



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

<http://www.archive.org/details/rpfranciscisuare26su>

R. P. FRANCISCI
S U A R E Z
E SOCIETATE JESU
OPERA OMNIA.

TOMUS VIGESIMUS SEXTUS COMPLECTENS
POSTERIOREM PARTEM METAPHYSICARUM DISPUTATIONUM, IN QUIBUS ET UNIVERSA
NATURALIS THEOLOGIA ORDINATE TRADITUR, ET QUÆSTIONES
AD OMNES DUODECIM ARISTOTELIS LIBROS PERTINENTES, ACCURATE DISPUTANTUR.
CUM INDICIIBUS NECESSARIIS.

COULOMMIERS. — TYP, ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIE AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS VETERUM EDITIONUM MENDIS EXPURGATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM
TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS VIGESIMUS SEXTUS.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,
VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 EGLINTON PLACE
TORONTO 6, CANADA.

DEC 23 1931

2986

DISPUTATIONES METAPHYSICÆ

UNIVERSAM DOCTRINAM DUODECIM LIBRORUM ARISTOTELIS COMPREHENDENTES.

DISPUTATIO XXVIII.

DE PRIMA DIVISIONE ENTIS IN INFINITUM SIMPLICITER, ET FINITUM, ET ALIIS DIVISIONIBUS, QUÆ HUIC ÆQUIVALENT.

Connexio præsentis tractationis cum præmissis. — Haec est secunda principalis pars hujus operis; in qua postquam in priori de communi conceptu entis, illiusque proprietatibus, quæ de illo reciproce dicuntur, tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale objectum, et abstractio hujus scientiæ permittit, necessarium est. Hoc autem non potest commodius fieri, quam per divisiones varias ipsius entis, et membrorum ejus, corumque exactam considerationem. Diximus autem in superioribus, disp. 4, sect. 4, primam et maxime essentialiem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentiam seu in ratione entis, quod solum est proprie et simpliciter infinitum; et ideo ab hac divisione partem hanc inchoamus, sub qua comprehendemus nonnullas alias, quæ re ipsa cum hac coincidunt, quamvis diversis nominibus vel conceptibus a nobis concipiuntur et explicentur. Et quoniam de diviso hujus partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adæquatum objectum Metaphysicæ, ideo solum videndum superest, qualis sit dicta divisio, et an recte et sufficienter tradita sit.

SECTIO I.

Utrum recte dividatur ens in infinitum et finitum, et quænam divisiones huic Æquivaleant.

1. Rationes dubiam reddentes quæstionem. — *Prima.* — Ratio dubitandi esse potest, quia finitum et infinitum solum habent locum in his quæ aliquam latitudinem habent seu extensionem, et ideo solent hæc attribui quantitat, quia in propriis suis rationibus includunt habitudinem ad aliquem terminum; fi-

nitum enim dicitur, quod terminis clauditur, infinitum vero, quod non habet terminum; nihil autem dicit habitudinem ad terminum, nisi quod latitudinem habet aut extensionem, quæ terminanda sit; sed non est de ratione entis habere aliquam latitudinem vel extensionem; ergo neque terminis claudi, vel non claudi; ergo neque esse finitum vel infinitum; non igitur recte per hæc membra dividitur. Declaratur et confirmatur, nam illud infinitum aut sumitur privative, aut mere negative. Priori modo nihil revera videtur esse infinitum, nam privative solum posset dici infinitum illud ens, quod cum sit aptum claudi terminis, eis actu non terminatur; nullum autem est hujusmodi ens, ut per se constat, quia nec Deus ipse hoc modo infinitus est; non est enim aptus claudi terminis. Si autem sumatur posteriori modo, sic omne ens indivisibile erit infinitum, quia nullum tale ens claudit terminis; non est enim capax alterius terminationis, quod in se est omnino indivisibile.

2. Secunda. — Secunda difficultas circa hanc divisionem esse potest, quia datur per quosdam modos, seu attributa entis valde obscura, et quæ vix possunt ratione naturali investigari, saltem quoad alteram partem; prima autem divisio entis deberet esse clarissima, et, si fieri posset, ex ipsis terminis per se nota. Antecedens declaratur, nam de Deo ipso vix ostendi, et fortasse demonstrari non potest, quod sit simpliciter infinitus. Deinde obscurius est ad explicandum, in quo talis infinitas consistat; non ergo convenienter assignatur prædicta divisio, præsertim primo loco, et tanquam fundamentum cæterarum.

3. Quid termini divisionis, de qua est quæstio, significant. — Circa hanc divisionem principio declarandum est, quid per eam in re ipsa intendatur; atque inde facile constabit partitionem esse optimam, convenienti loco a ordinis collocatam. Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc loco ens in Deum et crea-

turas; quia vero non possumus ea, quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a ceteris distat, minusque cum illis convenit, quam ipsa inter se sunt, ab eis separamus et distinguamus. Atque hoc modo conficimus praedictam divisionem, sumendo aliquid, in quo omnes res creatae vel creabiles inter se convenient, et illud a nobiliiori quodam ente removendo, eo quod excellentiorem gradum essentiae vel entitatis habeat; atque hoc modo totam latitudinem entis ad duo illa membra revocamus.

Resolutio questionis.

4. Divisio dicta bona et apprime necessaria.

— Ex qua declaratione constat primo, divisionem illam in re ipsa optimam esse, et maxime necessariam. Primum patet, quia illa divisio est adaequata enti; nullum enim ens extra Deum vel creature excogitari potest, ut sectione sequenti magis declarabimus. Deinde, quia illa membra maxime inter se distant, ut supra, citata disputatione, sectione quarta, declaratum est. Atque hinc etiam constat necessitas hujus divisionis, quia praeter ea, quae in superioribus tractata sunt, nihil est commune primo enti cum ceteris omnibus, cum tamen reliqua omnia multa habeant, in quibus inter se convenient. Nam primum ens nullam habet causam, cetera omnia illam habent; haec in certa genera et species distinguuntur, illud extra omne genus existit; in illis omnibus aliquis modus compositionis reperitur, hoc omnino simplex, et extra omnem compositionem existit. Necessarium ergo fuit, illud primum *ens a ceteris sejungere*, ut illius ratione separatum explicata, quae ceteris communia sunt, distincte ac perspicue tractari possint.

5. Dicta divisio prima et notissima. — Atque hinc constat secundo (quod in praedicta etiam disput., sect. 4, probatum est) praedictam divisionem secundum se, et ordine doctrinæ primam esse et notissimam, quamquam forte quoad nos non sit ita nota, sicut est divisio entis in substantiam et accidentem, vel aliæ similes, quae sensibus propinquiores sunt, et ideo a nobis facilius cognoscuntur; praedicta autem divisio ex ea parte, qua includit Deum esse, et habere essentiam seu entitatem illimitatæ cuiusdam naturæ et perfectionis, difficilius a nobis attingitur ac

declaratur. Quia tamen in tradenda hac scientia ordinem doctrinæ servamus, ideo divisionem hanc primo loco merito constitutimus.

Divisio entis in ens a se, et ens ab alio.

6. Tertio colligitur ex dictis, posse divisionem hanc bimembrem multis aliis modis, seu sub diversis nominibus et conceptibus tradi, qui tam ad eam declarandam, quam ad demonstrandam, deseruire possunt, quamvis in eamdem rem omnia coincident, ut ex ipsis terminis constat. Nam, verbi gratia, dividi posset ens in illud, quod habet esse a se, et illud quod habet esse ab alio. Quam divisionem attigit August., lib. de Cognitione verevitæ, cap. 7, et ad ostendendum, Denum esse, eam primo loco constituit. Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima, quia manifestum est, multa esse entia, quae habent esse communicatum ab alio, quae non existerent, nisi ab alio esse recipieren, ut experientia ipsa satis probat. Rursus est evidens non omnia entia posse esse hujusmodi, nam, si omnia individua alicujus speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse, quia nec species existit, nisi in individuo, neque individua habent alium modum connaturalem recipiendi esse, nisi quem species postulat; ergo, si omnia individua talia sunt, ut ex se non habeant esse, sed indigeant efficientia alterius ut illud recipient, tota etiam species habet indigentiam et imperfectionem. Quo fit, ut non possit tota habere esse ab aliquo individuo illius speciei, quia non potest idem efficere seipsum; debet ergo a superiori ente recipere esse. De quo rursus investigandum est an habeat ex se esse, vel ab alio; nam, si ex se habet, jam est completa divisio quam intendimus; si vero habet ab alio, similiter oportebit totam speciem talis entis ab alio superiori trahere originem: non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset post infinitas emanationes unius ab alio; tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens, quin supponatur aliqua res, seu causa independens, ut ostendetur disputatione sequenti, sectione prima. Sistendum est ergo necessario in aliquo ente, quod ex se habeat esse, a quo ducant originem omnia, quae tantum habent esse recep-

tum. Et hoc modo est evidens predicta divisione, sive illud ens, quod non est ab alio, sed a se, sit unum, sive plura; hoc enim nunc non agimus, sed solum, quod omnia entia ad illa duo membra revocentur, que manifestam oppositionem seu contradictionem inter se includunt; et ideo non possunt non esse, et distincta et adæquate dividentia ens.

7. Nam quod dicitur *ex se* vel *a se* esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse *a se* per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse *a se*, quantum, sine emanatione ab alio, habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet, nisi illud ab alio accipiat. Et in hunc modum exponendi sunt aliqui Sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantię suę aut sapientię. Sic Hieronymus, ad Ephes. 3, ait: *Deus sui origo est, sive causa substantię.* Et August., lib. 83 Quæst., q. 15 et 16, ait, Deum esse causam sapientię suę, et 7 de Trinitat., c. 1, loquens de Patre, ait: *Quod illi est causa ut sit, est etiam causa ut sapiens sit.* Hæc namque locutiones omnes negative interpretandae sunt. Nou videtur autem Lactantius, qui Deum ait seipsum fecisse, libr. 1 de Falsa religione, cap. 7, prædictam expositionem admittere; dicit enim etiam ex tempore se Deum fecisse; et pro fundamento sumit, fieri non posse, ut id, quod est, aliquando non coepit; qui error in hoc sensu tam est absurdus, ut non egeat impugnatione.

Entis divisio in necessarium et contingens.

8. Rursus hinc facile declarantur alii termini, sub quibus illa divisio tradi potest; et in re est eadem, quamvis secundum rationem sub diversa habitudine, vel negatione declaratur; sic ergo dividi potest ens in id, quod est simpliciter necessarium, et id, quod est non necessarium, seu contingens late sumptum. In quibus terminis advertendum est primo, hic non sumi necessarium et contingens at diemnt habitudinem effectus ad causam, naturaliter aut libere agentem, vel quæ potest, vel non potest impediri; sub hac enim ratione dictum est de necessario et contingenti, superius tractando de causis; sed sumit necessarium absolute in ratione exis-

tendi; quo modo ens necessarium dicitur illud, quod ita habet esse, ut non possit illo carcerari, cui condistinguit seu opponitur illud, quod ita est ut possit non esse, vel non potest non esse simpliciter necessarium, quia nec scipsum potest suo esse privare, ut per se notum est, neque etiam ab alio privari potest, cum ab alio non pendeat; nam qui ab alio esse non habet, a nullo alio conservatur in esse; et hoc sensu dicitur *ex se* esse; ideoque omnino illi repugnat non esse. Et hinc ulterius fit, præter hoc ens, quod est simpliciter necessarium, esse alia non ita necessaria, atque adeo contingentia, si, late loquendo, omne quod potest non esse, vocetur contingens. Probatur, quia præter illud ens quod est *a se*, sunt entia ab alio recipientia esse; hæc ergo, cum *ex se* non habeant esse, ex hac parte non repugnat eis non esse; et aliunde, sicut ab alio pendent, a quo illud recipiunt, ita et possunt non recipere et consequenter non esse.

9. *Duplici objectioni satisfit.* — Dices: si fingamus, Deum agere necessario ac sine libertate, res ab illo manantes essent entia ab alio, et tamen essent entia necessaria; ergo formaliter, et ex vi terminorum non reciprocantur hæc duo membra. Et confirmatur, nam Verbum, vel Spiritus Sanctus potest dici ens ab alio, quia non habet esse, nisi per emanationem ab alio; et tamen est ens simpliciter necessarium, quia non procedit per libera productionem, sed naturalem et necessariam.

10. Respondetur, incipiendo ab hac confirmatione, quoniam Theologica est, hic non vocari ens ab alio nisi quod est ab alio per veram causalitatem; nam lumen naturale ex quo nunc philosophamur, non agnoscit veram productionem et processionem realem sine vera causalitate, neque sine distinctione in essentia et esse, inter rem producecent et productam. In divinis autem personis non est hic modus emanationis, quia imperfectus est; et ideo sicut omnes sunt verus et unus Deus, ita omnes sunt unum ens *a se*, omnesque essentialiter constituantur per essentiam, quae est suum esse incausatum, et improductum, atque ita qualibet persona est ens necessarium, non solum quia necessario manat, sed etiam quia essentialiter constituitur per

esse et essentiam omnino irapuctam; quamvis enim persona divina producatur, non tamen ejus natura, sed communicatur personæ per ejusdem personæ productionem. Non est ergo, quod ab illo mysterio argumentum ad res creatas desumatur.

11. Licet Deus necessario ageret, aliqua entia essent non necessaria. — *Scot., 1. d. 8, q. 4.* — Ad argumentum ergo imprimis dicitur, data illa hypothesi, adhuc non sequi, omnia entia esse necessaria, quia non omnia fieren a primo ente solo et immediate ac tota virtute, et sine resistantia vel impedimento alterius causæ, ex quibus omnibus capitibus provenire potest, ut res, quæ nunc recipit esse, postea illud non recipiat, et e converso. Unde, quamvis aliqui philosophi erraverint asserentes, Deum agere necessario, nullus tamen negavit dari multa entia non necessaria, cum id, vel experimento ipso, notissimum sit in rebus corruptibilibus et successivis. Et, quamvis ex illa hypothesi aliquod ens factum esset necessarium, non tamen ex intrinseca necessitate et quidditate sicut Deus, sed solum ex necessitate extrinseca agentis. Et ideo Avicenna, lib. 8 Metaphys., c. 4 et 6, dixit, tantum illud ens esse necessarium, quod ex se est, non vero reliqua entia, etiamsi ab alio habeant necessitatem essendi, qui fortasse loquitur de necessitate non simpliciter, sed ex suppositione actionis primæ causæ. Quocirca tandem dicitur, illam hypothesim falsam esse, nam illud ens quod est a se, non necessario sed libere se communicat extra se; et ideo præter illud nihil est simpliciter necessarium. De qua libertate primi entis in agendo, quantum vel philosophorum auctoritate vel naturali ratione haberi potest, postea dicemus.

12. Incorruptibilia qua necessitate necessaria. — Sed objicies rursus, nam entia incorruptibilia, etiamsi sint ab alio libere agente, vocantur entia necessaria a Commentatore, lib. de Substantia orbis, et lib. 1 de Cœlo, text. 136, et lib. 42 Metaphysic., text. 41. Cujus sententiam in hac parte approbat Div. Thom., quæst. 5 de Potent., art. 3. Respondeatur ex eodem D. Thoma, 1 p., q. 9, art. 2, et 3 contra Gentes, cap. 30 et 35, aequivocationem esse in voce necessitatis. Uno enim modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturæ incorruptibles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo

durant, que sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum excludit aliquam potentiam, scilicet intrinsecam, ad non essendum. Nihilominus tamen talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se, neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt, aut conservant. Cum ergo distinguimus in praesenti ens necessarium a non necessario, necessitatem sumimus priori modo. Et hac ratione nullum ens, quod est ab alio, est necessarium simpliciter, quia, saltem per potentiam in alio existentem, potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quæ solum reperitur in his, quæ habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse, repugnans et incompatibile cum proprio esse; in aliis vero sufficit potentia logica, utita dicam, ad non esse, quæ ex parte eorum solum dicit non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendam actionem, qua confert esse. Sic igitur constat, divisionem hanc eamdem esse cum præcedenti quamvis priori modo detur sub rationibus notioribus, et quæ pauciora principia suppont.

Divisio entis in ens per essentiam, et per participationem.

13. Præterea solet eadem divisio sub terminis tradi, ens aliud esse per essentiam aliud per participationem, qui re ipsa superioribus æquivalent; nam ens per essentiam illud dicitur, quod per sese, et ex vi sua est sentia essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio; ens autem per participationem e contrario dicitur illud, quo non habet esse, nisi communicatum et participatum ab alio. Ex qua terminorum declarazione constat, divisionem hanc æquipoller præcedentibus. Unde D. Thom., 2 contra Gent., c. 15, ait, Deum esse ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; et lib. 3 c. 66, ratione 6, ait, solum Deum esse ens per essentiam suam; reliqua vero esse per participationem, quia in solo Deo esse est sentia ejus, id est, de illius quidditate, ita nec mente concipi possit essentia Dei, ut Dei est, si solum ut in potentia, et non ut actus intelligatur; idem ergo est esse ens per essentiam, quod ex se et ex sua essentia habere esse, cui condistinguit opposito modus ens per participationem. Unde fit, eodem discursu probandum esse hunc duplitem gr.

dum seu ordinem entium, quo probavimus dari aliquod ens, quod a se sit, superius omnibus quæ habent esse ab alio. Sicut enim in entibus, quæ habent esse ab alio, non proceditur in infinitum, ita neque in entibus per participationem. Unde necesse est, ens quod est tale per participationem, reduci ad aliud quod habeat esse absque tali participatione; quod si illud habet aliud esse etiam participantum alio modo, seu alio participationis genere, illud erit ad illud revocandum; atque ita tandem, ne procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo ente, quod sit per essentiam ens. Neque etiam e contrario possunt omnia entia esse per essentiam talia, tum quia ens per essentiam est ens simpliciter necessarium, cum de essentia ejus sit actu esse; constat autem non omnia entia esse necessaria; tum etiam quia ens per essentiam tantum est vel potest esse unum, ut postea videimus.

Divisio entis in increatum et creatum.

44. Ulterius solet hæc divisio sub his terminis tradi, *ens vel increatum est, vel creatum*, quæ membra immediatam oppositionem præ se ferunt; et in re coincidunt cum præcedentibus, solumque differunt, præsertim ab illis primis, scilicet a se et ab alio, quod illa verba magis generalia sunt; sumuntur enim ex habitudine ad dependentiam in communi; hæc vero sunt magis specialia, sumpta ex peculiari actione seu dependentia creationis; quia tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus, quæ ab alio dependent, ut supra a nobis dictum est, ideo recipsa membra hæc cum illis coincidunt. Necesse est enim, ens quod a se est et non ab aliis, increatum esse; nam si dependentia simpliciter negatur de aliquo, etiam hanc in particulari, scilicet creationem, negari necesse est; atque etiam e converso, si ens est increatum, necesse est a se esse et non ab alio, quia prima emanatio cum dependentia ab alio, et quasi fundamentum aliarum, est creatio; id ergo, quod absque creatione habet esse, necesse est ut habeat esse prorsus independens, et consequenter ut sit ens per essentiam, et non ab alio. Quapropter, quo discursu probatur esse aliquod ens a se et independens, probatur etiam esse aliquod ens increatum, tum quia hæc duo in re idem sunt, ut ostendi; tum etiam quia eadem argumentandi forma facile applicari potest.

Quia, si dantur aliqua entia creata, ne procedatur in infinitum, necesse est sistere in aliquo increato, a quo illa manaverint. Quod autem dentur aliqua entia creata, ex eo probandum est, quod prima et fundamentalis dependentia rerum omnium est creatio, quod in superioribus declaratum est et probatum. Unde, quia hoc non est per se tam evidens et notum, sicut quod dentur entia dependentia ab alio, ideo sub his terminis non est tam nota quoad nos hæc divisio, nisi nomen creationis non ita stricte sumatur pro productione ex nihilo, sed latius pro quacumque vera effectione seu propria dependentia; quo sensu hi termini nihil fere a primis differunt, ut per se manifestum est.

Divisio entis in purum actum, et potentiale.

45. *Duplici modo intelligi potest congrue divisio sub his terminis.— Primus explicatur.*

— Præterea potest eadem entis divisio sub his terminis confici. Ens aliud est omnino actuale, aliud vero potentiale, seu, aliud est omnino actuale, aliud vero potentiale, seu, aliud est actus purus, aliud vero potentiam seu potentialitatem aliquam includit. Quæ divisio sub his vocibus non videtur esse ita apta, præsertim ut prima in ordine colloetur, propter nonnullam terminorum obscuritatem; tamen in re est optima, et eadem cum præcedenti. Nam imprimis constat, membra illa immediate oppositionem et contradictionem includere, nam esse actu et esse in potentia, sumpta cum proportione (ut sumenda sunt) et respectu ejusdem, privativam vel contradictoriam oppositionem important. Possunt autem ens actuale et potentiale dici, vel in ordine ad esse actualis existentiæ, vel in ordine ad potentiam aliquam passivam, quæ proprie est potentia includens imperfectionem, et ordinatur ad compositionem alicujus entis imperfecti, quod ea ratione potentiale dicitur, nam potentia activa ut sic neque imperfectionem includit, neque ex se ordinatur ad aliquam compositionem ejus, cuius ipsa est, et ideo ab illa non denominatur ens potentiale. Prima igitur habitudo horum terminorum est propriissima, et secundum illam videtur præcipue intelligenda data divisio; sic enim perspicua est et facilis ex dictis. Necesse est enim esse aliquod ens ita actuale in existendo, ut secundum eam rationem sit omnino in actu, et nullo modo in potentia. Probatur, quia esse in actu sub hac ratione est actu exis-

tere; esse vero in potentia, est posse existere, quamvis actu non existat; sed necesse est dari aliquod ens per essentiam ita necessarium, ut nulla ratione possit non existere, neque per potentiam intrinsecam, neque per extrinsecam, neque per physicam potentiam, neque per eam, quam logicam appellant; ergo necesse est tale ens esse omnino actuale in existendo, id est, excludens omnino omnem rationem et modum essendi tantum in potentia. Ex quo ulterius facile est concludere, omnia entia quæ hujusmodi non sunt, esse aliquo modo potentialia, quia, licet interdum actu existant, eis tamen non repugnat, interdum tantum in potentia existere, sive propter intrinsecam potentiam passivam, sive propter solam potentiam extrinsecam activam cum potentia logica seu non repugnativa ex parte eorum. Constat igitur, omne ens aut esse omnino actuale, aut aliquo modo potentiale in sensu prædicto.

46. Declaratur secundus. — Hinc vero inferri ulterius potest, etiam in posteriori sensu esse divisionem illam universalem, et superioribus æquivalentem; nam illud ens, quod est pure actuale in existendo, etiam est in se simpliciter purus actus, id est, in se, et in entitate seu constitutione sua nullam admittens admisionem passivæ potentiae, quia ubique est aliquod genus passivæ potentiae, est etiam aliqua ratio materialis causæ; materiali autem causæ necessario respondet causa efficiens, quæ ex illa vel in illam operetur, eamque in actum reducat, nam potentia passiva ut sic non potest sese in actum revocare; cum ergo a primo ente, quod, per sese et essentialiter tale, est in actu secundum omnem perfectionem suam, longe absit omnis causalitas effectiva circa ipsum, necesse est, ipsum etiam carere omni potentia passiva; et consequenter esse purum actum. Ac simili discursu potest e contrario concludi (ut multi existimant) omne ens, quod est potentiale in ordine ad existendum, esse etiam potentiale ut aliquo modo constans ex potentia passiva. Sed hoc magna discussione et declaratione indiget, quam infra trademus de esse et essentia creature disputantes; nunc satis nobis sit, rationem factam non æquali proportione procedere, nam potentiae passivæ necesse est respondeat activa, quia necesse est eam pati ab aliquo; potentiae vero activæ simpliciter loquendo non necessario respondet potentia passiva, quia non necesse est, agens agere in aliquo vel ex ali-

quo; potest enim agere aliquid ex nihilo; et ideo ex vi terminorum non videtur necessarium, ut omne ens quod est potentiale in existendo, sit constans ex potentia passiva; nihilominus tamen in re verum est, omne hujusmodi ens esse potentiale ratione potentiae passivæ, sive hoc sit, quia dicit habitudinem ad illam, sive quia ratione illius potest cum alio actu componere, sive quia ipsummet componitur ex tali potentia et actu. Quomodo autem aliquid horum necessario sequatur ex priori potentialitate ad existendum, non potest hoc loco breviter et quasi in transitu explicari, sed dicetur infra declarando propriam rationem et imperfectionem entis creati; et ideo, quod ad hunc locum spectat, prior sensus hujus divisionis supra dictis verbis tradite, est sufficiens et perspicuus.

Conseritur prima divisio cum ceteris, et ex illis magis declaratur.

47. Ultimo tandem colligere licet ex omnibus dictis idem esse ferendum judicium de hac divisione sub illis terminis in quibus proposita est, nam in re æquivalet prædictis; illud enim ens est infinitum simpliciter, quod est primum et ex se est per essentiam suam; reliqua vero, quæ sunt entia per participationem, finita sunt; et ita est sine dubio optima divisio, et in re non est dubium quin illi duo gradus seu ordines entium reperiantur, et maxime inter se distinguantur. Et foras ideo sub his terminis a multis traditur haec divisio, quia per illos apertius significatur, illa duo membra esse maxime distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda, quamvis aliqui difficultius sit quoad nos illam probare aut demonstrare, quia revera non est per se et ex terminis ita evidens, dari in entibus aliquod infinitum (nam de finito non est difficultas) sicut est evidens dari aliquod ens independens ab alio. Neque etiam est per se notum, illud ens quod est per essentiam tale, esse consequenter infinitum. Unde hac de re ex professo agendum est infra, demonstrando Dei attributa, quantum ex lumine naturæ colligi possunt.

48. Finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur. — Nunc solum declaratur divisio exponendo terminos, qui sumpti quidem sunt a nobis ex quantitate molis, translati vero sunt ad significandam quantitatem seu gradum perfectionis, quo modo dixit August., lib. 6 de Trinit., c. 8:

In iis que non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse. Nos enim, quia res non concipimus nisi per sensus, ad modum corporum et per proportionem ad illa apprehendimus et explicamus reliqua omnia. In corporibus autem intelligimus unum esse finitum in quantitate, quatenus ad talem terminum pervenit, et ultra non extenditur; et inter quantitates finitas intelligimus, unam esse majorem alia, quia ulteriore terminum attingit, et ad declarandam certam rei magnitudinem, utimur aliqua definita mensura, per cuius multiplicationem cognoscimus rem esse tantae, minoris, majorisve quantitatis. Simili ergo analogia utimur ad declarandam perfectionem entitativam, et virtutem activam rerum; apprehendimus enim in rebus quamdam velut latitudinem perfectionis entis, in qua sunt varii gradus, et quasi partes perfectionis, et unumquodque ens intelligimus esse finitum vel limitatum per quemdam proprium perfectionis gradum, qui ita intra suam perfectionem terminatur, ut ab aliis praescindat, easque nullo modo in se includat, nec formaliter, nec virtualiter, et hoc modo vocamus omnia entia creata, limitata et finita; et inter ea unum concipimus esse maius alio, quia intelligimus illud vel plures ex his perfectionibus participare, vel quasi majorem quamdam partem perfectionis ex tota latitudine entis. Quoniam vero haec omnia entia participant perfectionem suam a quodam superiori ente, intelligimus, necessarium esse quoddam ens, in quo tota perfectione possibilis in latitudine entis aliquo modo contineatur, vel formaliter, vel eminenter; et hoc ens vocamus infinitum simpliciter, non in quantitate molis, sed in excellentia perfectionis. Unde haec infinitas non consistit in extensione aliqua non terminata, sed in tali perfectione entis, quae, licet in se una et indivisibilis sit, non ita praescindat ab aliis entibus, quin omnium perfectiones aliquo modo in se contineat; atque ita non partem perfectionis entis, sed totam eminenti quodam modo in se complectitur; et ideo quavis in illa latitudine possint entia finita magis ac magis perfecta in infinitum multiplicari, illud semper omnia superat, et in infinitum superare potest; haec ergo excellencia perfectionis in esse et entitate per hanc infinitatem declaratur. Unde sicut August., 6 de Trinit., cap. 8, ait: *Non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse, quod magnum esse*, ita nos dicere

possumus, nihil aliud esse Deo infinitum esse, quam esse ipsum ens, seu esse per essentiam, complectens in se quidquid perfectionis ab aliquo ente participari potest. Atque in hunc modum declarata divisio continet primam, summam, et maxime essentiale distinctionem entium; et in re coincidit cum praecedentibus, ut ex dictis satis constat. Quod autem sit aliud ens, cui dicta infinitas conveniat, inferius, ut dixi, ex professo demonstrabitur. Nunc illud sufficiat, quod ex dictis satis colligitur, et attigit August., dicto lib. de Cognit. ver. vit., c. 7, quod necessarium est dari aliud ens, de quo quasi de fonte cuncta profluant, et ideo oportet, ut in illo cuncta contineantur; atque adeo quod non hanc tantum vel illam, sed omnem sine termino habeat perfectionem. Unde etiam est illud August., 8 de Trinit., c. 3: *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes, et Deum ridebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.*

Satisfit argumentis in principio positis.

49. Infinitas in Deo negatio est, non privatio. — Ad primam rationem dubitandi jam responsum est, hos terminos, *finitum* et *infinitum*, non sumi in presenti in ea proprietate, in qua convenient quantitati molis, sed secundum quamdam proportionem ad illam; et ideo necesse non est ut ens dicatur finitum vel infinitum propter intrinsecam extensionem terminatam, vel interminatam, sed propter perfectionem omnino praescindentem ab aliis, seu non praecedentem, imo continentem illas. Unde ad confirmationem respondetur, infinitum ibi non dici privative proprie, sed negative, respectu illius entis cui attribuitur, in quo dicit perfectionem non limitatam absque ulla aptitudine ut limitetur, quatenus talis est. Neque hinc sequitur, omnem indivisibilem perfectionem esse infinitam, quia, licet indivisibilis sit, potest esse limitata et habere terminum, non qualis esse solet in quantitate molis, sed qualis designari potest in quantitate perfectionis; potest autem assignari vel intrinsecus, qui non est aliud, nisi ipsam rei natura, tali differentia constituta, quae ex se habet omnino praescindere a reliquis; vel extrinsecus, et hic est quelibet alia perfectio, et praesertim illa quae videtur esse maxime allinis et proxima, ad quam altera non pertingit, ut si dicamus rationalem gradum esse terminum, ad quem non pervenit gradus sensitivus.

20. Ad secundam difficultatem responderetur, hanc divisionem non assignari ut notiorum nobis, sed ut primam in se, id est, ut declarantem summam distantiam unius entis ab alio, et primos seu extremos gradus entis; et ideo, licet nonnihil difficultatis habeat, necessarium fuit eam ante alias præmittere, et variis modis declarare.

SECTIO II.

Utrum sufficienter et adæquate dividatur ens per finitum et infinitum, et alia æquipollentia membra.

4. *Prima dubitandi ratio.* — *Secunda.* — Potissimum solet hæc quæstio tractari propter entia relativa, quæ, ut talia sunt, nec finita videntur esse, neque infinita. Non infinita, ut per se est manifestum. Nec finita, quia nec quantitatem molis, nec perfectionis habent. Quæ difficultas maxime urgeri solet in relationibus divinis, quia si nullam perfectionem dicunt, jam datur medium inter illa duo membra; si vero dicunt aliquam, etiam necesse est, illam non esse finitam, quia est in Deo; neque etiam infinitam, quia alias multiplicari non posset.

2. *Secunda.* — Secundo, divisio entis in creatum et increatum non est adæquata; ergo neque hæc, de qua agimus, cum æquipollent inter se. Antecedens patet primum in ipsomet relationibus divinis, quæ nec sunt entia creata ut constat, neque secundum proprias rationes dici possunt increata entia, cum sub ea præcisa ratione non sint Deus, neque divinam essentiam includant. Secundo patet idem antecedens in Christo, qui nec potest dici ens increatum, cum fuerit in tempore productus, neque etiam creatum, cum sit Deus, et non sit factus ex nihilo. Tertio potest ad idem sumi argumentum ex illis entibus, quæ neque ex se habent esse, et ideo non possunt dici increata, neque etiam habent esse per creationem ut creata dicantur. Quod maxime potest urgeri in quibusdam entibus, vel modis entium, qui non possunt per creationem fieri, ut sunt, verbi gratia, motus, inhærentia, et similes.

3. *Tertia.* — Tertio, divisio entis in necessarium et non necessarium, non videtur adæquata, præsertim propter actus liberos divinæ voluntatis, nam illi nec necessarii sunt simpliciter, quia hoc repugnat libertati, nec possunt dici non necessarii aut contingentes, alioqui essent quid creatum, et acciderent

Deo. Et hoc argumentum fieri potest in aliis partitionibus supra tactis, quia talis ~~actus~~, nec potest dici ens increatum, quia non est omnino independens, cum absolute posset non esse. Neque etiam est creatum, cum sit in Deo. Et eadem ratione non est ens per participationem, quia nimirum est intra Deum, neque etiam dici potest ens per essentiam, quia non est essentialiter Deus, cum possit non esse.

Opinio Scoti expenditur.

4. Hæc quæstio magna ex parte Theologica est, ut ex difficultatibus propositis intelligi facile potest. Sed nihilominus prætermitti hoc loco non debuit, tum quia necessaria est ad doctrinæ complementum, et ad exhaustiendum, ut sic dicam, totum metaphysicæ objectum; tum etiam quia ita intendimus in hac scientia res metaphysicas tractare, ut fundamenta omnia ad res Theologicas necessaria aperiamus. In hac ergo quæstione Scotus, Quodlib. 3, in solut. ultim. argum., existimat hanc non esse divisionem entis adæquatam, sed potius esse subdivisionem entis, quod prius dividendum esset in ens quantum et non quantum, et rursus ens quantum in finitum et infinitum; unde superiori divisioni addi posset tertium membrum, nempe ens quod nec finitum est, neque infinitum. Et eamdem sententiam defendit Lychetus ibidem, et in 2, dist. 1, q. 4, 5, ubi quartum etiam membrum insinuat, nam ens (inquit) quoddam est includens perfectionem, et nullam includens imperfectionem, et hoc est ens infinitum; aliud vero est includens perfectionem cum imperfectione, et hoc est ens quantum finitum; aliud est ens nec perfectionem includens, nec imperfectionem; et hoc est proprie ens non quantum, neque finitum, neque infinitum; aliud denique est nullam includens perfectionem, non vero excludens omnem imperfectionem, et hujusmodi existimat esse relationem creatam; quam etiam putat comprehendi sub ente quanto, etiamsi nullam includat perfectionem, sed solam imperfectionem. Quod plane involvit repugnantiam in terminis, ut ab ipsomet Scoto in dicto Quodlib. declaratur; nam ens quantum, ibi declarat esse, quod habet quantitatem aliquam perfectionis; quod ergo nullam perfectionem includit, non potest vere ens quantum appellari.

5. *Variae divisiones entis a Lycheto excogitate improbantur.* — *Objectio dissolvitur.* —

Ex quo alia colligitur repugnantia in dictis hujus auctoris, nam repugnat esse non quantum et esse finitum; quia juxta eorum doctrinam, finitum et infinitum supponunt quantitatem; unde inferunt relationem divinam non esse infinitum ens, quia non est quanta; pari ergo ratione inferre debent, relationem creatam non esse finitam, quia non est quanta. Rursus ex eodem principio facile concludi potest, repugnantiam involvi in illo membro, scilicet, quod sit aliquod ens nullam includens perfectionem, et includens imperfectiōnem. Primo, quia vel illa imperfectio est privativa, vel negativa tantum. Primum dici non potest, quia imperfectio privativa est carentia perfectionis debitæ; sed in tali ente non potest esse carentia perfectionis debitæ, qui nulla perfectio ei debetur, quia dicitur, nullam ex se includere perfectionem. Negativ autem imperfectio nulla potest excogitari major, quam carentia omnis perfectionis, quæ includit omnis res, quæ in sua entitate nullam includit perfectionem. Unde loquendo de imperfectione negativa, non potest excogitari ens, quod nec perfectionem, nec imperfectiōnem includat; ergo non potest intelligi ens, quod præter negationem omnis perfectionis, ex se dicat aliquam aliam imperfectiōnem. Alioqui interrogo ulterius quānam sit illa imperfectio. Respondet idem auctor esse limitationem. Sed contra hoc urget argumentum factum, nam limitatio est in aliqua quantitate molis, vel perfectionis; ergo, si tale ens nullam includit quantitatem perfectionis, non habet in quo limitationem includat. Dicetur fortasse includere limitationem non in perfectione, sed in entitate. Sed contra, nam hoc modo etiam relatio divina dicitur limitata in sua entitate formalis; et consequenter dicitur finita in entitate. Atque ita tandem, omne ens erit finitum, vel infinitum in entitate, quidquid sit de perfectione. Prima sequela (reliqua enim clara sunt) probatur ad hominem in doctrina Scoti, quia relatio divina secundum suam formalem ac præcisam entitatem non includit entitatem essentiæ, neque eminenter, neque formaliter; ergo est limitata in entitate sua formalis. Nec satis est quod identice includat entitatem essentiæ, nam ut ibidem Scotus late contendit, hoc non sufficit ut dicatur infinita in perfectione, quamvis identice includat infinitam perfectionem essentiæ; ergo neque erit satis ut dicatur limitata in entitate, quod identice includat includat infinitam entitatem essentiæ.

6. Dicetur fortasse, ipsam relationem ex via entitatis formalis, esse aptam identificari essentiæ, et ideo ex se nec illimitatam esse, nec limitatam. Relationem vero creatam ex se esse incompatibilem cum entitate infinita, neque illam posse includere etiam identice; et ideo non solum non esse ex se illimitatam, sed etiam ex se esse limitatam et finitam; et hanc esse imperfectionem quam includit, et in qua distinguitur a relatione divina. Sed imprimis illa aptitudo, quæ dicitur esse in relatione divina ut identificetur divinæ essentiæ, non excludit quin absolute illa relatio, quoad suam entitatem formalem, limitata sit, quandoquidem non includit formaliter infinitam entitatem, et simpliciter minus est esse aptum identificari entitati infinitæ, quam formaliter esse entitatem infinitam. Ac præterea, si in relatione creata illa limitatio entitatis, ratione eius non potest esse infinita nec formaliter neque identice, est imperfectio, certe in relatione divina illa aptitudo, ut possit identificari omnino secundum rem essentiæ divinæ, est magna quædam perfectio; ergo illa relatio, quantumvis formaliter praescindatur, sicut intelligitur talis quæ possit identificari divinæ essentiæ, ita intelligitur alicujus perfectionis, ac multo majoris quam sit omnis entitas creata. Unde etiam e converso in relatione creata, hoc ipso quod limitatio illius ad creatam entitatem, imperfectio quædam est in genere entis, necesse est, ut non sit mera negatio perfectionis, sed ut sit perfectio aliqua habens adjunctam illam negationem, ut supra argumentabamur. Atque ita tandem concluditur, non oportere fingere aliquam entitatem carentem omni perfectione, quæ proprie possit esse medium inter ens finitum et infinitum. Quod latius supra tractando de Bonitate, in disp. 10, prosecutus sumus.

Quæstionis resolutio

7. *Divisio hæc entia dæqua quibusvis terminis præcedenti sectione positis exprimatur.* — Dicendum ergo est, prædictam divisionem sufficientem esse et adæquatam enti in quantum ens. Hæc assertio probari potest facile ex his, quæ superiore sectione tractata sunt, præsertim si hæc divisio sub illis nominibus tradatur, scilicet, entis a se, et ab alio; nam cum hi termini includant immediatam contradictionem, non potest illud disjunctum non convenire cuilibet enti; ergo est divisio adæquata et sufficiens, quandoquidem non potest

assignari aliquid sub diviso contentum, quod non sub altero membrorum dividentium constituantur. Idem manifestum est de illis duobus membris, ens necessarium simpliciter, vel non necessarium; et de illis, ens creatum vel increaturn; ostendimus autem, omnibus his modis re ipsa eamdem esse divisionem, quamvis per conceptus nostros ratione distinguantur; quæ distinctio non potest sufficiere, ut uno modo sit divisio adæquata et non alio. Deinde specialiter probatur sub nomine finiti et infiniti, nam ens quantum, adæquate dividitur in finitum et infinitum; sed omne ens reale, hoc ipso quod reale est, quantum est quantitate perfectionis essentialis seu formalis, ut in rationibus paulo antea factis tactum est, et latius supra est ostensum in dicta disputatione de transcendentali bonitate. Atque haec sententia evidentius confirmabitur, respondingendo ad difficultates in principio positas.

Tractatur difficultas primi argumenti.

8. Relatio creata sub ente finito comprehenditur. — Ad primam igitur dubitandi rationem, negandum est entia relativa carere omni perfectione, secundum quam possint vel finita esse, vel infinita. Et quoad hanc partem nulla plane est difficultas de relationibus creatis; immo ab illis sumere possumus argumentum, nam nemo negabit (ut existimo) quin relatio creata, eo modo quo ens reale est, sit finitum ens; unde etiam Scotistæ id concedunt, ut videmus; quis enim neget esse limitatum ens, et consequenter finitum? ergo finitam perfectionem habens; ergo aliquam perfectiōnem. Quod si quis mordicus contendat, vocari finitum ens in entitate, non in perfectione, efficaciter potest retorqueri ad hominem argumentum, quia inde sequitur, finitum et infinitum non dici immediate de ente quanto ratione perfectionis, sed de ente ratione entitatis. Ex quo ulterius fit, etiam relationes divinas, ratione entitatis ut sic, esse finitas vel infinitas. Et ita saltem hac ratione divisio erit immediata et adæquata; et procedent contra Scotum et alios argumenta, quibus probare contendunt, relationes divinas nec finitas esse, nec infinitas, ut jam videbimus.

9. Increata relatio infinita simpliciter, ut essentiam includit. — De relationibus ergo divinis jam supra respondimus, illas quidem esse infinitas simpliciter et in genere entis, ratione essentiæ, quam includunt, et ideo sub hac ratione non multiplicari, sed esse unum

ens; nam de ente sic infinito verum est non posse multiplicari; secundum proprias auctem rationes, in quibus opponuntur, sunt infinitæ tantum in tali genere sub quasi specie relationis, quomodo non repugnat plura infinita multiplicari, quia sub ea ratione opponuntur; et ideo distingui et multiplicari possunt. Sed urgebit aliquis, ut dicamus, an sub ista posteriori ratione illæ relationes sint entia simpliciter finita, vel infinita, nam si neutrum horum concedimus, jam admittimus medium in illa divisione; non possumus autem dicere, illas esse entia simpliciter infinita, cum sub ea ratione multiplicentur, et non includant essentiam. Quod vero sint entia finita, videtur repugnare perfectioni divinae; quia, ut Scotus supra argumentatur, omne ens finitum, est quasi pars entis, nam solum ens simpliciter infinitum est veluti totum ens, quia totam perfectionem entis complectitur; ergo ens finitum comparatione illius est veluti pars entis; sed relationi divinæ repugnat esse partem entis, tum quia alioquin esset ens per participationem; tum quia quod se habet ut pars, exceditur ab illo quod se habet ut totum; relatio autem divina non potest ita excedi a divinitate, cum realiter sint omnino idem.

10. Relatio divina ex parte concepius objectivi necessario includit essentiam. — Sed si hoc argumentum quidquam valeret, non solum probaret, relationem divinam formaliter nullam dicere perfectionem, sed etiam formaliter nullam dicere entitatem. Alioquin interrogabo, an illa entitas sit per modum totius entis, vel per modum partis. Primum dici non potest, quia illa entitas relationis ut sic dicitur non includere entitatem essentiæ, et consequenter nec continere in se formaliter vel eminenter totum ens. Contra secundum vero eodem modo procedit ratio facta. Igitur in omni sententia solvendum est hoc argumentum. Responderi ergo potest, relationem divinam, verbi gratia, paternitatem, quantumvis præcise ac formaliter concipiatur a nobis, esse ens simpliciter infinitum, quia nunquam potest præscindi vel abstrahi, quin in suo objectivo conceptu includat essentialiter totam essentiæ perfectionem. Quanquam enim mens nostra dicatur præscindere paternitatem in abstracto ab essentia, ex parte conceptus formalis, seu expressæ considerationis, quia nimur per illum actum mens non considerat paternitatem ut includentem essentiam, neque essentiam ut in re-

Iatione inclusam, nihilominus tamen non potest ita præscindi, vel excludi essentia ex parte conceptus objectivi paternitatis, quin in illo essentialiter includatur, ita ut, si mens reflectatur et consideret quid in illa paternitate concepta includatur, necessario inveniat, ibi includi essentialiter totam Dei divinitatem et infinitatem, quia divinitas est de essentia omnium, quae in Deo sunt. Quo fit, ut licet paternitas sic concepta quoad modum concipiendi nostrum se habeat ad modum partis, quoad rem tamen conceptam sit ens totum, non minus quam Pater; sicut divinitas etiam concipitur per modum partis, est autem totum ens æque ac Deus.

41. Tres divinae relationes ut includunt essentiam sunt unum infinitum simpliciter. — Ad argumentum ergo in forma respondetur juxta hanc sententiam, relationes esse entia simpliciter infinita, non tamen esse plura infinita, quia non habent hanc infinitatem, nisi ut includunt essentiam, in qua sunt unum. Neque obstat, ut Scotus objicit, quod solum includunt essentiam per identitatem, quia non includunt illam per identitatem quasi materiale, sed etiam per formalem et essentiale, quia revera divinitas est de essentia relationis secundum rem conceptam quomodo cumque concipiatur; et hoc satis est ut non detur medium inter ens finitum et infinitum, c. r. m. nullum sit ens, quod secundum suam totam entitatem essentialiter finitum aut infinitum non sit. Dices, esto non possit essentia excludi a relatione in sensu prædicto, nihilominus præcise considerari a nobis posse, quid habeat paternitas divina secundum id tantum, quod intelligitur addere ultra absolutam perfectionem essentiæ, an illud sit finitum, vel infinitum. Respondeo illud esse infinitum in tali genere, scilicet relationis vel paternitatis, non vero esse infinitum simpliciter in genere entis, quia hæc infinitas non potest addi, etiam secundum rationem, ultra perfectionem absolutam, sed potius per illam formaliter habetur. Nec tamen dicendum absolute videtur, illud, quod addit relatio ut sic, esse finitum, quia hoc denotat imperfectionem, scilicet limitationem et contractionem ad entitatem simpliciter finitam. Neque hoc est contra sufficientiam divisionis datae, quia sensus ejus est, omne ens ratione sua entitatis esse finitum vel infinitum simpliciter, non vero quod entitas uniuscujusque rei habeat ex quoconque gradu vel modo in illa concepto quod sit finita, vel infinita, sed satis

est, quod habeat aliquid, quod ad ejus entitatem finitam vel infinitam constituendam conferat. Et, majoris claritatis gratia, possumus distinguere illum terminum, *finitum*, nam potest, vel positive, vel negative sumi: positive significat esse ita limitatum in entitate et perfectione, ut sit incapax infinitæ perfectionis; negative autem significat, quod ex se non afferit infinitam perfectionem, etiam si non repugnet aliunde habere. Illud ergo, quod relatio ut relatio addit, non potest dici finitum positive, ut probat ratio facta, quia hoc dicit imperfectionem, et quia illud ipsum, licet non ex se, ex essentia tamen potest esse infinitum; sed negative dici potest ex sua præcisa ratione non dare infinitatem simpliciter. Neque hoc est inconveniens, quia nullam dicit imperfectionem; non est enim necesse, neque ad perfectionem rei spectat, ut ex quovis præciso conceptu habeat totam infinitatem simpliciter in genere entis, sed satis est, quod habeat illam ex sua adæquata entitate, et quod ex aliqua ratione præcise concepta habeat infinitatem in illo genere. Atque hoc modo optime intelligitur, nunquam esse medium inter ens finitum et infinitum, si cum proportione sumantur.

*42. Quocirca qui existimant, relationes divinas absolute posse præscindi ab essentia, ita ut neque in ea formaliter includantur, neque eam essentialiter includant, necessario cogentur fateri, entitatem relativam sic præcise et formaliter conceptam non esse infinitam simpliciter, ut ratio supra facta probat. Cum vero ulterius interrogari possunt, an simpliciter dicenda sint entia finita, respondere debent, esse finita negative, non positive, juxta sensum a nobis declaratum, qui amplius in hunc modum exponitur. Nam licet vox *infinitum* negativa sit, per illam negationem nos circumscribimus summam quamdam entitatem seu excellentiam; respectu igitur hujus positivi potest dici finitum negative, quod ex se non afferit totam illam excellentiam, quamvis illam non excludat, neque illi repugnet. Hoc ergo modo dicere debent, non esse inconveniens admittere in Deo aliquid finitum secundum conceptum a nobis præciscum. Imo qui putant se evadere hanc difficultatem, negando relationibus divinis omnem perfectionem, multo majori ratione necesse est fateantur illas esse finitas negative, quia, si nullam perfectionem conferunt, neque infinitatem ex se afferent. Si ergo non existimant inconveniens, quod illæ nec per-*

fectionem, nec infinitatem afferant, cur reputant inconveniens, et non potius necessarium, quod afferant perfectionem ex suo genere infinitam, infinitatem vero simpliciter non ex se, sed ab essentia habeant?

Expeditur difficultas secundi argumenti.

13. *Relatio divina quovis modo concepta, ens vere increatum.* — Ad secundam difficultatem negatur ens non dividi adaequate per creatum et in creatum, quod est fere evidens, si termini illi cum proportione sumantur, cum immediatam contradictionem includant. Ad primam vero instantiam negatur, relationem divinam non esse ens increatum, etiam si sub quacumque praecisa ratione concipiatur. Neque argumentum in contrarium juxta nostram sententiam urget; existimamus enim, nunquam posse ita præscindi relationem, quin essentialiter includat essentiam, et consequenter sit Deus. Imo hic addi potest, relationem, etiam secundum id quod intelligitur addere essentiae, ex se esse quid increatum, quia est talis ratio entis, cui omnino repugnat fieri per propriam creationem aut effectionem; sed vel est omnino improducta, ut paternitas, vel, si est producta, aut (nóstro more loquendo) comproducta, ut filiatio, illa productio, neque est creatio, nec propria factio, sed generatio aut processio longe superioris rationis, neque talis relatio est alio modo producibilis, et hoc satis est, ut sub quacumque precisione vel reduplicatione in quantum talis, revera sit ens increatum.

14. *Christus an ens increatum, an vero creatum sit dicendus.* — Ad secundam instantiam respondeatur, Christum absolute esse ens increatum, nam est Deus; si vero addatur limitatio seu determinatio, ut homo, designando naturam, vel totum compositum ex natura et persona, sic est ens creatum; nam sub ea reduplicatione non potest Deus appellari, sed homo et creature, cum ut sic revera sit factus, et in tempore procreatus. Ad objectionem vero insinuatam, quia etiam ut homo, non est factus ex nihilo, quia, licet humanitas sit ex nihilo, non tamen totum compositum, cum alterum compositionis extremum increatum sit, respondendum est ens creatum dupliciter dici posse. Uno modo quod secundum sese totum productum est, vel est producibile ex nihilo, et hoc modo concedimus, Christum etiam ut hominem non esse ens creatum, ut argumentum probat. Alio modo dicitur ens creatum, quod est vere

factum de novo, quodque aliquo ente creato constat, et hoc modo illud compositum, creatum dicitur, et Christus in quantum homo est ens creatum, atque in tota hac amplitudine sumitur ens creatum, quando adaequate distinguitur ab ente increalo; nam, si priori et stricto modo sumatur, dari potest ens compositum, quodammodo medium et quasi minimum ex creato et increato, quod tamen medium philosophia non novit, sed sola fides Christiana docet.

15. Ad tertiam instantiam dicendum est, omnia entia extra Deum, et omnes modos entium esse quid creatum, non quia omnia fiant immediate et per se primo ex nihilo, sed quia vel ita creatur, vel quia concreantur cum his quae producuntur ex nihilo, ut potentiae cum anima, vel certe quia concreari possunt, licet fortasse de facto non concreentur, vel denique (et in idem fere recedit) quia sunt ex his, quae ex nihilo creata sunt.

Solvitur tertium argumentum.

16. In tercio argumeto tangitur gravissima difficultas Theologica de actu libero Dei, ad quam nunc ex professo divertere non possumus, inferius vero agentes de attributis de Deo naturaliter notis, illam persecuemur, quantum ad metaphysicam spectat. Nunc breviter dico, rationes in ea difficultate insinuatas apud me concludere, actum liberum ut liberum, seu ut libere terminatum ad aliquod objectum, non addere Deo aliquid rei, quod non sit in Deo, et potuerit non esse in illo, alioqui non video quo modo illud possit dici ens necessarium aut per essentiam, cum simpliciter potuerit non esse, et idem est de infinito in perfectione et aliis similibus attributis, ut ibidem proponitur. Quamvis ergo Deus alia a se libere velit, tamen ea non vult nisi per actum voluntatis sibi connaturalem ac necessarium; tanta enim est illius actus perfectio, ut possit per ipsum Deus velle aut nolle creaturam, sine ulla additione in eo actu facta. Cum ergo est sermo de actu libero Dei, duo involvuntur, nostro modo concipiendi et loquendi. Unum est actus ipse, quo Deus vult; aliud est respectus rationis ad objectum volitum; illud prius est ens necessarium, increatum ac per essentiam, unde nullo modo potest non esse in Deo; hoc vero posterius non est aliquid reale, quod possit esse et non esse, sed rationis tantum, et ideo nec creatum est, neque in-

creaturn, neque oportet sub illa divisione comprehendendi, cum ens reale non sit.

SECTIO III.

Utrum predicta divisio univoca sit, vel analogia.

Prima sententia, divisionem esse æquivocam.

1. Hæc quæstio aliis terminis tractari solet, an ens dicatur analogice de Deo et creaturis. In qua tres sunt sententiæ, duæ extremae, altera media. Prima est ens, neque univoce, neque analogice dici de Deo et creaturis, sed mere æquivoco. Hæc opinio solet tribui Aureolo, in 1, d. 2, q. 1, sed ille non hoc asseruit, sed solum ens non dicere unum conceptum seu rationem communem Deo et creaturis, quod optime consistere posset cum analogia, ut per se constat. Imo multi existimant illud esse de ratione cujuscumque analogi, ut statim videbimus. Refert igitur D. Thom., quæst. 7 de Potent., art. 7, eam opinionem tenuisse Rabbi Moysen, quia cum ens finitum distet a Deo infinite, nulla potest inter ea esse proportio, quæ fundet analogiam. Merito tamen ibidem multis rationibus sententiam hanc D. Thom. improbat. Quia alias nihil posset ex creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia; id est, non possemus uti nominibus communibus Dei et creaturis ad demonstrandum aliquid de Deo, quia medium esset æquivocum. Consequens autem est satis absurdum. Item quia inter Deum et creaturam est aliqua similitudo, cum se habeant ut causatum et causa; ergo maxime in ratione entis, quæ est prima omnium. Quocirca sive nominis impositionem et significationem, sive rationem illo nomine significatam spectemus, constat, illam non esse divisionem solius nominis, neque mere casu et fortuito ens dictum esse de Deo et creaturis, sed propter aliquam similitudinem, proportionem, aut convenientiam eorum inter se. Denique vel ipsa experientia constat, non solum nomen, sed etiam conceptionem esse aliquo modo communem in hac divisione.

Secunda sententia, divisionem esse univocam.

2. *Secundæ sententiæ fundamenta.* — *Primum.* — Secunda sententia est, ens univoce dici de Deo et creaturis. Hanc tenuit Scot., in 1, d. 3, q. 1 et 3, et in 3, d. 8, q. 2, quem eisdem locis Scotistæ sequuntur ac defendant.

Et probatur, quia ens immediate significat conceptum unum communem Deo et creaturis; ergo non dicitur de illis analogice, sed univoce. Antecedens probatum a nobis est in disputatione prima hujus operis. Consequentia vero probatur variis modis. Primo ex definitione univocorum, quam Aristotel. tradit in Anteprædicamentis. Univoca sunt, quorum nomen commune est, et ratio substantiæ nominis accommodata est eadem; sed in præsenti non solum nomen est commune, sed etiam ratio substantiæ. Hæc enim respondet conceptui objectivo adæquate significato per tale nomen; unde, si hic conceptus est unus et idem, etiam ratio substantiæ nominis erit eadem.

3. *Secundum.* — Secundo ex communi ratione nominis analogi, quod in hoc convenit cum æquivoco, quod non una impositione positum est ad significandum multa, sed pluribus; differentia vero est, quod in æquivocis casu accidat, ut unum nomen ad alias res significandas imponatur, in analogis vero prius fit impositio ad significandam unam rem, deinde per similitudinem vel proportionem extenditur ad aliam; in præsenti vero non ita est, sed unica impositione nomen entis id quod est significat, et ex vi illius convenit Deo et creaturæ, quia in utroque illud commune significatum reperitur; nulla ergo potest analogiæ ratio excogitari.

4. *Tertium.* — Tertio id amplius declaratur ex distinctione analogiæ; duplex enim communiter distinguitur: una vocatur a multis analogia proportionalitatis, et alia proportionis; alii vero priorem vocant analogiam proportionis, et posteriorem attributionis, quod solum adverto propter æquivocationem terminorum, res enim eadem est. Quam Aristot. aperte docuit, lib. 1 Ethic., cap. 6, ubi analogiam attributionis vocat ab uno, vel ad unum, aliam autem, comparationem rationum appellat. Prior ergo analogia sumitur ex proportione plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc, quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitudine primi analogati ad suam formam; ut homo dicitur ridere a proprio actu ridendi absolute sumpto, pratum vero dicitur ridere a viriditate sua, non absolute, sed prout servat quamdam proportionem.

nem pratum viride ad hominem ridentem. Et, quia hæc est proportio inter duas habitudines, ideo solet proportio proportionum seu proportionalitas appellari. Posterior analogia sumitur ex habitudine ad unam formam, quæ in uno est proprie et intrinsece, in alio vero improprie et extrinsece; ut sanum dicitur de animali, et de medicina, et urina, quæ analogia proprie consideratur inter proprium analogatum, et quodlibet ex reliquis, ut inter animal et medicinam, vel inter animal et urinam. Potest autem considerari etiam inter ipsa secundaria significata inter se, ut inter urinam et medicinam; utraque enim sana dicitur non mere æquivoco, ut constat, neque etiam univoce, quia non habent unam omnino rationem vel conceptum communem; ergo per aliquam analogiam, quæ posset quidem aliquo modo ad priorem revocari, quia, sicut se habet medicina ad sanitatem in efficiendo, ita urina in significando, tamen revera neutra earum sumpsit hanc denominationem ex hac proportione ad alteram, sed utraque ex attributione ad animal sanum, cum quo habent immediatam analogiam in ratione sani, atque inde resultat quasi mediana analogia attributionis earum inter se. Ex his ergo conficitur argumentum, quia in ente, neutra ex his analogiis reperitur respectu Dei et creaturarum. De priori patet, quia creatura denominatur ens absolute a suo esse, et non ex proportione aliqua, quam servet ad esse Dei. De posteriori probatur, quia creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei. In his autem analogatis attributionis secundum denominator extrinsece a forma, quæ est in primo. Item propter hanc causam in his analogatis secundum definitur per primum; creatura autem in ratione entis non definitur per Deum. Tandem utrumque confirmari potest, quia ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; imo, si de nobis loquamur, prius ab hominibus concepta est in ente finito, qnam in infinito; ergo nullo modo tractum est hoc nomen per analogiam a Deo ad creaturas.

Tertia sententia, divisionem esse analogam.

5. Tertia sententia negat ens esse æquivocum, vel univocum, et consequenter ait, esse analogum, nomenque entis primario dici de Deo, et secundario de creaturis. Hæc est sententia D. Thom., 1 p., q. 13, art. 5, et dicta q. 7 de Potent., art. 7, et 1 cont.

Gent., c. 32 et seqq., quam late defendunt Cajet. et Ferrar. his locis; Cajet., de Ent. et essent., c. 4, q. 2; Capr., in 1, d. 2, q. 4; Soto in cap. 4 Antepræd. Tota hujus sententia vis consistit in secunda ejus parte negativa, scilicet, hanc divisionem non esse univocam, nam prima pars, scilicet, quod non sit æquivoca, ut manifesta supponitur ex dictis; et inde necessario concluditur ultima pars, scilicet, analogiam constituens; igitur ad illam partem confirmandam variae rationes afferuntur. Quædam sunt generales, quibus in universum probatur, ens non posse esse univocum respectu quorumcunque entium, quas non censeo esse posse efficaces, quia nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum, de qua re dicam infra, disp. 32, tractando de analogia entis respectu substantiarum et accidentis, ubi illas rationes examinabimus. Aliæ rationes sunt propriæ et peculiares de ente ad Deum et creaturas comparato. Inter quas præcipua ac fundamentalis esse videtur, quam attigit D. Thom. supra; nam, quando effectus non adæquat virtutem causæ, nomen utriusque commune non dicitur univoce, sed analogice de illis; sed creaturæ sunt effectus Dei, qui non adæquant virtutem ejus; ergo non sunt univoce, sed analogice entia cum Deo. Major probatur; nam quando effectus non adæquat virtutem causæ, non recipit similitudinem ejus secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen commune secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen univocum, cum illud sit hujusmodi, quod secundum eamdem rationem dicitur.

6. Hæc vero ratio diminuta et inefficax videtur. Cum enim dicitur, effectum, qui non adæquat virtutem causæ, non esse illi similem secundum eamdem rationem, id est verum de ratione specifica et ultima, non vero de ratione communi generica, vel transcendentali, ut constat in omnibus causis æquivocis, de quibus verum est, quod effectus non adæquant virtutem causarum, quia non recipiunt similitudinem specificam cum illis, et nihilominus potest in eis inveniri univoca similitudo in aliquo prædicato communi; sic enim ignis, aurum, et similia corpora, non adæquant virtutem solis, et sunt effectus ejus, ac nihilominus univoce convenienter cum illo in ratione corporis, substantiarum, etc. Et ratio est in promptu, quia ut effectus non adæquet virtutem causæ, satis est quod non perveniat ad specificam perfectionem ejus. Quod ergo

in aliis prædicatis non sit convenientia univoca, id per se non est necessarium ex vi talis causalitatis.

7. Effectus non adæquans virtutem causæ in eo gradu, in quo ab illa pendet, non convenit cum illa univoce. — Respondeatur, propositiōnem illam non de ratione specifica, generica, aut transcendentali esse intelligendam, sed præcise ac formaliter de illa ratione, secundum quam effectus procedit a causa. Et sic est ex terminis manifesta; nam, si effectus procedit a causa, non tantum secundum rationem ultimam, sed etiam secundum rationem communem, et in neutra effectus adæquat virtutem causæ, non potest nomen esse univocum, sive significet rationem ultimam, sive communem; nam tunc eadem est ratio de utraque; sed creatura est effectus Dei non tantum prout tale ens est, sed etiam prout ens est, quia ens creatum secundum omnem rationem suam pendet a Deo, et sub nulla ratione adæquat creatura virtutem seu essentiam Dei; ergo sub nulla ratione potest aliquod nomen dici univoce de Deo et creaturis. Neque hic habent locum instantiæ adductæ; nam ignis, verbi gratia, et aurum non sunt effectus æquivoci solis, nisi secundum proprias rationes; secundum communes autem, in quibus univoce cum sole convenient, vel sunt effectus univoci, vel potius non sunt effectus per se; nam, ut alibi Aristoteles dixit, res non per se fit secundum eam rationem, secundum quam ex parte effectus seu subjecti supponitur, sed tantum per accidens; per se autem fit secundum eam tantum rationem, que non supponitur; ut cum ex acre sit aqua, non sit per se elementum aut corpus simplex, sed aqua, reliquæ vero rationes comitantur per accidens. Sic igitur, quando sol generat ignem aut aurum, semper supponit rationem entis, substantiæ, et corporis, et ideo non causat per se effectum secundum eas rationes. Quapropter nihil impedit quod in eis possint univoce convenire. At vero creatura est per se effectus Dei non solum secundum determinatam rationem entis, sed etiam secundum ipsam rationem entis, ut sic, prout in creatura reperitur; nullo enim modo supponitur in creatura ad actionem Dei, sed secundum omnem illam manat et pendet a Deo.

8. Nullam creaturam adæquare virtutem Dei, demonstratur. — Secunda ratio sumitur ex eodem D. Thoma, et præcedentem confirmat, et specialiter ostendit, creaturam in null-

la ratione, qua a Deo procedit, adæquare virtutem Dei, sive illa sit ratio entis, sive substantiæ, sive qualibet alia. Quia in Deo ratio entis talis est, ut includat essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definita et limitata ad aliquod perfectionis genus; ergo non adæquat creatura Deum, etiam in communi ratione entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eamdem adæquatam rationem; ergo nec univoce dici potest. Antecedens declaratur, quia Deus, eo quod sit ens simplicissimum, per essentiam, et infinitum, includit essentialiter et unite omnem perfectionem entis. Unde ipsam ratio entis, prout in Deo est, essentialiter includit rationem substantiæ, sapientiæ, justitiæ; atque adeo (quod præcipuum est) includit essentialiter ipsum esse omnino independens et a se, cum tamen e contrario in creatura ipsam ratio entis sit omnino dependens et ab alio, et in unoquoque ente est limitata ad certum perfectionis genus. Et ob hanc causam ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam, in creaturis vero per participationem. Item dicitur esse in illo quasi totaliter, id est, quasi unite complectens totum ens, in aliis vero quasi divisa per partes; ergo longe inferiori et inadæquato modo reperitur ratio entis in creaturis respectu Dei, et consequenter non dicitur de illis univoce, neque secundum eamdem omnino rationem; nam, si Deus et creatura definirentur, aut aliquo modo describerentur, longe alia ratione inveniretur Deus esse ens, quam creatura.

9. Difficultas, quam præcedentes rationes pati possunt. — Hæ quidem rationes, et similes, graves sunt et acutæ; illud tamen semper in eis difficile superest, quia vel nimium probant, vel efficas non sunt, quia nimis non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere unum communem conceptum objectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse, et plares Thomistæ, qui illis rationibus utuntur, id non admittunt, neque ipse D. Thom., ut ego existimo, et supra ostendi. Sequela probatur, quia, si ratio entis, prout in Deo, aliud essentialiter includit, quam ut in creatura, ergo non potest illa ratio ita esse una, ut uno conceptu formaliter representetur et unum conceptum objectivum constituat; nam intelligi non potest, quod in conceptu uno ut sic, sit varietas essentialis. Et declaratur in hunc modum, nam, cum dici-

tur Deus includere in sua ratione essentiali totam perfectionem entis, creatura vero quasi partem, et ideo non adaequare, vel est sermo de Deo et creatura, ut entia sunt, vel ut talia entia sunt. Hoc posterius dici non potest, quia nihil ad præsentem causam referret, tum quia nunc non agimus de tali ente, nec de communitate, quam habet, ut tale est, sed de ente ut sic, et communitate ejus; tum etiam quia id non satis est ad impediendam univocationem; nam eodem modo dicere possumus, aliud includere animal essentialiter in homine, quam in equo, ratione cuius equus non adæquat perfectionem animalis, prout in homine, considerando scilicet utrumque ut tale animal est, et non præcise sub ratione animalis. Si vero est sermo de Deo et creatura, ut ens est præcise, sic falsum est aliquid essentialiter includi in ratione unius, et non alterius, quia hoc ipso quod aliquid hujusmodi includatur, jam non considerantur præcise, ut entia sunt, sed ut talia sunt. Vel certe, si etiam ut entia sunt, habent illam distinctionem et varietatem, impossibile est, ut unum habeant objectivum conceptum.

Qualis analogia hic possit intervenire.

10. Ut ergo huj's partis veritas, et prædictarum rationum probabilitas, quam magnam esse existimo, melius intelligatur, incipendum censeo ab altera parte, affirmante ens esse analogum Deo et creaturis; quamvis enim, si neque æquivocum est, neque univocum, a sufficienti partium enumeratione sequatur fore analogum, nihilominus hoc directe ostendere ac declarare oportet, ut inde melius constet altera pars, negans esse univocum. Ad hoc autem probandum, inquirendum est genus analogiae, quod hic habere possit locum. Quidam itaque opinantur hic intercedere analogiam proportionalitatis. Ita sentit D. Thom., q. 2 de Verit., art. 11, ubi etiam illam solam admittere videtur, et omnem analogiam attributionis excludere a prædicta divisione, quod sentit etiam Cajet., Opusc. de Ent. et essent., q. 3. Alii vero docent quidem hic intervenire analogiam proportionalitatis, non tamen solam, sed simul cum analogia attributionis. Ita significat Ferrar., 1 cont. Gent., cap. 34, et clarius Fonseca, 4 Metaph., cap. 4, q. 1, sect. 7. Fundamentum esse potest, quia inter Deum et creaturam in ratione entis intercedit vere dampæ pro uortio duarum habitudinum;

nam, sicut Deus comparatur ad suum esse, ita suo modo creatura ad suum. Sed advertendum censeo non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis; nam hæc proportio habitudinum inter res univocas vel omnino similares inveniri potest; nam sicut se habent quatuor ad duo, ita octo ad quatuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus, vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam, neque aliquid genus nominis communis; nam nomen univocum animalis vel dupli non sumitur ex illa comparatione, sed ex unitate rationis in singulis membris inventæ.

11. *Analogia proportionalitatis propria non est inter Deum et creaturas.* — Ad hanc ergo analogiam necesse est ut unum membra sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud. At vero in præsenti hoc non intercedit, sive rem ipsam, sive nominis impositionem consideremus. Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimur per illud est extra nihil, et aliquid actualitatis habet; nomen etiam entis non ideo est impositum creaturæ, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est, et non omnino nihil; imo ut infra dicemus prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato, quam increato. Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphoræ et impropositatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut impropositas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens; non est ergo hæc analogia proportionalitatis vel solius, vel simul cum analogia attributionis; restat ergo, ut si est aliqua analogia, illa sit alicuius attributionis; atque ita tandem docuit D. Thom., 1 part., q. 13, art. 5 et 6, et 1 cont. Gent., c. 34, q. 7 de Potent., a. 7, et in 1 Sententiar., in Prolog., q. 1, art. 2, ad 2.

12. *Deus et creatura non dicunt analogiam attributionis ad unum tertium.* — Sed super est inquirendum qualis esse possit hæc attributione. In qua re imprimis certum est, hanc attributionem non esse plurimum ad unum, id est, Dei et creaturæ ad unum tertium, quam attributionem nos supra mediatam appellavimus, quia nihil potest excogitari prius De-

et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus, quam creatura, entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium. De qua rursus est certum, hanc attributionem non posse esse Dei ad creaturam, sed e converso creatura ad Deum, quia non pendet Deus a creatura, sed creatura a Deo; neque ens dicitur principalius de creatura quam de Deo, sed e converso. In quo est prae oculis habendum, quod D. Thom. supra notavit, tam hoc nomen, quam cetera, quæ de Deo et creaturis proprie dicuntur, licet quoad nos prius significaverint creaturas, seu ad illas significandas imposita fuerint, quoad rem vero significatam primo ac principalius Deo convenire. Homines enim naturæ lumine philosophantes prius cognoverunt esse creaturarum, aut sapientiam, et alias similes perfectiones, et ideo eas prius nominarunt. Unde, si mentem seu intentionem eorum spectemus, qui haec nomina ad significandum imposuerunt, prius haec nomina significarunt has perfectiones in creaturis; tamen quia ipsa nomina ex vi suae absolutæ impositionis non includunt in sua significatione imperfectiones creatas, ideo ex vi ipsarum rerum significatarum prius et principalius significant easdem perfectiones in Deo existentes, quia hujusmodi perfectiones creaturarum, significatae per has voces, ab alia perfectione manant, quæ propriissime et perfectissime est in Deo.

13. *Deum Platonici qualiter dicant non ens, sed supra ens.*—Ac simili modo distinguenda est absoluta et communis significatio a modo significandi; nam, quia nos loquimur sicut conceipimus, et simplicia concipiunt ad modum compositorum, ideo ita etiam ea nominamus, et hoc modo distinguimus concretum nomen ab abstracto, quæ, proprie loquendo, quoad hunc modum significandi, in Deo locum non habent, et sic interdum dicimus, Deum potius esse ipsum esse, quam ens, quia ens concretum est, et significat habens esse, ac si aliquo modo distinguatur habens ab ipso esse, et per quamdam illius participationem sit ens. Et quoad hunc modum, significatio seu denominatio entis proprius, convenit creaturæ quam Deo. Adeo ut in hoc rigore loquentes interdum sapientes dicant, Deum non esse ens, sed supra ens, ut egregie declaravit Picus Mirand., opusc. de Ente ut uno, cap. 3 et 4, ex nonnullis Platonicis, et Dionys., cap. 5 de Divin. nomin., et cap. 5 de Mystica Theolog. Quem ex parte imitantur August., lib. 5 de Trinit.,

cap. 10, in fin; Basil., lib. 5 cont. Eunom., cap. 43; Damasc., lib. 1 de Fid., cap. 4; Boetius, lib. 1 de Trinit., circa princ. Tamen, quia ille modus significandi revera non refunditur in rem significatam, neque ei imperfectionem attribuit, ideo ens absolute significat id quod est, ethoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo, absque ullo ordine ad creaturam; sic Exod. 3, dicit Deus: *Ego sum qui sum*, ubi Septuaginta habent: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*, id est, *Ego sum ipsum ens*, quia seilicet (ut Dionysius supra dixit), *Deus non quodammodo est, sed absolute et libere sine ullo termino, universo illo, quod est esse, in se comprehenso et occupato*.

14. *Duplex modus attributionis unius rei ad aliam.*—Deinde observandum est, duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est, quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali, et de medicina per attributionem ad animal. Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de substantia et accidente; accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiae, sed a propria et intrinseca entitate, quæ talis est, ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam. Inter quos duos modos est multiplex differentia. Una est, quod in priori attributione, nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram, vel figuram aliam; in posteriori vero est propriissima, imo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca forma, vel a propria natura. Alia est, quod in priori attributione secundarium analogatum, ut tale est, seu ut tali nomine significatur, definitur per primum analogatum, ita ut oporteat hoc poni in definitione illius; si enim declarare velis, quid sit medicinam esse sanam, dices esse effectricem vel conservatricem sanitatis animalis. Cum enim solum extrinsecus denominetur talis ab illa forma, non potest nisi per illam definiri, ut notavit D. Thom., 1 p., q. 43, art. 6. At vero in posteriori attributione non est necesse, ut posterius analogatum per principale definiatur, ut notavit Cajetan., eodem art. 6, ex D. Thom., q. 2 de Verit., art. 11. Et inductione probatur, quia, licet sapientia dicatur analogice de creata et

increata, non tamen definitur sapientia creata per increatam; et accidens, licet, in quantum accidens, definitur per substantiam, non tamen in quantum ens. Et ratio est, quia forma, a qua sumitur illa denominatio, non est extrinseca, sed intrinseca, quae, ut illo nomine significatur, cum abstracte ac præcise significetur, non includit in sua ratione proprium modum, quo talis forma est in aliqua ex analogatis. Tertia differentia est, quod in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis, quia forma unde sumitur, in uno tantum est extrinseca ac proprie, in aliis per tropum et extrinsecam denominationem; at vero in posteriori attributione datur unus conceptus communis formalis et objectivus, quia analogata proprie et intrinsece talia sunt, vereque in tali ratione convenient, quam potest mens abstracte seu præcise concipere uno conceptu omnibus communi. Ultima differentia addi potest, quod nomen analogum priori attributione non potest esse medium demonstrationis, quia non est medium ratione nominis, sed ratione conceptus. Unde cum nomen subordinetur pluribus conceptibus, non est unum medium, sed multiplex et æquivocum; secus vero est in posterioribus analogis propter contrariam rationem.

15. In creaturis attributio ad Deum non est, ut non habentis intrinsece formam ad id, quod habet. — Ex his igitur constat, attributionem inventam inter Deum et creaturam non posse esse prioris generis, scilicet, in qua, forma ad quam fit attributio in uno tantum est intrinseca et proprie, in aliis extrinseca et per translationem; nam constat, creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse, quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse, ideoque non per tropum, sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat, creaturam, ut ens est, non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed esse ut sic, et quia est extra nihil; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens, quia est participatio divini esse, sic non jam definitur creatura, ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum. Denique jam supra ostensum est, ens uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis, ideoque posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem. Neque contra hoc obstat, quod nomen entis

interdum tribuatur Deo, ut illi singulare et proprium, ut constat ex citalis verbis Exod. 3. Quomodo etiam dicuntur interdum creature non esse, in conspectu seu comparatione Dei, Isaiae 40: *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei.* Quem loquendi modum etiam Plato interdum usurpavit, ut August. refert, lib. 8 de Civit. Dei, cap. 1. Et indicat in Sophista dicens, illud simpliciter esse, quod omnes perfectiones continet, nihilque ei deest. Hæc (inquam) et similia non obstant, quia in eis non significatur, quod creature non sint vere ac proprie entia, sed quod infinite distent a Deo, quodque Deus singulari et excellenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo habent cætera ut entia sint, et nominentur, ut significavit Dionysius, citato loco, et eleganter Hieronym., ad Ephes. 3, tractans illa verba: *Ex quo omnis paternitas in celo et in terra nominatur.* Ubi eodem modo exponit illa loca Scripturæ, in quibus solus Deus dicitur esse bonus, aut sapiens, aut immortalis, Marci 40, Lucæ 18, ad Roman. ult., 4 ad Timoth. 5. Idemque significavit Augustin., 4 de Trinit., cap. 1, et lib. 5, cap. 2, et lib. 7 Confess., cap. 11, et lib. 12 de Civit., cap. 2; et Hilar., 7 de Trinit., aliquantulum a principi.

Questionis resolutio.

6. Qualis creatura ad Deum analogia. — Relinquitur ergo, ut hæc analogia seu attributio, quam creatura sub ratione entis potest habere ad Deum, sit posterioris modi, id est, fundata in proprio et intrinseco esse habente essentiali habitudinem seu dependentiam a Deo. De qua attributione duo ostendenda sunt. Primum, quod talis attributio vere intercedat inter creaturam et Deum; secundum, quod illa ad analogiam constitueret sufficiat. Illud prius optime probatur rationibus ex D. Thom. superius adductis, quarum summa est, quia creatura essentialiter est ens, per participationem ejus esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universalis fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua ejus participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo, multe magis, quam pendeat accidentis a substantia. Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum

non est ita intelligendum, ut existime-
creatura, concepta sub abstractissima et
isissima ratione entis ut sic, dicere habi-
tum ad Deum; id enim est plane impossi-
ut recte probant argumenta superius
, cum sub eo conceptu non concipiatur
creatura, ut ens finitum et limitatum est, sed
omnino abstrahatur, et solum confuse conci-
piatur sub ratione existentis extra nihil. Est
ergo ita intelligendum, ut in re ipsa creatura
non participet rationem entis, nisi cum su-
bordinatione quadam essentiali ad Deum,
quod est per se evidentissimum, cum essen-
tialiter sit ens ab alio, ut in superioribus
etiam declaratum est.

47. Vera analogia attributionis inventitur in membris intrinsece formam habentibus. — Altera vero pars, scilicet, quod haec habitudo et subordinatio constitutat aliquem modum analogiae, probatur ex Aristotele, lib. 5 Metaph., cap. 6, ubi ait illa esse unum secundum analogiam, *quacumque se habent, ut ad aliud*; ita enim vertit Bessarion; Graeca vero ad litteram habent, *ut aliud ad aliud*. Unde fere omnes expositores existimant, Aristotelem loqui de analogia proportionalitatis, in qua hoc se habet ad illud, sicut aliud ad aliud. Tamen recte possunt verba generalius intellegi; nam et D. Thom. et Alex. Alens., et Scot. intelligunt illa verba de his analogis, quae dicuntur ad unum tertium, ut dicuntur urina et medicina sanæ, per habitudinem ad sanitatem animalis; et eadem ratione possunt illa verba intelligi de his, quorum unum ad aliud dicetur; nam de his etiam verum est dicere, ita se habere, ut aliud ad aliud dicatur; sic autem se habet creatura ad Deum in ratione entis. Unde idem Aristotel., 4 Metaph., cap. 2, ait, *ens multipliciter dici, verum ad unum*, et idem repetit, lib. 7, cap. 4, ubi generaliter ait, *omnia, quæ ad unum dicuntur, esse analogia*. Et his locis comprehendit analogiam attributionis accidentium ad substantiam, quam constat esse talem, ut ratio entis proprie et intrinsece omnibus conveniat. Quia vero accidentia non participant illam rationem, nisi per habitudinem ad substantiam, id salis est ad constituendam analogiam attributionis. Ergo eadem vel majori ratione in praesenti sufficiet. Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competit Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi eum habi-

tudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens, ut æqualiter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum, ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analogia computatur. Atque hoc magis constabit ex solutionibus argumentorum. Quanquam, ut verum fatetur, inter eos qui admittunt unum conceptum confusum entis, vix potest esse in hac quæstione dissensio de re, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis, cum medio uno conceptu absolute et sine addito de Deo et creatura prædicetur, quam solam convenientiam considerarunt, qui illud univocum appellarent, quo modo loquendi usus est interdum Aristoteles, ut patet ex l. 2 Metaph., cap. 4, in fine, ubi ad litteram Graeca habent: *Unumquodque vero illud præ catenis maxime tale est, secundum quod aliis univocatio inest*. Unde concludit illud esse maxime verum, vel maxime ens, quod est alius causa, ut talia sint. Tamen, si attente consideretur prædicta differentia, et modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur, facile intelligitur, multum deficere a vera univocatione, et veluti primum ordinem analogorum constituere.

Responsio argumentorum.

48. Rejicitur aliquorum responsio. — Ad fundamentum ergo secundæ sententiae negatur illa consecutio: *Ens dicit unum conceptum communem Deo et creaturis; ergo dicitur de eis univoce*. Ad primam probationem distinguunt aliqui¹ de conceptu entis; aut enim sumitur, ut includit proprias rationes inferiorum, aut quatenus illas excludit, seu non includit. Priori modo aint, ens esse analogum, quia includit plura habentia inter se ordinem, et sub hac ratione negant rationem entis esse eamdem in creatura et creatore; imo etiam negant esse unum conceptum entis, quia non possunt in uno conceptu includi illa membra secundum proprias rationes. Posteriori autem modo concedunt, ens esse unum nomine, conceptu, et ratione, negant tamen esse univocum, quia sub ea ratione non dicit ordinem ad inferiora; non dicitur autem aliquid esse univocum vel analogum, nisi per ordinem ad inferiora. Haec vero responsio supponit distinctionem, quam supra rejecimus ut

¹ Vido Javel., 4 Metaph., q. 1;

inutilem ad explicandam significationem hujus vocis, *ens*, et unitatem conceptus ejus; nam *ens*, ut includens proprias rationes inferiorum, nec significatur hac voce, *ens*, nec concipi potest conceptu proprio et adaequato illi correspondente. Nam *ens*, prout includens inferiora secundum proprias rationes, non est *ens* tantum, sed est *ens finitum et infinitum*, *substantia et accidens*, et cetera, quæ, sicut non possunt secundum proprias rationes uno conceptu a nobis concipi, ita nec uno nomine significari; ergo illa distinctio de ente includente, vel non includente inferiora, nihil refert ad ejus analogiam explicandam. Confirmatur ac declaratur, nam vel est sermo de ente actu et distincte includente inferiora, et contra hoc procedit ratio facta, quod hujusmodi conceptus nec correspondent huic voci, *ens*, nec pertinent ad *ens* in quantum *ens*, sed in quantum *substantia vel accidens*, etc. Vel est sermo de ente confuse tantum et quasi in potentia includente inferiora, et sic falsum est illi non respondere unum conceptum communem, sed proprios conceptus Dei et creaturæ, *substantiae et accidentis*, quia est manifesta repugnantia, quod in conceptu confuso includatur distincta conceptio particularium rationum entis. Tandem eadem ratione dici posset, animal, prout includit inferiora, non esse univocum, id est, prout subordinatur propriis et distinctis conceptibus inferiorum, quia ut sic non habet unum conceptum; esset autem inutilis et frivola responsio, quia nec illi conceptus respondent huic voci animalis ut sic, neque illud est tantum animal, sed est homo, equus, etc.

19. Ex alia item parte falsum videtur, quod in illa responsione dicitur, *ens*, ut non includens inferiora, neque esse univocum, neque analogum, quia, ut sic, non comparatur ad inferiora. Nam vel est sermo de actuali notitia comparativa ex parte intellectus, et hæc non est necessaria ad univocationem; hominis enim conceptus est univocus, etiam si actu non comparetur ad inferiora per notitiam reflexam. Vel est sermo de comparatione aptitudinali ex parte ipsius conceptus objectivi entis non includentis actu inferiora, et sic falsum est non comparari, seu non esse comparabilem ad illa, quandoquidem est praedicabile de illis, ut per se constat, nam, cum dicimus creaturam, aut substantiam, vel accidens esse *ens*, non prædicamus *ens*, prout includit actu inferiora, sed solum secundum confusam rationem entis; necesse est ergo

ut, secundum illum conceptum, vel univocum sit, vel analogum.

20. *Alia responsio ad argumentum.* — *Expeditur prædicta responsio.* — Aliter ergo responderi potest, Aristotelem in Dialectica nunquam distinxisse analogia ab univocis, vel æquivocis, ideoque, cum analogia media sint inter illa duo extrema, ad illud revocari, cum quo magis convenient. Unde Aristoteles, dicto cap. Antepræd., analogum, quod pluribus conceptibus significat inferiora, ut est animal dictum de picto et vivo, sub æquivocis constituit. Sic igitur dici potest, juxta illas definitiones *ens* potius revocari ad univoca quam ad æquivoca, atque adeo in ordine ad usum dialecticum dici posse univocum, quia et potest esse medium demonstrationis, et simpli citer ac sine addito dicitur de ente creato et increato, et secundum nomen et conceptum commune est. Metaphysice vero esse analogum, quia non æquali habitudine et ordine est in inferioribus, ut declaratum est. Quod si dicas, juxta hanc responsionem, *ens* æque univocum esse ac quodlibet genus, nam genus, licet logice univocum sit, physice seu metaphysice dici potest analogum, quia in eo latet inæqualitas, seu quia ad inferiora descendit cum quadam eorum inæqualitate, ut sumitur ex Aristotele, 7 Physic., text. 31, et 10 Metaphysic., text. 26, et clarius ex D. Thom., in 1, dist. 19, quæstione quinta, articulo secundo, ad 1. Respondeatur non esse similem rationem, nam sub genere est sola inæqualitas perfectionis inter ipsas species, proveniens tantum ex differentiis earum, non vero est inæqualitas ordinis proveniens ex ipsa communi ratione generica, quæ ex se postulet prius et absolute esse in una specie, et deinde in aliis per habitudinem ad primam, quæ posset dici inæqualitas essentia lis dependentia quæ, requiritur in entis communitate. Et ideo, quamvis physice, et secundum esse quod species generis habent in re, dicatur genus quodammodo analogum, vel æquivocum, non tamen metaphysice, secundum conceptum objectivum et communem. *Ens* autem est analogum etiam metaphysice secundum communem objectivum conceptum, quamvis secundum illas dialecticas definitiones videatur sub univocis comprehendiri. Est ergo hæc responsio probabili, nimirum tamen faveat univocationi entis.

21. *Tertia et vera responsio.* — Tertia ergo responsio sit, negando rationem entis esse omnino eamdem in ente finito et infinito.

nam hoc est ens, quia ex se est, illud vero est ens, quia est ab alio. Quod si dicas, his verbis non explicari rationem accommodatam enti ut sic, sed proprias rationes talis et talis entis, respondetur imprimis rationem entis esse transcendentem, et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium, et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis, ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi.

22. *Secundi argumenti solutio.* — Ad secundam rationem respondetur, illo arguendo recte probari, ens non esse ex his analogis quae per metaphoram vel translationem dicuntur, non vero inde fieri, nullo modo esse analogum. Nam illa conditio nominis analogi, scilicet, quod non sit commune multis ex vi unius impositionis, non est de ratione omnium analogorum, sed illorum tantum quae per metaphoram seu translationem dicuntur. Unde attente considerandum est, illam analogiam translativam seu metaphoricam, quamvis aliquod habeat in rebus fundamentum, non tamen omnino ex illis oriri, sed ex impositione et usu hominum. At vero haec analogia entis omnino fundatur, et oriatur ex rebus ipsis, quae ita sunt subordinatae, ut necessario ad unum referantur, quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id, quod habet esse, quin consequenter haberit significare nulla cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum, non per translationem, sed per veram et propriam significationem. Atque hinc etiam expedita relinquitur tertia probatio, in ea enim diminute numerantur analogia attributionis. Nam praeter ea, quae per extrinsecam denominationem dicuntur de secundariis significatis, sunt alia, quae intrinsecæ et proprie dicuntur de omnibus significatis, quae proprias habent leges et conditiones diversas ab aliis analogis, ut satis declaratum est.

DISPUTATIO XXIX.

DE DEO PRIMO ENTE ET SUBSTANTIA INCREATA,
QUATENUS IPSUM ESSE RATIONE NATURALI CO-
GNOSCI POTEST.

1. *Quamobrem haec disputatio in hac sede collocetur.* — Solent metaphysicæ doctrinæ tractatores hanc disputationem de Deo in pos tremum fere locum rejicere, imitati Aristotellem, qui lib. 12 sue Metaphysicae illam attigit, ubi simul et fere indistincte de Deo et cæteris intelligentiis disputat. Quem in hoc etiam cæteri secuti sunt. Et ratio fuisse videtur, quia licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est, quam materiales effectus, per quos a nobis cognoscitur. Que ratio cæteris etiam intelligentiis, servata proportione, communis erit. Nos vero, quoniam in his disputationibus intendimus ordinem doctrinæ servare, quoad fieri possit, prius de increato ente, quam de cæteris in particulari disputamus, quia illud est primum ac præcipuum hujus scientiæ objectum, et ex se omnium dignissimum, ejusque cognitio magnam lucem afferet, ut cætera entia non solum a posteriori, verum etiam, pro captu nostro, a priori cognoscere possimus. Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo, sufficere existimo ea premisse, quæ in communi de ente, et de prima entis divisione, et de causis et effectibus tractavimus. Præsertim cum haec doctrina, prout a nobis traditur, supponat ex philosophia, et nonnulla principia quæ ad Deum cognoscendum juvant, et sufficientem notitiam terminorum, quibus uti possumus ad divinam perfectionem declarandam, saltem quoad significationem, seu quid nominis eorum.

2. Convenienter igitur disputatio haec in hunc locum cadit, in qua breviter completemur omnia, quæ naturalis Theologia de Deo docet, abstinendo ab his quæ sola revelatione habentur aut haberi possunt; quæ etenim solum attingemus, quatenus necessarium fuerit ad præfigendum terminum, ad quem naturalis ratio pervenire potest. Et quamvis in Deo idem sint esse, et quod quid est, et qualis est, tamen nostro concipiendi modo distincte et ordinate de his disseremus.

SECTIO I.

Utrum esse quoddam ens increatum ratione physice vel metaphysica demonstrari possit.

1. Duo insinuantur in hoc titulo : primum, an hoc possit demonstrari ; secundum, quo medio, physicone, an metaphysico, quæ duo de Deo etiam inquire possunt, et in re idem est querere ens increatum et Deum ; nos tamen, majoris claritatis gratia et ad perficiendum commodius rationem, haec distinguimus, ut sectione sequenti declarabimus. Circa priorem ergo partem Aliacus infra citandus negavit hoc posse demonstrari ; tamen de hac re satis fere dictum est in praecedente disputatione ; nam ostendendo variis modis et sub diversis terminis primam divisionem entis, in infinitum scilicet vel finitum, creatum vel increatum, multipliciter ostendimus necessarium esse in universo aliquod ens, quod ex se habeat esse, ut ab illo possint manare cætera, quæ habent esse receptum. Sit ergo ad hanc priorem partem brevis responsio, demonstrari posse ratione naturali esse in rerum natura aliquod ens increatum seu non factum. Probatur rationibus ibi factis, quæ inquirendo, et examinando medium hujus demonstrationis, amplius declarabuntur et confirmabuntur.

Variae opiniones referuntur.

2. Circa alteram ergo partem varie sunt opiniones, vel extreme oppositæ, vel mediæ. Prima est, solum medio physico posse demonstrari hujusmodi ens primum ac per se necessarium. Hanc tenet Commentator, 12 Metaphys., text. 5, et 1 Physic., text. ult., qui generatim loquitur de omnibus substantiis abstractis a materia, quia fortasse existimavit omnes immateriales substantias esse ex se entia necessaria. Fundamentum autem ejus est, quia solum ex motu cœli æternō colligi potest, esse aliquam substantiam æternam, et a materia abstractam. Additque illam rationem, quod nulla scientia demonstratum suum subjectum esse, sed supponit illud ut per se notum, vel ut demonstratum in alia scientia; sed Deus, vel substantia immaterialis, pertinent ad objectum metaphysicæ; ergo non probantur esse a metaphysico; cum ergo non sit per se notum, sumitur ut demonstratum a philosopho.

3. Secunda. — Secunda opinio extreme contraria est hoc munus pertinere ad meta-

physicum, et non ad philosophum naturalem. Ita tenet Avicenna, lib. 4 sue Metaph., cap. 1, ubi e contrario inde concludit, Deum non pertinere ad objectum metaphysicæ, quia hæc scientia probat Deum esse; idem l. 8 sue Metaph., c. 1 et 3. Idem tenuit Alex. Aphrodis., 12 Metaph., text. 6; et Albertus Mag., 1 Physic., cap. ult.; et Scot., in 4, quæst. 2, prolog., ad 2. Fundamentum est, quia alias philosophia esset dignior quam metaphysica, et hæc ab illa maxime penderet, si ab illa sumeret notitiam Dei, et substantiarum separatarum, etiam quoad esse existentie.

4. Tertia. — Tertia sententia esse potest, hoc munus, tam ad physicum, quam ad metaphysicum pertinere posse divisim, seu ad unumquemque eorum in solidum. Hanc sententiam non invenio expresse in aliquo auctore, posset tamen fundari in Aristotele; ille enim, in lib. 8 Physic., et in 12 Metaph., probavit esse in rebus aliquod principium immobile, et a materia separatum; ergo ad utramque scientiam id pertinere censuit, et sine dependentia unius ab alia; nam cum metaphysica sit dignior, non potest in hoc pendere a physica. Cum autem physica sit prior ordine generationis, saltem in nobis, non potest etiam in hoc pendere a metaphysica; nam suam demonstrationem compleat prius, quam metaphysica acquiratur.

5. Quarta opinio esse potest, hoc munus pertinere ad utramque scientiam, non divisim, sed conjunctim, ita ut neutra possit demonstrationem complere sine consortio alterius: physica enim inchoat, metaphysica vero perficit. Ita fere videtur sentire Soncin., lib. 22 Metaph., quæst. 1, ubi licet in prima conclusione asserat proprie pertinere ad metaphysicum demonstrare substantias separatas esse, statim vero in secunda conclusione subdit, omne medium, quo hoc demonstratur, aut esse naturale, aut non concludere nisi in virtute alicujus medii naturalis. Aliter distinguit Javellus, eodem lib., quæst. 3, dicens, demonstrare substantias separatas, ut sic, seu in genere esse, pertinere ad philosophum naturalem; ostendere autem inter eas esse unam primam, quæ est Deus, esse negotium metaphysici. Et adducit D. Thom., 4 cont. Gent., cap. 13, dicentem, Aristotelem, in 8 Physic., solum ad hoc pervenisse ut probaret in motu cœli distinguendum esse motorem a mobili, cumque motorem esse separatum substantialiter a cœlo; deinde vero in 12 Metaphysic., ex hoc motore ulterius pro-

gressum fuisse ad demonstrandum Deum esse.

6. Judicium de opinionibus allatis. — Ex his opinionibus existimo secundam esse simpliciter veram, et quartam posse ad sanum sensum revocari; nam prout à suis auctoribus assentitur, absolute probari non potest. Nulla autem occurrit convenientior aut efficacior ratio confirmandi nostram sententiam, quam usu ipso, et quasi experimento mediis physici et metaphysici, quibus hoc probari solet, et utriusque efficaciam examinando. Duo ergo tantum occurunt physica media, quibus uti possumus ad ostendendum substantias separatas, vel in genere, vel in particulari in primo ente increato.

Expenduntur rationes physice. quibus probatur Deum esse.

7. Primum desumptum ex motu locali tractatur late. — Primum medium sumitur ex motu cœli, quo usus est Aristotel., 8 Physic., et illud etiam adhibuit 12 Metaph., text. 26, ubi ex motu cœli aeterno pervenit ad demonstrandum primum motorem immobilem. Hoc autem medium per se ac præcise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immateriale, nedium ad demonstrandum primam et increatam substantiam; et imprimis omitto, principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: *Omne quod moveatur, ab alio moveatur*, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quæ per actum virtutalem videntur sese mouere et reducere ad actum formalem ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali; atque ita dici potest cœlum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat, sicut motus deorum resultat in lapide ex intrinseca gravitate. Quo factum est, ut adhuc sit sub judice lis, an cœlum moveatur ab intelligentia, necno. Quomodo ergo ex principiis tam incertis potest vera demonstratio confici, qua probetur Deum esse.

8. Deinde ponamus ut verum illud principium, *omne quod moveatur, ab alio moveatur* (est enim revera probabilis, recte intellectum), et ex consequente ponamus cœlum ab alio moveri, qua, quæso, necessaria aut evidenti consecutione inferri potest ex illo prin-

cipio et motu cœli, dari substantiam aliquam immateriale? Aut enim id colligitur ex motu aeterno, aut ex motu tantum. Si primum, collectio imprimis fit ex falso principio, et ita nulla est demonstratio in re ipsa, quicquid Aristot. senserit.

9. Responderi potest ex Scoto, et aliis, motum cœli de facto quidem non esse aeternum, tamen ex se posse esse, nam cum sit circularis, nec principium nec finem ex se habet, ideoque motorem cœli ex se aptum esse mouere motu aeterno, et inde optime concludi talem motorem esse substantiam spiritaliem. Sed haec responsio supponit aliquid non solum incertum, sed etiam minus probabile, nimurum, motum cœli potuisse esse ab aeterno. Nam licet ex sua specifica ratione non possit certum principium, vel terminum, et ideo potuerit ante quodlibet instans incipere et post quodlibet instans durare, tamen ex generica ratione motus et entis successivi, repugnat illi aeterna duratio sine principio, tum quia alias nunquam potuisset pertransiri; tum maxime quia omnis creatura ex aeternitate existens necessario durare debet per aeternitatem in ea dispositione in qua creata est, non quod in aeternum, a parte post, ita sit necessario duratura, id enim constat non esse necessarium, sed quod a parte ante per durationem infinitam, et sine principio, necessario sit in ea dispositione permanens, sive illa dispositio sit substantiae, aut existentiae, sive qualitatis, aut situs, vel alterius hujusmodi, quia si res creatur ab aeterno in aliqua dispositione, etiam ipsa dispositio ab aeterno condita est; ergo etiam ipsa dispositio habet durationem sine principio; talis autem duratio necessario est infinita ex parte alterius extremi; nam si est finita, ita ut claudatur duobus extremis, jam habet principium et finem, et consequenter non est aeternum; si vero dicatur illa dispositio solum durasse per unum instans indivisibile nostri temporis, hoc multo magis repugnat aeternitati, quia multo brevior (si ita loqui licet) est talis duratio, quam quodlibet tempus finitum, imo illa ut sic non est duratio propria, sed initium durationis. Unde potius infertur illud instans esse initium extrinsecum motus inniediate subsequentis, atque adeo talem motum non esse aeternum, sed temporalem; quia ergo res non potest creari etiam ab aeterno nisi in certa ac determinata dispositione, et in illa necessario permanet per aliquam infinitam durationem, ideo repugnat

motum esse æternum, quia per motum incipit res privari ea dispositione, in qua condita est. Quod exemplo in re ipsa, de qua agimus, facile illustratur: ponamus cœlum solis esse creatum ab æterno: necessarium fuit astrum solis creari in certo ac determinato loco; ponamus ergo fuisse creatum in nostro hemisphærio: necessarium fuisse, ut per quamdam aeternitatem in illo loco, et in nostro hemisphærio duraret, ob rationem factam; ergo non potuit cœlum illud ex aeternitate moveri, alias nec per diem integrum aut horam, nec per durationem aliquam, quæ diei aut horæ posset coexistere, durasset sol in eo loco in quo creatus est. Propter hanc ergo causam, ut alias omittam, existimo aeternitatem repugnare motui, et motum includere repugnantiam cum quadam immutabilitate, quam includit aeternitas, ideoque non solum de facto motum non esse æternum, verum neque esse posse; igitur ex motu æterno colligi non potest motor æternus vel immaterialis.

10. Dices: esto repugnet motui ex parte ejus fuisse æternum, nihilominus intelligi potest motor ex se aptus ad movendum æterne, si ex parte mobilis aut motus non repugnaret, et hoc satis est ad vim illationis factæ. Hæc autem aptitudo ex parte motoris ex motu cœli colligi potest, quia durare potest in æternum, cum neque habeat contrarium, neque ex se postulet certum tempus; ergo motor, quantum in se est, habet vim ad movendum æterne; ergo perinde id facere posset, quantum est ex se, a parte ante sicut a parte post, si aliunde ex parte effectus non repugnaret. Item duratio illius motus tam diurni, et invariabilis seu uniformis, aper-te declarat motorem ejus sine lassitudine aut defatigatione movere, et consequenter, quantum est ex se, posse semper ac perpetuo movere, atque ita esse immaterialem. Sed imprimis non recte fit collectio ex aeternitate a parte post ad aeternitatem a parte ante. Motus enim in tempore inchoatus ideo potest in æternum durare, quia motus, qui in re ipsa ponitur, semper est finitus, et tota infinitas, quæ in futuro motu apprehenditur, nunquam in re ipsa existet, ita ut aliquando sit verum dicere totam jam existere aut extitisse, quod secus erit, si ponatur motus ab æterno factus, jam enim tota ejus infinitas in rerum natura extitisset. Unde habere vim ad movendum semper in futurum, est solum habere vim ad efficiendum motum in infinitum; habere autem vim ad movendum

ab æterno, est habere vim ad efficiendum motum infinitum, quod est valde diversum, magisque repugnans. Non ergo ex efficacitate ad illud prius recte infertur potentia etiam ex parte motoris ad hoc posterius; maxime quia ad id, quod in se involvit repugnantiam, nulla est potentia.

11. Sed age demus ob illam probabilem conjecturam, motorem cœli habere vim ad motum æternum efficiendum, vel etiam fingamus ab æterno movisse cœlum eodem modo, et invariabiliter: quomodo hinc recte infertur illum motorem esse substantiam immateriale? Dices, quia non defatigatur mouendo. Sed quid, si quis fingat, non esse unum et eundem motorem, sed plures, qui vicissim moveant, et ideo nunquam ita lassari, quin prius requiescant, quam necesse sit motum aut interrumpere, aut remittere? Quanquam enim hoc figmentum sit, ex solo tamen motu cœli non potest demonstrari esse falsum, nisi enervando illusionem et rationem intentam, ut jam declaro. Quamvis enim sit verum, motorem cœli non defatigari mouendo, non inde sequitur illum esse immateriale, sed solum sequitur, et mobile non resistere, nec reagere dum movetur, et motorem esse æternum; utrumque autem verum esse potest absque immaterialitate motoris; sicut sol si ab æterno fuisse, non defatigaretur perpetuo illuminando, quia sine resistentia aut repassione medium illuminat. Sed ait Soncinas supra, ex motu æterno proxime colligi, motorem non esse in potentia, cum sit semper actu movens, ex Arist., 12 Metaphys., tex. 30; ens autem in actu, et nullo modo in potentia immateriale est. Sed, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua pos-te videbimus, illa ratio est valde inefficax, nam solum concludit, eum, qui semper actu movet, non esse in potentia ad movendum, non tamen quod nullo modo sit in potentia, tanquam actus purus, alias etiam Angelus movens perpetuo cœlum esset purus actus. Quod si non recte infertur esse purum actum, inferri etiam non potest esse substantiam immateriale, quia, si non obstante actione movendi perpetuo potest esse in potentia ad alias actiones vel receptiones, eadem ratione dicere quis poterit esse in potentia ad motus, vel qualitates materiales, neque ex sola motione æterna ostendi poterit hoc repugnare potius quam illud. Quod si sit sermo de esse in potentia solum quoad esse substantiale, verum est, movens æternum non esse

sic in potentia, non tamen inde infertur esse immateriale; nam etiam mobile æternum motu locali non est sic in potentia, et tamen non inde fit esse immateriale aut incorporeum, ut in cœlo constat. Igitur, ex æternitate motus, aut ex virtute perpetuo movendi non potest recte colligi esse substantiam immaterialis, quæ movet.

12. Atque ex hoc discursu videtur a fortiori inferri, multo minus posse id colligi ex motu cœli aut temporali, aut absolute sumpto, quia motas æternus aliquid majus est, quam motus simpliciter. Sed argumentemur praeterea ex propriis; duobus enim modis ponni potest cœlum moveri ab alio. Uno modo ut ab imprimente internum impetum proxime activum motus, sicut grave dicitur moveri a generante. Alio modo ut a proximo movente separato, sicut rota movetur a manu. Neque enim existimo hactenus esse demonstratum, quis horum modorum verior sit, quamvis conjecturis agendo posterior sit probabilior, et quia ille motus non videtur necessarius cœlo propter peculiarem naturam ejus; nam cum ipsum inanimatum sit, et in connaturali loco semper maneat, non est cur propter se motum requirat; et ideo neque internus impetus activus ad talem motum illi debitus est; est ergo motus ille necessarius propter hujus mundi conservationem, gubernationem, et perfectionem; ideoque probabilis est provenire ab extrinseco motore. Verumtamen, quia hoc non est certum, de utroque membro dicere oportet.

13. Si ergo ponamus cœlum moveri ab alio, priori modo, nihil inde probari potest; nam licet recte inde inferatur, esse aliam substantiam priorem cœlo, tamen hoc non tam probatur illo modo, quam supponitur, nam ille motor cœli non aliter dicitur movere cœlum, nisi quia impressit illi internum impetum intrinsecum et connaturale, qui non imprimitur nisi a generante, seu ab auctore naturæ; supponit ergo illa ratio cœlum habere auctorem, a quo procreatum sit; hoc autem non demonstratur illo discursu, neque ex solo motu physico demonstrari potest, sed solum per metaphysica media, quæ postea videbimus, nam ad motum localem cœli nil refert, quod cœlum sit conditum, vel sit ex se ens necessarium; ergo ex illo motu precise non potest demonstrari cœlum esse ab alio conditum, sed ad summum potest immediate inferri esse ens ex se imperfectum, cum sit capax talis motus, et inde poterit ul-

terius colligi non esse ens ex se necessarium, quia tanta imperfectio non cohæret cum tali perfectione; tamen hoc jam spectat ad metaphysicum, ut ex ipsis terminis constat. Igitur ex hoc motu ab alio, non potest demonstrari, quod sit alia substantia superior cœlo, sed potius debet supponi. Multoque minus potest inferri, quod substantia immaterialis sit. Si enim quis fingat cœlum esse conditum a quadam superiori causa corporea et materiali, et ab eadem recepisse intrinsecum impetum, quo continue movetur, quo modo posset ex vi solius motus localis et physici de suo errore convinci?

14. Atque hæc ratio procedit, etiamsi supponamus cœlum moveri ab alio extrinseco, et proprio motore proximo; quid enim habet motus cœli, propter quod necessarium sit illum motorem esse immateriale? aut enim illud est perpetuitas motus seu diuturnitas, quæ de se potest perpetuo durare, et hoc non, quia ad illud sufficit similis duratio et perpetuitas in motore, et in virtute ejus, quam posset habere, etiamsi esset corporeus, sicut cœlum ipsum, vel sol illam habet. Vel illud esset invariabilitas motus, quæ indicat infatigabilem virtutem in motore, et hoc ad summum declarat motorem esse incorruptibilem, ut alia omittam quæ supra tacta sunt; posset autem esse incorruptibilis, etiamsi esset corporeus, sicut est cœlum ipsum. Vel illud esset conceptus seu ordo motuum cœlestium cum admirabili proportione, et uniformi difformitate apta et accommodata ad hujus mundi sublunaris conservationem et regimen, et hoc quidem ostendit satis evidenter auctorem universi esse intellectualem, et summa sapientia omnia constituisse et gubernare; non tamen proximum motorem uniuscujusque cœli esse intellectualem; posset enim quis fingere unicuique cœlo datum esse proportionatum motorem agentem per modum naturæ, et ex pluribus motoribus diversarum virtutum consurgere illum ordinem. Deinde licet demus inde colligi aliquo modo motores cœlorum esse intellectuales, non tamen incorporeos, nam, licet Angeli essent aerci, ut multi posuerunt, possent movere cœlos, neque ex vi solius motus cœli potest convinci, quod ille sit error.

15. Dicunt aliqui, hoc ipso cœlum habet motorem separatum, immediate concludi esse incorporeum, quia cœlum est primum corpus, alias procederetur in infinitum. Sed hoc nihil probat, tum quia sine proba-

tione supponitur cœlum esse primum corpus, cum tamen dici possit esse primum visibile, esse autem alia priora invisibilia, vel esse primum inter simplicia inanimata, esse autem alia animata intellectualibus formis simpliciter priora et nobiliora, quæ possunt poni in numero finito, et ideo non oportebit procedere in infinitum. Sed urgeri potest, nam ex motu cœli probatur ex una parte motorum esse incorruptibilem, et ex alia esse intellectualem: inde tandem concludi potest esse immateriale, quia incorruptibile corpus nihil deseruire potest ad intellectualem actum, ideoque esse non potest principium intelligendi natura sua conjunctum corpori incorruptibili, et ideo, si motor cœli est substantia completa intellectualis et incorruptibilis, necessario esse debet a materia separatus. Respondeatur hunc discursum esse satis probabilem, quem iterum et fusius persequemus inferius tractando de intelligentiis creatis; tamen ille discursus non fundatur jamin solo motu physico et locali, sed partim juvatur ex doctrina de anima, et partim a principio nitiuit in hoc principio, quod intellectualis forma non unitur materiae, nisi ut juvetur ejus ministerio ad intellectuales operationes, quod principium metaphysicum est, et ita illa ostensio, qualisunque sit, est metaphysica, quamvis ad eam paretur via aliquo modo per discursus physicos, non quidem evidentes, sed ad summum probabiles, ut declaratum est.

16. Atque haec quidem generatim procedunt de substantiis moventibus cœlos; ex quibus a fortiori constat ex vi solius motus cœli concludi non posse, dari aliquod primum ens immateriale, et increatum; nam motus cœlide se solum dicit usque ad proximum aliquem motorem cœli, in quo ex se non requirit, et consequenter neque ostendit illas perfectiones, ut declaravimus; ergo neque ex illo motu, neque ex aliquo effectu physico potest investigari, an ille motor sit unus in omnibus cœlis, vel plures, et si sunt plures, an omnes reducantur ad unum primum, a quo pendant, vel aliquo modo moveantur, et quo genere motionis; ergo multo minus poterit ex motu cœli colligi esse aliquod primum ens, in quod perfectiones illæ convenient; sed oportebit semper aliquod medium metaphysicum adjungere, quo id concludatur.

17. Quod ergo quidam aiunt, licet ex motu cœli absolute non concludantur illæ proprietates in quocumque motore ejus, concludi

iamen in eo, qui ex se et virtute propria movet cœlum; quod enim ex se et virtute omnino propria movet, ex se etiam est, et ideo increatum est, et consequenter immateriale; hoc (inquam) non est ad rem; nam haec probatio, qualisunque sit, non est physica, sed metaphysica, nam tota vis illius probationis consistit in illo medio, movens ex se, quod ex solo motu non habetur; nam motus quidem ostendit in motore virtutem movendi; an vero habeat illam virtutem a se, vel ab alio, et an operetur per illam cum dependentia, vel sine dependentia ab alio, non ostenditur ex solo motu, et rursus quomodo ex illa proprietate movendi ex se, colligantur aliae proprietates, multo minus potest ex motu aut medio physico investigari, sed metaphysicis principiis utendum est; cuius signum manifestum est, quia ex omni causalitate effectiva potest eadem consecutio fieri ad causam ex se efficientem, quæ ex se abstracta est a physico motu, et ab efficientia ex materia, vel sine illa. Igitur ex solo motu cœli nulla est sufficiens via ad hujusmodi demonstrationem conficiendam.

18. Secundaum medium desumptum ex operationibus animæ rationalis, et ipsius essentia.
— Aliud medium, seu alia via, sumi potest ex operationibus animæ rationalis, et cognitione substantiæ ejus, quæ ab illis desumuntur; in rebus enim, quæ materiam concidunt, nulla est aut similior Deo, aut immediatus ab eo pendens in esse et operari quam anima rationalis, et ideo nullo physico medio videtur magis posse cognosci Deus quam contemplatione animæ rationalis, e operum ejus; constat autem hoc medium physicum esse; nam licet anima rationalis immaterialis sit, est tamen forma materiae et similiiter operatio ejus, licet in se sit spiritualis, aliquo tamen modo pendet a corpore et ideo consideratio animæ-conjunctæ corporis et operationum ejus ad physicum pertinet.

19. Verumtamen haec etiam via deservir non potest ad demonstrandum aliiquid a Deo, nisi supponendo aliiquid in metaphysic demonstratum, et utendo semper mediis et principiis metaphysicis ad rem ultimo concludendam. Nisi enim supponamus rationalem animam habere auctorem supremum, quo procreata sit, non poterunt, ex perfectis operationibus animæ, similes aut meliores in Dei colligi. Quod autem anima habeat hujusmodi causam, non potest a philosopho ex solidis operationibus colligi, sed oportet u-

aliquo principio communi aliis agentibus vel effectibus creatis, de quo mox videbimus. Igitur ex hoc medio physico, ut physicum est, non demonstratur dari unum ens increatum. At vero, supponendo habere animam superiorem causam sui esse, quam primum ens, aut Deum appellamus, optime quidem colligitur, si anima est intellectualis, libera, immaterialis, immortalis, et similia, quæ perfectionem simpliciter dicunt, multo magis hæc omnia in Deo reperiri; tamen hæc ipsa collectio fundata est in medio metaphysico, ac generali principio, quod perfectiones effectus sunt nobiliori modo in causa principali, et præsertim in prima; demonstratio autem proprie ad illam scientiam pertinet, ad quam medium demonstrationis spectat. Adde, quod attinet ad attributum immaterialitatis, ex hoc præciso medio non posse inferri Deum esse omnino immateriale, sed ad summum ad modum animæ rationalis. Concludimus ergo omnia media physica per se esse insufficientia ad demonstrandum esse aliquod primum ens increatum; imo obiter est ostensum per se non sufficere ad demonstrandum, quid, vel quale sit illud ens eo modo quo per effectus demonstrari potest, sed hoc semper ad metaphysicum pertinere. Similiter tamen est aliquo modo declaratum, quo modo philosophia paret aliquid viam, et occasionem præbeat, et aliquos etiam effectus subministret, quibus ad hujusmodi conficiendam demonstrationem juvet, quod magis in sequentibus exponetur.

Expenduntur rationes et media metaphysica.

20. Superest, ut secundo loco ostendamus, quomodo metaphysica possit demonstrare esse aliquod ens increatum. Quod brevius insinuabimus, quia in præcedente disputatione, sect. 1, fere omnia tacta sunt, quæ hic dici possent. Primo igitur, loco illius principii physici: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, sumendum est aliud metaphysicum longe evidenter: *Omne quod sit, ab alio sit*, sive erectur sive generetur, sive quacumque ratione sit. Quod principium ex eo demonstratur, quod nihil potest efficiere se. Nam res quæ fit per effectuonem aequiruit esse: res autem, quæ facit aut producit, supponitur habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit, quod idem faciat seipsum: prius enim, quam res sit, non potest esse in actu

formali vel virtuali ad faciendum se, et hac de causa est longe evidentius hoc principium: *Omne quod producitur, ab alio producitur*, quam de illo: *Omne quod moveatur, ab alio moveatur*; nam quod moveatur, supponitur esse, in quo esse potest intelligi actus virtualis ad se movendum; quod autem efficitur, non supponitur esse, sed potius supponitur non esse, antequam fiat; in ipso autem non esse non potest esse virtus ad se efficiendum, et ideo est evidens illud principium proprie intellectum de prima ac vera effectu, ut abstineamus nunc ab illa quaestione Theologica, an eadem res possit bis existere, et ut semel existens possit concurre ad effectuonem sui, ut secundo seu alibi existentis; hoc enim miraculum etiamsi admittatur, non enervat principium positum, tum quia hic agimus de naturali et propria rei effectu aut productione; tum etiam quia illa secunda effectio in prædicto casu non tam meretur nomen productionis, quam conservationis, cum supponat rem existentem.

21. Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio: omne ens aut est factum, aut non factum, seu increatum; sed non possunt omnia entia, quæ sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum. Major est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuiilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est, est etiam factum, vel non: si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto, aut procedendum in infinitum, aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus, aut in infinitum procedi, sistendum ergo necessario est in ente non facto.

22. Declaratur et probatur prior pars minoris; voeo enim committi circulum, si quis dicat unam rem produci ab alia, et hanc rursus produci ab ea quam ipsa produixerat, vel immediate, vel mediate, et post multas generationes; ita enim fingere quis posset omnem rem produci ab alia distincta a se, et nullam esse improductam. Hunc ergo circulum dicimus esse impossibilem, et aequem repugnantem illi principio: *Omne quod producitur, ab alio producitur*, sicut quod eadem res seipsum producat; nam si res una fit ab alia a se facta,

mediate saltem et quasi in virtute efficit seipsam. Item quia in re quæ facit aliam, supponitur esse; ergo etiam supponitur, quod sit facta, si per effectum habet esse; ergo non potest esse facta a suo effectu.

23. Dices, hoc argumentum convincere, rem quæ facit aliam, prout existit quando illam efficit, non esse factam ab eadem re quam efficit, quatenus ab illa recipit esse; nihilominus tamen intelligi posse, rem illam quæ alteram efficit, amittere illud esse, quod tunc habuit, et tamen postea reproduci, vel ab eadem re quam ipsa fecerat, vel aliquo effectu ejus, ut verbi gratia inter homines patrem mortuum regenerari a filio, aut avum a nepote, aut pronepote, aut post centesimam generationem; ita enim facile philosophari poterant Pythagorici, qui reverti easdem animas ad corpora existimabant.

24. Verumtamen evasio hæc non habet locum, nisi simul adjungatur processus in infinitum, nam vel in illis circulis seu conversionibus generationum sistitur in aliquo primo producente non genito, et de illo nullo modo dici potest, quod fuerit factus ab aliquo effectu suo, quia supponitur esse ante omnem suum effectum. Et tunc in illo fit argumentum, quia vel ille primus auctor generationum est simpliciter non factus, et ita concludimus quod intendimus, dari scilicet aliquod ens simpliciter non factum; aut ille etiam factus est ab alio, et de illo alio redit eadem inquisitio, quæ nunquam sistet, donec perveniat ad ens increatum. Quod si in illis circulis et conversionibus generationum nunquam sistitur in aliquo primo generante, jam adjungitur præter dictum circulum processus in infinitum, et præterea multiplicantur incommoda, scilicet, quod per naturales generationes eadem individua reproducantur, et similia, sine quibus processus ille in infinitum sufficeret, si dari posset.

In causis efficientibus earumque effectibus non posse in infinitum procedi.

25. Superest ergo, ut probemus alteram partem minoris supra positæ, scilicet, non posse procedi in infinitum in emanatione unius entis ab alio, quod in omni genere causarum demonstravit Arist., lib. 2 Metaph., cap. 2. Et præcipua ratio esse videtur, quia ex processu in infinitum sequitur tolli omnem causalitatem, quia in causis per se ordinatis posterior pendet a priori, et omnes posteriores ab aliqua prima; sed posito processu in

infinitum, nulla est prima; ergo nulla erit causalitas. Quod alii ita exponunt, quia si procederetur in infinitum, nunquam perveniretur ad effectum, eo quod infinitum pertransiri non potest. Quod ut declaremus, supponamus hunc processum dupliciter fieri posse, scilicet, vel ascendendo ab inferioribus causis ad superiores, vel e contra descendendo ab universalibus ad proximas causas. Hoc posteriori modo evidens est, sistendum necessario esse in aliqua causa ultima, seu proxima effectui, quia alias nunquam perveniretur ad effectum; nec enim intelligi potest, quod effectus prodeat in esse, et quod non proxime et immediate ab aliqua causa prodeat. Prior ergo processus sursum versus est qui difficultatem habet, quique ad rem præsentem spectat; in hoc ergo progressu non videtur efficax ratio facta. Nam illa progressio in infinitum intelligi potest vel inter causas proximas, et magis ac magis remotas, quas vocant per accidens subordinatas, et has non oportet simul concurrere, imo nec simul esse, eum fit effectus, sed successione quadam, ut filius est a patre, et pater ab avo, et sic de cæteris; vel inter causas per se subordinatas, quæ simul, et unaquæque in suo ordine, immediate influunt in effectum, ut causa prima et secunda. Priori ergo modo videtur non repugnare, maxime juxta sententiam Aristotelis, progredi in infinitum, quia si mundus fuisset ab aeterno, necessarius fuisset similis processus. Hic autem processus in infinitum sufficit ad eludendam rationem factam, quia quælibet res dicetur facta ab alia, et nunquam sistetur in re non facta. Posteriori autem modo, etiamsi daretur processus in infinitum, perveniri posset ad effectum, quia causæ ita per se subordinatæ non operantur successive una post aliam, sed simul; hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari. Quod enim dicitur, *infinitum non posse pertransiri*, verum est, quatenus hoc significat successionem; nam si unum post aliud numeretur, aut agat, nunquam exhauietur ex ea parte qua infinitum est. Quod autem totum simul, vel tota multitudo causarum simul existentium, simul etiam agat, vel influat in eundem effectum, non est contra rationem infiniti. Denique, qui posuerit hanc infinitam causarum subordinationem, negabit omnes pendere ab aliqua prima, unde Aristoteles, dum contrarium supponit, videtur petere principium.

26. Nihilominus evidenter (ut existimo) os-

tendi potest, necessario sistendum esse in aliqua prima causa non facta, et incipiendo a causis per se subordinatis, quarum una per se et actu pendet ab alia, vel in esse, vel etiam in actione. Primum afferri hic possunt rationes, quibus probatur, non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam, sine qua multitudine non possit intelligi ille processus in infinitum in causis subordinatis; sed illas omitto, tum quia generales sunt et remotae; tum quia non sunt adeo evidentes. Argumentor igitur in hunc modum ex propria ratione et subordinatione causarum, ut Aristoteles argumentatus est; quia impossibile est totam collectionem entium, vel causarum efficientium, esse dependentem in suo esse et operari; ergo necesse est esse in illis aliquid independens; ergo non potest in illo progressu in infinitum procedi, sed sistendum est in ente improducto, quod etiam in causando sit independens. Primum antecedens est evidens ex dicto principio: *Omne quod producitur, ab alio producitur; nam perinde est dicere: Omne quod dependet, ab alio dependet; si ergo tota rerum collectio esset dependens, deberet necessario pendere ab alio; id autem est impossibile, quia extra collectionem non est aliud; quod si tota collectio penderet ab aliquo ente intra ipsam comprehenso, etiam illud penderet a seipso, quod est impossibile; sic ergo impossibile est, totam collectionem entium esse factam, aut totam collectionem causarum esse dependentem in agendo, propria dependentia, qua posterior causa pendet a priori.*

27. *Objectioni respondetur.*—Dices: nonne totum compositum pendet a parte, verbi gratia, a forma, et tamen non propterea forma pendet a seipsa. Respondetur imprimis aliud loqui de dependentia formalis, vel materiali, aliud de effectiva, de qua loquimur; nam, totum pendere a partibus nil aliud est quam componi ex illis, et ideo non est necesse in forma, verbi gratia, scipsam componere, sed solum ut suum proprium et intrinsecum esse conferat composito; dependere autem efficienter, est recipere ab alio suum esse, distinctum ab eo quod est in causa; et ideo si aliqua multitudo secundum se totam effective pendet, necesse est ut pendeat ab aliquo non comprehenso in illa multitudine, nam si ab aliquo in illa comprehenso penderet, vel illud penderet a seipso, vel certe non tota multitudo adæquate et secundum se totam erat dependens. Sunt autem consulto posita illa

verba, *adæquate et secundum se totam*, ut excludatur dependentia secundum quid, seu secundum partem, qualis est, verbi gratia, dependentia effectus a causa secunda, ut ignis ab igne genito; dicitur enim totus ignis genus dependere a generante, quia sine actione ejus revera non fuisset hoc totum; tamen illa dependentia est tantum ratione formæ et unionis ejus cum materia, non est tamen adæquata, ac per se primo, seu secundum se totam, quia entitas materiae per se non pendet ab actione ignis. Cum ergo dicimus, totam collectionem entium non posse esse dependentem, intelligimus hoc modo, scilicet adæquate, et secundum se totam; nam secundum partem dici potest dependens, quia ablata una parte, non esset illa collectio, formaliter loquendo. Et hoc modo etiam potest collectio ratione unius partis pendere ab alio in illa comprehenso, ut per se notum est; tamen hoc nihil obstabit, quominus in illa collectione detur aliud ens simpliciter independens, et non factum, quod nos deducere intendimus. At vero, loquendo de collectione entium secundum se totam, et adæquate dependente, id est, secundum omnia entia, quæ illam quasi componunt, sic impossibile est totam collectionem sic dependentem, pendere ab aliquo in illa inclusio, sed necesse est, ut sit extra illam; unde e converso sumendo totam collectionem entium, extra quam nihil sit, impossibile est totam illam esse dependentem, quæ erat propositio assumpta.

28. Deinde probatur prima consequentia, quia, si omne ens, divisive, seu distributive sumptum, esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et facta, non quidem una singulari dependentia aut actione, sed collectio omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependent aut fiunt; non enim alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens, quod non dependeat; ergo si tota collectio etiam esse non potest dependens, ut ostensum est, necesse est esse in illa collectione aliud ens omnino independens, et non factum¹. Atque eadem ratio est de toto ordine causarum, quarum una ab alia pendet in esse, aut efficiere; non enim potest tota causarum collectio esse dependens, quia extra illam nulla est causa a qua pendeat, ut declaratum est. Neque etiam potest fangi mutua talis dependentia.

¹ Vide Scot., 1, d. 2, q. 9, et l. 8 Met., q. 6.

tia, ita ut in ea circulus detur, ut superiori etiam discursu late probatum est; agimus enim de propria dependentia, qua inferior causa dependet a superiori, ita ut totum illius esse, posse, et agere, in altera nitatur. Igitur necesse est, ut in tota collectione causarum per se ordinatarum (quæcunque illæ sint) detur aliqua independens omnino ab alia superiori, quoniam alias tota collectio esset pendens, quod repugnare ostensum est.

29. Denique hinc probata relinquitur posterior consequentia. Quod enim in causis efficiientibus per se subordinatis detur processus in infinitum, duplice intelligi potest. Primo, ut ascendendo a causa proxima et particulari ad superiores magis ac magis perfectas seu universales, nunquam sistatur in aliqua, quæ a superiori non pendeat, et in hoc sensu est evidenter impossibilis hic processus, ut discursus proxime factus probat, scilicet, quia alias tota series et collectio causarum esset dependens, unde, ad probandum quod intendimus, sufficit, ut in hoc sensu non possit dari processus in infinitum in hujusmodi causis. Et ita procedit ratio Aristotelis, quod omnes causæ præter ultimam, quæ immediate conjungitur effectui, essent mediae, et nulla esset prima, quod est impossibile; idem namque est esse causas medias, quod esse dependentes. Et æque repugnat omnes distributive esse dependentes, ac totam collectionem esse dependentem (ut recte Scotus ibi notavit) nam tota collectio non potest esse dependens, nisi ratione omnium ac singulorum in illa contentorum. Et in eodem sensu facile potest explicari illa ratio, quod alias nunquam posset ad actionem perveniri, nec posset illa infinita dependentia pertransiri; nam actio primario ac principaliter inchoari debet a causa superiori, a qua inferior pendet, unde impossibile est inferiorem inchoare actionem, nisi influente prius superiori, ordine saltem independentiæ et principalitatis; si autem quælibet causa habet supériorem, et nunquam pervenitur ad supremam, nulla est a qua primo et per se inchoetur actio; erit ergo impossibilis omnis effectio. Vel aliter, si illo modo in infinitum progreditur, fit ut tota series et collectio causarum sit dependens; ergo ab aliqua superiori pendet; ergo ab illa principaliter inchoanda est actio; si ergo talis causa nulla est, nec poterit actio ulla inchoari. Hic ergo sensus, et verus est, et nobis sufficit ad demonstracionem intentam.

30. Alio tamen modo excogitari potest progressus in infinitum in causis per se subordinatis intermediis, ita tamen ut omnes sub aliqua prima, seu prorsus independente contineantur. Probabile est enim, quod inter causam proximam et primam sint aliquæ cause universales mediæ per se subordinatae, vel saltem non repugnat ita fieri. Rursus numerus causarum, quæ inter supremam et proximam intercedere possunt, non est omnino fixus et determinatus, præsertim in ordine ad potentiam absolutam Dei; potest enim Deus facere ut illæ cause intermediae sint tres, vel quatuor, vel plures in quocunque numero, licet in infinitum procedatur. Hinc ergo posset aliquis ulterius progredi, et dicere, posse Deum infinitas causas intermedias et per se subordinatas condere, a quibus effectus causæ proximæ pendeat, ut, verbi gratia, infinitos cœlos, aut Angelos, atque hoc modo non esse impossibilem processum in infinitum in causis per se subordinatis sub una prima. Atque in hoc quidem sensu difficile est probare hunc processum esse impossibilem, maxime ex illa ratione, quod infinitum pertransiri non posset, aut quod non posset inchoari actio. Contra hoc enim recte videtur procedere ratio superius facta, quod sine successione, per simultaneum concursum simul posset actio progredi ab omnibus illis causis, maxime inchoante actionem prima, quæ posset omnes alias ad operandum movere, vel adjuvare, etiamsi essent infinitæ. Neque etiam sufficienter ostenditur hoc impossibile, ex eo quod inter duos extremos terminos (quales sunt causa prima et proxima) non videtur esse possibilis progressio in infinitum, aut multitudo infinita causarum, cum finitum sit, quod terminis seu extremis clauditur; hoc enim est verum in magnitudine continua, non vero in multitudine, præsertim quando extrema sunt diversarum rationum, et maxime, si alterum illorum infinitum sit; sic enim certum est inter infinitum Angelum et Deum posse in infinitum species substantiarum intellectualium multiplicari; unde si tota collectio illarum specierum fingatur in re posita, esset infinita multitudo contenta inter illa duo extrema; contenta (inquam) non numero, sed perfectione. Sic igitur excogitari posset infinita multitudo causarum per se subordinatarum.

31. Verumtamen quidquid sit de possibiliitate hujus fictionis, ea nihil obstat demonstrationi intentæ, quia jam illa supponit aliquam

n causam, seu primum ens indepen-
Deinde, etiam si ille infinitus causarum
versus esset possibilis, praeter omnem ra-
mum fingeretur de facto dari in causis per
subordinatis, quia nec potest ostendi ne-
tus, neque in rebus potest inveniri ali-
quod signum aut vestigium talis multitudinis
influxus infiniti; maxime cum valde pro-
sit, ut in superioribus dicebam, non
causas proprie per se subordinatas, id
est, totales in suo ordine, et immediate in-
fluentes in singulas actiones, praeter propriam
seu proximam causam, et primam seu supre-
mam. Denique licet illa multitudo causarum
actu infinita ex praecisa ratione causandi forth
non possit demonstrari impossibilis, ex ipse
ratione multitudinis actu infinitae probabilius
est esse impossibilem. Illud etiam difficillimi-
um intellectu est, quod in eo casu nulla
posset assignari causa creata proxime subor-
dinata Deo, id est, inter quam et Deum nulla
perfectior intercedat, et consequenter nulla
etiam assignari posset, quæ a solo Deo in
agendo penderet. Sed hæc et similia (ut video)
instari possunt in rebus seu causis possibili-
bus. Non est tamen eadem ratio, quia possi-
bilia sicut sunt in potentia tantum, ita esse
possunt infinita syncategorematice, ut aiunt,
seu indeterminata; at vero quæ actu sunt
facta, debent esse determinata, et ideo im-
possibile est intelligere causas actu subordi-
natas sub prima, quin detur in eis aliqua,
quæ proxime procedat, aut pendeat a sola
prima, et ita non poterunt inter primam et
ultimam esse infinitæ. Verumtamen hæc nos
immergunt in materiam de infinito quæ infi-
nitæ est, et ideo illa prætero, ne a proposi-
to divertantur.

32. Ex his ulterius facile constare potest,
quid dicendum sit in causis per accidens su-
bordinatis; eadem enim distinctione respon-
dendum est, nam si intelligatur de infinito
processu, non contento sub una causa super-
riori, independente a tali serie causarum,
est plane impossibilis ille progressus in infi-
nitum, quod eadem ratione proportionate ap-
plicata ostendi potest, quia si nullus est ho-
minum qui non pendeat et factus sit, ergo
tota collectio hominum. seu tota species hu-
mana pendet et facta est; ergo necesse est
ut pendeat, et facta sit ab alia causa super-
iori non contenta intra speciem humanam;
ergo etiamsi singatur, seriem hominum proce-
dentiū inter se esse intimitam intra suam
speciem, nihilominus sumpta tota collectione,

necessere est habere causam superiorem. At-
que ita progrediendo, vel ab uno individuo
ad aliud, vel ab una specie facta ad aliam
factam, tandem erit necessario sistendum in
re omnino non facta.

33. Quæ ratio evidentior adhuc est, quando
hic processus in causis per accidens est inter
individua ejusdem speciei, nam si unum in-
dividuum tale est, ut ex se non habeat esse,
nisi a causa agente illud recipiat, fieri non
potest, ut aliud individuum ejusdem speciei
habeat ex se esse prorsus independens, et non
communicatum ab aliqua causa agente; nam
habere esse ex se, vel tantum ab alio, sunt
differentiae seu modi entis plusquam genere
diversi, nam si ens corruptibile et incorru-
ptibile differunt essentialiter, et genere, teste
Arist., 40 Met., multo magis ens factum et
non factum, pendens et independens, nam
hoc simpliciter necessarium est, illud vero
minime, ut in disputatione superiori declaratum
est; cum ergo individua ejusdem speciei
sint eiusdem essentiae, fieri non potest ut
unum habeat esse receptum, et non aliud;
ergo necesse est, ut tota species, totaque col-
lectio individuorum habeat esse receptum;
ergo ab alio non contento in illa specie; ergo
non potest in his individuis ita in infinitum
procedi, in dependentia, seu dimanatione
unius ab alio, sed sistendum necessario
est in aliquo non dependente, nec dimanante
ab aliquo individuo illius speciei, et conse-
quenter neque a tota specie, quia species non
agit nisi per individua. Et tunc procedendum
ulterius erit de illa superiori causa interro-
gando, an sit simpliciter independens, nam
i talis est, ipsa est illud ens increatum, quod
inquirimus; si vero est dependens, ulterius
inquirendum erit de causa a qua pendet, do-
nec sistatur in causa omnino independente,
quia non potest in infinitum procedi, propter
rationem datum, quod tota collectio causarum
aut rerum non potest esse dependens.

De causis per accidens subordinatis.

34. At vero processus in infinitum in cau-
sis per accidens subordinatis, manantibus
seu dependentibus ab una superiori causa,
juxta Aristotelis sententiam, non solum non
repugnat, verum etiam necessarius est ad
perpetuam generationum successionem et du-
rationem, et juxta multorum Catholicorum
sententiam, licet non sit necessarius, nec do-
facto detur, est tamen possibilis. Quod licet
admittamus, nihil obstat nostræ demonstra-

tioni, quia in hoc processu supponitur superior causa, vel simpliciter non facta, vel saltem non tali modo, neque in tali serie generationum contenta, ex qua facile est pervenire ad causam simpliciter non factam, eadem argumentandi forma, ut saepe dictum, et factum est.

35. Ego vero (ut hoc obiter dicam, quod alibi tractandum est latius) existimo etiam hoc modo esse impossibile progredi in infinitum, etiam in causis per accidens subordinatis, et ab alia superiori manantibus. Quod ita breviter declaro in specie humana, et est eadem ratio de reliquis; nam si species humana talis est, ut non potuerit esse in rerum natura, nisi recipiendo illud a superiori causa, verbi gratia, Deo, ergo necesse est ut in aliquo certo et determinato individuo illud reperitur, quod individuum a sola illa causa superiori processerit, et non ab alio individuo illius speciei. Ratio prioris partis hujus consequentis est, quia actiones sunt circa singularia, et ideo non potest species fieri nisi in aliquo certo et determinato individuo; nam individuum vagum non est perfecte singulare, sed aliqua ex parte est quid commune et confusum. Ratio autem posterioris partis est, quia quando individuum procedit ab alio individuo ejusdem speciei, illa non est prima effectio talis speciei in rerum natura, quia jam supponitur facta in alio individuo, a quo alterum procedit: ergo in illa emanatione, in qua primo talis species fit in rerum natura, necesse est ut illud individuum in quo fit, non procedat ab alio individuo ejusdem speciei, sed a sola illa superiori causa, a qua species pendet. Rursus ut daretur talis processus in infinitum, necessarium esset illam speciem productam esse ab aeterno, saltem in illo individuo, quod proxime et immediate manat a solo Deo, vel causa illa superiori, quia successio generationum non potest esse infinita a parte ante, nisi sit ab aeterno, ut per se notum est.

36. Ex his autem principiis aperte concludit non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis. Primo quidem, quia quando hoc modo proceditur in infinitum, nunquam potest assignari prima causa in illo ordine, a qua reliquæ dimanaverint; at vero in hac serie causarum per accidens subordinatarum necessario pervenitur ad primum hominem, verbi gratia, a quo generatio hominum incepit, ad illum, scilicet, qui non ab homine, sed a superiori causa procreatus est.

37. Secundo, quia ab illo homine, quem fingimus ab aeterno a Deo productum, non potuit aliis homo ab aeterno generari; debuit ergo necessario generari in tempore, et consequenter successio hominum non potest esse infinita, cum in tempore inceperint multiplicari. Consequentia per se nota est, et antecedens probatur, quia non potuit homo productus ab aeterno, simul ac creatus est, generare alium, nam generatio humana successionem requirit; ipse autem simul et sine successione procreatus esset, nec potuisset aliter ex aeternitate produci; ergo necesse est ut homo genitus ab alio homine, etiam ex aeternitate existente, sit duratione posterior illo. Vel ergo est posterior duratione finita, vel infinita. Primum dici non potest, alias vel neuter esset ab aeterno, quod est contra hypothesisim, vel inter aeternitatem et tempus esset tantum finita distantia, vel uterque esset aeternus, et nihilominus unus anterior alio duratione finita, quae omnia involvunt claram et apertam repugnantiam; nam si duratio unius hominis tantum finite superat durationem alterius, et illa quae est minor, est finita, etiam altera quae excedit, est necessario finita, et consequenter non aeterna, quia si finito additur finitum, non fit infinitum, sed finitum manet, et terminis clausum; si vero utraque est infinita, impossibile est, quod una excedat alteram ex ea parte qua infinita est, quia si utraque est infinita, utraque est aeterna, utraque sine initio; quomodo ergo una est anterior altera, et excessu finito? Est igitur in omnibus his manifesta repugnancia, et ideo impossibile est, ut homo creatus ab aeterno non antecedat hominem a se genitum, per infinitam durationem, et ideo series generationum ab illo procedentium, nunquam esse potest infinita, et e contrario ascendendo a quolibet homine in tempore genito per omnes progenitores suos, qui sunt causae per accidens subordinatae, non potest progredi in infinitum.

38. Omitto rationem aliam supra tactam, quod res successiva non potest esse aeterna; omitto etiam alias, quae fieri solent in materia de aeternitate mundi, quae sunt probabiles, non tamen aequæ demonstrant; omitto denique responsionem aliquorum, qui putant everttere discursum factum, negando, in eo casu, in quo generationes hominum essent aeternæ, fore necessarium aliquem determinatum hominem esse creatum a Deo ab aeterno, vel certe aliquos (quod perinde est).

a quo vel a quibus cæteri ducant originem, qui per humanam generationem procreati sunt; hæc enim responsio, et mente concipi non potest, et ex superioribus satis refutata est. Unde intelligi non potest infinitus progressus in humanis generationibns, nunquam deveniendo ad aliquem hominem, qui sit veluti primus parens cæterorum, nisi ponendo speciem humanam non productam a superiori principio; quia si producta est, revera in aliquo determinato individuo necessario produci debuit; illud autem consequens non solum in fide est erroneum, sed etiam evidenter falsum, ut probatum est. Sic igitur probatum relinquitur (quocunque modo ab effectibus ad causas, et a causis proximis ad remotas, per se vel per accidens subordinatas progrediamur), necessario sistendum esse in aliqua causa non facta, vel tali modo, si tantum in determinato ordine fiat progressio, vel simpliciter improducta, et quæ absolute sit ens increatum, si ascensus fiat simpliciter in toto ordine causarum, vel in toto universo.

39. Ulterius vero colligo ex demonstratione facta hujusmodi ens increatum necessario esse debere substantiam aliquam; nam substantia ex se est prior accidente, semperque accidens in substantia fundatur, unde fieri non potest ut accidens sit primum ens increatum seu non factum, quia quocunque tale esse singatur, necessario esse debet in aliqua substantia; ergo multo magis ipsa substantia erit increata, et non facta. Itaque manifeste probatur discursu facto, illud ens quod ex se habet esse sine effectione aut dependentia ab alio, debere esse substantiam; an vero in tali substantia possit intelligi aliquid accidens, quod consequenter etiam increatum sit, utpote existens in substantia increata, dicemus postea, inquirendo divina attributa, et similiter postea videbimus, quomodo demonstrari possit hanc substantiam increatam esse immaterialem; nam ex solo discursu hactenus facto, sumpto ex connexione et subordinacione causarum, non videtur posse immediate colligi illam substantiam increatam esse omnino immaterialem et incorpoream.

40. Posset quidem optime ac facile ex dictis inferri hanc primam substantiam non posse esse materiale tanquam compositam ex hac materia rerum generabilium et corruptibilium; nam omnes res, quæ ex hac materia componuntur, necessario requirunt efficientem causam, quia hæc materia non

habet ex se innatam aliquam formam, eum de se sit subjecta mutationi cujuslibet formæ; unde necessario recipit formam ab aliquo efficiente, quod est causa totius compositi ex tali materia et forma; cum igitur omne hujusmodi compositum factum sit, recte concluditur, illud ens, quod non habet causam efficientem, non esse compositum ex hac materia; an vero ipsam materia facta sit, necne, non potest ex solo prædicto discursu definiri. Rursus, an illa substantia increata possit esse materialis, ut constans ex alia materia, vel etiam an possit esse corporea, ut substantia simplex quantitatí subjecta, sicut Averroes de celo existimavit, ec denique an cœlum ipsum, quod ingenerabile creditur, et incorruptibile, sit substantia facta, necne, non existimo posse ex prædicto solo discursu definiri; sed ulterius progrediendum est, aliis principiis utendo, ut postea videbimus; hactenus ergo solum est demonstratum esse aliquam substantiam increatam et immaterialem in dicto sensu.

Quid de opinionibus supra relativi sentiendum sit.

41. Tandem ex dictis constat veritas secundæ opinionis superius relatae, et consequenter ostensum est, primam et tertiam absolute falsas esse, quantum ad id in quo convenient, scilicet, quod per medium pure physicum possit demonstrari substantia increata aut abstracta ab omnibus rebus materialibus. Quoad id vero, in quo tertia cum secunda convenit, scilicet demonstrationem metaphysicam per se esse ad hoc sufficientem, verum dicit; hoc enim est quod ipso usu, et examinatione utriusque medii a nobis est demonstratum. Quarta vero opinio, si intelligat metaphysicam demonstrationem per se et intrinsece pendere ab aliquo principio, vel medio pure physico, ut Soncinas et Javellus sentiunt, falsa etiam est, nam discursus factus nullam dependentiam habet ex dictis. Unde etiam constat repugnantiam involvere, quod Javellus ait ad physicum pertinere demonstrare substantiam primam esse, ad metaphysicum vero quid sit. Tum quia metaphysicus non accipit a physico suum primarium subjectum; tum maxime quia nos non possumus demonstrare Deum esse nisi demonstrando aliquo modo quid sit, ut ex dictis clarius patebit; demonstrando enim quædam attributa convenire cuidam enti, quod est principium cæterorum, demonstra-

II.

SECTIO III.

*Utrum a posteriori demonstrari possit Deum esse,
ostendendo unum tantum esse in creatum ens.*

mus esse Deum; primum autem ex illis attributis, et maxime essentiale est illud quod hactenus demonstravimus, scilicet esse a se, et sine efficientia ab alio, et cætera omnia in tantum fere demonstrari possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus. Unde ad eum maxime pertinet demonstrare quid sit Deus, ad quem pertinet demonstrare esse ens a se, seu per essentiam, et non ab alio, et e converso ille proprio demonstrat Deum esse, qui demonstrat esse in rerum natura aliquod ens in creatum; non enim possunt hæc munera inter se partiri physica et metaphysica, sed totum hoc negotium metaphysicæ est. Physica vero (et in hoc sensu esset vera illa quarta sententia, et a secunda non discordaret) parat aliquo modo viam, et disponit ad prædictam demonstrationem conficiendam, tum quia ex motu et sensibilibus effectibus ascendimus ad considerandam rationem effectus et causæ secundum se, et ex dependentia in motu, ad dependentiam in esse et origine, per quam ad primum ens in creatum pervenimus; tum etiam quia, si non omnino evidente, saltem probabilissimo discursu pervenimus per physicam viam ad motorem cœli ab eo separatum, ex quo facilius metaphysicus discurrit ad inquirendum non jam primum motorem cœli, sed primum factorem rerum, sumendo proportionalia principia, tanto evidentiora, quanto abstractiora, ut satis declaravimus.

42. Ad fundamenta Commentatoris respondeatur, et ad primum, Aristotelem in Physica non satis demonstrasse Deum esse, aut propria attributa Dei, ex solo motu physico, quod partim ostensum est, partim in sequentibus demonstrabitur, sed ibi satis probabiliter ostendit primum motorem immobilem. In 2 autem Metaph., recte docuit et probavit non dari processum in infinitum in causis efficientibus, ex quo principio evidenter concluditur necessarium esse aliquod ens non factum. Ad secundum respondetur, metaphysicam, cum sit suprema scientia, probare posse suum objectum esse, maxime cum non de adæquo, sed de primario objecto sit sermo, et de demonstratione a posteriori, de quo supra in prima demonstratione dictum est.

1. Quanquam discursu facto præcedente sectione evidenter probatum sit, non posse omnia entia esse facta, sed aliquod esse non factum, quod vero hoc sit unum, et non plura, nondum est illa ratiocinatione conclusum. Dicere enim posset aliquis, omne quidem, quod factum est, ab alio factum esse, et in hoc progressu sistendum esse in singulis rerum ordinibus in aliquo principio non facto, non tamen in uno et eodem, sed in pluribus pro rerum et specierum diversitate, quo modo nonnulli gentium posuerunt diversarum rerum principia, ut unum Deum frumenti, aliud vini, etc. Ex haereticis etiam quidam posuerunt unum principium spirituum, et aliud corporum, vel unum bonarum rerum, et aliud malarum, quæ summum bonum et malum appellabant, ut Manichæi et similes. Juxta quem falsum errorem nullum ens, etiam si sit in creatum, esset verus Deus, secundum illud, quod per hanc vocem nos significare intendimus. Et fortasse in hoc sensu dixit insipiens ille in corde suo: *Non est Deus*, quod tribuit Diagoræ Cicer., lib. 4 de Natur. Deor.; et August., lib. 3 cont. litter. Petilian., c. 21; Laetan., lib. 1, c. 2; Theod., lib. 3 De eu-rand. affect. Græc. Si autem ostenderimus, hoc ens in creatum ac per se necessarium, tantum esse posse unum numero secundum naturam et essentiam, fiet plane consequens illud esse primam causam cæterorum omnium, quæ sunt vel esse possunt, atque adeo esse Deum, et consequenter esse verum Deum. Quapropter demonstrationes, quæ a philosophis ac Theologis afferri solent ad probandam unitatem Dei ex infinita perfectione divinæ naturæ, licet alias sint optimæ, ut postea videbimus, nunc tamen nobis deservire non possunt, quia supponunt, ut jam probatum, esse in rerum natura Deum, hoc est, ens quoddam infinitæ perfectionis in essentia et natura, quod nondum nos probavimus, sed solum esse ens per se necessarium, ut ipse ex se habens esse.

2. Et ob hanc fortasse causam non defuerunt etiam ex Catholicis et Theologis, qui dicent, non posse demonstrari Deum esse, u Petrus de Aliaco, in 4, q. 3, art. 2 et 3, ub primum nisit responde ad demonstratio nem, qua probatur dari aliquod ens a se, e

increatū; sed nihil dicit apparenſ aut veriſimile, cui respondere oporteat. Deinde ait, licet concedatur demonstrari, esse aliquod ens a ſe, non tamen demonstrari illud esse unum tantum, et ideo nec demonstrari posſe, Deum esse. Imo ait, quod, licet demonſtretur, vel admittatur dari unum quoddam ens increatum, quod sit prima cauſa efficiens omnium, quæ facta ſunt, nihilominus non inferri evidenter illud esse Deum; quia inde non ſequitur esse primam cauſam omnium quæ ſunt; quia poſſet quis dicere, dari plura entia non facta, et inter ea dari aliud ens ſuperius, quod licet non ſit efficiens, ſit tamen finis alterius entis increati, et eadem ratione ſingi poſſent plura entia increata nullum ordinem cauſæ inter ſe habentia, ſicut ſunt duo Angeli, quos aliqui poſuerunt entia per ſe neceſſaria. Et in hac opinione, ſcilicet non poſſe demonstrari Deum esse, fuit etiam Rabbi Moyses, lib. 6 ſuā Philosophiæ, c. 6, et nonnulli etiam philoſophi, ut meminit D. Thom., 1 contra Gentes, cap. 11 et 12, et q. 10 de Veritate, art. 12.

3. Alii vero, ex fundamento extreme con‐trario, dixerunt etiam non poſſe demonstrari Deum esse, quia id est per ſe notum. Cujus ſententiae videtur fuſſe Anſelm. in Prosolog., cap. 2 et 3, et lib. contra insipientem. Et inſinuat in Commentariis Hieronymo attributis ſuper Job, c. 36, circa illa verba: *Omnes homines rident Deum*, et ſuper Psalm. 93, in ea verba: *Correxit orbem terræ, qui non commovebitur*. Favet item Damascenus, lib. 1 de Fide, cap. 1 et 3, ubi ait, Dei cognitionem naturaliter eſſe hominibus insertam; ſed hoc a S. Thoma ſupra, et 1 p., q. 2, art. 1, ita exponitur, quod homini ſit naturaliter insertum aliquid, ex quo poſſit in Dei cognitionem devenire, et eodem modo poſſet expoñi Hieronymus. De Anſelmo autem D. Thom. ſatetur fuſſe illius ſententiae, quem ſecutus eſt Abulens., in cap. 6 Exod., q. 2. Sed, quod hæc ſententia falsa etiam ſit, conſtabit ex diſcurſu sectionis, ut in fine ejus adnotabimus.

Resolutio questionis.

4. Dicendum ergo eſt demonſtrari evidenter poſſe illud ens, quod eſt per ſe neceſſarium, eſſe fontem ſeu cauſam efficien‐tem rerum caeterarum, ac proinde eſſe tantum unum. Atque ita evidenter demonſtrari Deum eſſe. Ut intelligatur hæc assertio et conſentio inter partes ejus, oportet ſupponere, quid omnes intelligent nomine Dei; quan-

quam enim Deus propter ſuam simplicitatem et infinitatem definiri non poſſit, nec etiam exacte a nobis describi, qui imperfekte illum concipimus, tamen ut de illo ratiocinari poſsimus, neceſſe eſt ſaltem p̄aeconcipere et p̄aſupponere quid hac voce ſignificetur. Oportet tamen in explicanda hac voce ſignificatione duo extrema vitare: unum eſt, ne in tali descriptione ponamus omnes condi‐tiones, ſeu attributa Dei, tum quia alias nunquam poſſet concludi Deum eſſe, niſi prius demonſtrarentur omnia attributa Dei de ali‐quo ente, quod eſt contra omnium conſuetudinem et conceptionem; tum etiam quia multæ ſunt proprietates Dei, quæ multo diſſilius cognoscuntur, quam quod Deus ſit.

5. Aliud extreum eſt, ne nomen hoc ac‐commodemus cuilibet proprietati, quæ Dei propria eſſe videatur; ut, verbi gratia, p̄oprium Dei eſſe inter omnia entia maxime dignissimum; dicunt ergo aliqui, nomine Dei niſi aliud ſignificari quam ens perfectiſſimum omnium. Sed hoc non ſatis eſt ad rationem ſeu ſignificationem Dei declarandam; nam etiamsi quis fingeret, tantum eſſe in rebus hunc mundum corporeum, et in eo cœlum vel hominem eſſe nobilissimum omniū entium, non ſtatim existimaret cœlum aut hominem eſſe Deum hujus mundi, niſi alias Dei proprietates in eis eſſe crederet. Similiter attribui potest Deo, quod ſit pri‐mus motor cœli; non tamen propterea recte dieetur nomine Dei ſolum ſignificari pri‐mu[m] motorem cœli, ut talis eſt, quia si niſi aliud haberet quam eſſe pri‐mu[m] motorem cœli, non ideo Deus eſſet. Et idem dico de hoc at‐tributo, quod eſt eſſe ens neceſſarium aut ens a ſe, quia hec etiam attributum per ſe ſumptum, non ſatis eſt ad explendū con‐ceptum, quem nomine Dei ſignificare in‐tendimus; nam ut paulo antea dicebam, ſi plura eſſent entia per ſe neceſſaria, nullum illo‐rum eſſet tale ens, quale nos ſignificare in‐tendimus nomine Dei. Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia ſuperat, et ab eo tanquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum eſt a[et]e venerandum; hic enim eſt vulgaris et quaſi pri‐mu[m] conceptus quem omnes de Deo formamus, auditio nomine Dei. Et ideo ad demonſtrandum Deum eſſe, non ſatis eſt oſtendere dari in rerum natura ens quoddam neceſſarium, et a ſe, niſi etiam probetur il‐lud eſſe unicūm, et tale, ut ſit ſons totius eſſe,

a quo pendent, et illud recipiunt omnia, quæ ipsum esse quoquo modo participant. Hoc autem demonstrato, sufficienter ostenditur Deum esse; nam reliqua ejus attributa, quæ cum hujusmodi ente necessariam connexio- nem habent, postea demonstranda sunt.

6. Quanta certitudo in precedente assertione. — Assertio igitur sic declarata non solum vera, sed etiam ita certa Theologis visa est, ut doctrinam Aliaci erroris damnent. Et non immerito, nam pugnat cum sententia Pauli ad Rom. 1: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim ipsis manifestarit.* Vocat autem notum Dei, id quod naturali lumine de illo innotescere potest, quod saltem esse oportet ipsum esse, nam si hoc ignoretur, nihil prorsus de Deo cognoscetur. Declarans autem hunc manifestationis modum subdit: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Ex quibus verbis manifeste colligitur, talem posse cognitionem Dei ex creaturis haberi, ut homines inexcusabiles reddat, si vel Deum esse non assentiantur, vel illum colere negligant. Quod autem illa cognitio in se sit evidens, non videtur ex illis verbis tam aperte colligi; nam saepe minor cognitio, quam evidens, sufficit ad obligandum hominem, et ut illum inexcusabilem reddat, nisi juxta illam operetur. Nihilominus tamen, si verba Pauli attente ponderentur, satis indicant evidentem cognitionem, ut sunt illa: *Manifestum est in illis, et, intellecta conspiciuntur.* Et simile testimonium est apud Salomonem, Sap. 43, ubi reprehenduntur qui verum Deum ignorant: *Vani (inquit) sunt omnes homines in quibus non subsist scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est; neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex;* et infra: *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator eorum videri.* Idem indicatur verbis illis Psal. 18: *Cæli enarrant gloriam Dei,* ut late exponit Chrysost., hom. 9 et 10 ad Populum. Et eodem sensu declarat Gregor. verba illa Job 36: *Omnis homines vident eum, unusquisque intuetur procul,* lib. 27 Moral., c. 2; ac denique idem sentiunt Ecclesiæ Patres, quos nunc referre, videtur a metaphysico instituto alienum; insinuabo tamen nonnulla testimonia probando ratione assertionem po-

sitam. Quæ non potest melius ostendi quam afferendo demonstrationes, quibus dicta veritas probetur.

Prima demonstratio, quod Deus sit.

7. Duæ igitur occurunt viæ præcipuae ad hoc ostendendum. Una est omnino a posteriori et ex effectibus; altera est proxime a priori, quamvis remote sit etiam a posteriori, ut postea declarabo. Prior via est magis usata a sanctis Patribus, magisque consentanea Paulo et Salomoni in locis citatis, et possissime significatur in verbis illis Sapientis: *A magnitudine speciei et creature, id est, a magnitudine et specie, seu pulchritudine creaturarum.* Ex quibus verbis possumus in hunc modum rationem formare, nam, licet singuli effectus per se sumpti et considerati, non ostendant unum et eundem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo, omniumque rerum, quæ in eo sunt, mirabilis connexio et ordo, satis declarant esse unum primum ens, a quo omnia gubernantur et originem ducunt. Hanc rationem attigit D. Thom., lib. 1 cont. Gent., c. 13, ex Damasco, lib. 1 de Fide, cap. 3; et Gregor., 26 Moral., cap. 8; et Chrysostom., hom. 4 in Genesim; et expresse Dionysius Areopagita, c. 7 de Divinis nominibus, dicit Deum cognosci ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione; quod usurpavit etiam August., lib. 11 de Civitat., c. 4; et Justinus interrogatus, q. 16 Gentium, *Unde sciri potest sitne Deum omnino,* eleganter ac breviter respondit, *ex eorum, quæ sunt, concrezione, constitutione ac stabilitate.* Unde optimus Eusebius Cæsariensis, lib. 7 de Præpatrat. Evangel., c. 2: *Sicut domus (inquit) similis artifice, aut pannus sine texente fieri non potest, ita neque universum hoc sine auctore* Gregorius vero Nazianzenus, oratione 2 de Theolog., exemplo utitur cytharae, aut concentus ejus ordinatissime ac pulcherrime constituti. Nam sicut is non posset intelligi sine aliquo auctore, vel artifice, ita neque hujus universi aptissima constitutio sine Deo. Tandem rationem hanc insinuavit Philo plus, lib. 12 Metaph., c. 2, in illis verbis *Quo namque pacto ordo erit, non existent aliquo perpetuo, separato ac permanente.* Eamque latius prosequitur, cap. 10, ubi etiam utitur exemplo domus, et familie recte ordinatae, et exemplo exercitus qui sine duce ordinatus esse non potest. Famdem tetigerit lib. 1, c. 3 et 4.

8. *Evasiones rationis factæ.*—Ut autem vis hujus rationis magis perspiciat, amplius expendenda est. Dicere enim posset aliquis ex hoc effectu ad summum haberi, unum esse omnium gubernatorem, non tamen conditorem. Deinde, dicere posset, illum esse unum non natura, seu entitate, sed consensione, ut si plures artifices ad unum ædificium construendum convenirent. Præterea hic discursus non habet locum in rebus pure spiritualibus, nam de illis nobis evidenter non constat quantam connexionem habeant, vel inter se, vel cum aliis rebus hujus mundi visibilis. Denique si quis fingat præter hunc mundum visibilem, esse alium, nullam connexionem cum hoc habentem, ejusque conditorem esse etiam increatum, ens distinctum tamen ab eo, qui hunc mundum condidit ac gubernat, non poterit quidem prædicta ratione convinci; ergo ex effectibus quos nos experimur, non satis possumus convincere esse unicum tantum ens increatum, quod sit principium cæterorum omnium, quæ in rebus existunt, sive in hoc mundo, sive in alio. Ex horum itaque expositione videtur pendere dictæ rationis vis, ut universe omnia entia comprehendat, et inter omnia unum tantum primum et aliorum fontem esse concludat; hujusmodi enim ens appellamus Deum.

Prima evasio refellitur, et emanatio totius orbis sensibilis ab uno efficiente ostenditur.

9. Ad primam igitur objectionem vel potius evasionem, imprimis respondere libet verbis Lactantii, lib. 1 de Falsa religione, cap. 2: *Nemo est tam rufis, tam feris moribus, qui oculos suos in cælum tollens, tametsi nesciat cuius Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse non intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; nec possit fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum.* In quibus postremis verbis eleganter indicat ex gubernatione recte colligi procreationem, quia non potest universum gubernari, nisi ab eo cuius consilio et potentia conditum fuit. Ideo enim mirabili modo et ratione constat, et mira rerum connexione et successione conservatur, quia a sapientissimo artifice ita instructum fuit, prout ad talē gubernationem et conservationem oportebat. Sic igitur ex connexione mutuaque operatione rerum universi, non

tantum colligitur unus universi gubernator, sed etiam effector.

10. Quod præterea declaratur breviter discurrendo per omnes res, ex quibus hoc universum constat. Et imprimis de speciebus omnibus rerum generabilium et corruptibilium supra ostensum est, non posse existimari quod a se habeant esse per solam successionem unius individui ab alio, sed necessarium esse ut unaquæque species in aliquo individuo ab aliqua superiori causa effecta sit. Quod saltem quoad ipsa composita et quoad formas materiales, fit evidens ex dictis in superiori sectione; quoad ipsam vero materiam non procedit ratio ibi facta; sumitur tamen probatio ex dictis supra de creatione, disputatione 22, scilicet, quia esse a se, est maxima perfectio; ergo si haec non convenit formæ nec supposito substanciali, multo minus potest convenire materiæ primæ.

11. *Objectioni satisfit.*—Item, quia si nullæ forma substancialis est ex se innata materiæ primæ absque ulla effectione, neque ipsa materia prima potest ex se habere actualem entitatem non receptam ab aliquo agente, quia natura sua postulat formam, et ab ea pendet; ergo non postulat esse nisi in compagno et sub forma; ergo non potest ex se habere esse, formam vero expectare ab agente. Patet consequentia, quia si ex se est, necessario est, etiamsi agens nihil efficiat; posset autem agens nullam formam efficere, cum libere illam faciat, ut postea dicemus. Imo si materia ex se haberet esse, necessario esset æterna; agens autem extrinsecum non potuisset ab æterno formam aliquam rerum corruptibilium in illam inducere, nisi fortasse per infinitam durationem in ea conservaret formam, quam ex æternitate in illam induxit, ut patet ex dictis sectione precedente; nullus autem sanæ mentis excoigitare potest, auctorem hujus mundi inferioris (quicunque ille sit) necessitari ad inducendam in materia ab æterno aliquam certam formam, quam per infinitam durationem in ea conservaret; neque ullus philosophus, etiam ex his qui existimarent mundum esse ab æterno, finxit ita fuisse æternum hunc inferiorem mundum corruptibilem, ut in aliquo vel aliquibus determinatis individuis prius per æternitatem duraverit, quam inchoatae in illo fuerint generationes et corruptiones. Si ergo nulla forma determinate sumpta necessario inest materiae, ergo nulla necessario fit in illa ab

agente, præsertim ex æternitate; ergo neque illa potest ex se habere esse necessarium et æternum. Dices, rationem hanc procedere supponendo, materiam natura sua pendere a forma, quod tamen non est evidens. Respondeo, etiam seclusa rigorosa dependentia, hoc ipso quod materia natura sua postulat formam, et sine illa esse non potest nisi in statu maxime præternaturali (quod nemo negare potest), satis concludi esse prorsus alienum a natura materiæ, habere esse a se, et expectare formam ab agente. Sicut in materia de anima, recte docent philosophi, non esse naturale animæ rationali esse ante corpus, quia natura sua postulat esse in corpore, quamvis a corpore non pendeat; unde licet extra corpus manere possit, est tamen tunc in præternaturali statu. Quo argumento recte etiam concluditur animam rationalem non habere esse ex se necessarium et æternum.

42. Ex prædictis evicitur conclusionis probatio quoad res sublunares. — Ex his ergo recte colligitur res omnes sub cœlo contentas ab aliquo superiori auctore esse procreatæ. Unde imprimis fit, quatuor simplicia clementia ab uno et eodem auctore facta esse, ab eo scilicet, a quo ita sunt disposita et ordinata, sicut expediebat ad totius universi conservationem et regimen. Nam sicut propter hunc finem creata sunt, id est, propter bonum universi, et propter mistorum etiam generationes, ut statim dicam, ita in ea proportione creata sunt, quæ illi fini esset consentanea; in proportione, inquam, non tantum magnitudinis, sed etiam qualitatis et naturalis convenientiæ, vel diversitatis; necessarium ergo fuit, ut idem esset auctor omnium, alioqui non posset illa proportio et connexio sub unam intentionem cadere. Deinde etiam colligitur, eundem, qui fuit conditor elementorum, fuisse etiam non solum gubernatorem, sed etiam conditorem mistorum, qui ex elementis generantur. Non est quidem necessarium ut mista omnia fuerint a solo auctore universi immediate producta; imo, si id intelligatur de productione per propriam et immediatam creationem, non solum necessarium non est, sed neque etiam verum, nam etiam juxta divinam Scripturam, de elementis prius creatis Deus mista produxit, quæ productio non potuit esse proprie creatio, cum fuerit ex præsupposita materia. Quin potius etiam de elementis ipsis non constat omnia fuisse immediate creata,

vel an unum prius creatum fuerit, et reliqua postea ex illo formata, et, licet illud prius sit probabilius magisque sacrae historiae consenteaneum, non tamen potest ratione demonstrari; nec refert ad id quod agimus, dummodo constet unum et eundem esse horum omnium auctorem.

13. Si autem illud de mistis intelligatur hoc modo et sub hac amplitudine, scilicet, de productione sive per propriam creationem, sive ex alio corpore prius creato, adhuc distinctione et declaratione opus est, nam potest intelligi, vel de productione, quæ a solo Deo immediate fiat, vel quæ fiat per causas secundas. Rursus inter hæc mista quædam sunt ita imperfecta, ut possint ab occurrentibus causis generalibus fieri absque concursu causæ particularis, et ejusdem rationis, ad quam per se, et veluti ex instituto hoc munus pertineat. Atque hoc modo producuntur non solum mista, quæ proprie dicuntur imperfecta seu meteorologica, quæ in secunda regione aeris frequentius generantur, sed etiam metalla, quæ in visceribus terræ virtute solis producuntur, et viventia multa, et animalia imperfecta. Et de his omnibus non potest (ut existimo) alia evident ratione ostendi esse immediate producta à prima causa seu auctore universali, nisi illa, qua in superioribus ostensum est primam causam concurrere immediate causis secundis, ad omnes actiones et effectus earum, quia non oportet ut prima causa majorem adhibuerit concursum, cum in universalibus causis creatis, vel in concursu plurium causarum sit sufficiens artus ad hos effectus producendos cum generali concurso prime cause. Ad rem autem seu demonstrationem, quam intendimus, satis est hic modus emanationis harum rerum ab eodem auctore, a quo elementa facta sunt. Imo in rigore sufficeret demonstrare, hos effectus non habere alium primum auctorem, qui sit ens increatum, præter eum qui elementa et alias res universi procreavit, sive ab illo immediate procedant, sive mediate, scilicet, quia proxima causa eorum effectuum ab illo primo ente dimanavit.

14. Alia vero sunt mista adeo perfecta, ut non possint immediate a cœlo, vel aliis generalibus causis creatis fieri sine proprio ac determinato concursu causæ proximæ ejusdem rationis; sic enim homo non generatur, nisi ab homine, et leo a leone, et sic de aliis perfectis animalibus, et in quibusdam arbo-

ribus et plantis idem accidere videmus; non enim oritur triticum nisi ex tritico, et in perfectis arboribus idem videmur experiri. In his ergo est multo evidenter, procreationem eorum revocandam esse ad aliquem superiorum auctorem, quia nec tota species potuit a seipsa dimanare, aut ex seipsa esse, ut supra ostensum est; neque in omnibus his eansis visibilibus est sufficiens virtus ad introducendas hujusmodi rerum species in universo. Quod autem harum rerum omnium idem primus sit auctor, sive inter se, sive cum elementis conferantur, constat ex connexione earum inter se, sive in ratione materiae, sive in ratione efficientis, aut finis. Ita enim sunt elementa constituta, ut ex eis possint commode haec mixta produci, aut nutriti, vel conservari, adeo ut a suis etiam naturalibus locis aliquantulum immutata sint in mistorum commodum et utilitatem. Et inter ipsa mixta quedam aliis deserviunt in cibum, vel alias utilitates, et universa fere serviunt homini, propter quem proxime condita esse, intelligi potest, vel ex ipsis rebus, earumque diversis qualitatibus, ac variis proprietatibus hominum usibus accommodatissimis, quas proprietates a sua prima conditione receperunt; est ergo signum evidens, haec omnia non solum ab eodem auctore gubernari, sed etiam condita esse. Quod etiam declarat ipsa universi pulchritudo, ad quam sine dubio tam varia mistorum procreatio ordinata est, et tam ordinate disposita, ut non poterit easu aut fortuito a diversis auctoribus ita fieri, sed ab unico et universalis auctore, qui hanc pulcherrimam universi machinam intendebat.

15. *Cælum an animatum et qua anima aliqui crediderint.*—*Quoad cœlestia corpora probatur assertio.*—Superest dicendum de corporibus cœlestibus, quorum origo obscurior naturaliter esse videtur, eo quod incorruptionibilia sint. Unde multi ex Gentilibus perspicuum esse crediderunt, cœlum non habuisse cœlum, ut refert Justinus in responsione ad Quintum questionem Gentibus propositam. Verumtamen quod cœlum etiam sit factum, ostendi potest imprimis ex imperfectione ejus; est enim cœlum ens imperfectius homine; cum ergo homo non habeat esse nisi a superiori causa, quomodo existimari potest cœlum ex se habere esse? Dices primo, non satis constare, cœlum esse imperfectius homine, nam multi existinarunt esse animatum anima intelligenti. Respondetur, de propria animatione per informationem vix fuisse phi-

losophum aliquem, qui cœlum animatum esse existimaverit; nullum enim vitaे indicium, aut opus in illo corpore invenimus; nam illuminatio et influentia omnes, naturales actiones sunt; motus autem localis per se solus, et maxime non progressivus, nullum est vitaе indicium, cum ab impetu vel naturali vel extrinseco fieri possit. Qui ergo cœlum vivens aut animatum vocarunt, locuti sunt ratione intelligentiae moventis cœlum, quæ quia illi assistit, eoque quodammodo utitur ad agendum, secundum quamdam metaphoram anima illius appellata est. Qui vero in sensu magis proprio id asseruerint, improbabiliter loculi sunt. Contra eum nihilominus, qui in ea sententia persistaret, non esset efficax ratio facta, sed tunc eodem modo esset de cœlo, quo de aliis intelligentiis philosophandum, de quibus statim dicam. Atque eodem fere modo occurendum est, si quis dicat hominem, solum ratione animæ intellectivæ esse superiorem cœlo, et de hac non satis constare esse factam; dicendum est enim satis constare intellectivam animam factam esse, tum generali ratione, qua id potest de intelligentiis ostendi; nam cum anima sit minus perfecta, quam intelligentiæ, si haec factæ sunt, multo magis ipsa; tum speciali ratione, quia cum ipsa sit forma corporis, et non tam sit propter se, quam propter totum compositum, nec naturaliter existere potest ante corpus, nec habere ex se esse, si ipsum compositum efficiente indiget, ut paulo antea declaravimus.

16. Tandem dicere potest aliquis, etsi corpus cœlestis sit minus perfectum quoad gradum essendi, esse tamen perfectius in modo, cum incorruptibile sit, ideoque fieri posse ut etiam in perfectione essendi a se superet hominem, licet in essentiali gradu superetur. Respondeo, id esse impossibile, esequi longe diversam rationem unius et alterius attributi, nam rem esse incorruptibilem, provenire potest aut ex carentia contrariai, aut ex conditione materiæ, vel quadam rei simplicitate; unde haec proprietas non semper indicat summam vel maximam essentiale perfectionem rei. At vero esse a se, et illa singularis necessitas essendi, quæ provenit ex independentia ab omni efficiente causa, est manifestum indicium eminentissimæ ejusdam perfectionis, non solum in modo, sed etiam in gradu ipsius esse, quia per hanc perfectionem magis distat ens a nihilo, seu a non ente, quam per quamcumque aliam,

quæ ab hac præscindat. Item, quia tale ens minus habet potentialitatis, quandoquidem nec in potentia objectiva esse potest. Ac deinde tale ens sub alterius dominium non cadit. Unde singulari ac supremo modo est (ut ita dicam) sui juris, et nulli alteri subjectum. Quæ omnia sine dubio longe excellenter perfectionem indicant, et ideo fieri non potest ut res inferior in gradu entis hanc perfectionem habeat, quam superior attingere non potest.

17. Atque hinc confirmatur hæc ratio sumpta ex imperfectione cœli; est enim cœlum ens materiale, vel (ut extra omnem opinionem loquamur) corporeum, extensem, quantum, in qua proprietate, scilicet, quantitatis et extensionis, convenientiam habet ejusdem rationis cum inferioribus corporibus, estque in potentia passiva, saltem ad motum, et aliquas accidentales perfectiones, indigetque motu, saltem ut ad agendum in variis locis applicari possit. Imo impotens est ad ita se movendum et applicandum, nisi ab alio moveatur. Qui ergo credibile est, ut a se sit, quod et motu indiget, et a se illum habere non potest? Tanta ergo perfectio, quanta est esse ens independens, et necessarium absque esse in potentia objectiva, plane repugnat enti habenti tot imperfectiones, quo in cœlo conspiciuntur. Non est ergo cœlum ens improductum, sed factum.

18. Probandum vero ulterius restat (simulque hoc ipsum confirmabitur), habere eundem auctorem sui esse, quem elementa ac cætera inferiora corpora habent, quod facile fiet, prosequendo et applicando discursum factum de connexione et proportione horum corporum inter se. Est enim imprimis evidens, corpora cœlestia inter se habere summam proportionem et debitam subordinationem, non solum in figura, situ et loco, sed (quod maxime ad rem spectat) in motu etiam et influentia, prout necessarium vel conveniens est ad habilitatem, et bonum regimen totius universi. Signum est ergo manifestum, et omnes cœlos fuisse ab eodem auctore conditos, et illum non esse alium a conditore totius universi, seu ab eo qui elementa et cætera inferiora corpora procreavit. Probatur consequentia quoad priorem consequentis partem, quia intelligi non potest, vel hanc cœlorum dispositionem et ordinem casu accidisse, vel cœlos prius fuisse ab aliquibus privatis agentibus conditos; postea vero fuisse ita dispositos et ordinatos ab aliquo su-

periori agente qui bonum totius universi procurat. Nam et ipsa pulcherrima et aptissima varietas et dispositio cœlorum in magnitudine sicut figura et virtute, evidenter enarrat sapientiam conditoris, qui ex intentione alicujus finis, et universalis commodi ita illos disposuit, et ipsa stabilitas et natura cœlorum satis declarat, non post naturam, sed cum ipsa natura accepisse eam dispositionem, præsertim quoad illas quatuor proprietates, quas numeravimus, scilicet, magnitudinem, figuram, et situm, et innatam vim influendi, nam de motu alia est ratio, quia et necessario est posterior, saltem per instans, et magis extrinsecus advenit. Fabricator ergo universi non est fingendus ad modum humanorum artificum, qui res aliunde subsistentes juxta finem a se præstitutum coordinant, et ita rem artificiosam componunt: sed tanquam versus artifex, qui condendo cœlos, eis dedit naturam accommodatam tali dispositioni et ordini, quem simul cum illis procreavit.

19. Atque hinc ulterius facile persuadetur altera pars consequentis, scilicet, ob eamdem rationem, et colligationem illorum superiorum corporum cum inferioribus, necessario fatendum esse eamdem esse conditionem omnium. Quod præterea in hunc modum declaratur: duobus enim aut tribus modis intelligi potest constitutio universi ex cœlis et corporibus sublunaribus. Primo, quod cœli jam existentes, aut ex se (quod jam improbatum est) aut ab aliquo efficiente, ipsis sua virtute et efficacia condiderint omnia inferiora, eaque convenienter aptaverint ad hujus inferioris mundi constitutionem et conservationem. Et hic modus est per se incredibilis. Primo, quia hic mundus inferior fieri non potuit, nisi per creationem; nullum autem corpus potest habere naturalem vim creandi, ut in superioribus dictum est. Imo licet fingeremus, Deum prius creasse materiam, non potuissent cœli ex illa statim producere omnia elementa ita distincta et disposita, sicut natura eorum vel universi utilitas ac pulchritudo requirit. Cum enim cœli naturaliter agant, et, quantum est ex se, eodem modo, si cum eadem propinquitate, vel distantia, et cum eodem discursu applicentur, non potuissent ex eadem materia ex se æque indifferente tam varios, tamque ordinatos effectus efficere. Est itaque evidens, hoc non fuisse opus solius naturæ, sed intelligentiae habentis vim eminentissimam, et multiplicem, quoad efficacitatem, et arbitrium operandi juxta finem intentum.

Deinde quia cœli per se soli vix aliquid possunt efficiere sine concurso inferiorum corporum; nam et debent præmittere lucem, vel aliam influentiam sibi proportionatam, et ad perficiendos effectus semper requirunt aliquam inferiorum causarum cooperationem. Cujus argumentum est, quod sol, qui inter omnia astra videtur efficacissimus, minime potest aut segetes procreare sine pluvia et dispositione terræ, aut aliquid simile per se solus efficere. Adde aliquos esse effectus in his inferioribus, qui non possunt a cœlis fieri sine univocis agentibus, ut supra visum est.

20. Alio tamen modo singi potest, quod cœsis jam existentibus, et sic dispositis a sua efficiente causa, aliud agens omnino distinctum, efficerit inferiorem orbem, illumque disponuerit modo conveniente et accommodato, ut ab orbe superiori foveri et gubernari posset. Et hic modus est etiam per se improbabilis, nam si intelligatur id factum esse quasi ex conventione et pacto utriusque agentis, id pertinet ad secundam objectionem statim tractandam; si vero sit sermo (ut in dictis verbis significatur) auctorem cœlorum in illis ita creandis ac disponendis non respexisse nente et intentione sua ad commodum et utilitatem inferioris orbis, id est manifeste falso, ut satis ex dictis constare potest; nam ipsa cœlorum dispositio et influentia proclamat illos fuisse conditos *in ministerium cunctis gentibus*, ut Scripturā loquitur. Quod etiam manifestant ordinatissimi motus eorum, qui uniformi quadam disformitate ita sunt mirabiliter distributi, ut ad omnem usum inferiori mundo necessarium deserviant, nimirum, ad emporum varietatem, ad generationes, et corruptiones rerum, ac denique, *ut sint insignia, et tempora, et dies et annos*. Nec refert quod hi motus additi sint cœlis post creationem eorum, et quod (ut est probabile) fiant a motoribus distinctis et inter se, et a cœlorum conditore, quia nihilominus cœli sunt conditi apti et accommodati ad tales motus, ut declarat eorum figura et influentia; signum ergo est, eo respectu et intentione fuisse conditos. Unde, quamvis habeant suos proximos motores, non tamen independentes a primo conditore et gubernatore, et juxta illius imperium, et intentionem moventes, prout ad bonum totius universi, et commodum usum inferiorum corporum expedit. Optime igitur plane evidenter ex fabrica et constitutione hujus universi, et colligatione, proportione

ac subordinatione partium ejus, illatum est, unum esse totius universi auctorem.

Secunda evasio excluditur, et vera unitas primi auctoris totius universi ostenditur.

21. Sed jam occurrit secunda evasio, nam duobus modis intelligi potest hæc unitas: primo per naturalem et simplicem unitatem ejusdem causæ; secundo per aggregationem et consensionem plurium. Nos ergo priorem unitatem intendimus; est enim necessaria ad concludendum Deum esse; discursus autem factus, licet ostendat unitatem, non tamen videtur illam ita perfectam demonstrare. Præcipue enim fundatur in hoc, quod totum universum per modum unius adæquati effectus, cadere debuit sub intentione unius agentis; hoc autem verum esse potuit, etiamsi concurrerent plura agentia quasi partialia, dummodo per modum unius ad unum effectum adæquatum efficiendum convenienter, sicut plures artifices ad unum ædificium. Ut ergo hanc fictionem excludamus, et ex hoc effectu ostendamus veram unitatem primi agentis, imprimis supponere oportet, hujusmodi easam necessario debere esse intellectualem, quod et infra a priori ostendetur, et ex dictis de fabrica et dispositione universi est evidens, et ex uno effectu, homine videlicet, manifeste etiam concluditur, ac denique etiam juxta illam fictionem est imprimis necessarium; nam duas cause partiales cognitione carentes, et maxime si sint diversarum rationum, non possunt per se et ex intentione convenire ad unum adæquatum effectum producendum, nisi alieui superiori causæ subordinentur, cujus sint veluti organa aut instrumenta.

22. *Quot absurdia sequantur ex assertione plurium causarum hujus orbis sine subordinatione.*— Unde ulterius advertendum est, duabus modis posse excogitari consensionem illam plurium causarum partialium ad condendum universum. Primo quod omnes illæ sint subordinatae uni superiori causæ, a qua esse receperint. Et hic sensus, licet falsam et erroneam doctrinam contineat, nihil tamen obstat aut refert ad rem quam nunc tractamus; nam juxta illum sensum jam admittitur unum tantum increatum ens, a quo cætera processerunt, et totus hic mundus primordialiter ab eo duxit originem, quod satis nobis est ad probandum Deum esse; illud enim primum ens Deum appellamus. An vero immediate per seipsum mundum produxerit, vel per inferiorem causam sibi subordinatam, unam,

vel plures, quod in praedicto sensu tangitur, pertinet ad aliam quaestione de creatione, quam in superioribus tractavimus, et jam nunc iterum occurret. Alio ergo modo intelligi potest, quod plures causæ convenerint ad producendum hunc mundum absque subordinatione, vel inter se, vel ad aliam superiorem, sed cum quadam æqualitate quoad independentiam in suo esse et agere, licet fortasse, quoad effectuum productionem una plus concurrerit, seu meliores etiam effectus effecerit, quam alia; necessario enim dicendum est aliam fecisse cœlum, aliam ignem vel aquam, aut alio simili modo. Et hic est sensus illius erroris, qui sola declaratione absque alia impugnatione statim per se apparet improbabilis atque ridiculus, quia frustra et sine fundamento multiplicantur illa principia, et necesse est, quodlibet illorum imperfectum esse et insufficiens ad eum effectum, vel alia esse supervacanea, et consequenter impossibilia.

23. Primum. — **Secundum.** — Argumentor igitur in hunc modum, nam vel unaquæque ex illis causis requirit consortium aliarum, quia ipsa est impotens absque aliis ad producendum totum universum, aut quia, licet singulæ possent producere totum, et ex se essent in virtute æquales, nihilominus inter se effectum hunc parti voluerunt. Si primum dicatur, sequitur primo quamlibet aliarum causarum per se sumptam esse valde imperfectam et limitatam in virtute. Unde sequitur secundo esse etiam impotentem ad eum effectum, qui illi tribuitur; nam talis effectus non potuit, nisi per creationem fieri, verbi gratia, quodlibet cœlum, et quodlibet etiam elementum, quod productionem totalem ac primariam includit; ostensum est autem in superioribus, ad creandum per talem modum principalis causæ, requiri virtutem simpliciter infinitam; ostensum etiam est, causam habentem virtutem principalem creandi, posse creare quidquid creabile est; in dictis autem causis dicitur esse virtus limitata, et ad unum vel alium effectum definita; non est ergo illa virtus creativa; ergo neque est sufficiens ad primam universi productionem etiam ex parte, nisi prius supposita fuerit ad actionem ejus creatio materiæ. Quod si tota materia prius creata fuit ab aliquo agente, cum illa fuit concreata aliqua forma, quia materia non per se fit, sed cum toto quod creatur; ille ergo est primus universi conditor, quem Deum appellamus.

24. Tertium. — Tertio sequitur ex illo errore, aggregatum ex omnibus illis causis esse finitum virtute, imperfectum sapientia, mutabile variis voluntatibus. Ex quo ulterius fit, providentiam et gubernationem universi ab illo pendentem non posse non esse valde imperfectam, et in multis deficientem, valdeque alienam ab infinita sapientia et potentia, quam universi fabrica et gubernatio satis indicat. Sequela declaratur, nam imprimis cum singularæ ex illis causis sint finitæ virtutis, non potest ex omnibus illis simul sumptis coalescere aliqua infinita virtus, nisi fortasse illæ partiales causæ dicantur esse infinitæ multitudine, quod quidem dici non potest de his, quæ actu produxerunt res universi; nam cum haec sint finitæ in multitudine, non potest causarum multitudo esse infinita, nisi dicatur, plures, vel etiam infinitas concurrere simul ad singulas res producendas; quod quam sit absurdum et ridiculum, per se constat. Neque esset minus improbable dicere, hujusmodi causas, potentes hoc modo producere res universi, esse infinitas, etiamsi non omnes acti operentur; nam ut omittam rationes communes, quæ contra hoc infinitum fieri possunt item quod gratis et sine fundamento fingitur si ex nulla operatione colligi potest; iten quod nihil deservit illa infinita multitudine a condendum universum, prout factum est, si quidem non tota illa ad ipsum concurrit præter hæc (inquam) omnia, non est in toto illo definito aggregato causarum vis agend infinita et ex omni parte perfecta, quia haec perfectio magis consistit in intentione quam in multitudine.

25. Deinde potest similis discursus fieri d sapientia, quæ est potissima perfectio rei intellectualis, et commensurata perfectioni eiusendi; si autem virtus limitata est et imperfecta, etiam essentia; ergo etiam sapientia. Unde posset facile de hujusmodi causis partialibus existimari, quamlibet earum multa ignorare et præserit futura, quæ pendent ex aliis voluntatibus; qualis ergo posset esse prudentialia ab hujusmodi causis proveniens, etiam si fingantur omnes simul inter se consuleret et sese mutuo juvare, et altera alterius in perfectionem et imbecillitatem supplere? Quid dicam de earum voluntatibus? Essent enim plane mutabiles, cum essent finitæ; facile ergo possent inter se dissentire, et una agere præter, aut contra voluntatem alterius. Unrecte ad rem, de qua agimus, dixit Justinus Martyr, oratione exhortatoria ad Gentes, pri-

epitatum plurium bellis et dissidiis esse expo-
sitem, unius vero imperium esse ab his in-
commodis liberum. Et in eamdem sententiam
dixit Athanasius in oratione contra idola :
Ubi princeps non est, ibi disturbatio nascitur,
unde concluditur, quod multitudo deorum, nul-
litas est deorum. Et Cyprianus, lib. de Idolo-
rum vanit. : Ad divinum (inquit) imperium
etiam de terris mutuemur exemplum. Quomodo
unquam regni societas, aut cum fide caput,
aut sine cruce desit? Et Plato, in Politico,
altra medium, multorum administrationem
omnibus in rebus debilem et infirmam esse
dixit. Propter quod ex Aristotelis, 8 Ethicor.,
ap. 10, et omnium philosophorum sententia,
nonarchicum regimen ceteris omnibus prae-
teratur. Propter quod merito idem Arist., lib.
2 sue Metaphysicæ, ita concludit : *Entia*
volunt male gubernari. Non est bonum plura-
ritas principatum. Unus ergo princeps. Esset
igitur imperfecta valde universi gubernatio
et providentia, si ex multis capitibus multis-
que voluntatibus finitis et mutabilibus pen-
seret sine subordinatione ad supremam
quamdam potentiam, summam sapientiam et
voluntatem immutabilem, ac summe bonam.

26. Adde quod res universi ita sunt inter
e dispositæ et connexæ, ut aliae aliis omnino
indigeant, vel ad suam conservationem, vel
ad suas actiones peragendas; omnes etiam
intendunt totius universi integritatem et
conservationem, ut propria commoda inter-
num deserant propter illam tuendam, ut
qua ascendit ad replendum vacuum, et terra
ræter suam naturalem conditionem, altio-
rem locum occupat, quam aqua, ut est ma-
ris recepta sententia. Quod si (ut alii volunt)
qua simpliciter eminet, illud est mirabilius,
quod semper continet tumentes fluctus suos,
et terræ pulchritudinem omnesque ejus ha-
bitatores obruat. Quæ ergo ex illis partiali-
bus causis erit sufficiens ad suum proprium
effectum tuendum ac conservandum? Nulla
ane. Sed oporteret mistorum vel animalium
nudorem rogare aquarum dominum, ut ipsas
ontineat, ne suos effectus destruant; et ad
hunc modum unaquæque postularet auxilium
alterius, ut suum effectum tueri aut conser-
vare posset. Atque similia incommoda et ab-
surda excogitari facile possunt, quia revera-
d, quod ex multis imperfectis coalescit, non
potest non esse imperfectum. Igitur tam mi-
rabilis structura et diversarum rerum mira-
bilis compositio et ordo sine uno supremo
architecto concipi non potest.

27. Quod si quis alteram partem dilemma-
tis supra positi eligat, et dicat, esse quidem
plura prima principia rerum universi, sin-
gula tamen per se sufficientia ad totum gu-
bernandum, et virtute ac perfectione æqua-
lia, etc., contra hoc imprimis est, quod sine
fundamento dicitur hujusmodi causas divi-
sisse inter se universi productionem per par-
tes; nam ex quo effectu id colligitur? vel, si
non colligitur, quis hoc revclavit? Rursus
rationes factæ absolute concludunt, esse ne-
cessariam unam adæquatam causam per se
intendantem totum universum, ejusque com-
modis attendentem, et non sufficere causas
partiales, sive tales sint ex impotentia, sive
ex voluntate. Præterea contra eum qui hoc
fingeret, sufficiens ratio esse deberet, quod
superflue et sine rationabili motivo tot prin-
cipia introduceret. Nam, si unaquæque ex
illis causis sufficiens ponitur ad producen-
dum et gubernandum totum universum,
prout nunc est, et secundum omnem perfec-
tionem, quæ in eo desiderari potest, quid
est, cur plures hujusmodi primæ causæ esse
singuntur? aut ex quo effectu talis multitudo
inveniri aut credi potest? Fortasse quis res-
pondeat talem multitudinem non poni pro-
pter effectus, quia ad talem ac tantum ef-
fectum sit necessaria, sed quia per se perti-
net ad rerum perfectionem, ut res adeo per-
fectæ multiplicentur. Sed contra, nam potius
unitas et singularitas illius naturæ pertinet
maxime ad perfectionem ejus et aliorum.
Quod ex professo probandum est infra trac-
tando de unitate Dei, et attingetur etiam in
posteriori puncto hujus sectionis. Et nunc
declaratur breviter, prosequendo considera-
tionem illius princi pi sub ratione causæ,
et secundum habitudinem ad hunc effectum
adæquatum, qui est totum universum, in qua
consideratione et ratione nunc insistimus.
Igitur si hoc universum haberet plura prima
principia, nullum illorum haberet perfectum
dominium in totum universum, et consequen-
ter nullum eorum posset perfecte illud gu-
bernare; nam si unum eorum vellet aliquid
corrumpere vel annihilare, altero nolente
non posset, quia ab illo solo posset sufficien-
ter conservari. Et similiter si unum eorum
vellet aut ventos aut pluvias excitare, altero
resistente non posset, quia essent ut mini-
mum æqualis virtutis, et sic de aliis; igitur
ad perfectionem talis causæ, ut causa est, et
sui effectus domina, et ad perfectam ejusdem
electus gubernationem spectat, ut tales cau-

sæ inter se æquales non multiplicentur. Hinc Aristoteles duodecimum librum suæ Metaphysicæ recte conclusit verbis paulo antea citatis. Hinc etiam est illud vulgatum Homeri, lib. 2 Iliados :

Multos imperitare malum est : rex unicus esto.

28. Unde recte Lactantius, lib. 4 de Falsa religione, cap. 3, primum improbat multitudinem principum et gubernatorum universi, qui inter se partantur officia, quia necesse est, eos imbecilles esse, *siquidem singuli sine auxilio reliquorum tantæ molis gubernaculum sustinere non possent*. Deinde probat, non posse plures tales esse, qualem nos *volumus unum, quia singulorum potestas* (inquit) *progrediverit longius non valebit, occurrentibus sibi potestatis ceterorum; necesse est enim, ut suos quisque limites aut transgredi nequeat, aut si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat*; et Hieronymus, epist. 4 ad Rusticum, variis exemplis, tam naturalibus quam politieis, ostendit non posse regnum duos capere, et potestatem impatientem esse consortis.

29. Solum posset quis excogitare et dicere, hoc esse verum in his qui possunt habere repugnantes voluntates; hos autem mundi gubernatores aut procreatores habere illas omnino concordes. Qui autem sic existimat, ut perfectum dominatum aut regimen universi tueatur, cur non potius unam tantum voluntatem intelligat, a qua omnia pendeant et gubernentur? Nam ut recte dixit D. Thom., 4 p., q. 193, art. 3 : *Illud quod per se unum est, potest esse causa unitatis convenientius, quam multi uniti, unde multitudo melius gubernatur per unum, quam per plures*. Deinde aut illæ voluntates essent concordes ex necessitate naturæ aut ex libera consensione. Primum intelligi non potest, nisi voluntates illæ careant libertate, et semper ex necessitate naturæ operentur, quod de primo principio sentiri non potest, ut infra ostendam. Assumptum vero patet, quia si utraque voluntas est libera, et neutra in alteram efficaciam habet, sed utraque est absoluta et independens, qua necessitate naturæ fieri potest, ut quod una vult, velit altera? Multo vero minus id esse potest certum et infallibile per liberam consensionem, quia non est major ratio cur una alteri consentiat, quam e converso; neque cur una incipiat, et altera obsequatur; erit ergo veluti casu eveniens talis concordia, et eadem ratione posset sæpe intervenire discordia.

Occurrunt tertiae objectioni, et agitur de causa efficiente intelligentiarum.

30. Quæ hactenus diximus, evidenter (ut existimo) procedunt de illo primo ente, quod est causa hujus universi visibilis, quod nos experimur, et idcirco facile possumus ex illo philosophari et discurrere; sed tunc occurrit tertia objectio, quia ex hoc effectu et unitate universi probare non possumus intelligentias et res spirituales non habere esse a se, aut esse creatas ab eodem auctore, a quo universum factum est. Quia ex effectibus universi visibilis ostendere non possumus, intelligentias aut factas esse, aut habere aliquam connexionem cum cæteris rebus universi, ratione cuius concludatur ab eodem auctore factas esse, a quo universum, seu corpora coelestia. Accedit quod ob hanc causam non nulli ex philosophis senserunt intelligentias esse per se entia necessaria, et a nullo fuisse productas, quam sententiam multi et Aristoteli et Commentatori attribuunt, ut Greg., in 2, d. 4, art. 1, qui tamen non aliter de intelligentiis quam de cœlis senserunt, ut dicemus.

31. Ad hanc difficultatem dicendum est, aliud esse querere absolute et simpliciter, an intelligentiae sint entia ex se necessaria et dependentia ab alio in suo esse, et quid absolute possit circa hoc demonstrari ratione naturali; aliud vero esse inquirere, quid ex effectibus, quos in universo experimur, possit circa hoc immediate colligi, et haec quæstio posterior tantum est, quæ ad efficaciam præsentis rationis spectat. Ubi primum inquirendum esset, an ex effectibus naturalibus possimus cognoscere esse alias substantias separatas, vel superiores rebus omnibus sensibilius præter unam primam, quam necessariam esse ostendimus ad hujus mundi visibilis productionem et gubernationem, e deinde unde sint, seu quam originem habent. Etenim si nulli sunt effectus in natura ex quibus tales substantiae cognoscantur, non poterit ex effectibus immediate elicere, an sine productæ vel improductæ. Demus enim esse alias substantias hujusmodi, quæ nullar in corporibus operationem habeant, quan nos experiamur, quo modo ergo poterimus nos ex effectibus immediate elicere, an tale substantiae sint ab una prima substantia neene, et an sint æquales illi, vel inferiores. Addo semper *immediate*, quia ex proprietatibus Dei quas ex effectibus ejus elicimus, po-

sumus nos postea ratiocinari, an tales proprietates sint ita propriæ unius substantiæ, ut sint incomunicabiles aliis, et hoc modo mediate quidem ex effectibus, proxime autem a priori demonstrari fortasse potest, si sunt aliae intelligentiæ præter primam, illas esse effective a prima, illamque solam esse a se, de quo dicemus in sequenti sectione.

32. Igitur generalis quæstio, an tales substantiæ sint, postea ex professo tractanda est in propria disputatione, quam de illis instituemus; nunc breviter dico, ex solis effectibus quos nos experimur, non satis evidenter ostendi illas esse; quod si hoc aliquo medio metaphysico probandum est, potius erit ex causa earum quam ex effectu; atque ita eo modo quo demonstratur eas esse, simul demonstratur habere esse receptum a primo ente. Rursus assero ex effectu seu motu physico fieri aliquam conjecturam, quod hujusmodi substantiæ sint in rerum natura, eo quod moveant cœlestes orbes; illam tamen solum esse probabilem rationem, non demonstrationem, ut infra ostendam. Tandem dieo, eo modo quo possunt hæ substantiæ ex effectibus investigari, non cognosci ut ex se existentes, sed ut habentes originem effective ab eadem prima causa, quæ universum produxit. Et hoc modo est probabile, Aristotelem et alios philosophos cognovisse intelligentias esse effective a Deo. Ita enim sensisse Aristotelem indicat D. Thom., in 2, d. 1, quæst. 1, et lib. 8 Physic., et 12 Metaph.; et Scotus in 2, d. 2, et Quodl. 7, circa finem, probantque ex professo Soncinas, 12 Met., q. 16; Javel., q. 28; Cajet., de Ente et essent., c. 5, q. 10, ubi magis directe probat hanc fuisse sententiam Commentatoris. Javellus autem existimat potius Commentatorem in hoc errasse, et diversum ab Aristotele sensisse, quod non multum refert; ex discursu tamen et ratione, quam statim subiecimus, fortasse constabit, quid horum verius sit. Avicenna etiam, 9 suæ Metaph., c. 4, expresse ponit omnia tam corporalia, quam immaterialia, manasse a primo ente, non tamen immediate, sed primam intelligentiam fluxisse immediate a Deo, et a prima intelligentia manasse secundam, et sic usque ad ultiam, a qua universum immediate factum est, quam doctrinam constat esse Platonican, et fere eadem habetur nomine Aristotelis, in libr. 3 de Secretiori parte divinæ Sap., cap. 2. Ille tamen modus emanationis sicut omnino falsus est, ut ex dictis superius

de creatione facile constat, ita etiam nullum habet indicium in omnibus effectibus, aut motibus, quos in cœlis, vel elementis aut in nobis ipsis experimur, et ideo omittenda nunc est illa doctrina, de qua jam supra dictum sæpe est, et aliquid in sequentibus dicemus.

33. Probatur ergo assertio posita, quia in universo nullus est effectus aut motus, ex quo colligere possimus intelligentias esse, præter motus cœlorum; sed hic effectus eadem certitudine aut conjectura, vel probabilitate, qua indicat intelligentias esse, indicat eas ut subordinatas, atque adeo ut effectus ab eodem universi auctore; ergo. Major constat, tum ex Arist., 8 Phys., et 12 Metaph., ubi ex motu cœli ascendit ad intelligentiarum contemplationem, neque alibi unquam adinvenit aliam viam ostendendi esse in mundo hoc genus entium, et eum fere imitati sunt posteriores philosophi; tum etiam quia discurrendo per omnes effectus universi, nullus est ad quem necessarium sit hoc genus entium. Nam ad productionem totius universi, tam quoad simplicia corpora quam quoad species mistorum perfectas sufficit virtus primi auctoris; ad alterationes vero, generationes et corruptiones, et elementorum mutationes sufficit virtus causarum secundarum proximarum et universalium, seu cœlestium, cum generali concursu primæ causæ. Ergo si in re aliqua possunt hi effectus pendere ab intelligentiis, solum est in quantum pendent a motu cœli, et eo mediante a motore cœli.

34. Solum videntur esse quidem effectus, quos in scipsis homines experiuntur, possuntque dici morales potius quam physici, quia non pertinent neque ordinantur ad physicas generationes et alterationes quæ in universo fiunt, sed ad mores hominum. Hujusmodi autem sunt interiores locutiones vel motiones, quibus ad bonum vel malum inducimur, quas ab aliqua superiori causa, vel spiritu provenire, manifesta fere experientia notum est, et sæpe etiam contingit, hujusmodi locutiones vel apparitiones esse visibles, de quibus etiam apud philosophos multa inveniuntur, qui hos spiritus interdum genios, interdum dæmones, et deos appellant. Verumtamen hic effectus, vel non satis ostendit esse superiores spiritus distinctos ab animis hominum, et a causa prima, vel si illos indicat, simul indicat eos esse creatos. Primum enim non est omnino evidens, hos in-

teriores motus, vel locutiones, ab extrinseco agente intellectuali proxime provenire, et non potius ab interna vi ipsius animi, mediis objectis quae illi occurunt. Deinde quamvis demus tales esse interdum hujusmodi motus, vel taliter fieri, ut, si recte perpendantur, satis ex eis intelligi possit ab extrinseco spiritu provenire, nihilominus si effectus est bonus, potest esse immediate a Deo, et ita frequenter accidit in internis motibus et locutionibus; nam quod haec interdum proveniant a bonis Angelis, magis doctrina revelata quam experientia nobis constat. Quod si aliquibus philosophis hoc innouit, fortasse aliqua traditione, aut communicatione cum fidelibus eorum temporum, verbi gratia, Hebreis, id fuerunt assecuti, fortasse ex sufficiente revelatione ipsorummet Angelorum. Quae cognitio pertinet ad disciplinam et fidem quamdam humanaam, potius quam ad inventionem et scientiam ex effectibus, de qua nunc agimus. Si vero effectus est malus seu inducens ad malum morale, vel ad deceptionem, sic non potest esse immediate a Deo, qui summe bonus est, non tamen est evidens non posse esse ab spiritibus humanis separatis. Et licet demus interdum talem esse effectum, ut satis ostendat esse a superiori et efficaciori spiritu, tamen simul indicat, illum spiritum esse creatum; nam cum malus sit, mutabilis erit, et a bono deficiens, quia malum nihil est nisi defectus boni, ut supra ostendimus; nihil autem est mutabile et defectibile, nisi quod creatum est; sunt ergo illi spiritus creati. Ex ipsa item malitia talium spirituum potest fieri optima deductio, quam saepe indicat Augustinus agens contra Manichaeos; nam si isti spiritus mali efficiuntur deficiendo a bono, hoc ipsum indicat bonam eorum naturam; non enim esset illis malum a bono deficere, nisi ipsa natura bona esset; non autem potest esse summum bonum, alioqui non posset a bono declinare; ergo est bonum per participationem; ergo est effective a summo bono. Omissio igitur hoc morali effectu, qui ad physicam vel metaphysicam considerationem non spectat, ex effectibus naturalibus nullus est, qui ad aliquam intelligentiarum cognitionem nos inducat, nisi cœli motus.

35. Superest probanda altera propositio assumpta, videlicet, sicut ex hoc effectu colligimus intelligentias esse, ita etiam colligendum esse eas esse a conditore universi. Primo, quia non minus pertinent ad constitutioinem hujus universi, quam ceteræ res quibus

constat, quandoquidem sine actione earum, neque mundus hic naturaliter conservari posset, neque in eo esse possent generaciones et corruptiones: ergo a quo est totum, est haec etiam pars universi. Secundo quia intelligentia movens cœlum ita movet, sicut ad bonum universi expedit, et propter hunc finem in ea motione perpetuo et sine variactione perseverat; ergo signum est ab eodem conditore esse ad hunc finem procreatam, et ad hoc munus destinatam. Rursus hoc etiam est signum, intelligentiam hanc mouere propter finem intentum ab auctore universi, et consequenter mouere propter ipsummet auctorem universi, id est, vel ut ejus imperio obsequatur, vel ut ei ministret seu coopereatur ad consequendum finem ab ipso intentum, vel ei in agendo et beneficiando assistamletur; ergo signum est hanc intelligentiam esse subordinatam ipsi primæ causæ, et ab ea pendere, et consequenter ab illa factam esse. Atque hunc discursum significavit Philos., 12 Metaph., text. 36, cum dixit unum esse motorem immobilem, a quo omnes aliae intelligentiae pendent, quia omnes perlinent ad ordinem universi, atque ita omnes mouentur a primo motore, saltu ut a fine appetibili, ipse autem est movens immobile.

36. Dices hinc solum haberi, cæteras intelligentias respicere primam ut finem, non vero ut efficientem. Respondeatur, ex causa finali colligi efficientem, quia quidquid habet finalē causam, etiam efficientem habet, ut in superioribus dictum est, et infra iterum occurret. Deinde dicitur, juxta discursum, quem in tota hac ratione prosecuti sumus, ex connexione harum intelligentiarum cum universo colligi dimanationem carum ab eodem auctore, a quo manavit universum. Non est enim existimandum, auctorem universi non potuisse illud condere integrum, et omnibus suis causis absolutum, inter quas haec intelligentiae obtinent locum valde præcipuum. Neque etiam est verisimile, post cœlos conditos, aliunde quasi evocasse ministros, quibus ad illos movendos uteretur, et non potius propria vi et facultate eos de non esse ad esse sicut cœlos ipsos perduxisse, cum non sit in uno major, quam in altero difficultas; denique quia si intelligentiae essent entia tam necessaria ex se sicut Deus, non essent sub dominio ejus, et consequenter nec subderentur imperio ejus; quo modo ergo posset Deus efficaciter eius ad ministerium universo necessarium?

Igitur ex hujusmodi ministerio recte colligitur, has intelligentias esse creaturas auctori universi subjectas, et ab eo productas.

Respondetur quartæ objectioni.

37. Quarta objectio erat, quia præter hoc universum existimari potest esse aliud factum ab alio primo ente non facto. Cui responderet fortasse Philosophus, impossibile esse dari aliud universum, propter rationes, quas habet in 1 de Cœlo, c. 8 et 9. Verum tamen illæ rationes nullius momenti esse debent apud philosophum Christianum; non est enim dubium quin potuerit Deus plures mundos efficere, quos si fecisset, in eis clare desicerent omnes Aristotelis conjecturæ, quibus concludere vult, vel in hoc universo esse totam materiam ex qua possint simplicia aut mista corpora constare, vel non posse elementa hujus universi quieta in suis locis manere, si aliud universum existeret. Nihil tamen efficit, nam imprimis posset esse aliud universum constans ex corporibus simplicibus specie diversis, vel quoad species seu formas, vel etiam (quod minus certum est) quoad genus physicum, seu materiam primam. Deinde quamvis non constet esse aliam materiam præter eam quæ est in hoc universo, quia nullum nobis est indicium alterius materiæ, ideoque nullus philosophus possit affirmare illam esse, re tamen vera, et (ut sic dicam) positive, nullum est medium ad demonstrandum totam materiam rerum corporalium, quæ est in rerum natura, esse in hoc universo. Tandem, quod attinet ad loca, vel motus elementorum, cum hæc su magna sint ex naturali ordine ipsorum corporum inter se, corpora uniuscujusque mundi (si duo essent) in suis locis quieta manarent, et ad salvandum inter se debitum ordinem naturaliter moverentur; corpora vero distinctorum mundorum non haberent inter se ordinem, et ideo neutrum appeteret sub alio, vel supra aliud esse. Dicendum est ergo, quod is qui ad vitandam vim rationis factæ alium orbem esse confingeret, nihil sane diceret impossibile, seu implicans contradictionem; temere autem (ut omittam errorem contra fidem) affirmaret id, quod nulla ratione vel conjectura in suspicionem venire potest, et ideo evasionem illam non esse philosophicam. Fateor tamen ex hæc et præecedente objectione convinci, discursum factum ad probandum tantum esse unum ens improductum, et reliqua omnia entia ab illo

facta esse, non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum quæ in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt; et ideo ut ratio universe concludat necessario adhibenda est ostensio a priori, quam secundum loco promisimus, et in sequenti sectione persequemur.

SECTIO III.

Utrum aliquo modo possit a priori demonstrari, Deum esse.

1. Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, capite septimo de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quanquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim, ad ratiocinandum a priori, modo humano, sufficere distinctionem rationis inter attributa.

Resolutio questionis.

2. Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse. Dices: ergo ex quidditate Dei cognita, demonstratur Deum esse, quia quidditas Dei est, quod sit ens necessarium et a se; hoc autem plane repugnat, quia quæstio quid est, supponit questionem an est, ut recte ad hoc propositum notavit D. Thomas, 1 part., quæst. 2, art. 2, ad 2. Respondeo, formaliter ac proprio loquendo, non demonstrari esse Dei per quidditatem Dei ut sie, quod recte argumentum probat, sed ex quodam attributo quod re ipsa est essentia Dei, a nobis autem abstractius concipiatur, ut modus entis non causati, colligi aliud attributum, et ita concludi illud ens esse Deum. Unde ad concludendum hoc modo esse Deum sub ratione Dei supponitur esse

probatum dari ens quoddam per se necessarium, nimirum ex effectibus ejus, et ex negatione processus in infinitum. Atque ita, quod primum de hoc ente probatur, est esse; deinde esse ab intrinseco necessarium; hinc esse unicum in tali ratione ac modo essendi, ideoque esse Deum. Atque in hunc modum prius aliquo modo definitur quæstio an est, quam quod est. Quanquam, ut supra dicebam, in Deo non possunt omnino sejungi hæ quæstiones, eo quod et esse Dei sit quiditas Dei, et proprietates illius esse, quibus ostendi potest illud esse proprium Dei, constituant (ut ita loquamur) ipsam quidditatem et essentiam Dei.

Cur ens per se necessarium non possit esse nisi unum. Ostensio prima.

3. Est autem difficile ex eo quod datur unum ens necessarium a se, et ex se, efficaciter deducere non posse habere aliud simile in ea proprietate. Boncinas, 12 Metaphysic., quæst. 17, id probat hac ratione. Quia esse convenit per se primo enti improductu; sed non potest per se primo convenire duobus; ergo non potest esse nisi unum ens improductum. Major videtur per se nota, quia ens improductum non habet esse per accidens, sed essentialiter, neque habet esse per aliud, cum sit omnino independens; ergo esse illi convenit per se primo. Minor autem patet, quia illud dicitur convenire alicui per se primo, quod ei convenit adæquate, ita ut illi semper ac per se conveniat, et nulli alteri nisi illi, vel ratione illius, aut mediante illo. Unde primo Poster., text. 11, prædicatum per se primo conveniens, universale vocatur, quia non per aliud, et adæquate convenit. Hic discursus sumptus est ex D. Thom., 2 cont. Gent., cap. 15, licet diversis terminis ipse utatur dicens, esse convenire Deo secundum quod ipsum; res tamen eadem est, ut constat ex Aristotele, loco citato.

4. Videtur tamen imprimis in hac ratione peti principium; cum enim dicitur esse convenire Deo per se primo, illa particula, primo, sumi potest aut negative aut positive; priori modo sensus est, Deo ita convenire esse, ut nulli alteri prius conveniat. Et hoc modo est per se evidens propositio, supposito quod Deus sit suum esse per essentiam, et in hoc tantum sensu probatur illa propositio ratione facta, scilicet, quod Deus habet esse, non per accidens, neque per aliud. Tamen in hoc sensu non sufficit illud principium ad in-

ferendum nullum aliud ens habere esse ex se, quia etsi non prius, tamen æque primo posset habere esse. Posteriori ergo modo accipiendum est illud principium, et sensus erit, Deo convenire esse prius quam omni alii enti, ita ut nulli conveniat æque primo. Et hoc modo petitur principium in illa ratione; hoc enim ipsum est, quod inquirimus; nec propositio illa in eo sensu satis probatur superiori discursu. Nam ex eo quod Deo conveniat esse, non per accidens, neque per aliud, ad summum inferri potest nulli alteri convenire prius quam ipsi, non vero quod ei prius conveniat, quam cæteris. Dicetur fortasse principium illud assumi in priori sensu; in altera vero propositione subsumi et probari, id quod convenit alicui per se primo hoc modo, non posse alteri convenire, nisi per ipsum.

5. Contra hoc vero objicitur secundo ac præcipue, quia in omnibus illis terminis, scilicet, convenire per se primo ac per aliud, videtur committi magna æquivocatio. Duobus enim modis potest aliquid convenire multis per aliud prius: uno modo realiter, et per veram causalitatem effectivam, ut lucere, exempli causa, dici potest convenire per se primo soli inter omnia astra; alio modo secundum rationem tantum absque physica causalitate, sed metaphysica tantum ratione, quo modo risibile convenit per se primo homini, et per ipsum Petro et Paulo. Si ergo in praesenti propositio illa subsumpta sumatur hoc posteriori modo, ut revera sumitur ab Aristotele in Posterioribus, est quidem vera, et recte probatur ratione ibi facta, non tamen est ad rem, quia hic inquirimus dimanationem effectivam unius ab alio, unde in proportionali sensu negari posset prior propositio, ut jam dicam. Si autem illa propositio sumatur in priori sensu, falsa invenietur, ut patet in dicto exemplo de homine, vel in illo de triangulo, quod Aristoteles afferit; nam, licet habere tres angulos æquales duobus rectis, per se primo conveniat triangulo, non convenit per illum effectivæ isoscheli. Atque ita, qui crederet esse dua entia improducta, diceret quidem secundum rem utrique convenire per se primo esse, quia neutri per alterum, neque utrique per aliud effectivæ, et hoc modo non esse inconveniens, ut idem prædicatum duabus rebus conveniat per se primo, quia non est necessarium, ut tale prædicatum sit universale, vel adæquatum respectu omnium et singulorum, quibus dicto

modo per se primo convenit. Secundum rationem autem negaret, qui sic opinaretur, quod esse conveniat per se primo Deo, ut Deus est, seu ut tale ens est, sed enti improducto ut sic, cuius ratio (posita illa hypothesi) secundum intellectum abstraheret ab hoc vel illo ente improducto, et per illam secundum eamdem distinctionem rationis conveniret esse huic vel illi enti improducto. Unde cum in illo discursu dicitur, Deo non convenire esse per aliud, si intelligatur, id est, per causam efficientem, verum est, et recte probatur ex eo quod est ens improductum; si vero intelligatur, id est, non per aliam rationem abstractiorem secundum praecisionem intellectus, sic negabitur, illa propositio ab eo qui posuerit duo entia improducta; nec in eo sensu probari potest ex discursu facto.

6. Et declaratur amplius difficultas; nam ut ratio æqualiter et sine æquivocatione procedat, loquendum est de esse, et ente, seu eo quod est, cum proportione. Aut ergo est sermo de tali determinato esse, quod est in re, aut de esse ut sic secundum rationem abstracto. Prior modo verum est hoc esse particolare, quod est in Deo, per se primo convenire Deo, ut Deus est, et adæquate convenire illi, et formaliter in nullo esse nisi in ipso, seu in eo supposito, quod est Deus, participative autem in nullo esse, nisi per ipsum. Ex hoc autem inferri non potest efficaciter, nullum aliud esse posse alteri enti convenire per se primo; nam potest cogitari aliud realiter distinctum ab esse Dei, et non participantum ab ipso. Neque appareat, quomodo ex dicto discursu hoc probetur impossibile. Si vero sit sermo de esse ut sic, et abstracto secundum rationem, sic negabitur, subiectum seu quasi subiectum ejus, cui adæquate comparatur, ac per se primo convenit posterioristicæ, esse hoc ens singulare, quod appellatur Deus, quia non est necesse ut communis ratio per se primo dicatur de re singulari. Unde si esse abstractissime sumatur, ut est analogum quoddam ad esse improductum et productum, non videtur per se primo convenire Deo, aut enti improducto, sed enti ut sic, ut est etiam quoddam analogum ad ens per essentiam, et participantum. Si autem minus abstracte sumatur esse pro esse improducto, sic jam dicitur esse quid commune secundum rationem, et ideo non comparari per se primo et adæquate ad hoc ens, quod est hic Deus, sed ad ens improductum, quod etiam

ponitur esse commune secundum rationem ad plura entia improducta, imo et univocum, si consequenter procedatur juxta illam hypothesisim. Quæ, licet sit falsa, et similiter falsa sint quæ ad illam consequuntur, tamen hoc ipsum non videtur posse convinci illo discursu, cuius efficacitatem inquirimus.

7. Dicitur forte in ea ratione supponi ens esse analogum; et ideo ipsum esse non posse reduci ad rationem communem, cui per se primo conveniat, sed ad rem aliquam singularem, et inde consequenter inferri, non posse per illam convenire aliis formaliter et secundum rationem, ideoque recte concludi convenire per illam effective. Item dici potest (quod fere in idem reddit), rationem illam supponere in Deo non posse abstracti rationem quasi genericam et specificam communem et particularem, et ideo perinde esse, quod aliquid conveniat Deo, ut tale ens est, vel ut ens improductum est. Verumtamen hæc responsio non videtur efficaciam præbere rationi factæ, nec satisfacere, duplice ex causa. Prior est, quia (ut omittam, id quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim demonstrationis) ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo, ut patet ex superiori dictis de analogia entis ad Deum et creaturas; ergo si prædicta ratio supponit analogiam entis respectu Dei et omnium aliorum quæ habent esse, supponit quod probandum est, scilicet, nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo. Altera causa est, quia, etiam posita analogia, non probatur, ex analogia sequi emanationem, sed solum inæqualitatatem. Unde dici facile posset, licet esse, secundum principale ac primarium significatum ejus, per se primo conveniat soli Deo, tamen secundum rationem aliquam minus principalem convenire aliis entibus improductis, quia non est necesse, ut in analogis secundarium significatum effective manet a primario. Denique quia licetens sit analogum respectu entis increati et creati, vel substantiae et accidentis, nihilominus responderi posset esse univocum ad plures substantias improductas, sicut de facto revera est univocum ad substantias creatas inter se tantum comparatas. Unde quod dicebatur, in Deo scilicet non esse rationem communem nec particularem, si intelligatur de ratione communis analogia et abstractibili secundum rationem nostram, falsum est. Si vero de ra-

tione univoca, licet in re verum sit, tamen fortasse negaretur ab eo qui poneret plura entia improducta, et ideo non est supponendum in prædicta ratione, ne petatur principium.

Secunda ratio cur entia per essentiam non possint esse plura.

8. Ad hæc omnia responderi potest addendo rationem aliam ex D. Thom., 1 cont. Gent., c. 42, ratione 7, ubi sic argumentatur: *Si sint duo, quorum utrumque necesse est esse, oportet quod convenienter in intentione necessitatis essendi; oportet igitur quod distinctuantur per aliquid, quod additur vel utriusque vel alterius, et sic oportet, vel alterum, vel utrumque esse compositum; nullum autem compositum est necesse esse per se ipsum.* Atque ita concludit, non posse esse plura, quorum utrumque sit necesse esse. Hic autem discursus etiam est valde difficilis; nam si quid probaret, etiam convinceret non dari unum conceptum entis, vel substantiae communem Deo et creaturis. Item totus ille discursus applicari potest ad tres divinas personas, quatenus in ratione personæ conveniunt; nam simili arguento concludi posset eas fore compositas ex communi intentione personæ, et aliquo addito, in quo distinguantur. Quod si non obstante numero trium personarum, quispiam neget dari intentionem personæ communem illis, eadem ratione, licet admittantur plura entia improducta, negabitur intentio entis necessarii, communis illis. Vel e contrario, si (quod probabilius est) intelliguntur divinae personæ convenire in communi ratione personæ, et distingui in propriis absque compositione quæ derogat simplicitati earum, quia illa communitas solum est per abstractionem et præcisionem mentis, et determinatio non est per propriam compositionem etiam rationis, sed per simplicem modificationem, quasi transcendentalem, ita eodem modo dici posset de duabus entibus improductis, quatenus convenienter in communi ratione entis necessarii, et distinguerentur in propriis entitatibus. Imo licet admitteretur, vel utrumque vel alterum illorum entium esse proprie compositum compositione rationis, non videtur talis compositio formaliter repugnare cum necessitate essendi, quia non includit propriam potentialitatem realem, neque dissolubilitatem realem eorum, ex quibus fit talis compositio. Nam cum in re non distinguantur, sed sola

ratione, non sunt in re proprie unita, sed unum, unde neque in re sunt separabilia, sed sola mente præscindi possunt, quod non repugnat necessitatì essendi. Atque hoc modo et prædicto exemplo convenientiæ et distinctionis divinarum personarum, videntur enervari multæ rationes, quæ in hac materia fieri solent, et tanguntur a D. Thom. in predictis locis et in multis aliis primi et secundi libri cont. Gent., quæ licet valde subtile sint et metaphysicæ, et aptæ ad persuadendum intellectum bene dispositum, sunt tamen difficiles ad convincendum protervum et repugnantem.

Tertia ratio ad idem.

* Hujusmodi etiam esse videtur illa ratio, quam decimo loco, in cap. 42, lib. 1 cont. Gentil., ponit idem S. Doctor, scilicet: *Ens, quod per se est necessarium, habet necessitatem essendi in quantum est hoc singulare; ergo impossibile est entia per se necessaria esse plura; ergo non possunt esse plura entia improducta; ergo quidquid est, ab uno ente improducto trahit originem.* Consequentia prima patet, quia singularitas rei non est communicabilis alteri; et ideo quod convenit alicui quatenus est hoc singulare signatum, non esse multiplicabile. Reliquæ autem illationes per se notæ sunt. Antecedens vero probatur quia si ens necessarium non habet necessitatem essendi quatenus est hoc singulare individuum, ergo haec singularitas non est per se necessaria enti necessario ut sic; ergo ex aliquo alio dependet, aut aliunde provenit. Hoc autem involvit repugnantiam; nam ens per se necessarium maxime debet esse tale, quatenus singulare est, quia non est ens actu, nisi quatenus singulare est; ergo singularitas ipsa maxime debet illi convenire ex intrinseca necessitate, et non aliunde, neque denterab alio. Si autem singularitas convenit ex intrinseca necessitate essendi, non potest multiplicari, sicut si homo ex intrinseca ratione hominis necessario secum afferret singularitatem Petri, non posset multiplicari.

40. Est sane ratio egregia et subtilis; posset autem aliquis persistens in prioribus solutionibus, respondere, hoc ens singulare, quod est improductum, habere necessitatem essendi quoad totam suam entitatem singularem, et illam ut sic non esse communieabilem alteri, nihilominus tamen e contrario non converti, neque ens necessarium ut sic neces-

sario postulare hanc singularitatem, sed posse habere plures, et in unoquoque singulari ente necessario habere singularitatem ejus, non aliunde, neque dependenter ab alio, sed ex intrinseca entitate et natura sua, non ut communi, sed ut propria. Illa enim communitas seu convenientia, quae solum est secundum rationem, saepe potest fundari in ipsis entitatibus singularibus, et in proprietatibus, quas habent etiam ut singulares sunt. Sicut esse ens incorruptibile natura sua convenit Angelo etiam secundum unamquamque naturam singularem, quamvis id non oriatur ex sola singularitate, sed absolute ex tota natura et essentia. Ita ergo dici posset de pluribus entibus improductis et singularibus quoad necessitatem simpliciter essendi.

Quarta ratio ad idem probandum.

41. Nihilominus tamen illa ratio mihi valde probatur, quam in hunc modum propono. Quia ubicunque ratio communis est multiplicabilis secundum diversas naturas singulares, esto non sit necesse singularitatem in re ipsa distingui a natura communi, oportet tamen, ut aliquo modo sit extra essentiam talis naturae; nam si esset illi essentialis, revera talis natura non esset multiplicabilis, ut supra dictum est, tractando de principio individuationis; in ente autem improducto intelligi non potest, quod singularitas sit extra essentiam naturae ejus; ergo impossibile est, ut talis natura sit multiplicabilis. Minor probatur, quia in ente improducto necesse est, ut ipsum esse existentiae sit de essentia ejus; in eo enim consistit intrinseca necessitas essendi, quod ex vi essentiae suae habeat esse, ita ut essentialiter sit suum esse; sed esse non est, nisi rei singularis, ut singularis est; ergo necesse est ut singularitas talis naturae sit etiam de essentia ejus, et consequenter ut talis natura non sit multiplicabilis. Atque hoc ipsius est, quod D. Thom. ait, illud ens, quod est improductum, seu quod est simpliciter necessarium, seu quod est essentialiter summe esse, non esse hoc ens singulare per aliquid extra essentiam ejus, etiam secundum rationem, quia nisi includeret in suo conceptu essentiali singularitatem, non includeret in suo essentiali conceptu necesse esse, quia esse actu includit esse singulare.

42. *Objectio Aureoli contra præmissam D. Thom. rationem.*—Dices (ut objicit Aureolus in 1, d. 3) hac ratione ad summum probari non posse dari duo entia improducta solo numero

distincta; non vero quod non possint esse specie, seu essentialiter distincta; sic enim multi Thomistæ aiunt, naturas angelicas esse essentialiter individuas, et ideo non posse multiplicari numero, et nihilominus multiplicari secundum speciem. Respondeo imprimis, probabilissimum esse, nullam naturam, quae proprietas specifica, et cum alia habeat genus commune, esse essentialiter individuam, tum quia hoc ipso, quod est specifica natura, est potentialis de se, et ideo non est cur illi repugnet multiplicari numero; tum etiam quia si illi non repugnat compositio ex genere et differentia specifica, non est cur ei repugnet compositio ex specie et differentia individuali. Deinde dicitur ex ratione facta cum proportione applicata concludi necessitati essendi intrinsecæ et essentiali repugnare multiplicationem talis naturæ etiam cum diversitate essentiali, ut in eodem cap. D. Thomas significavit, ratione 8. Quia sicut in conceptu essentiali illius naturæ quae ex se necessario est, includitur singularitas, etiam includitur tota essentia talis naturæ singularis; ergo impossibile est, quod haec essentia entis necessarii sit alia et alia, sive in singularitate, sive in ratione essentiali. Unde sicut non potest intelligi, quod talis natura fiat singularis per aliquid additum, quod sit extra essentiam ejus etiam secundum rationem, ita non potest intelligi, quod veluti constituantur in tali specie per aliquid additum huic rationi communi entis necessarii, quod sit etiam secundum rationem extra essentiam ejus, ut sic. Nam hoc ipso quod intelligitur ens necessarium, sicut necessario intelligitur ens singulare, ita etiam intelligitur ut habens totam essentiam necessariam ad essendum; et ideo non potest constitui in tali vel tali ratione essentiali, per aliquid additum, etiam secundum rationem. Ens ergo per se necessarium non potest vere concipi, ut commune, sive specificum, sive genericum, sive analogum, sed tantum singulare; ideoque nullo modo multiplicari potest.

43. *Ex hac ultima ratione prima robatur.*—Quod si haec ratio solida est, ut revera est, ex illa sumit vim prima ratio, que in eo fundatur, quod esse convenit Deo seu enti necessario per se primo, seu secundum quod ipsum. Intelligitur enim convenire illi per se primo non sub aliqua ratione communi, sed ut hoc singulare ens est, ita ut cum dicatur huic enti convenire esse non per accidens, neque per aliud, non solum est sensus, non

per aliud, id est, non per aliam causam efficientem, sed etiam non per aliquam rationem communem seu abstrahentem a singularitate; hoc autem verum esse satis probatum est superiori discursu. Et sane videtur evidens ex propria ratione ipsius esse, nam primo et per se convenit rei singulari non communi; unde etiam in his entibus vel naturis quæ habent esse receptum, non potest esse per se primo communicari naturæ communi, sed singulari; ergo illa res, quæ essentialiter, et secundum quod ipsa, habet esse, proxime et immediate habet illud, ut talis res singularis est, et non secundum aliquam rationem communem; ergo esse convenit per se primo tali enti, excludendo omne medium sive extrinseci agentis, sive rationis formalis communis, ob quam secundum se ac abstracte sumptam illi conveniat necesse esse.

44. Ex hoc autem principio sic explicato optime subinfertur, non posse convenire esse alicui enti, nisi per effectivam dimanationem a primo ente improducto. Nam licet habitudo illa seu prædictio, *secundum quod ipsum*, non semper requirat hanc habitudinem causæ efficientis inter illud, quod est tale per se primo, et reliqua quæ sunt talia mediante ipso, tamen quando illud prius est res singularis et omnino distincta ab aliis, eisque extrinseca, non potest alia ratio medii seu participationis excogitari. Et ideo nihil obstant exempla de rationibus communibus, quibus per se primo aliquid convenit, ut homini esse risibilem, et triangulo habere tres angulos æquales duobus rectis; illæ enim sunt quasi formale medium, quia natura communis comparatur ut forma particulari. In praesenti vero ens per essentiam, cui per se primo convenit esse, est quoddam singulare ens, quod non potest esse medium formale, nec forma aliorum; et ideo non potest per illud convenire esse reliquis, nisi ut per medium efficiens. Ratio enim finis non est per se sufficiens, quia finis proxime non dat esse, sed movet metaphorice agens ut det esse; et ideo ejus causalitas per se sola non est sufficiens, ut ea, quæ secundario sunt entia, habeant esse, mediante illo quod per se primo, et secundum quod ipsum habet esse. Atque ex his facile est respondere ad difficultates tactas circa prædictas rationes.

Quinta ratio.

45. Possumus tandem addere rationem aliam, quæ et per se sufficiat, et confirmet

præcedentem, scilicet, quia si darentur duo entia improducta, aut illa essent ejusdem speciei, vel diversæ. Neutrum dici potest; ergo. Probatur prior pars minoris, quia ens summe abstractum non potest multiplicari secundum numerum, quia omnis multiplicatio numerica fit per materiam vel in ordine ad illam. Hæc vero probatio non est efficax, quia licet id sit verum de multiplicatione physica et naturali individuorum, non tamen absolute de omni multiplicatione possibili, seu entitativa rerum singularium. Melior probatio est, quæ sumitur ex præcedente discursu, quia natura, quæ essentialiter est singularis, non potest secundum numerum multiplicari; sed natura Dei, seu entis per se necessarii est essentialiter singularis; ergo. Alia probatio non contemnenda esse potest, quia multiplicatio individuorum est per accidens, et ubi est possibilis, potest quantum est ex se procedere in infinitum, quia non est major repugnantia, quod sint possibilia illa duo individua, quam tria vel quatuor, vel in quolibet alio numero; nulla est enim ratio necessario sistendi in aliquo, cum nullum per se ordinem servent, sed cuilibet eorum accidat multiplicatio alterius; si ergo duo entia improducta, solo numero distincta, essent possibilia, essent et tria et quatuor, et sic in quolibet numero. Quot autem essent possibilia, tot necessario essent, nam in his maxime verum habet illud axioma: *In aeternis idem est esse et posse;* nam, si sunt per se necessaria entia, non est in eis posse esse, sed actu esse; non ergo sistere possemus in aliquo finito numero tantum entium. In his enim individuis, quæ habent causam, licet ex se multiplicari possint in infinitum, sistitur in aliquo certo numero quoad actuale esse, vel ex voluntate causæ, vel ex virtute et modo agendi successive aut ex subjecta materia; in his vero entibus, quæ ex se haberent esse sine causa, nullo modo sisti posset in certo numero, quia non magis repugnaret major numerus, quam minor, et hoc ipso quod non repugnaret, actu esset. Nemo autem admittet dari entia improducta actu infinita; ergo sistendum est in uno solo ente singulari improducto.

46. Posterior pars de diversitate specifica superius probata est, respondendo Aureolo, et declarando vim superiorum rationum. Nunc vero alio dilemmate probanda est. Aut enim illa entia essent æqualia in perfectione, aut non; neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris probari potest primo ex recepta phi-

Iosophorum sententia, quod non possunt dari duæ essentiæ specie distinctæ æquales in perfectione; ut enim ait Arist., 10 Metaph., tex. 5, differentiæ dividentes genus semper comparantur ut privatio et habitus, quia semper altera est minus perfecta, et ea ratione privationi comparatur; unde etiam ortum est illud axioma, quod species sunt sicut numeri. Ratio autem esse videtur, quia si sunt entia æqualia, æque distant a non ente; unde ergo possunt habere essentialiter diversitatem aut dissimilitudinem? Et certe in omnibus rebus essentialiter diversis quas nos experimur, videtur hæc inæqualitas reperiri; et ideo valde probabile est illud principium. Non tamen est evidens, nam licet duæ res æque distent a non ente, videntur esse posse dissimiles in natura; nam alia est relatio æqualitatis, a relatione similitudinis. Unde in relationibus divinis paternitas et filiatio, ut relationes sunt, dissimiles sunt, seu disquarantiae, ut vocant, et tamen in perfectione et entitate relativa ut sic censemur æquales, non solum prout includunt essentiam, in qua sunt idem, sed etiam secundum proprias rationes relatives in quibus distinguuntur. Ad hunc ergo modum contendere quis posset non repugnare dari duas essentias improductas dissimiles et æquales.

17. Quanquam (ut hoc obiter dicamus) longe diversa ratio est, quoad hoc, in relativis et absolutis, nam relationes habent diversitatem ex formalibus terminis, cum ratione in qua fundantur; et ideo facilius potest in eis intelligi diversitas cum æqualitate, quia æqualitas oritur ex gradu entitatis; diversitas vero ex mutua habitudine. At vero in entibus absolutis, qualia essent illa improducta, vix concipi potest, in quo essent dissimilia, si essent æqualia, et secundum id totum, quod in se haberent, per se necessaria. Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium, et independens formaliter et secundum præcisum conceptum, est maxima omnium perfectionum. Imo necessario includit aliquo modo omnem aliam perfectionem, ut inferius declarabitur; sed utrumque illorum entium secundum propriam et quasi specificam rationem suam includit hanc perfectionem, quæ necessario ejusdem rationis esset in utroque; non ergo in eis potest intelligi diversitas perfectionum cum æqualitate. Hic etiam locum habet ratio facta de infinita multitudine talium naturarum, quia, si essent æquales, et dissimiles, nullum etiam

haberent inter se ordinem, sed æque dividarent quamcumque rationem communem illis, quæ concipi posset; ergo si in aliquo numero multiplicari possent, etiam in quocunque; nulla enim esset ratio sistendi in aliquo certo numero, neque assignari posset repugnantia, ob quam ille numerus augeri nequit; et ideo oporteret multitudinem talium naturarum esse infinitam.

18. Neque est operosum, has et similes rationes applicare ad probandam alteram partem dilemmatis, scilicet, quod nec possent illa entia esse plura et inæqualia in perfectione. Primo, quia hoc ipso quod talia entia secundum proprias rationes suas convenient in suprema perfectione essendi a se, quæ formaliter vel eminenter omnes alias includit, ut infra ostendam, non potest inter ea inæqualitas intelligi. Secundo quia vel inter ea daretur unum summum ens perfectius cæteris absolute et simpliciter, vel non; si non datur, ergo nullus est terminus in ea multitudine, sed est plane infinita. Et adhuc illa posita, et actu existente, est plane inintelligibile, quod in ea non sit aliud ens perfectius cæteris omnibus, cum omnia dicantur esse perfectione inæqualia. Rursus inde necessario sequitur quodlibet ex illis entibus esse finitum in perfectione entitativa, cum quodlibet ab alio, imo et ab infinitis aliis supereret; ergo etiam tota illa multitudine esset imperfecta, cum ex imperfectis coalescat, et in tota illa non possit esse infinita perfectio intensiva, sed solum infinita multitudo finitarum perfectionum; repugnat autem non esse in entibus aliquod infinitæ perfectionis intensivæ, ut supra tactum est agendo de creatione, et inferius etiam dicemus. Imo haec ratio sumpta ab infinite sufficeret ad demonstrandum quod intendimus; eam tamen prætermittimus, quia assumit duo principia inferius probanda, scilicet, ex eo, quod ens aliquando sit a se, et essentialiter suum esse, sequi illud esse infinitum simpliciter in genere entis, et hujusmodi infinita entia non possent multiplicari, quæ duo in sequenti disputacione tractando de attributis divinis demonstranda sunt.

19. Si autem in illa multitudine datur unum summe perfectum, et superans reliqua, illud tamen non esset finitum, tum quia procedent rationes factæ; tum etiam quia nulla ratio reddi poterit, cur ultra illud dari non possit aliud ens perfectius per se necessarium. Unde enim limitabitur tota latitudo en-

tium ad illum gradum finitum. Accedit enim ratio supra facta de multiplicatione in infinitum talium entium; nam etiamsi essent essentialiter diversa et perfectione inaequalia, nulla esset ratio sistendi in aliquo numero finito, quia licet videretur esse aliquis ordo per se inter essentias distinctas, tamen etiam in hoc ordine potest in infinitum procedi, ut in creaturis possibilibus constat; necesse est ergo in tota illa latitudine entium dari unum infinitum et perfectius ceteris omnibus. Illud ergo summum ens, ceteris perfectius, et infinitum simpliciter, nos vocamus Deum, et ex hac eadem ejus perfectione colligimus, cetera entia, quae cum illo annumerantur, ab illo infinito ente esse effectiva profecta. Primo quidem quia illi prime enti convenit infinitas hoc ipso, quod est ens actu per essentiam; nam inde habet, quod totum esse aliquo modo in se claudat et contineat, quia non habet unde limitetur, neque a quo participet hanc partem entis (ut ita dicam) potius quam aliam; ergo e converso, hoc ipso, quod reliqua entia non habent summam perfectionem et totalitatem essendi (ut sic dicam), est manifestum signum non esse entia per essentiam omnino improducta, sed esse entia per participationem, accipientia esse ab illo primo ente.

20. Secundo, quia hoc modo intelligitur esse ordo per se in tota latitudine entium, vel per subordinationem eorum inter se, vel saltem per reductionem omnium ad unum, ut ita non temere et casu infinite multiplicentur. Quod recte declarat Theologicum exemplum (quo simul respondemus philosophis, ne putent rationes, quibus unitatem entis increati probamus, personarum Trinitatem improbare); in divinis enim, quamvis fides Catholica ponat personarum multitudinem, non tamen sine ordine, quem originis vocant, ita ut et ascendendo sistatur in aliqua persona omnino improducta, quae ceterarum fons sit; et descendendo, sit aliqua ratio, in ipsam naturam talis entis fundata, ob quam usque ad ternarium numerum, et non ulterius fit multiplicatio, quia nimis in natura pure intellectuali non est aliis modis internae operationis seu emanationis, nisi per intellectum et voluntatem. Si autem in Deo multiplicari possent personae improductae, plane possent infinitae personae multiplicari; et ideo nec fides admittit plures personas improductas, nec ratio illas permittit, neque omnino plura entia sine reductione ad unum primum, a quo cetera manant.

21. Tertio potest hoc ipsum probari ex efficacitate illius primi entis infiniti; nam, si primum est, et infinitum, erit causa ceterorum, juxta illud vulgare axioma, quod sumptum creditur ex Arist., 2 Met., text. 4: *Maximum in unoquoque genere est causa omnium, quae sunt illius generis*, quod maxime intelligitur de causa effectiva, quando in illa perfectissima est sufficiens virtus ad aliorum effectiōnem. In haec vero probatione imprimis non recte adducitur textus Aristotelis, unde sumptum esse dicitur illud principium. Nam, ut in indice circa illum textum notavimus, Aristoteles non diecit, omne, quod est maxime tale, esse causam ceterorum, sed e converso, id quod in aliquo ordine est causa ceterorum, esse maxime tale. Ex hoc autem principio non potest inferri aliud, quia propositionis universalis affirmativa non convertitur simpliciter; quamvis ergo quod est causa ceteris, ut talia sint, sit maxime tale, non sequitur, omne quod est maxime tale, esse causam ceterorum. Deinde, principium illud in se sumptum non est ita evidens ut ex illo possit demonstratio confici. Imo verum non esse docuerunt Durand., 2, d. 15, q. 3. et Aureol., apud Capr., 1, d. 3, q. 1. Quia homo licet sit omnium animalium perfectissimus, non ob id est causa ceterorum, neque albedo reliquorum colorum, etiamsi perfectissimus color sit; unde etiam Cajet., 1 p., q. 2, a. 3, sentit axioma illud, de propria causa, et praesertim efficiente intellectum, non esse necessarium, neque verum. Alii vero illud exponunt de causa late dicta, ut includit extrinsecum exemplar, quod potius mensura, quam causa dici potest, quomodo Aristoteles, lib. 10 Metaph., dixit, primum in aliquo genere esse mensuram ceterorum. Juxta hanc vero interpretationem solum poterit ex illo principio inferri, cum inter entia, quædam sint magis, alia minus perfecta, dari aliquod perfectissimum, quod sit mensura aliorum, eo quod per accessum, vel recessum ab illo, magis vel minus perfecta censeantur. Inde tamen non poterit concludi illud solum ens esse improductum, esseque causam efficientem omnium aliorum.

Ex Aristotelis sententia confirmatur eadem veritas.

22. Quocirca Aristoteles, citato loco, potius sumit, dari aliquod ens, quod sit causa ceterorum, ut inde concludat illud esse verissimum ac perfectissimum, quod obiter

notandum est, ut constet Aristotelem veritatem hanc fuisse assecutum. Nam aperte dicit illud primum ens non solum esse causam corruptibilium et contingentium, sed etiam eorum quæ semper sunt, sub quibus cœlos et intelligentias comprehendere videtur. Nec potest ille locus exponi de sola causalitate finali aut exemplari, ut Jandunus ibi, q. 5, et Greg., in 2, d. 4, q. 4, contendunt, tum quia aperte ponit Aristoteles exemplum de causa efficiente; tum etiam quia in præsenti materia non separatur causalitas finalis ab effectiva, ut supra tactum est, et statim amplius declarabitur. Neque etiam obstat quod Aristoteles videtur loqui de effectibus, qui univoce participant rationem causæ; hoc enim est, quod ait: *Cujus causa aliquid, idem, et nomine et ratione convenit*; ubi alia translatio habet, secundum quod aliis univocatio inest. Hoc (inquam) non obstat, sed potius ex hoc loco sumitur, analogiam entis ad primum ens, et cetera, non excludere aliquam unitatem rationis seu conceptus simul cum unitate nominis; et ideo a Græcis interdum comprehendi sub synonymis, ut Fonseca etiam ibi notavit. Solum ergo addit Aristoteles illam particulam, ut excludat effectus equivocos, qui nullo modo convenient cum causa in nomine et ratione; nam in illis non est necesse ut causa sit maxime talis formaliter, sed eminenter.

23. *Aristotelis locus explicatur.* — Illud solum posset serupulum vel dubitationem ingenerare, quod Aristoteles in plurali concludit, *principia eorum, quæ semper sunt, verissima esse*, unde videtur sentire dari plura prima principia improducta rerum sempiternarum, ut exponunt et attribuunt Aristoteli Jandunus et Gregor. supra. Qui per ea, *quæ semper sunt*, motus cœlorum intelligunt; per principia autem eorum omnes substantias separatas, quas putant secundum Aristotelem esse improductas. Sed ex eo loco id certe sumi non potest; nam Aristoteles et prius in singulari locutus fuerat, dicens, *illud esse verissimum quod est posterioribus causa, ut sint vera, et unumquodque esse maxime tale, quod est causa ceteris*, etc., quod dictum esse propter primam causam Commentator notavit, et statim absolute et indefinite ait, *ea quæ semper sunt habere originem a primo principio*; illa autem locutio in doctrina tradenda æquivaler universali. Et ideo sine causa ab aliquibus limitatur ad cœlestia corpora, ita ut Aristoteles senserit, cœlos, etsi aterni sint,

habere causam non solum sui motus, sed etiam sui esse, intelligentias autem vocari plura principia improducta. Sed hoc eisdem rationibus impugnatur. Et præterea quia apud Aristotelem eadem est quoad hoc ratio cœlestis corporis, et intelligentiae moventis illud, quia habent inter se maximam proportionem in aeternitate, vel necessitate essendi. Item quia cœlum est omnino ingenerabile secundum Aristotelem. Alii ergo putant Aristotelem locutum esse in plurali propter materiam primam, quam existimant secundum Aristotelem esse improductam, et suo genere esse principium aliarum rerum. Sed hoc non recte dicitur, alias debuisse Aristoteles etiam concludere materiam primam esse maxime ens, et illam esse principium omnium quæ semper sunt; utrumque autem est falsum, et contra ejus doctrinam. Posuit ergo Aristoteles illud plurale pro singulari, vel propter eminentiam primæ causæ, vel quia in prima causa plures primæ rationes causarum convenient; est enim prima causa finalis, efficientis, et exemplaris. Has ergo causas nomine principiorum intelligit; quæ tamen in re non sunt nisi una prima causa. Atque haec obiter circa illam sententiam Aristotelis notata sint. Nunc vero in re ipsa conabimur probare, in primo ente recte sequi ex eo, quod est maximum ens, esse causam cœterorum, esto id universe non sequatur; hoc igitur in sequenti discursu præstabimus.

Unde sequatur, id quod est maximum ens, esse causam cœterorum.

24. Sit igitur alia ratio, nam primum ens improductum est perfectione summum, et infinitum; est igitur ad agendum potentissimum; ergo potest producere omnia, quæ participant seu habent esse; ergo producit omnia, quæ sunt, neque aliquid præter illud est improductum. Primum antecedens sumitur ex discursibus præcedentibus, quibus ostensum est, deveniendum esse ad aliquod ens improductum cœteris perfectius. Quod vero illud sit infinitum, partim est probatum, quia ipsum esse per essentiam non habet unde limitetur; partim sumi potest ex dictis supra de creatione, quam ostendimus esse possibilem primo enti, et ad eam requiri virtutem infinitam, et ita etiam probata est prima consequentia. Secunda vero probari solet in hunc modum, quia omnis potentia habet aliquod adæquatum objectum; et quo superior et universalior est potentia, eo ha-

bet objectum universalius; potentia autem activa primi entis est suprema et universaliſſima, quæ esse potest, cum sit proportionata perfectioni ejus; ergo comprehendit sub objecto suo omne ens; ergo omne ens est producibile per illam potentiam, et consequenter nullum est ens possibile, quod non sit producibile per illam potentiam; ergo nullum est ens per se necessarium præter ipsum primum ens; repugnat enim ens necessarium esse producibile per aliquam potentiam.

25. Contra hanc vero rationem instari potest, quia non est de ratione potentiae activae, quantumvis supremæ et infinitæ, ut comprehendat omne ens sub objecto suo, alias etiam ipsum primum ens comprehendenderet; aliqua ergo limitatio ex parte ipsius potentiae addenda est, quæ non satis declaratur dicendo objectum illud esse ens possibile; nam vel illud possibile sumitur mere positive, seu ut sub se necessarium comprehendet, et sic etiam comprehendit Deum, nam quod est, potest etiam esse, juxta dialecticorum regulas; vel sumitur, ut includit privationem necessitatis essendi, et sic petitur principium, dum dicitur omne ens aliud a primo ente esse possibile; nam hoc est, quod in quaſtione venit, scilicet, an sit aliquod necessarium. Qui ergo flinxerit talia entia intrinſece necessaria præter primum, dicet consequenter objectum adæquatum hujus potentiae esse ens factibile. Quæ namque potentia productiva universalior excogitari potest, quam illa, quæ se extendit ad omne factibile? Ad entia autem necessaria non extenderetur talis potentia, quia illa producibilia non sunt.

26. *Defenditur prædicta ratio.*—Sed nihilo minus dicta ratio, quæ ex D. Thom. sumpta est, 2 cont. Gentil., c. 45, multis modis defendi potest ex ejusdem doctrina, præsertim rat. 3, 4, 6 et 7. Primo quidem, quia ad perfectionem primi entis pertinet, ut virtute seu eminenter contineat omnem entitatem; ergo primum ens ex se existens est potens ad efficiendam omnem entitatem a se distinctam; repugnat ergo perfectioni et omnipotentiæ primi entis, ut præter ipsum sit aliquod improductum, et omnino necessarium. Unde licet verum sit, objectum adæquatum divinae potentiae esse ens creabile seu factibile, tamen simul spectat ad perfectionem illius potentiae, ut omne ens, quod non est ipsa, sit factibile ab ipsa, utpote contentum

eminenter in ipsa. Quod a contrario declarari potest, nam pertinet ad perfectionem illius potentiae, ut possit innihilum redigere quamcumque rem a se distinctam, alias non haberet plenum dominium omnium; ergo repugnat perfectioni et universalitati illius potentiae, ut aliquod ens præter ipsam sit simpliciter necessarium et independens. Et confirmatur ac declaratur ex parte ipsorum entium distinctorum a primo, quæcumque illa sint; nam ostensum est, nullum ens distinctum a primo posse esse illi æquale in perfectione et essentia, sed necessario esse illo inferius, ex quo necessario fit, omne tale ens esse finitum et imperfectum; ergo ex parte illius non repugnat omne tale ens esse factibile, quia imperfectum semper dicit originem, quantum ad id quod habet perfectionis, ab aliquo perfectiori. Et similiter ens participantum ducit originem ab ente per essentiam, nec potest reddi aliqua ratio, cur tali enti repugnet esse factibile; imo hoc est multo magis conforme imperfectioni et limitationi ejus, quam quod sit ens simpliciter necessarium; igitur omne hujusmodi ens includitur sub objecto potentiae effectivæ primi entis, et ideo nullum est ens necessarium et increatum præter ipsum.

Ultima ratio ex causalitate finis.

27. Ultima ratio sumi potest ex causalitate finis ultimi, nam in rebus unum est ens perfectissimum, quod est finis ultimus omnium aliorum; ergo illud ipsum est primum principium efficiens reliquorum, atque adeo illud solum est increatum ac verus Deus. Antecedens admittunt fere omnes philosophi, nam saltem in genere finis non negant esse ordinem inter secundas intelligentias et primam. Et eadem ratio est de quibuscumque aliis entibus; omnia enim imitantur ipsum primum ens, et intendunt illi assimilari, et quæ ipsum aliquo modo possunt attingere, ut sunt entia intellectualia, in eo habent collocatam beatitudinem suam, neque quiescent donec ad illud perveniant, ut in nobis ipsis experimur. Denique magna esset imperfectio et confusio rerum, si non esset inter eas ordo; oportet ergo ut omnia ad unum aliquem ultimum finem referantur. Quod si aliquis est finis ultimus cæterarum rerum, esse non potest nisi primum ac summum ens. De qua re diximus plura supra, disp. 14. Prima vero consequentia probatur, quia quidquid habet causam finalē, habet efficientem; nam teste Aristote-

tele, finis est propter quem aliquid fit; movet enim finis efficientem causam ad agendum.

28. Evasio enervans praedictam rationem. — Posset autem aliquis respondere, aliud esse habere finem, et aliud habere causam finalem; nam finis ut sic solum dicit rationem termini, causa autem finalis dicit rationem principii et moventis; potest autem intelligi, quod aliqua res habeat finem priori modo, non tamen causam finalem proprie et in rigore, et tunc non valebit consequentia fine ad efficientem causam. Et ad hunc modum videntur aliqui philosophi intellectuisse rationem finis inter proximos motores orbis, et primum motorem immobilem, absque dimanatione effectiva. Quamvis enim existimarent intelligentias secundas ex se ac necessario existere, nihilominus tamen credebat quasi naturali impetu ferri in primam intelligentiam tanquam in finem seu terminum sua naturalis perfectionis. Quod si instet aliquis, quia repugnat habere hanc habitudinem ad aliud, ut ad finem, sine dependentia ab illo; omnis autem dependentia repugnat cum necessitate essendi, quia si una res dependet ab alia, ergo si illa tollatur de medio, haec etiam auferetur, et consequenter non erit simpliciter et intrinsece necessaria. Respondent, ex habitudine unius rei ad aliam, ut ad terminum, vel finem, non sequi propriam dependentiam, sed solum sequi connexionem necessariam unius rei cum alia, qualis esse solet inter relationem et terminum sine propria dependentia unius ab alio, ut nos dicere tenemur inter Patrem et Filium in divinis. Neque conditionalis, quod si unum tollatur, auferatur aliud, est contra intrinsecam necessitatem essendi, quando illud alterum, quod in conditionali ponitur, est etiam ab intrinseco necessarium; nam licet conditionalis sit vera, tamen sicut antecedens est impossibile, ita et consequens, et ideo oppositum utriusque potest esse simpliciter et ab intrinseco necessarium.

29. Confutatur. — Sed quamvis haec evasio habeat quamdam speciem probabilitatis, re tamen vera non est probabilis. Primo quia involvit repugnantiam, quod aliqua res sit a se et per se, et tamen non sit propter se, sed propter aliud, quia non est minor perfectio esse a se, quam esse propter se; ergo sine causa attribuitur alicui enti prior perfectio, cui denegatur alia. Item quia natura, quae a se habet esse, est res absoluta omnino, et nullo indigens ut sit; ergo in suo esse non

potest includere habitudinem ad aliud, ut ad finem. Denique a posteriori declaratur, nam res, quae terminatur ad aliam, ut ad finem ultimum, sese, totumque suum esse diligit propter illum finem; res autem, quae ex se habet esse non est cur referat illud esse in aliam, propter quam vel solum, vel praeципue se diligit. Præterea ex illa responsione sumitur occasio negandi omnem causalitatem finalalem et operationem propter finem; nam similiter dicere quis posset omnia tendere naturali inclinatione in suos fines tanquam in terminos quosdam absque causalitate finis; hoc autem absurdissimum est: quanquam enim res omnes habeant has inclinations naturales in suos fines, tamen haec eadem earum constitutio declarat, eas non esse a se, sed a superiori agente esse conditas, et pensiones in suos fines accepisse.

30. Adhuc potest aliquis dicere, esto verum sit, quidquid habet causam finalem, habere efficientem, non tamen has causas semper incidere in eamdem; sanitas enim est finis deambulationis, verbi gratia, non tamen est principium efficiens ejus; sic ergo dici potest Deus finis intelligentiarum, licet non sit efficiens. Eo vel maxime, quod dici potest, intelligentias secundas non tam esse, quam operari propter primam, ut propter finem, et ita non tam substantiam, quam operationem earum habere causam finalem, et habere etiam efficientem, quamvis non eamdem; nam efficiens operationum est substantia intelligentiae operantis, finis autem est superior et prima intelligentia. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, eam evasionem non habere locum juxta philosophorum opinionem, qui ponunt intelligentias esse entia ex se necessaria; illi enim consequenter aiunt operationem intelligentiae esse substantiam ejus. Putant enim, et quidem consequenter, esse actus puros, cum putent eas esse suum esse per essentiam; igitur, si operatio intelligentiae ordinatur in Deum ut in finem, et operatio ejus est substantia ejus, necesse est etiam substantiam ordinari in finem. Quod si operatio necessario habet causam efficientem, quia habet finalem, idem necessario dicendum erit de ipsa substantia; sicut autem substantia non potest esse causa ellieiens suipius, ita neque sua operationis, siquidem ipsa substantia ponitur esse sua operatio. Denique posita vera sententia, quod in intelligentiis secundis seu creatis operatio distinguitur a substantia, necessario dicendum est, si

operatio intelligentiae est propter Deum, ut finem, etiam substantiam ordinari in cumdem finem, tum quia talis substantia est propter suam operationem; tum etiam quia non attingit seu consequitur suum finem nisi per operationem; non ergo sola operatio, sed etiam ipsa substantia instituta est propter talem finem.

31. Atque hinc sit, ut non possit referri in seipsam tanquam in causam efficientem sui esse, sicut operatio ejus, quia operatio jam supponit esse a quo possit effective manare; ipsum autem esse non supponit seipsum, neque ipsam substantiam; et ideo tandem concluditur, reducendam esse illam substantiam in aliam causam efficientem. Quae non potest esse alia nisi ipsummet primum eus, ad quod ordinatur ut in ultimum finem. Quocirca, quamvis non semper res, quae est finis, sit etiam principium efficiens, praesertim quando finis ipse est producendus per actionem et est finis quo, seu cuius gratia, tamen saepe finis et efficiens in eamdem rem coincidunt, praesertim quando finis est cui, seu qui; sic enim omnis operans, propter seipsum aliquo modo operatur, et consequenter simul est et efficiens, et finis suae operationis; in praesenti ergo, ex eo quod Deus sit finis ultimus, inferatur optime quod sit primum principium omnium, tum quia est finis non efficiendus, sed obtinendus, imitandus, aut honorandus a suis effectibus; tum etiam quia institutio rerum in talem finem, non potest in aliam causam referri. Aut enim illa causa esset intra ordinem rerum effectuarum, et sic etiam illa esset facta propter illum finem, et quaerenda erit ejus causa; vel est extra illum ordinem, et sic non potest esse alia nisi ipsemel ultimus finis. Estque hoc per se consentaneum rationi, quia Deus non est finis, cui aliqua utilitas queritur per actionem, sed qui intendit aliis suam bonitatem communicare, et quem omnia alia aliquo modo consequi aut imitari desiderant, ut recte D. Thom., 1 p., q. 44, art. 4, et ideo non est Deus finis nisi ut prima causa operans propter communicandam bonitatem suam. Atque hoc etiam modo optime correspondet, et proportionatur finis principio; nam ordo agentium sequitur ordinem finium, et ideo supremo agenti, supremus etiam finis correspondet, et ita in praesenti materia, ex eo quod omnia ordinentur in Deum seu in primum ens, ut in finem ultimum, recte sequitur ipsum esse primum principium omnium.

32. *Ex dictis omnibus conclusio.* — Ex his igitur omnibus sufficienter demonstratum est Deum esse. Quanquam enim nonnullae fortasse rationes ex his, quae tactae sunt, per se ac sigillatim sumptae, non ita convincant intellectum, quin homo protervus, aut male affectus, possit evasiones invenire, nihilominus et omnes rationes sunt efficacissimae, et praecipue simul sumptae sufficientissime predictam veritatem demonstrant. Quibus inferiorius addemus alias ex his, quibus Dei unitas ostendi solet. Quod si quis etiam rationes adductas attente consideret, inveniet haec etiam in parte locum habere, quod 1 seet dictum est, videlicet, sicut munus probandi aliquod ens increatum ad metaphysicum spectat, quamvis physicus aliquo modo inchoet, ve paret viam ad talem demonstrationem, ita etiam probare illud ens imprudicum esse unum tantum, et esse principium reliquorum omnium, quae sunt, atque adeo esse verum Deum, etiam esse metaphysici opus; per media enim metaphysica perficitur demonstratio. Quod quidem in posteriori modo procedendi, quem diximus esse aliquo modo a priori, est per se manifestum cum potissima ac fere tota vis demonstracionis, nitatur in perfectione ipsius esse per esentiam. In priori autem genere demonstracionis, cum videatur sumi ex effectibus sensibilibus, aliquid participari aut sumi videtur ex naturali philosophia, et ideo in illo etiam verum habet, quod philosophia parat viam et adjuvat ad illum demonstrandi modum proprium tamen medium illius demonstracionis revera est metaphysicum, nimirum, unitas finis, et mutua connexionis seu subordinationis, quae reperitur in rebus omnibus iherum natura existentibus. Haec enim ratio abstractissima est, et universalissima, et ideo per se pertinet ad metaphysicam, quamvis ad applicandam illam ad res singulas, ministerio philosophiae saepe utatur.

Rejicitur secunda sententia superiori sectione relata.

33. Ultimo ex dictis omnibus quasi evidenter quadam experientia constare potest, quam sit a veritate aliena sententia supra relata, quae asserebat ita esse per se non Deum esse, ut ea ratione demonstrari non posset. Constat enim ex dictis, magnis consideratione et speculatione opus esse a veritatem hanc efficaciter persuadendam quomodo ergo existimari potest haec verita-

per se nota. Sapienter igitur D. Thom., 4 part., q. 2, art. 1, supposita distinctione, quæ in 1 Poster. traditur, et late exponitur, de propositione per se nota, aut in se tantum, aut in se et quoad nos, affirmat, Deum esse, in se esse per se notum, quia esse per se, et sine medio, convenit Deo, estque de primario conceptu, et ratione Dei. Negat vero esse per se notum nobis, quia neque essentiam illius entis, prout in se est, concipimus, neque ex ipsis terminis est nobis evidens in ordine effectuum et causarum sistendum esse in aliquo ente increato, minusque per se notum est hujusmodi ens non posse esse nisi unum. Unde multi gentiles de hac veritate dubitarunt, aut etiam eam negarunt, et usque in hodiernum diem multi, non solum gentiles, sed etiam haeretici, post auditam vocem Evangelii, eadem insipientia laborant, et athei sunt, et nonnulli etiam fideles et docenti negant eam veritatem esse evidentem; hæc autem in rebus nobis per se notis non contingunt. Et in hac sententia praeter Herwæum, Capreol. et alios Thomistas, concordant D. Thom., in 1, d. 3; Durand., q. 3; Richar., quest. 2.

34. Alii vero licet posteriorem illius sententiam partem amplectantur, quod nobis sat est, negant tamen priorem, quia non admittunt distinctionem illam, nec propositionem aliquam esse per se notam in se, quæ non sit per se nota nobis, ut Scot., in 1, dist. 2, q. 2; Ocham, dist. 3, q. 2; Gabriel, q. 4; Henricus, in Sum., art. 22, q. 2. Verum tamen immerito dicti auctores laborarunt in re dialectica, de qua vix potest esse in re controversia. Nam quis dubitet esse quasdam veritates in se immediatas, quas non nisi per aliquid medium intelligere valemus? Certe quantitatem, verbi gratia, esse entitatem accidentalem, si verum est, sine ullo medio inter praedicatum et subjectum verum est, et tamen a nobis non cognoscitur, nisi per media et valde extrinseca. Cum ergo propositione per se nota et immediata idem sint, dubitari non potest, quin multa sint per se nota in se, quæ non sunt per se nota nobis. Quod si Scotus et alii dicant, se non loqui de rebus, sed de propositionibus, quæ intrinsece dicunt ordinem ad conceptus nostros, qui non possunt distinguiri secundum se, et quoad nos, respondebimus laborare in aequivoco, quia non tractamus de signis ipsis, sed de re significata, nec de conceptibus formalibus, sed de objectivis, et in hos optime cadit data dis-

tinatio. Nam saepe res illæ, quæ objiciuntur conceptibus nostris, immediatam atque adeo per se notam connexionem habent, quamvis ut objiciuntur nostris conceptibus formalibus, et ab eis denominantur, non statim sit nota nobis eorum connexionio. Est ergo optima illa distinctio, et ad rem præsentem convenientissime applicata, ut satis declaratum est.

35. Addiderim tamen, quamvis in rigore non sit notum nobis Deum esse tanquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini, et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari. Unde Augustinus, tract. 106 in Joan., tractans verba illa: *Manifestari nomen tuum hominibus*, inquit: *Non illud nomenatum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus. Nam quo Deus dicitur, universæ creaturæ et omnibus gentibus, antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignoratum.* Hæc autem notitia Dei dupliciter potest intelligi: uno modo sub aliqua ratione confusa et communis, ut sub ratione ejusdem superioris numinis, quod possit nos adjuvare aut beatos efficere, vel aliquid simile, qui conceptus licet in verum Deum conveniat, potest tamen eliam falsis diis applicari, et hoc fortasse modo dixit Cicero, lib. 4 de Nat. Deorum, *nullam esse gentem, quæ non habeat aliquam prænotionem, quod Deus sit.* Alio modo id potest intelligi de cognitione veri Dei per conceptum supremi entis, quo majus esse non potest, quodque sit principium cæterorum, et hoc modo videtur loqui August., citato loco. Unde subjungit: *Hæc est enim vis vera divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti non omnino aut penitus possit abscondi; exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum, Deum mundi hujus satetur auctorem.* Et eodem sensu dixerunt Tertullianus, in Apolog., cap. 17, et Cyprianus, de Idolor. vanit.: *Summa delicti est nolle eum cognoscere quem ignorare non possit;* et in eodem, dixerunt alii quos supra citavi, hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei.

36. Hæc autem cognitione neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces ejus, neque ex sola terminorum evidencia; nam licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium, quo majus cogitari non possit, ut vult Anselm., sumpsitque ex Augustino, lib. 4 de Doctr.

Christ., c. 7, tamen non statim est evidens, an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid conflictum, vel excogitatum a nobis. Dupli ergo ex capite ori potuit hæc notitia: primo ex maxima proportione, quam hæc veritas habet cum natura hominis; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quanquam non statim apparet omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi, et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate, quod repugnet, aut difficilem creditu eam reddat; et e contrario multa sunt, quæ statim inclinant ad assentendum illi veritati; multa (inquam) non solum metaphysica vel physica, sed etiam moralia, nec solum exte:na, sed etiam interna. Nam si homo in scipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes, quas experitur, sibi satisfacere; imo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quanquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum, quam in amando bonum, sese cognoscit imbecillem et infirmam. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura, a qua ducat originem, et a qua regatur et gubernatur.

37. Secundo fundata est hæc generalis notitia in majorum traditione, et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit; unde hæc notitia majori ex parte videtur fuisse per humanam fidem præsertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidencia practica et morali, quæ sufficere poterat ad obligandum tum ad assentendum huic veritati, quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et juxta hec facile intelliguntur omnia, quæ de cognitione Dei, naturaliter insita, a Doctoribus dicuntur.

DISPUTATIO XXX.

DE PRIMO ENTE, QUATENUS RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST, QUID ET QUALE SIT.

Hactenus præcipue ostendimus Deum esse, et ex parte declarare coepimus, quid sit; nam, ut diximus, haec duo in cognitione Dei non possunt omnino sejungi; nunc superest, ut reliqua tradamus, quæ directe spectant ad

cognoscendum, quid sit Deus, simulque declareremus qualis ac quantus sit; nam in Deo non est aliud qualitas, vel magnitudo, quam essentia. Supponimus autem non posse nos naturali lumine hæc de Deo cognoscere prout in se sunt, quia id fieri non potest nisi per visionem claram ipsius, quæ non est homini naturalis, ut infra etiam ostendemus. Neque etiam possunt hæc omnia simplicitate nobis demonstrari a priori de Deo, quia solum per effectus devenire possumus in cognitionem ejus; cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus ejus, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, juxta modum nostrum conceipiendi divina, divisim, et ex unius conceptu alium eliciendo, ut superiori disputatione tetigimus, et hi duo medi monstrandi observandi sunt, et ad singula divinitatis attributa, quoad fieri possit, applicandi. Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium, quæ attribuuntur Deo, est, esse enim per se necessarium, et suum esse per essentiam, quod demonstratum est disputatione præcedenti; ipsum ergo esse Dei est quidditas ejus; quid vero in hoc esse includatur quidve ex ipso esse per essentiam inferatur videndum nunc est.

SECTIO I.

Utrum de essentia Dei sit esse ens omnino perfectum.

1. Respondeo, de quidditate Dei est, ut ens undequaque perfectum. Potestque ho naturali lumine evidenter demonstrari. Ut hæc probemus, supponendum est, perfectur id dici cui nihil deest, ex 5 Metaph. Quo potest vel privative vel negative intelligi. Priori modo dicitur perfectum, cui nihil deest, quod ei debitum sit natura sua a suam integratem seu complementum, et hunc modo multa sunt entia perfecta in suis speciesibus vel generibus, non tamen sunt perfecta simpliciter in tota latitudine entis. Posteriori ergo modo dicitur perfectum, cui absolute nihil perfectionis deest; atque hoc modo illud ens dicitur absolute perfectum, et omnis perfectio ita debita est, ac necessaria inest, ut nulla ei omnino deesse possit, ne privative nec negative, et utroque sensu dicitur esse de essentia Dei, esse simpliciter perfectum.

2. *Nulla perfectionis privatio in Deum cadere potest.* — *Imo nec ulla negatio.* — Et imprimis, quod non possit Deus privativ

carere aliqua perfectione, est per se evidensissimum, quia sicut Deus ex se est, ita ex se habet totam perfectionem sibi debitam. A quo enim superiori illam haberet, cum ipse sit supremum ens? Habet ergo illam independenter ab omni alio; ergo a nullo alio privari potest tota perfectione sibi debita. Nec vero ipso potest seipsum illa privare, tum quia omnis res naturaliter appetit et refinet perfectionem sibi debitam, nisi ab alio potenter illa privetur; tum maxime quia Deus non habet hujusmodi perfectionem a se effectiva, sed formaliter seu negative, quia sciencet non habet ab alio, sed ex formali eminencia sua naturae. Atque hinc maxime confirmatur haec pars ex actualitate ac simplicitate divini esse; nam res simplicissima non potest aliqua perfectione privari, nisi destruatur tota; esse autem Dei destrui non potest, cum sit simpliciter necessarium; ergo nec minui, cum sit simplicissimum, et actuissimum; ergo non potest non simul habere totam perfectionem suae naturae debitam. Et hoc saltem sensu attigit hanc veritatem, et rationem ejus Aristot., lib. 12 Metaph., c. 7.

3. Quod autem omnis perfectio huic divino esse debita sit, atque adeo, quod non possit Deus omnino carere etiam negative aliqua perfectione, probatur primo, quia hoc indicat divina Scriptura, cum dicit, *quæ facta sunt, in eo vitam esse*, Joan. 4, et eum ipsum appellat, *Omne bonum*, Exod. 33; sic etiam de Deo docent sancti Patres, Dion., cap. 5 de Divin. nomin., et Iren., lib. 4, cap. 37, cum aiunt, *Deum continere omnia, vel, esse omnia*, ut loquitur Clemens Alexand., lib. 1 Pedag., c. 9. Sic denique (quod ad nos nunc spectat) senserunt philosophi, ut de Herm. seu Mercurio Trismegist., refert Cyril., lib. 4 contra Jul., sub fin., et Suidas in Mercurio, et Aesculap., ad Annionem regem, qui sic dicit: *Deum omnium Dominum, factorem, Patrem ac septum imploro, ac omnia unum existentia, et unum omnia existentem; nam omnium plenitudo unum est, et in uno*. Multaque similia leguntur ex Trismegist. in Piemand., praesertim in fine cap. 5. et 15, ubi habentur fere omnia verba, quæ Cyrillus refert. Ubi ex Platone etiam et Porphyr. adducit non dissimilia.

4. Secundo probatur a posteriori ex dictis supra de effectibus Dei seu primi entis. Omnis enim perfectio possibilis aut est increata aut creata. Si increata sit, in solo primo ente esse potest, quia nihil est increatum

extra ipsum. Si vero est creata, ergo necessario esse debet ab hoc primo ente, ut a prima et principali causa, quia ostensum est, nihil esse posse praeter ipsum, nisi ab ipso; ergo necesse est, ut omnis talis perfectio sit in ipso, nobiliori et excellenter modo. Quia perfectio effectus necessario supponitur in causa, quæ ex se et propria et sufficiente virtute potest talem perfectionem communicare effectui. Quo modo enim dare posset causa, quod nullo modo in se habere? Atque haec ratio eadem proportione concludit de quacumque perfectione possibili vera ac reali, sive illa actu reperiatur in aliqua creatura, sive non; nam si possibilis est, non nisi a Deo esse potest; ergo necesse est ut jam nunc sit aliquo modo in Deo, quia nihil potest esse ab ipso, nisi quod aliquo modo est in ipso; est ergo de essentia Dei, ut in se includat aliquo modo omnem perfectiōnem entis.

5. *Ratio a priori conclusionis.* — Secundo potest hoc a priori ostendi, quia Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia ejus est, ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis. Prima consequentia ex terminis fere per se nota est; nam si Deus est primum ens causalitate et necessitate essendi, necesse est ut sit etiam perfectione primum. Quod etiam probatum ex superioribus est ex eo quod omnia inferiora entia eo sunt magis vel minus perfecta, quo magis vel minus accedunt ad hoc primum ens; neque potest in hac rerum inæqualitate ita procedi in infinitum, quin detur aliquod supremum ens, quod sit cæterorum caput et mensura, quod non potest esse aliud, nisi ipsum ens primum. Est ergo illud summe perfectum. Secunda vero consequentia, in principio facta, videri potest minus evidens, quia recte potest intelligi, quod sit perfectissimum omnium, et non contineat perfectiones omnium, sicut homo est perfectissimus omnium animalium, et tamen non contineat omnium animalium perfectiones. Sed nihilominus consequentia illa probatur. Primo ex præcedente ratiocinatione, quia primum ens non uteunque est perfectius cæteris, sed tanquam primum principium eorum; ut autem res aliqua sit principium alterius, non satis est, quod sit perfectior illa, ut per se constat, sed necesse est ut perfectionem illius in se contineat aliquo mo-

do; si ergo primum ens est perfectissimum tanquam principium omnium, non solum est perfectius cæteris, sed etiam omnium perfectiones in se præhabet.

6. Deinde probatur a D. Thom., 1 part., q. 4, art. 2, ex principio supra probato, quod primum ens est ipsum esse subsistens per essentiam; ergo claudit in se omnem perfectionem essendi. Quam rationem ejusque propriam vim commodius declarabimus assertione sequente. Nunc aliter probatur illa consequentia, quia primum ens non solum est perfectius omnibus, quæ sunt, sed etiam omnibus, quæ esse possunt; ergo necesse est quod sit perfectius omnibus, non utcunque, sed ut continens in se perfectiones omnium. Antecedens probatum est, quia primum ens non solum est primum inter ea quæ sunt, sed etiam inter omnia possibilia. Item, quia, si esset possibile aliud ens perfectius, vel illud esset ens necessarium, et sic jam actu esset, vel posset effici ab alio, et hoc non, quia non a primo ente, cum non possit efficere aliquod perfectius se; ergo non est ullo modo possibile ens perfectius; ergo primum est ens perfectissimum omnium possibilium. Consequentia vero probatur, quia dato quocumque ente, quod excedat cætera in perfectione, non tamen contineat perfectiones omnium, illud non potest esse perfectius omni ente possibili, quia potest esse aliud, quod non solum sit perfectius, sed etiam contineat reliqua. Neque enim dici potest, hanc continentiam involvere repugnantiam, aut esse impossibile, tum quia in rebus sensibilibus experimur qualitatem vel formam superiorem continere perfectiones plurium inferiorum; tum etiam quia nulla ratio repugnantiae aut impossibilitatis assignari potest, ut magis constabit inferius declarando modum hujus perfectionis. Ut ergo primum ens sit perfectius omni possibili, necesse est ut omnem perfectionem possibilem in se includat; nam si aliqua perfectio esset possibilis, et illi deesset, perfectius esset illud ens, quod illam perfectionem simul cum omnibus aliis haberet. Et propter hanc causam recte dixerunt Augustin. et Anselm., Deum esse tale ens, quo majus excogitari non potest. Et Greg. Nys., lib. de Opific. homin., cap. 1, *Deum esse tale bonum, quod omne bonum, quod intelligendoco gitandove comprehenditur, exsuperat.* Cogitando scilicet tali cogitatione, que in re cogitata non involvat repugnantiam, sed sit de re vere possibili. Etenim, si cogi-

tatio non sit hujusmodi, res cogitata non erit major, imo nec res erit, sed ens rationis et prorsus nihil; si autem aliquid majus vere cogitetur, illud erit ens possibile; ergo et necessarium, quia haec est prima et summa perfectio entis perfectissimi; ergo illud ens erit Deus, et non aliud quod cogitabatur minus perfectum; est ergo de ratione Dei, ut sit ens tam perfectum, quo majus excogitari non possit. Et consequenter, ut in se includat omnem perfectionem possibilem; tota enim perfectio vere ac rationaliter cogitatur in aliquo vero ente.

7. Tertio, potest eadem consequentia in hunc modum declarari et confirmari, nam primum ens non solum excedit reliqua omnia signatim, sed etiam simul collecta, neque utcunque illa excedit, sed optimo modo possibili in genere entis; sed optimus modus superandi reliqua omnia simul sumpta, est continendo eminentiori modo quidquid est in omnibus illis. Quod aliter declaratur, nam quando una res est perfectior aliis, non tamen continet totam perfectionem illorum, quamvis absolute sit perfectior, tamen secundum aliquam rationem contingit esse minus perfectam, ut sol est simpliciter nobilior luna, et nihilominus luna in aliqua dignitate vel virtute excedit solem. At vero primum ens ita excedere debet, et simpliciter, et in omni nobilitate et perfectione reliqua omnia, ut neque absolute, neque secundum aliquam rationem ab aliquo superari possit, quem modum perfectionis et excessus habere non posset, nisi omnem perfectionem in se contimeret. Nisi antem ita excederet omnia, non esset primum ens sub omni ratione et perfectione entis, et consequenter neque ab ipso posset omnis ratio et perfectio entis manare.

8. *Objectioni respondetur.* — Dices: hac ratione probaretur illud primum ens debere esse tale, ut omnium entium perfectiones ita in se contineat, sicut in ipsis sunt, quia tota haec perfectio cogitari potest in aliquo ente, et hie modus excedendi reliqua est perfectior. Respondetur negando sequelam, quia non omnes illæ perfectiones formaliter sumptæ spectant ad consummatam entis perfectionem, neque omnes inter se compossibilis sunt, neque cum exacta ac summa rei perfectione. Unde ad hoc declarandum recte distinguunt Theologiduplices entis perfectiones: quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt, quæ neque involvunt

imperfectionem ullam, nec repugnantiam vel oppositionem cum alia majori vel aequali perfectione. Unde de ratione perfectionis simpliciter imprimis est ut sit absoluta et non relativa, nam perfectio relativa excludit aliam sibi oppositam, quae, quantum est ex se, potest esse aequa perfecta. Deinde esse debet alis perfectio absoluta, quae nullam includat imperfectionem, neque alteri meliori opponatur. Unde ex Anselm., in Monol., cap. 14, definiri solet perfectio simpliciter, quod sit illa, quae in unoquoque est melior ipsa, quam non ipsa, id est, quae in individuo entis, seu in latitudine entis, ut sic, melior est ipsa, quam quilibet illi repugnans, ut bene expressus Scot., in 1, d. 8, quæst. 1, ad 1, et Catech., de Ente et essentia, cap. 2. Omnis autem alia perfectio, quae non est hujusmodi, sicut potest secundum quid, seu non simpliciter, seu in certo genere.

9. *Omnis perfectiones simpliciter simplices in Deo sunt formaliter.* — De perfectionibus ergo simpliciter, dicendum est, omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu ullam imperfectionem, sed puram perfectio- em involvunt, neque inter se repugnantiam excludunt. Unde sic illas habere, id est formaliter, melius est, quam aliqua carum eare, et ideo de ratione entis summe perfecti in tota latitudine entis est, ut has perfectiones formaliter includat. Adde, in his perfectionibus non posse cogitari altiore modum comprehendendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem, nec limitationem nec imperfectionem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem haec formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere, et alia hujusmodi. At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est, non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis, ut illas formaliter includat, ut recte probat objectio acta, quia alias repugnantia et opposita includeret. Item sape hujusmodi perfectio in uno conceptu formaliter includit limitationem, compositionem, aut aliam similem imperfectionem; ergo ut sic non potest pertinere ad consummatam perfectionem supremi entis. Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut as omnes perfectiones eminenter contineat; istisque hic modus consentaneus excellentiae illius entis, quod habet gradum et modum secundi eminentiorem quam omne ens in quo et perfections formaliter reperiuntur, et leo eminentiori modo continere debet has

perfectiones quam sint in entibus factis.

10. *Quid sit unam rem in alia eminenter contineri.* — Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem ejus, disputant Theologi cum D. Thom., 1 p., q. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter, esse, habere talēm perfectionem superioris rationis, quæ virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsam creatrix essentia Dei, ut dixit August., lib. 3 Gen. ad litter., c. 24 et seqq., et lib. 4 de Trinit., a principio, et tract. 1 in Joan.; Anselm., in Monolog., c. 34 et 35, et in Prosolog., c. 17; dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod formaliter loquendo, et secundum præcisionem rationis posse res efficere, sit eas eminenter continere; nos enim haec ratione distinguimus, et causalem hanc locutionem veram esse credimus: Quia continet eminenter, ideo potest illas efficiere; sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare.

11. *Quod enim quidam aiunt continere eminenter perfectiones creaturarum, esse, continere quidquid est perfectionis in illis, seclusis imperfectionibus, obscurius est; nam cum dicitur Deus continere quidquid est perfectionis creaturæ, seclusis imperfectionibus, aut subintelligitur eminenter, et sic nihil explicatur, aut subintelligitur formaliter, et sic involvitur repugnantia; nam, seclusa omni imperfectione, non remanet formalis perfectionis creaturæ ut sic, quia in intrinseca formaliter ratione, et conceptu creaturæ includitur imperfectione.*

12. *Objectioni respondetur.* — Dices, hinc sequi, nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est, quae formaliter sumpta includat imperfectionem. Respondeo, verum esse, nullam perfectionem creatam, secundum adæquatam rationem, quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum; non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidentis, et finita perfectio, et idem est de ceteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam forma-

lem convenientiam cum creatura, ratione cuius illa perfectio secundum idem nomen, et eamdem rationem seu conceptum formalem attribuitur Deo et creature, salva analogia quæ inter Deum et creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenientia, nec formalis denominatio, sed sola efficiacitas divinæ virtutis, tunc dicimus intercedere continentiam eminentiam. Atque ita in Deo nulla perfectio est formaliter, nisi vel secundum proprium conceptum Dei, vel saltem secundum conceptum abstrahentem a Deo et creaturis. Restabat hic alia difficultas, quia sequitur esse in Deo infinitas perfectiones; sed haec facillime expedietur ex dicendis in duabus punctis sequentibus.

SECTIO II

Utrum demonstrari possit, Deum esse infinitum.

1. Finitum et infinitum, teste Aristotele, proprie dicuntur in quantitate molis; cum ergo haec in Deo non sit, ut supponimus, non potest esse hic sermo de infinito secundum hanc proprietatem, sed secundum eam translationem, qua dixit August., 6 de Trinit., cap. 8: *In his quæ non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius esse.* Rursus non intelligitur quæstio de sola infinitate durationis; nam evidentissimum est Deum esse æternum, et consequenter duratione infinitum. Quod tam ex effectibus quam ex dictis de esse Dei facile convinci potest. Nam vel mundus est æternus, vel cœpit in tempore; si est æternus, multo ergo magis Deus, qui est primus auctor et motor ejus; si vero cœpit in tempore, ergo ab aliquo initium sumpsit, qui non potuit incipere, alias sumpsisset principium ab alio; cum ergo non procedatur in infinitum, sed sistatur in primo ente, ut ostensum est, necesse est illud esse, semperque fuisse. Item quia ostensum est primum ens esse ens simpliciter necessarium, quia non est ab alio, sed ex se; non ergo potest habere initium vel finem existendi; est ergo infinitæ durationis. Igitur quæstio præcipue intelligitur de infinitate in essentia et perfectione, et consequenter etiam in virtute agendi; nam haec duo proportionem inter se servant: unde a priori ostenditur infinitas virtutis ex infinitate essentiæ, et a posteriori infinitas essentiæ ex infinitate virtutis. Quo modo autem haec infinitas concipienda sit, et in quo consistat, præced. disput., sect. 4, sufficenter declaratum est.

Quæstionis resolutio.

2. Dicendum ergo est, ratione naturali demonstrari posse, Deum esse infinitum. Hanc veritatem, scilicet, Deum esse infinitum, docet fides, ut ex Theologia constat, Psalm. 144, Baruch 4, et Concil. Later. sub Innocent. III, in c. Firmiter, de Sum. Trinit. Et apud sanctos Patres, Dionys., c. 9 de Divinis nomin.; Nazianz., orat. 38. Et philosophi subodorati sunt, ut Aristoteles refert, 3 Physic., c. 4, licet de eorum sensu non satis constet, sicut de eodem Aristotele statim dicemus. Potest autem probari hæc conclusio dupli modo supra positio, scilicet, vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo. Priori modo probat Arist., 8 Physic., text. 7, et 12 Metaph., text. 41, Deum esse infinitæ virtutis, ex eo quod movet tempore infinito. Quia ad movendum (inquit) tempore infinito, requiritur infinita virtus. Quod probat per deductionem ad inconveniens, quia alias duo moventia æqualis virtutis alterum moveret tempore finito, et aliud infinito. Quæ ratio multorum torsit ingenia, quoniam statim appareat omnino inefficax; nam ad movendum tempore infinito, etiamsi gratis admittamus talum motum esse possibilem, sufficient finita virtus perpetuo durans, quæ non languescat, nec minuantur, aut lassetur mouendo; has autem conditiones habere potest etiamsi finita sit, dummodo sit incorruptibilis. Sic enim idem, manens idem, semper est natum facere idem, ut sol perpetuo illuminare, si perpetuus esset. Imo, teste Aristotele, sol, seu cœlum est causa perpetuæ successionis generationum et corruptionum, et similiter omnes intelligentiæ infinito tempore movent secundum ipsum, cum tamen infinitæ non sint.

Mens et ratio Aristotelis expenditur.

3. Propter hanc difficultatem multi Doctores negant fuisse mentem Aristotelis asserere Deum esse infinitum in virtute, sed duratione tantum; minus enim incommodi existimant defecisse Aristotelem in conclusione quam in sua probatione. Ita sentit Gregor., in 1, dist. 42, q. 3, art. 4; Ocham, Quodlib. 3, q. 4, et Quodlib. 7, quæst. 22 et 23; Marsil., in 1, q. 24, art. 2, et nonnulli alii. Verum tamen negari non potest quin Aristoteles eo loco agat de virtute infinita in vi agendi et movendi; nam id plane constat ex discursu ejus. Propterea enim probat Deum esse infi-

nitæ virtutis, ut inde colligat eum carere magnitudine; at hæc collectio præcipue in ejus sententia nullius momenti est, cum ipse ponat cœlum, et elementa corporalia, æterna et infinita in duratione. Deinde probat virtutem infinitam non posse esse in magnitudine, quia alias moveret in non tempore, quæ illatio esset prorsus impertinens, si de sola duratione sermo esset; nam virtus non ideo velocius movet quod magis duret. Atque ita intellexerunt Aristotelem D. Thom., Albert., Simpl., et alii ibi. An vero Aristoteles locutus fuerit de virtute infinita intensive secundum quid, tantumque in movendo, vel simpliceriter in agendo, non potest efficaciter probari ex illis locis. Quid vero sentiendum sit, dicam in fine hujus puncti.

4. Scoti expositio. — Improbatur. — Aliter ergo Scotus, in 4 dist., q. 1, et in Quodlib., q. 7, respondet, medium Aristotelis in illa ratione non esse movens tempore infinito utecumque, sed a se et independenter. Sed quidquid sit de efficacia hujus mediæ, quod infra videbimus, certum est non fuisse hanc mentem Aristotelis, tum quia nullam mentionem facit illius particulae, a se, seu independenter; tum eliam quia illa ratio æque procedit in motu finito, et in quacunque actione. Aristoteles autem non ex motione seu actione, sed præiese ex infinita duratione motionis probat intentionem suam. Ae tandem deductio illa ad inconveniens, quod moventia æqualia moverent tempore inæquali, non fundatur in modo movendi a se, vel ab alio, sed solum in quantitate effectus. Adde Aristotelem ibi argumentari ex medio pure physico, et in eodem libro prius probato: physicum autem medium est, quod primus motor movet tempore infinito, et hoc solum fuerat ab Aristotele probatum; quod autem moveat a se, et sine dependentia ab alio, non est medium physicum, sed metaphysicum potius; nec de hoc Aristoteles mentionem ibi fecerat. Maxime, quia ibidem aperte significat Aristoteles dari duo moventia eodem modo, ita ut alterum moveat finito tempore, aliud infinito; non possunt autem dari duo moventia a se et independenter a superiori; non ergo facit vim Aristoteles in hoc movendi modo. Denique esto verum sit ad movendum a se requiri virtutem infinitam, id tamen neque est per se notum, neque ab Aristotele probatum, immo nec probari tentatum, neque insinuatum.

5. D. Thomas expositio. — Aliter D. Thomas ibidem exponit, Aristotelem loqui de mo-

tu infinito ex parte mobilis, non ex parte spatii. Ex parte mobilis vocat infinitum motum, illum, in quo infinitum tempus consumendum est, priusquam totum mobile pertranseat quemcunque præfixum aut signatum terminum, vel partem spatii; motum autem infinitum ex parte spatii vocat illum, qui per continuam repetitionem ejusdem mobilis intra idem spatium infinito tempore durat. Ait ergo, principium Aristotelis esse, ad movendum aliquod mobile tempore infinito ex parte ipsius mobilis requiri virtutem infinitam. Quod si objicias: Aristoteles non potuit subsumere primum motorem posse mouere tempore infinito ex parte mobilis, sed solum ex parte spatii, quia ipse solum agnovit motum cœli, quem putavit durasse tempore infinito, et ut sic esse a primo motore; at vero ille motus solum durare potest tempore infinito per repetitionem totius mobilis per totum spatium. Respondet in summa D. Thomas directe et explicite locutum fuisse Aristotelem de hoc tempore infinito; implicite autem ex hac infinitate intulisse aliam, quæ est ex parte mobilis. Ita ut ratio ejus in virtute sit hæc: Deus movet cœlum tempore infinito ex parte spatii; ergo de se potens est ad movendum tempore infinito ex parte mobilis; ergo est infinitæ virtutis. Patet consequentia, quia infinitas motus per repetitionem spatii est per accidens, ex parte autem mobilis est per se; quod autem est per accidens, reducitur ad id quod est per se; cum ergo primus motor sit causa per se infinitatis motus, illi debet attribui infinitas per se, et non tantum per accidens.

6. Quæ difficultates in proxime relata expositione. — In hac expositione multa occurruunt difficultia. Primum, quod hæc fuerit mens Aristotelis, quia nullam mentionem fecit duplicitis infinitatis motus temporis, neque reductionis unius ad aliam. Deinde, quia, ut motus duret tempore infinito ex parte mobilis, necesse est quod mobile sit infinitum; alioquin non posset infinito tempore durare sine repetitione, et sine integro transitu totius mobilis per signatum punctum spatii; præsertim, si idem motus semper perseveret, ut supponitur; et ita ponit D. Thomas hujusmodi mobile debere esse actu infinitum secundum magnitudinem. At vero, teste Aristotele, prorsus repugnat corpus infinitum moveri: quomodo ergo hic potuisset assumere primum movens posse mouere infinitum mobile? nam hoc ipsum est mouere corpus in-

finito tempore ex parte mobilis, praesertim, quia expresse Aristoteles in sua probatione ponit mobile finitum; ait enim, mobile illud quod movetur tempore infinito per ablationem æqualium partium, tandem consumendum fore; quod non esset verum, si mobile esset infinitum.

7. Secundo licet daremus Aristotelem intendisse illud probationis genus, non esset minus difficile vim ejus et efficaciam declarare. Nam imprimis, quænam est vis illius illationis: *Deus movet cælum tempore infinito ex parte spatii; ergo potest movere tempore infinito ex parte mobilis?* Nam perinde est ac si inferretur: *Potest movere corpus finitum, et infinito tempore continuare motum illum; ergo potest movere mobile infinitum.* At hæc consequentia nulla ratione fundari posse videtur. Quia sicut est longe diversum augmentum motus per repetitionem et revolutionem ejusdem mobilis in eodem spatio, vel per augmentum ipsius mobilis, ita est longe diversum augmentum virtutis requisitum ex parte motoris, neque ex uno licet inferre aliud, cum sint diversæ rationis, imo cum unum non sit proprie augmentum, sed du ratio ejusdem virtutis. Unde illa reductio infinitatis per accidens ad per se hic nullum fundamentum habet, imo in virtute nihil aliud est quam inferre id quod est majus ex eo quod est minus. Nam per se loquendo, et (ut ita dicam) ex objecto, minus est movere idem mobile longiori tempore quam movere majus mobile. Unde in motibus finitis, non recta esset illatio, ex majori continuatione motus ejusdem mobilis colligere virtutem movendi majus mobile. Denique instantia superius facta contra rationem Aristotelis eodem modo procedit contra hanc interpretationem; nam Angelus potest movere cælum tempore infinito ex parte spatii, et tamen non potest movere aliquod corpus tempore infinito ex parte mobilis; ergo neque in primo motore licet unum ex alio inferre.

8. Quod si forte dicatur, Angelum non ita esse causam per se infinitatis motus, sicut Deum, si per causam per se intelligatur causa independens et a se operans, inciditur in expositionem Scoti, et eisdem rationibus rejicienda est; si vero intelligatur causa vere ac proprie influens in effectum, et propria virtute, ut causa principalis proxima, sic immrito negatur, quod intelligentia sit causa per se infinitatis motus; nam propria virtute illum efficit, et in eo perpetuo durat. Neque

explicari potest, in quo consistat, quod Deus per se causet infinitatem, et non Angelus, quia non differunt, nisi in eo quod Deus efficit ut causa prima, et Angelus ut secunda, quæ differentia nihil ad presens spectat, ut dictum est. Imo vix intelligitur cur infinitus motus ex parte spatii vocetur per accidens, et ex parte mobilis, per se; nam si quæ infinitas potest esse in motu physico, solum in circulari motu per repetitionem circa idem spatium, ut Aristoteles probavit in *8 Physicor.*, et *1 de Cœlo*. Et sicut motus, vel tempus continuum, est per se unum continuatione, ita si infinite duraret, esset per se infinitum circuitione continua. Motus autem infinitus ex parte mobilis impossibilis est; nam si mobile est impossibile, etiam motus; *4 Physic.*, text. 113. Cur ergo vocatur per se infinitus? aut cur ex potentia movendi infinito tempore uno modo, infertur potentia ad movendum alio modo? Dices: etiam juxta nostram sententiam, est impossibilis motus infinitus ex parte spatii. Respondetur, nos argumentari in principiis Aristotelis; si autem etiam est impossibilis motus infinitus illo modo, erit Aristotelis ratio infirmior etiam dicto modo interpretata, quia neque antecedens verum est, neque illatio bona.

9. Quocirca D. Thom., *1 cont. Gent.*, c. 20, art. 8, ad 4 objectionem, aliter declarat hanc rationem, dicens, solum probare, virtutem corpoream finitam de se non sufficere ad movendum tempore infinito, quia non potest moveri, nisi mota, et ex se non habet, ut perpetuo moveatur, cum sit in potentia ad moveri et non moveri, et ideo neque ex se habet virtutem ut perpetuo moveat. Verumtamen neque hæc interpretatio sufficiens apparet. Nam imprimis Aristoteles non probat immediate ex infinite motus virtutem movendi non posse esse corpoream, sed probat esse infinitam, et ex infinite colligit postea non posse esse corpoream, quam illationem postea examinabimus; unde Aristoteles hic non utitur illo medio, quod corpus non moveat, nisi motum. Deinde hoc principium si intelligatur de motu actuali et proprio a physico vel locali, id est, quod corpus non possit localiter movere, nisi localiter motum, neque est demonstratum, neque verum, quia in motu attractionis sœpe unum corpus manens immotum attrahit aliud, et in impulsione seu expulsione id interdum accidit, licet rarius, ut in viventibus in virtute expulsiva excrementorum; et in repercussione pilæ est

probabile impelli a pariete, quem vehementer tangit, licet ipse paries immotus maneat. Si autem principium illud latius intelligatur de motione per auxilium, vel concursum superioris causæ, sic non est principium physicum, neque est proprium corporum, sed commune omnium causarum secundarum. Ac denique in eo sensu idem est dicere virtutem corpoream non posse de se movere tempore infinito, quod dicere corpus non posse movere sine concursu superioris causæ, et ita incidimus in sententiam Scoti, qui vim rationis ad hoc reducebat, quod nulla virtus finita agit independenter a superiori, et ita tandem Ferrara ibi ad hoc deducit expositionem, quod sola prima causa per se primo, et non per aliud, causat motum infinitum.

10. Tandem Cajetanus in prolixo opusculo de Infinito. Dei intens., vim hujus rationis in hoc constituit, quod Deus per se primo, id est, ex vi propria et intrinsecæ perfectionis, causat infinitatem motus; ad causandum autem hoc modo infinitum motum requiritur (ait) virtus intensive infinita. Quod sic probat, quia duratio est ens; ergo alicuius perfectionis; ergo major duratio, majoris perfectionis; ergo infinita duratio, infinite perfectionis; ergo qui causat illam ex vi propriae perfectionis debet esse infinitæ perfectionis. Hoc autem modo causat Deus infinitam durationem in motu; intelligentia vero, vel aliud agens finitum non potest illam causare per se primo, id est, ex vi propriae perfectionis, sed ex conditione annexa, id est, ex eo quod infinite durat; sicut calor ut ocio ex vi sua intensionis et perfectionis habet calefacere ut oco; calefacere autem per diem non habet ex vi sua perfectionis, sed ex conditione annexa, scilicet, quia durat per diem. Sed contra hanc expositionem eadem difficultates occurruunt quæ contra præcedentes. Et imprimis, quod ad Aristotelem attinet, obiecere possumus Cajet., quod ipse merito objicit Scoto: *Mirum est, quod Aristoteles medium sue rationis non expresserit;* sicut autem Aristoteles non assumpsit pro medio causam moventem a se, ut Scotus volebat, ita nec causam moventem per se primo, ut Cajetanus sumit, sed præcise ex continuatione motus per infinitum tempus infert infinitam virtutem moventis. Item deductio illa, qua Aristoteles probat motum infiniti temporis non posse esse a finita virtute, longe diversa est a discursu, quem Cajetanus facit; infert

enim Aristoteles quod duo moventia æqualia moverent tempore inæquali. Quod argumentandi genus ad moventia, quæ pér se primo causant infinitatem, vel durationem motus eo modo, quo Cajetanus loquitur, applicari non potest. Imo si res attente consideretur, nulla virtus creata (etiam juxta discursum Cajetani) potest per se primo movere per horam, nedium infinito tempore, quia ex vi solius intensivæ perfectionis non potest vel durationem unius horæ efficiere movendo, sed ex adjuncta conditione, scilicet, quatenus ipsa etiam per horam durat.

11. *Cajetani inefficacum discursus ad intentionem probandum.* — Ulterius vero addo, discursum ipsum Cajetani per se sumptum inefficacem esse. Nam imprimis, quæ est causa, quæ possit movere infinito tempore ex vi solius virtutis intensivæ, præscindendo illam ex propria duratione? certe nulla, etiamsi maxime infinita fingatur. Alias si fingeremus per impossibile infinitam virtutem motivam durare per instans nostri temporis, illa ut sic esset potens ad movendum infinito tempore, quod est plane falsum. Et sequela patet, quia posita causa sufficiente, et per se, ac primaria, potest ponи effectus. Quod si dicatur, durationem cause esse conditionem necessariam ad perseverandum in actione, etiam in causa infinitæ virtutis intensivæ, ergo infinita continuatio motus nunquam ita fit per se primo ab infinita virtute, quin requirat, ut conditionem necessariam, durationem virtutis; sed hoc modo, et non alio, sufficit et requiritur perpetua duratio in virtute finita ad causandum motum infinitum; ergo in hoc nulla est differentia, et sine causa exigitur infinita virtus ad causandum infinitum motum per se primo. Nec declarari potest, quid importetur per illam particulam, pér se primo, quandoquidem per illam excludi non potest duratio causæ, ut conditio necessaria. Nisi forte dicatur, hanc durationem intrinsecè excludi in causa infinitæ virtutis, et ideo in tali causa non annumerari hanc ut coiditio distinctam ab ipsa virtute. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus; nam etiam perpetua duratio potest esse connaturalis virtuti finitæ, hac solum interveniente differentia, quod in re simpliciter infinita illa duratio est independens, in virtute autem finita est dependens, quæ differentia non refert ad præsentem discursum, nisi ad expositionem Scoti revertamus, quia neque ipse Cajetanus admittit.

42. Præterea ascensus ille, seu gradatio Cajetani fallax est, tum quia licet duratio sit perfectio, major tamen duratio non semper est major perfectio. Tribus enim modis potest una duratio esse major: uno modo essentia-liter, quo modo ævum, verbi gratia, est major duratio quam tempus, et æternitas quam ævum. Et hoc modo major duratio est etiam major perfectio; unde proprius diceretur melior duratio, seu altioris rationis; non exceditur autem hoc modo tempus finitum ab infinito, ut per se constat. Alio modo dicitur una duratio major alia, vel seipsa, solum per comparationem ad extrinsecam mensuram veram, vel imaginariam, quomodo dicitur Angelus magis durasse hodie quam heri, et hoc modo major duratio non est in se major perfectio, sed eadem coexistens majori successioni. Atque ita ad causandum hoc modo majorem durationem, in Angelo non requiritur major virtus, ut per se etiam constat. Alio modo contingit, unam durationem esse majorem alia per additionem realem partis ad partem ejusdem rationis. Et hoc modo annus est major duratio quam dies, et infinitum tempus quam finitum, et sic major duratio non est major perfectio intensive, sed solum extensive (si tamen motus localis vel duratio ejus, nomen perfectionis meretur distinctæ a suo termino). Et hæc comparatio est quæ ad propositum spectat. Ex hoc autem augmento perfectionis in effectu non potest colligi, quod sit necessaria major virtus, sed eadem magis durans, quia ibi solum est multiplicatio successiva ejusdem vel similis effectus, verbi gratia, similis circulationis; ad multiplicandum autem successive effectum non requiritur major virtus; idem enim calor potest in infinitum producere calorem similem successive. Et confirmatur primo, quia ex infinitate effectus non potest inferri major infinitas in causa quam sit in effectu; ergo si effectus tantum augetur extensive in duratione, ex hoc capite non requirit in causa infinitam virtutem intensivam, sed virtutem infinite durantem. Et confirmatur tandem, quia si ad movendum infinito tempore esset necessaria infinita virtus, eo quod infinita duratio sit infinita perfectio, nullo modo fieri posset infinitus motus a finita virtute, neque per se primo, neque a causa principali, et per se. Consequens est falsum, quia intelligentia finita efficere potest talem motum; ergo.

13. *Conclusio posita solo physico medio pro-*

bri non potest. — Existimo igitur, conclusio nem positam nou posse efficaciter probari per medium pure physicum, seu ex motu. Primo quidem, quia non solum est verum nullum motum durasse tempore infinito, sed probabilius etiam existimo, non posse durare tempore infinito, quamvis possit in infinitum durare absque fine, non tamen absque principio, ut supra tactum est. Secundo, quia licet daremus motum durasse infinito tempore, non posset inde colligi infinita virtus in motore, ut argumenta facta concludunt. Nec ratio, qua Aristoteles conatur probare, non posse finitum mouere tempore infinito, quidquam efficit. Fundatur enim in hoc principio, quod si integra virtus movet integrum mobile per infinitum tempus, pars virtutis movebit partem mobilis minori tempore, atque adeo finito. Hoc autem principium falsum est, nam si pars virtutis movet partem mobilis sibi proportionatam per idem spatium proportionatum et eodem modo repetitum, seu toties illud pertransiendo, tanto tempore mouere illam poterit, per se loquendo, quanto tota virtus poterat mouere totum mobile. Quod in fine lib. 7 Physicor. idem Aristoteles docuit, et est evidens ex commutata proportione, et applicando illam ad motum coeli, fere ad sensum conspici potest. Nam si fingamus unum motorem movisse ab aeterno solum astrum solis, et alium movisse reliquum corpus quartæ sphærae, uterque moveret per infinitum tempus. Quod vero quidam aiunt, Aristotelem locutum esse de virtute, quæ movendo minuitur, extra rem est; quid enim ad propositum inferret Aristoteles, si hoc supponeret? Non enim posset concludere, illam virtutem esse infinitam, sed non lassari, nec minui movendo. Quamobrem non vereor dicere, Aristotelem non recte argumentatum esse, ubi res est tam clara et manifesta. Atque hoc ipsum videtur sensisse Cano, lib. 42 de Locis, cap. 5, ubi inter errores Aristotelis ponit quod crediderit omnes intelligentias moventes cœlos esse infinitæ virtutis, eo quod infinito tempore moveant. Unde fit etiam mihi probabile, Aristotelem, saltem illo loco non fuisse locutum de virtute activa absolute infinita in genere entis, seu in vi agendi simpliciter, sed tantum de infinita virtute in movendo localiter, quæ solum est infinita secundum quid. Nam, licet daremus ex illo effectu posse colligi infinitam virtutem, non excederet hanc infinitatem, et si omnibus motoribus cœlorum virtutem infiniti-

tau attribuit, non est credibile tribuisse maiorem; ipse autem illo loco æqualiter de omnibus loquitur, nam inde concludit omnes motores orbium esse incorporeos, ut ibi D. Thomas adverdit.

14. Dicit aliquis, esto non possit probari infinita virtus Dei ex infinita duratione motus, posse tamen probari ex augmento in infinitum in velocitate motus. Sic enim putat Gregor., in 1, dist. 42, q. 3, art. 2, posse, demonstrari infinitatem Dei, ex eo quod potest velocius, ac velocius in infinitum movere cœlum. Quod autem hoc possit, probat, quia hic effectus non repugnat; ergo est possibilis; ergo per aliquam potentiam; ergo illa potentia maxime est in primo ente. Et similiter argumentatur ex aliis effectibus, quos supponit esse possibles, cum tamen id non sit evidens, sed satis obscurum, ut infra dicam tractando de attributo omnipotentiae. Unde aliqui etiam censem rationem factam non esse efficacem, quia non satis probatum, neque per se notum est, illum processum in infinitum in velocitate motus esse possibilem, seu non involvere repugnantiam. Sed quanquam demus hoc etiam esse evidens (ut certe videtur), nihilominus non potest inde concludi virtus infinita simpliciter, sed secundum quid tantum, id est, in movendo, quæ efficacitas posset intelligi in virtute finita superioris ordinis, ut est vulgare in hujusmodi processibus in infinitum.

Proponitur alia ratio ex creatione desumpta.

15. Alia igitur ratio ex alio effectu desumpta, efficacior censeri solet et propria metaphysicae, nimirum ex creatione, quam solum insinuabo, quia principia ejus in superioribus probata sunt. Unum principium est, Deum habere vim ad creandum, quod ex dictis est evidens, quia demonstratum est, de facto produxisse hunc mundum, qui non potuit produci, nisi per creationem, cum et materia ipsa, et res omnes etiam incorruptibles, ab eo effectæ sint. Aliud principium est, ad creandum requiri virtutem infinitam simpliciter. Quod non est tam evidens sicut præcedens, est tamen satis consentaneum rationi, ut in superioribus probatum ac declaratum est. Et præsertim est hoc indubitatum de virtute creandi, quæ ex se complectitur, ut objectum adæquatum, omne creabile, quia hoc objectum in infinitum extenditur, et quamicumque perfectionem finitam determi-

nate signabilem superat; requirit ergo, in causa habente talem virtutem, infinitam vim et perfectionem.

16. Quod autem hujusmodi sit virtus divina, multis modis ostendi potest ex rebus factis. Primo, quia in eis creavit Deus omnes gradus rerum, et in singulis varias species, ad quarum productionem non indiguit vel aliqua materia, quæ actioni ejus supponeretur, vel aliqua alia adjuvante causa, sed sola sua potentia, supponendo ex parte effectuum solum quod eis non repugnet esse; ergo signum est, eadem potestate et facilitate potuisse Deum facere omne id quod non repugnaverit esse, atque adeo quidquid creabile est. Secundo, quia in his entibus quæ Deus creavit, per se primo producit ipsum esse participatum, seu ens participatum, in quantum tale ens, quia neque in se, neque in alio præsupponit talem rationem entis; ergo signum est, hoc esse objectum adæquatum illius potentiae, et consequenter illam virtutem extendi ad omne illud quod potest participare rationem entis; hoc autem est omne creabile. Tertio, quia quidquid Deus creet, nunquam faciet effectum adæquatum suæ virtuti, neque a qualem suæ perfectioni, et aliunde semper ejus virtus manet æque integra ac perfecta; ergo quocunque effectu facto, potest aliud ens creare, quod magis participet perfectionem ipsius Dei; ergo potest quocumque ens creabile efficere.

17. *Objectio contra præcedentem rationem.*
— Dices, videri repugnantiam involvi in hac ratione; nam si Deus non potest effectum sibi adæquatum creare, ergo non potest facere rem simpliciter infinitam; ergo ex objecto illius virtutis non potest colligi quod ipsa sit simpliciter infinita. Respondetur, negando ultimam consequentiam; Deus enim non potest naturam vel substantiam sibi æqualem creare, quia id involvit apertam repugnantiam; nam potissima excellentia naturae divina est, ut sit increata, independens, et ens simpliciter necessarium, qua perfectione necessario caret quidquid creatum est. Sechusa autem hæc æqualitate, non repugnat in infinitum fieri entia creata, quæ magis ac magis participant perfectionem Dei. Unde neque ex parte Dei potest deesse virtus, præsertim cum ostensum sit in ipso eminenter conlineri omnem perfectionem possibilem. Atque hoc objectum satis est, ut illa virtus sit in se simpliciter infinita, non tantum ob modum agendi ex nihilo, sed etiam ob latitu-

dinem creabilis, quæ in infinitum extendi potest seu augeri in perfectione. Unde necesse est ut causa supponatur infinita virtus, tum quia causa est superior et excedens in perfectione totum suum objectum; tum etiam quia si esset finita, non posset ultra aliquem certum terminum in actione sua progredi. Hæc igitur ratio sumpta ex effectu creationis non solum prout facta est, sed etiam prout possibilis ostenditur vel ex his quæ facta sunt, vel ex modo quo facta sunt, est satis efficax. At Scot., 1, distinct. 2, question. 1, § Ostensis igitur, id probat ex his quæ Deus fecit et continuo facit, adjungendo quod in hac rerum effectione posset perpetuo durare. Durandus vero, 1, dist. 43, q. 4, addit quod etiam posset ea omnia simul conservare. Sed hoc quod Durandus addit, minus evidens est, et toto illo concessso, si totus processus sistat intra species rerum quæ facta sunt, non potest ex eo concludi infinita virtus simpliciter, sed tantum virtus finita superioris ordinis, ut etiam Scotus vidit, nisi aliunde ex modo creationis aliud inferatur, ut supra dictum est.

De modo demonstrandi infinitatem Dei a priori.

18. Superest dicendum breviter de alia via demonstrandi infinitatem Dei a priori ex aliquo ejus attributo prius demonstrato. Et hoc modo probat D. Thom., 1 p., q. 7, a. 4, Deum esse infinitum, ex eo quod est ipsum esse per essentiam, in nulla essentia receptum, sed per se subsistens. Cujus rationis vim putant discipuli D. Thomæ fundari in hoc quod in Deo non distinguitur ex natura rei esse ab essentia, in creaturis distinguatur. Existimantque nullum esse finiri aut limitari, nisi quatenus in essentia finita recipitur, et e converso essentiam esse finitam, quatenus est capax finiti esse; nam et actus per potentiam, et potentia per actum invicem limitari possunt in diversis generibus causarum. Ita ergo concludunt, esse divinum, quod omnino irreceptum est, esse infinitum. Atque hoc modo intelligunt hanc rationem Cajet. ibi, et Capreol., in 1, d. 43, q. 4, art. 1, et Ferrar., 1 cont. Gent., c. 43, eamque defendant ab impugnationibus Aureoli, dicta d. 43, et Scoti in 1, d. 2, q. 4, et in hanc sententiam consentiunt Ægid., in 1, d. 43, q. 4, art. 4, Richard., art. 4, q. 4.

19. Ego vero existimo rationem non esse efficacem, si in hoc fundetur, quod essentia

non potest esse finita, nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso, esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tanquam in potentia proprie passiva ac receptiva. Nam etiam in creaturis falsum esse existimo, essentiam et esse hoc modo comparari, ut in disputacione sequenti late dicturus sum. Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tan'a perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivæ potentiae. Nulla enim sufficienti ratione adhuc probatum est, rem non posse esse finitam nisi illo modo; nam licet res, quæ inter se habent mutuam habitudinem transcendentalem actus et potentiae, dici possint finiri ad invicem, hoc sensu quod habitudo unius, ex eo quod ad alteram determinatur, ita finitur, ut non maneat indifferens ad alia, tamen in re absoluta, ut est essentia Angeli, verbi gratia, optime intelligitur, posse esse finitam sine tali habitudine, ex eo solum quod talem gradum entis habet receptum, et praescindit ab alio.

20. Qualiter ex eo quod sit Deus ens per essentiam, esse infinitum colligatur.—Illa ergo consecutio: *Deus est ipsum esse per essentiam, ergo est infinitus in perfectione*, in hoc proxime fundari videtur, etiam ex mente D. Thomæ, quod esse infinitum in essentia, in quadam negatione consistit, quæ absolutam rei perfectionem indicat, et non imperfectionem ullam; primum autem ens, hoc ipso quod est suum esse per essentiam, perfectissimum est; ergo includit etiam hanc perfectionem, quæ est esse infinitum simpliciter. Unde D. Thom., ead. 1 p., q. 4, art. 2, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert, ita esse summe perfectum, ut omnem essendi perfectionem in se includat. Cujus illationis vis in hoc potissimum sita esse videtur, quod cum Deus a nullo participet esse, seu rationem entis, sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam, et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis; est ergo aliquo modo includens totum ens, totamque entis perfectionem. Ex eodem ergo principio, et eadem fere proportione concluditur infinitas talis entis.

21. *In quo infinitas Dei sit sita.* — Primo quidem, quia hæc infinitas in nullo alio con-

sistit, nisi in hoc quod perfectio primi entis, nec est ita præcisa ac definita ad unum genus perfectionum, quæ nos in creaturis distinguimus videmus, ut illud solum includat, et non cætera omnia, eo eminentissimo modo qui ad summam perfectionem pertinere potest; neque etiam in singulis perfectionum generibus ita est limitata ad certum aliquem et definitum gradum qui in participato ente intelligi possit, quin habeat perfectionem illam nobiliori et excellentiori modo quam possit a creatura participari, etiamsi magis ac magis in infinitum participetur. Sed hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cuius dicitur omnem possibilem perfectionem in se continere, ut ex dictis in præcedenti assertione constat. Ergo ex illo principio æque infertur infinitas, sicut et summa perfectio. Irao hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, æque probent infinitatem ejus, quia et modus perfectionis a nobis expositus convertitur cum infinitate recte declarata, et infinitas, quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter, atque adeo ad summam entis perfectionem.

22. Secundo potest probari eadem illatio, quia esse per essentiam non habet unde limitetur; esse enim participatum limitari potest, aut ex voluntate dantis tantam perfectionem, et non majorem, aut ex capacitatem recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivæ potentiae, sive tantum per modum objectivæ, seu non repugnantæ; in primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest; quia sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem, aut ex parte dantis, aut ex alio principio. Dices, sicut primum ens ex se est, ita ex se, et sine alia causa esse posse limitationem ad certum genus vel gradum perfectionis. Respondetur hoc repugnare enti necessario ab intinseco et ex se habenti esse. Quod quidem a posteriori, et ab incommodis facile probari potest ex dictis, vel quia illo modo non repugnaret dari multa entia ab intrinseco necessaria, vel quia quodeunque ens habens limitatam perfectionem, et quasi partem entis, potest a primo ente manare, vel quia tale ens non esset summe perfectum, quod vera non repugnante conceptione posset concipi ut possibile.

23. A priori autem solum potest probari

per non repugnantiam, vel negationem omnis causæ, vel rationis, ob quam necessitas essendi ut sie, potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud, et ad hunc gradum quam ad meliorem. Et revera est hæc sufficiens democstratio, nisi quis velit voluntarie pertinax esse, tum quia hic non potest intercedere alia ratio a priori per causam positivam, cum hoc ens nullam habeat causam; tum etiam quia in omni genere perfectionis possibilis necessarium fuit ut talis perfectio haberet in aliquo ente intrinsecam necessitatem essendi; alias non haberet unde initium sumeret, aut ad alia entia dimanaret, et idem est de quocunque gradu possibili entitativæ perfectionis; ergo ipsa ratio entis ut sic, postulat ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem, aut vere excogitabilem, habeat in aliquo ente necessitatem essendi vel formaliter, vel eminenter; non potest autem habere hanc necessitatem quasi divisam et partitam in plura entia necessaria, ut supra probatum est; ergo necesse est ut illam habeat quasi congregatam totam in uno ente per se necessario, et hoc ipsum est illud ens esse infinitum. Hoc igitur modo ex eo quod Deus est ens per essentiam, recte colligitur esse infinitum in perfectione.

24. *An sit possibilis, perfectionemque dicat infinitas, quam dicimus Deo convenire.* — Sed adhuc superest una difficultas tam circa assertionem positam, quam circa probationes ejus, nam omnes supponunt hujusmodi ens infinitum esse possibile; hoc autem nec per se notum est, nec probatum in omnibus ad ductis. Qui enim negaret, Deum esse infinitum, negaret consequenter hanc infinitatem pertinere ad perfectionem entis, eo quod possibilis non sit. Quin potius imperfecti onem quamdam videtur includere, quia quod infinitum esse concipitur, apprehenditur, ut quid confusum et indeterminatum, et numquam satis perfectum, et ideo videtur hæc proprietas repugnare enti in actu, solumque attribui posse enti in potentia. Et confirmatur, nam si daretur unum ens infinitum simpliciter, non possent intelligi possibilia alia entia ab illo distincta, eo quod infinitum ens totum in se claudit; sicut si esset corpus infinitæ magnitudinis simpliciter, non posset extra illud intelligi aliud corpus. Unde e contrario, hoc ipso quod unum corpus est extra locum alterius, intelligitur esse finitum localiter; ergo, hoc ipso quod unum ens est extra entitatem alterius, est finitum entitative.

25. Respondetur, rationibus factis, non solum probari esse possibilem hanc infinitatem primi entis, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut quævis alia perfectio entis finita sit possibilis; nec posse rationabiliter ens de se necessarium definiri aut limitari ad certum perfectionis gradum. Neque est verum hujusmodi infinitatem involvere, aut indicare imperfectionem aliquam, quia infinitas in præsenti non dicit negationem consummatæ perfectionis, quomodo res inchoata et nondum perfecta dicitur non finita, hæc enim magna imperfectio est, sed dicit negationem limitationis et termini limitantis rem. Rursus hæc non est infinitas quantitatis, quæ est per modum extensionis, aut multitudinis, in qua carere termino, est quasi carere intrinseco complemento, et ideo non intelligitur sine imperfectione et confusione quadam, seu indeterminatione; sed est infinitas perfectionis omnino indivisibilis, quæ in se est summe actualis et completa; de qua re in 28 disputatione dictum est. Ad confirmationem negatur sequela, quia infinitas primi entis non consistit in multitudine entis tantum, sed in eximia perfectione unius entitatis, et ideo sicut non tollit unitatem illius entis, ita non impedit distinctionem ejus a quolibet alio ente, quod ad illam perfectionem non perveniat, et ideo D. Thom., 1 p., q. 7, art. 4, ad 3, attingens fere idem argumentum, nihil aliud respondet, nisi Deum distingui ab aliis entibus, quia ipse est suum esse subsistens, alia vero non. Alens. autem, 1 p., q. 6, memb. 4, ad 9, recte addit, *non dici aliquid finitum, quia sit hoc, et non aliud, sed quia terminatur ad aliud, vel quia est propter aliud, vel quia perficitur ab alio.* Quibus verbis non tam declarat propriam rationem formalem infinitatis, quam indicia ejus, et in tertio membro indicat rationem a nobis declaratam; secundum vero est conjunctum cum tertio, nam res quæ non habet causam efficientem, nec finalem habere potest, et e converso, et ideo ita non habet unde limitetur qui caret fine, sicut qui caret efficienti. Primum autem membrum ad infinitatem localem spectat, ut ipse etiam declarat. Unde ad primum exemplum ex corporibus sumptum respondetur, partim simile esse, partim dissimile. Similitudo in eo est, quod si daretur corpus infinitum, ex hoc præcise non repugnaret dari alia corpora distincta ab illo, quia ejus infinitas non consisteret in multitudine vel aggregatione omnium corporum, sed in sola unitate sue ma-

gnitudinis sine termino. Dissimilitudo vero est in eo, quod unum corpus infinitum occuparet omnia spatia, unde naturaliter non daret locum aliis corporibus; Deus autem nullam habet repugnantiam cum aliis entibus, quia est purissimus spiritus. In secundo autem exemplo nulla est proporcio, vel similitudo, quare neganda est consequentia; nam de ratione infiniti corporis est, ut occupet omnia spatia, et ideo, si uno spatio finito corpus continetur, necesse est ipsum esse finitum; non est autem de ratione infiniti entis, ut sit omnia entia formaliter aut identice, sed ut sit formaliter unum ens eminenter continens reliqua. Hic vero statim occurrebat difficultas de multitudine perfectionum Dei, an finita sit, an infinita, cuius expositio constabit ex sectione sequenti. Aliæ vero difficultates, quæ oriri poterant ex infinita potentia Dei, tractabuntur melius sectione ultima.

SECTIO III.

An demonstrari possit, Deum esse actum purum et ens omnino simplex.

1. *Affirmative respondetur quæstioni.* — Omitto in his omnibus quæstionibus opiniones eorum, præsertim Nominalium, qui negant posse satis cognosci vel demonstrari ratione naturali hæc attributa de divina substantia, quia sufficere videntur quæ de ea retigimus disputat. præcedent., sect. 1. Et quia re ipsa, et probationibus ejus satis impugnabuntur.

2. *Quid nomine actus puri significetur.* — Respondeo igitur ratione naturali demonstrari posse, Deum esse actum purum atque ens simplicissimum. Hæc assertio probanda est ex divina perfectione in duabus præcedentibus demonstrata, et ideo prius declarare oportet, quid his terminis significetur, et quomodo res, per illos significata, ad perfectiōnem pertineat. Nomine ergo *actus puri*, significatur res illa quæ omni caret potentialitate, quæ actus dicitur, quatenus includit esse, quod est ultima vel potius prima actualitas rei. Unde hic non dicitur actus formalis vel actuans, sed in se actu existens; purus autem dicitur, tum ad excludendam potentiam objectivam seu omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugnat enti ab intrinseco necessario, ut per se constat (unde quoad hanc partem satis est hæc proprietas demonstrata); tum ad excludendam omnem potentiam passivam, veram et realem; unde quoad han-

partem coincidit hæc proprietas cum simplicitate, et simul probanda est. Non excluditur autem per illam vocem potentia activa, nam potius unumquodque agit in quantum est in actu; unde ipsa vis agendi actualitas quedam est, quæ potius virtutis vel facultatis nomen meretur quam potentiae. Quia tamen non semper actu agit, ideo potentia etiam proprie appellatur; hujusmodi autem ratio potentiarum non pertinet ad imperfectionem, quia actu agere non semper est perfectio agentis, ut actualis declarabitur in sequentibus. Atque ita constat, purum actum praeter actualitatem primi entis solum addere negationem, qua perfectio illius entis declaratur; de qua negatione nihil dicendum superest, præterea quæ de simplicitate dicemus.

3. *Simplicitas dicat perfectionem.* — De simplicitate contendunt Scotus et Cajetanus. Scotus enim, in 1, dist. 8, q. 1, ad 1, et Quodl. 5, quem sequitur Sonecin., lib. 4 Metaph., q. 14, docet simplicitatem esse perfectionem simpliciter. Cajetanus vero, de Ente et essentia, c. 2, docet, simplicitatem nullam dicere perfectionem, quia nihil dicit positivum, sed negationem. Dissensio autem videatur esse potius in verbis quam in re. Certum est enim, simplicitatem, supra rem, quæ simplex denominatur, non addere rem aliquam, vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis, quia intelligi non potest, qualis sit ille modus positivus, aut quæ sit necessitas fingendi illum. Item, quia simplicitas aut est idem quod unitas quædam perfecta et indivisibilis, aut certe non solum ratione, sed habitudine proportionali distinguuntur, quia unitas multitudini, simplicitas compositioni opponitur; sicut ergo unitas non addit aliiquid positivum rei uni, sed negationem tantum, ita nec simplicitas rei simplici. Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi, seu indicari perfectionem, tum quia excluditur imperfectio compositionis; tum etiam quia cæteris paribus, id quod est simplicius, perfectius est, quamvis absolute non semper quod est simplicius sit melius; est enim simplicior pars quam totum, non est tamen perfectior; et similiter accidens sæpe est simplicius quam substantia, licet sit in inferiori ordine et gradu entis; istendo vero intra eundem gradum, ac cæteris paribus, simplicitas perfectionem indicat.

4. Ex his ergo facile est præsentem assertione ex præcedentibus concludere; ostend-

sum est enim, Deum esse perfectissimum ens; sed longe excellentius est, habere suminam et consummatam perfectionem in simplicissima entitate, quam ex adunatione plurium; ergo hic modus essendi tribuendus est primo enti. Dices, argumentum supponere esse possibile habere perfectiones omnes in summo ac perfecto gradu in entitate simplici; hoc autem demonstratum non est, possetque aliquis illud negare, et nihilominus dicere Deum esse ens perfectissimum, quia melius est habere perfectiones omnes cum aliqua compositione quam esse ens simplex et carere tot perfectionibus; utrumque autem conjungere, esse impossibile propter varias rationes, ac fere oppositas perfectionum entis. Propter hanc enim causam quidam etiam Catholicæ distinctionem formalem, seu ex natura rei inter divinas perfectiones excogitarunt.

5. Respondetur, imo esse evidens non posse esse perfectissimum ens, si ex adunatione plurium perfectionum, seu rerum aut partium distinctarum coalescat. Primo, quia singula componentia essent imperfecta, tum quia nullum eorum secundum se includeret omnem perfectionem; tum etiam quia singula essent incompleta, seu insufficientia in genere entis; ergo quod ex illis consurgeret, non posset esse undequaque perfectum, quia scilicet hoc ipsum, nimirum, constare ex imperfectis, est magna imperfectio. Secundo, quia tale ens esset dependens a suis componentibus. Sed dependere ab alio, est imperfectio; ergo.

6. Tertio, quia in omni composito ex aliquibus reipsa distinctis, possunt illa plura considerari, ut plura entia partialia et incompleta, vel saltem si unum est completum, reliqua, quæ illi adjunguntur, erunt incompletea, et unumquodque illorum habebit etiam suum esse sibi proportionatum, quia (ut infra latius dicam) hoc esse includitur intrinsece, et cum proportione in omni entitate actuali; si ergo primum ens constat ex pluribus entitatibus partialibus, interrogo, an quælibet earum sit simpliciter prima in ratione entis, id est, ex se omnino habens suum esse proprium, et non ab alia; an vero una sit ex se habens esse per se primo, a qua aliæ fluent. Primum dici non potest; rationes enim quibus supra probavimus non posse dari plura entia ex se necessaria, non solum de entibus integris, sed de partialibus etiam convenienter, imo tanto fortius de partialibus, quanto hæc imperfectiora sunt ex suo genere. Et similiter

rationes quibus probavimus in ente, quod est ipsum esse per essentiam, includi omnem perfectionem essendi, probant non posse intelligi plura entia a se, et singula imperfecta et incompleta. Item, quia in omni compositione unum componentium vel supponitur alteri, vel est principium alterius, vel perfectius illo; ergo non potest intelligi, quod plura componentia per se primo et ex se habeant esse. Denique in omni vera compositione saltem alterum componentium pendet ab alio; quod autem pendet, non potest habere esse a se; prima enim dependentia realis et physica est ab efficiente, sub qua includo finalē, quia est magis metaphorica, et quia efficiens propter finem operatur. Voco autem primam tum convertendi consequentia, nam quidquid pendet ab aliquo ut a materia, vel a forma, necesse est ut ab aliquo efficiente pendeat, non vero e converso; tum quia dependentia effectiva minorem imperfectionem dicit, quam materialis, vel formalis; esse autem a se, dicit maximam perfectionem; et ideo, si excludit dependentiam effectivam, multo magis materialem vel formalem.

7. Atque ex hac ultima ratione facile potest probari alterum membrum prioris disjunctionis, nimirum, non posse primum ens ita constare ex multis componentibus, ut unum sit quasi primario et ex se, reliqua vero sint ab ipso; quia jam totum illud compositionum non est ens a se, neque independens; nec enim potest unum ab alio diminare sine aliqua efficientia saltem per naturalem resultatiā, supposita eorum distinctione absque aliqua simplici unitate, ut excludamus processiones divinarum personarum in Trinitate, de quibus alia est ratio. Denique id, quod in illo ente intelligitur esse primum, et a se, ut sic necesse est esse simplex, et omnem perfectionem in se formaliter aut eminenter continere; alias non possent ab illo reliqua diminare; nihil ergo ei per compositionem addi potest.

SECTIO IV.

Qua ratione demonstretur non esse in Deo compositionem substantialem.

1. Quanquam discursus factus in abstracto et universalis sit efficax, sicut tamen res evidenter, si ad singulas compositionis species descendendo, perfectioni primi entis repugnare ostenderimus; quod, partim applicando factum discursum, partim aliis rationibus fieri

potest. Cum ergo supponamus ex dictis in sectione disput. 28, primum ens esse etiam primam substantiam, posset in illo fingi compositionis, vel manens intra genus substantiae, vel transiens ad genus accidentis, quae sit substantiae cum accidente; de compositione autem accidentis cum accidente nihil dicere oportet, quia excluso secundo genere compositionis, necessario exclusum manet hoc tertium, ut per se constat; de priori ergo puncto in hac sectione dicimus, de posteriori vero dicemus in sequenti. Compositio autem substantialis excogitari potest quadruplex realis, et una rationis, scilicet ex esse et essentia, ex natura et supposito, ex materia et forma, ex genere et differentia specifica, aut (quod perinde est) ex specie et differentia individuali, aut ex quoconque gradu superiori et inferiori. Praeter has autem compositions nulla alia substantialis inventa est hactenus, neque excogitari facile potest, et quaecunque cogitetur vel fingatur, necesse est ad has revocari, aut sub ratione actus et potentiae, aut sub ratione partium integralium; his ergo exclusis, omnis fictio similis exclusa erit. Per has ergo breviter discurrendum est.

Excluditur compositione ex esse et essentia.

2. De prima, quae est ex esse et essentia nunc dicere non est necesse, qualis illa sit usque ad sequentem disputationem; qualis cunque enim sit, est evidens non reperiri in Deo, nam ostensum est, primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essenti sua, propter quod in Scriptura, ipse dicit singulariter esse, imo et quodammodo solle esse, et cætera comparatione illius quasi non esse. Et declaratur amplius, quia Deus neque est, neque intelligi potest in potentia ad esse, quia ex necessitate simpliciter actu est ergo esse non intelligitur advenire essenti Dei, ut existenti in potentia objectiva ad illum. Nec vero comparari ad illam potest, ut ad potentiam receptivam; ergo nullo modo potest compositionem facere cum essentia Dei, sed est formalissime ipsam et essentia. Prior consequentia est evidens ex dictis, et posteri similiiter, ex sufficiente partium enumeratione. Minor vero propositio seu antecedens ultimae consequentiae primo in omni essentia, etiam creata, ut opinor, verum est; nulla enim essentia potest comparari ad proprium esse potentia receptiva, quia oportet supponi ratione entitatis actualis, quod involvit respondentiam. Deinde specialiter in Deo est e-

dens, quia nulla potentia proprie receptiva potest esse in ipso, et maxime potentia ad esse; omnis enim potentia passiva ut sic reducitur in actum ab aliquo agente, ut circa tertiam compositionem latius declarabimus. Non potest autem in Deo potentia ad esse reduci in actum ab aliquo agente; nam vel illud agens esset extrinsecum, et hoc repugnat primo enti, vel intrinsecum, et hoc repugnat ipsi esse, quia non potest res aliqua esse sibi causa essendi. Et hanc rationem attigit D. Thom., 1 p., q. 3, art. 4, et plura de hac theologie a nobis disputata sunt in 1 tomo tertiae part., disputatione 11.

Excluditur compositio ex natura et supposito.

3. Circa secundam compositionem vix possumus ex principiis naturalibus quidquam in articulare demonstrare, quia fides nostra docet, cum naturae unitate esse in Deo Trinitatem personarum; quod mysterium non potest ratione naturali investigari. Unde nec probari poterit, perfectam simplicitatem et identitatem inter naturam et personam divinam, cum distinctione personarum inter se posse consistere. Nihilominus tamen certa fide creditur, mysterium illud nihil simplicitati divinae derogare, neque esse contra naturalem rationem, esto sit supra illam. Quocirca abstractendo ab unitate vel pluralitate personarum, in loquendo sub nomine et ratione substantiae, ratio naturalis docet, Deum non esse subsistentem per compositionem vel additionem alieujus rei, vel modi a parte distincti ab essentia ejus, atque ita non posse esse in Deo compositionem ex natura et supposito. Nam si sit sermo de subsistencia, ut sic, illa est de essentia Dei; ergo non est compositionem cum ipsa essentia. Consequens est clara, quia ibi solum intervenit positio ex natura et subsistencia, ubi substantia est extra rationem et essentiam naturae subsistentis, ut infra ostendemus tractando de hac compositione in creaturis. Est autem per se manifestum fere ex terminis, nam omnicompositione vera et reali unum extremum non includitur in essentiali ratione, seu neeptu alterius. Antecedens vero ratione naturali constat ex dictis, quia Deus essentialiter est suum esse subsistens; nam cum ad esse essentialiter ex se sit intrinsecus necessarium, est etiam essentialiter perfectissimum; optimum autem et perfectissimum est, est esse subsistens, tantoque melius erit, quanto in suam essentiali ratione essendi

supremam rationem subsistendi seu per se essendi incluserit.

4. Si autem sit sermo de personalitate aut suppositalitate, prout includit omnia quae in rigore sunt de ratione personae, sic non habet locum ratio, propter mysterium Trinitatis, ratione cuius plerique Theologi et doctissimi existimant relationes non esse de essentia Dei, quanquam ob divinam simplicitatem in re non distinguantur ab illa. Quod alio loco ex professo tractandum est. Quapropter ex generali ratione negandi in Deo omnem imperfectionem, haec etiam compositione excludenda maxime est. Accedit praeterea, quod si meram rationem naturalem spectemus, vix potest inveniri ratio ad cognoscendam hujusmodi compositionem etiam in creaturis; nec principium sufficiens ad distinguendam subsistentiam a natura, sed ex supernaturalibus mysteriis in illius cognitionem deventum est, ut infra tractando de substantia creata videbimus. Multo ergo minus posset naturalis ratio suspicari hujusmodi compositionem in prima substantia. Cum ergo compositione ex se imperfectionem sonet, et hujus compositionis nulla necessitas nullumve indicium in primo ente inveniatur, evidens est, non posse illi attribui hujusmodi compositionem, praeceps stando in ratione naturali.

5. Praeterea in substantiis creatis cognoscitur natura facere compositionem cum personalitate creata, et a propria personalitate distinguui, quia natura creata ex vi sua essentia est aliquo modo indifferens, ut sit per se, vel aliquo modo in alio, id est, ut sit in proprio vel alieno supposito; dico autem esse aliquo modo indifferenter, quia licet natura sua postulet proprium suppositum, tamen salva tota essentia naturae potest illo carere, et esse in alieno, quod est manifestum signum distinctionis et compositionis; sed haec indifferenter est potentialitas quedam, et magna imperfektio; unde locum non habet in divina natura, quae propterea omnino determinata est, ut per se sit in proprio supposito, nec possit ulla ratione esse in alieno. Nam licet secundum fidem nostram divina natura communis sit tribus personis, non tamen per modum indifferenter potentialis ad modum essendi per se, vel in alio, sed per modum infinitae actualitatis, ratione cuius postulat tres proprias rationes subsistendi incommunicabiliter, ita ut neque sine illis, neque aliter quam cum illis, esse possit; ergo ratio dis-

tinctionis et compositionis suppositi cum natura omnino cessat in divina natura.

6. Ultimo est optima ratio, quia ubiunque suppositalitas facit realem compositionem cum natura, non solum secundum modum concipiendi nostrum, sed etiam in re ipsa, suppositalitas est extra rationem essentialalem talis naturae, et natura est extra essentialalem rationem suppositalitatis, ut in creaturis constat, et est manifestum ex generali ratione compositionis realis, in qua necesse est extrema distingui aliquo modo in re ipsa; quae autem distinguuntur in re, etiam illorum quodlibet est extra rationem alterius in re ipsa, ut constat ex superius dictis de distinctionibus rerum. Sed divina essentia non potest ita comparari ad suppositum suum, alioqui ipsum esse per essentiam non esset in re ipsa de essentia divini suppositi seu suppositalitatis divinæ, et consequenter illa suppositalitas non esset essentialiter ens necessarium; esset ergo ens participatum, et fieret ab aliqua causa, vel saltem naturaliter manaret ac flueret ab ipsa essentia Dei, sicut in creaturis suppositum dimanat a natura; haec autem est magna imperfectio, quia alias divinum suppositum, ut sic, non esset in creatum, neque ens per essentiam, sed aliquo modo factum.

7. *Objectioni satisfit.* — Dices: simili ratione probaretur, secundam vel tertiam personam Trinitatis non esse ens per essentiam, quia sunt per dimensionem ab alio. Respondetur, negando consequentiam, quia una persona divina procedit ab alia in unitate essentiae, estque de essentiis cuiuslibet personarum, et cuiuslibet personalitatis divinæ esse ipsum esse per essentiam, saltem a parte rei, quidquid sit de modo concipiendi nostro: et ideo quelibet persona, et quidquid in illa est, est essentialiter ens per essentiam et necessarium; unde dimensionis unius ab alia non est per imperfectionem efficientiae aut dependentiæ, sed per simplicem processionem ac mirabilem originem. At vero, si personalitas in re ipsa distincta flueret a divina natura, illa secundum rem non flueret in unitate essentiae, quia, quod in re ipsa distinguitur ab essentia, est alterius essentiae ab illa, et ideo secundum se non esset ens per essentiam, et dimensionis ejus non esset sine aliqua efficientia et imperfectione. Neque circa hanc veritatem occurrit difficultas specialis, praeter eas quæ spectant ad Trinitatis mysterium, quod metaphysicam considerationem transcendit.

Excluditur compositio ex materia et forma.

8. De tertia compositione res etiam est evidentissima; et imprimis a posteriori demonstrari potest, in Deo non esse compositionem materiae et formæ, quia in eo non est quarta compositio ex partibus integrantibus, seu quantitatibus; omne autem ens ex materia et forma constans habet etiam quantitatem et partes integrales, ut supra, disp. 13, sectione ultima, ostensum est. Quia vero (ut ibidem retuli) aliqui finxere aliud genus materiae abstractentis a quantitate, ideo generaliter et a priori probandum est repugnare primo hujusmodi compositionem ex materia et forma. Quia, cujuscunque rationis aut modi fingatur esse talis materia, necessario debet comparari ad formam, ut subjectum vel potentia receptiva illius; alioqui nihil haberet commune cum ea materia, quam nos agnoscamus, neque esset cur materia vocaretur, quia *materia* significat potentiam receptivam actus substantialis. In primo autem ente non potest reperiri hujusmodi potentia, quia Deus est primus actus, seu primum actuale ens; ergo est etiam purus actus; ergo repugnat illi admistio talis potentiae. Consequentia posterior patet ex terminorum expositione, nam id dicitur esse purum in aliqua ratione, quod non habet admisionem contrariae; cum ergo potentia opponatur actu, quod est compositum ex potentia et actu, non potest dici purus actus. Major autem propositio satis probata est in superioribus. Minor vero probatur, quia dato quolibet ente habente permissionem actus et potentiae, intelligi potest aliud ens quod sit magis et prior actus, nimurum, si illa potentialitate denudetur; ergo quod est primus actus, oportet quod sit etiam purus actus.

9. *Objectio.* — Dici potest, in hoc discurso æquivocationem committi, variando a potentia receptiva ad objectivam, et e converso nam ex eo quod Deus est primum ac necessarium ens, solum inferri potest esse purum actum, id est, non habentem permissionem potentiae objectivæ, nam tota ejus essentia necessaria est. Et hoc recte probatur illa ratione, quia, si haberet admisionem talis potentiae, illud ens esset prius, magisque necessarium, quod esset purum a tali potentia, immo illud solum posset dici secundum se totum esse ens actu. Ex hoc vero non recte videtur, in tali ente nullam esse compositionem ex potentia receptiva, quia vel committit

ur æquivocatio , vel in antecedente sumitur quod probandum est. Nam si dicatur, Deum esse primum actum, id est, nullam omnino receptivam potentiam in se includentem, hoc ipsum est quod probandum erat. Neque id sequitur ex eo quod Deus est primum ens necessarium, quia etiamsi constaret materia et forma, posset intelligi totum illud ens secundum se totum, vel secundum utramque partem, carumque unionem, esse ens necessarium, et actum purum a potentia objectiva, non vero receptiva ; sicut e converso materia dicitur potentia pura, non ab actu entitativo, sed a formali.

O. Dissolvitur. — Respondetur, non committi æquivocationem , sed ex eo quod Deus est primum ens necessarium , et actuale , ipsumque esse per essentiam, inferri esse etiam aetum, qui in suo essentiali esse non includat potentiam receptivam. Primo, quia nulla talis potentia, praesertim substantialis, potest esse ens ex se necessarium, quod supra probatum est, tum quia est ens valde imperfectum, tum etiam quia est ens dependens ab actu ; ergo ens constans ex ali potentia non potest esse actus purus a potentialitate essendi, neque, secundum se totum, ens necessarium. Unde sumi potest secunda ratio ex parte alterius extremi ; nam vel talis forma esset in suo esse dependens a tali materia , et sic esset valde imperfecta magis quam sit anima rationalis, et non magis posset esse ens necessarium quam ipsa materia ; aut est independens in suo esse a materia, et sic illa esset prior actus, et illa sola esset ens per essentiam, cui consequenter repugnaret esse aetum materiae, eadem ratione qua id repugnat Deo, ut statim declarabimus. Tertio ex parte unionis, seu compositionis, est optima ratio supra insinuata ; nam talis unio et compositio non potest esse ex se necessaria , sed aliquam causam efficientem requirit, quæ prior sit ente composito ex illa unione resultante ; unde omnino repugnat tale compositum esse primum ens necessarium, et non factum. Assumptum (cætera enim clara sunt) declaratur, quia illæ partes non possunt habere ex se et ex intrinseca ratione sua illam unionem, quia cum materia sit pura potentia, non potest ex se habere hanc vim supra formam, et ideo illa, quantum est ex se, semper indiget aliquo dante, seu efficiente formam in ipsa. E contrario vero forma, si talis fingatur, quæ ex intrinseca necessitate sit alligata materiae, hoc ipso

est valde imperfecta et dependens, ideoque non potest ex se habere neque esse, neque unionem ; hæc enim compositio omnino repugnat primo ac perfectissimo enti. Huc accedere possent rationes quibus, dicta disput. 13 , probavimus intelligentias creatas carere hac compositione; nam illæ a fortiori probabunt de prima intelligentia. Et ex illo effectu evidenter concluditur principium intelligentiarum esse simplicius et purius ab hac potentialitate quam sint ipsæ intelligentiæ. Et simile argumentum sumi potest ex simplicitate et immaterialitate animæ rationalis.

41. Ex aliis vero inferioribus effectibus non video posse sumi aliquod argumentum efficax ad hanc veritatem confirmandam, quia in omnibus aliis hæc compositio reperitur; et ideo ex eis præcise non videtur concludi, quod iu eorum causa non reperiatur, nisi fortasse per modum negationis, scilicet, quia, eum hæc compositio sit in his effectibus ob eorum imperfectionem , non debet supremæ eorum causæ attribui. Denique ex creatione materiae potest naturalis ratio non contempnenda formari, nam si primum ens constaret materia et forma, non esset activum per totam suam entitatem, sed per formam tantum, quia materia non est activa; ens autem quod solum est activum per formam quam habet in materia, non est activum alterius nisi inducendo formam in materia, vel potius educendo formam de materia ; non est autem activum ipsius materiae. Quod patet tum inductione physica, tum etiam ratione, quia operatio est proportionata suo principio, et modus operandi modo essendi : eum ergo Deus sit effectivus totius entis, et tam materiae quam formæ, non est activus per formam in materia, sed per actum purissimum, quo eminenter continet formam et materiam.

12. Aliam rationem affert Aristoteles¹. Ex eo enim quod Deus est æternus, infert carere materia. Sed si intelligat de duratione æterna quocunque modo, seu de quacunque rei incorruptibilitate, non recte infert; nam ex illius sententia, cœlum est æternum, et revera esse posset, estque incorruptibile, nec tamen est immateriale. Si vero intelligat de æternitate propriissime sumpta , sic falso applicat rationem illam ad omnes intelligentias, nam illo modo perinde est dicere rem esse æternam, ac dicere esse per se et ab intrinseco necessariam, prorsusque immutabilem in suo

¹ 12 Metaph., cap. 6.

esse, quod proprium est Dei; ratio ergo illa, ut aliquid valeat, soli Deo applicanda est, et coincidit cum illa, qua ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, infertur carere omni potentialitate.

13. Ex his ergo licet ulterius colligere, Deum nullo modo posse informare materiam vere ac proprie. Et ratio est, quia aut esset forma natura sua apta et propensa ad informandam materiam; et hoc repugnat evidenter divinæ perfectioni, nam forma quæ hujusmodi est, est imperfectum ens et incompletum, natura sua institutum ad constituendum aliud ens, seu naturam completam; repugnat ergo primo enti esse hujusmodi formam. Aut esset forma voluntarie (ut sic dicam) informans et uniens sibi aliquam materiam, vel corpus, etiamsi natura sua illud non postulet; et hoc repugnat tum rationi formæ (substantia enim perfecta et completa non potest proprium munus formæ exercere, informando materiam, ut inferius etiam de intelligentiis dicemus), tum maxime repugnat divinæ substantiæ, quæ cum sit perfectissima essentia et natura, non potest uniri ad constituendam unam naturam, ut latius tradunt Theologi in materia de Incarnatione; et ideo nec potest uniri in ratione formæ, quod philosophi dicere solent, Deum non posse supplere effectum causæ formalis per seipsum.

14. *Philosophi asserentes, Deum mundi animam veram, errarunt.* — Unde constat contra naturale lumen errasse philosophos et gentiles, qui existimarent Deum esse animam mundi, seu formale principium rerum omnium, aut hominis, vel alterius rei cuiuslibet, ut tribuit Democrito, et Thaleti Milesio, Eusebius, lib. 15 de Præparat. Evangel., c. 6; et ex Varrone refert August., 7 de Civit., c. 6 et 16, et lib. 4, c. 11 et 12, idem ex Virgilio et aliis refert, et lib. 13, c. 16 et 17 et 18, idem Platonii attribuit. Imo et ex haereticis Abailardus idem sensit, teste Bernardo, epist. 490; dixit enim, Spiritum Sanctum esse mundi animam; et Almaricus dixit, Deum esse ipsam essentiam rerum omnium, ut Turrecrem. refert in Summ. de Ecclesia, lib. 4, 2 p. illius, c. 23. Hæc (inquam) omnia et similia, deliria sunt, si de propria forma isti sunt locuti; nam si per metaphoram vocassent Deum animam, eo quod sit intime in rebus omnibus, et quia omnibus conferat esse, et operari aut vivere, non formaliter, sed effective, sic vera esset sententia, quamvis verba essent corrigenda. Hic vero insi-

nubatur objectio de mysterio Incarnationis, et quæstio, an possit Deus in compositionem venire. Idem de intellectibus Beatorum, an Deus uniatur illis ut forma; sed hæc ad Theologos spectant; nunc ut certum supponimus, in neutro ex his mysteriis Deum effici formam creaturæ.

Deum non esse corporeum ostenditur.

15. De quarta compositione dicendum est, ex ipsis fere terminis, et ex rationibus hactenus factis evidentissime constare¹, Deum non esse corpus, et consequenter neque habere compositionem ex partibus integrantibus; hæc enim non est, nisi in corporibus et rebus quantis. Hæc veritas nota fuit philosophis, ut constat ex Aristot., 8 Physic., et 12 Metaph.; et ex Platone, in Timæo, refert Justin., Dialog. cum Triphonte; et ex Hermete Trismegisto, Cyril., lib. 1 cont. Julian., sub finem. Et a priori demonstrari potest ex præcedente, quia compositio ex partibus integrantibus non est, nisi in rebus compositis ex materia et forma; sed in Deo non est compositio ex materia et forma; ergo. Quia vero nonnulli censuerunt, hanc compositionem reperiri posse in substantia carente compositione ex materia et forma, ut de cœlo dixerunt Commentator et alii, addendum est, omnem substantiam, quæ ita est subjecta quantitatii, ut partes habeat coextensas ad extensionem ejus, esse valde imperfectam, eoque fore imperfectiorem, quo non tantum secundum partem, sed etiam secundum se totam fuerit extensa. Unde inter res corporeas minus imperfectus est homo quam aliæ, quia licet sit extensus secundum aliquam partem, scilicet, materiale, non tamen secundum totam substantiam suam; habet enim formalem partem inextensem. Si autem fingatur aliqua substantia integra et completa simplex quoad compositionem materiae et formæ, subjecta vero quantitati, et composita ex partibus integrantibus, necessario illa esset secundum se totam extensa, atque adeo minus perfecta quam sit hominis substantia; non ergo potest substantia primi entis, hujusmodi existimari. Adde, quod talis substantia non posset esse intellectualis; nam operatio intelligendi necessario abstrahit a corpore et dimensionibus quanti-

¹ Vide D. Thom., 1 cont. Gent., c. 21; August., de Hæres., num. 50 et 86.

atis. Quare, qui Deum fingeret corporeum, altem existimare deberet (ne omnino esset irrationalis) habere Deum partem immaterialem et intellectualem, conjunget alicui corpori nobilissimo et incorruptibili; atque ita non potest Deus cogitari corporeus sine compositione alicujus formae cum materia corporali, quia saltem cogitari debet Deus perfectior quam homo; non esset autem perfectior, nisi formam saltem haberet immaterialem et intellectualem.

46. *Effugium præcluditur.* — Sed adhuc osset quis fingere substantiam compositam ex partibus integrantibus mere substantialius, non tamen habentem hanc molem quantitatis, nec natura sua illi subjectam, aut possidentem illam. Contra hoc tamen asserri possunt imprimis rationes, quibus probetur tam modum substantiae esse impossibilem, & dictis supra, disp. 43, sect. ult. Deinde quid sit de impossibilitate simpliciter, sed evidentissimum est, ex his substantiis in nostram notitiam devenerunt, nullam esse hujusmodi, sed substancialem compositionem et extensionem ex partibus integrantibus semper habere adjunctam quantitatem extensionem et corpoream molem. Ex ha physica inductione saltem concluditur, esse vanum et prorsus irrationalib[us] hujusmodi substantiam fingere, multoque magis tribuere primo enti. Nam talis substantia non potest esse perfectissima; nam eo ipso modo sit divisa seu extensa in partes, quaelibet partium, et unio earum erit imperfecta. Item, quaelibet partium habebit dependentiam a aliis, et totum a parte. Item, virtus ejus iam esset extensa, et consequenter minus una, seu minus unita, ideoque non summa perfecta. Item vel illa substantia esset in aliis partibus seu spatiis cum extensione locali, ita esset tota in toto, et pars in parte, vel esset sine tali extensione tota in toto, et tota in singulis partibus vel punctis. Si primum accidatur, sequitur imprimis talem substantiam non solum esse extensam entitative et in se, sed etiam in ordine ad locum, atque adeo esse quantam et corpoream; nihil enim aliud ratione corporis esse intelligimus, nisi mod habeat extensionem partium, diversa ea seu spatia partialia ex natura sua rezentium. Et deinde sequitur, talem substantiam non esse infinitam in perfectione, que immensam, id est, secundum se totam bique praesentem: quae omnia repugnare perfectioni primi entis facile ex dictis colligi

potest, et in speciali de immanestate ostendetur inferius.

47. Si vero tota illa substantia est in toto, et in singulis partibus, et hoc ex natura sua et ex vi summæ perfectionis necessario illi convenit, unde in ea fangi potest partium integrantium distinctio et compositio? Cum longe difficultius sit conceipere talem substantiam ex partibus integrantibus compositam, et natura sua totam in toto, et totam in qualibet parte, quam si intelligatur simplex et indivisibilis; et aliunde nullum vestigium, aut signum talis compositionis inveniri possit, neque ad perfectionem conferat, sed potius magnam imperfectionem præ se ferat. Et praesertim, quia specialiter repugnat rei intellectuali ut sic; nam intellectualis virtus tota est indivisibilis, unde requirit substantiam indivisibilem; atque ita fieret, substantiam Dei non esse secundum se totam intellectualem, sed tantum ratione alicujus partis, vel ratione alicujus rei indivisibilis in qua sit virtus intelligendi. Est ergo prorsus absurdia fictio aut cogitatio substantiae Dei.

48. *An ratione pure physica demonstretur Deum non esse corporeum.* — Aliæ rationes philosophicæ asserri solent ad probandum Deum non esse corporeum; nam, hoc probato, pro comperto habent omnes philosophi sequi, non habere compositionem ex partibus integrantibus. Sed, ut in superioribus dixi, media pure physica non sunt satis efficacia ad res divinas demonstrandas. Hujusmodi est ratio illa, quod corpus non movet, nisi motum; Deus autem est movens immotum; et ideo non potest esse corpus. In hac enim ratione, major, pure physice intellecta, nec est demonstrata, nec fortasse vera, ut supra dixi. Minor autem ex solo motu physico, absque ratione metaphysica, demonstrari non potest. Efficacior ratio videtur alia, scilicet, quod Deus, cum sit prima causa, influit in omnia; ut autem influat, oportet esse intime in omnibus, nam movens et motum debent esse simul; non posset autem Deus, si corpus haberet, esse intime in omnibus rebus, quia non posset esse intime in corporibus, cum non posset unum corpus aliud penetrare. Quæ ratio, si quid habet efficaciam, ex medio metaphysico, scilicet, creatione, vel universali conservatione et influxu, illam sumit. Quanta vero sit ejus efficacia, dicemus infra agentes de immensitate Dei.

Ratio Aristotelis expenditur.

19. Una vero superest ratio celebris et controversa, propter auctoritatem Aristotelis, qui illa utitur, octavo Physicorum, text. 79, ubi primum supponit, Deum habere virtutem infinitam: quod an recte probaverit, jam vidimus; sed quoniam verum est quod sumit, supponamus illud ac si esset demonstratum. Deinde supponit illam virtutem infinitam primi motoris non esse in magnitudine infinita, quia impossibile est dari infinitam magnitudinem, ut probatum supponit 3 Physicor., quod multis videtur non esse demonstratum; ego tamen et verum esse admitto, et sufficienter probatum esse existimo. Quod ergo illa virtus infinita non possit esse in magnitudine finita, ita concludit Aristoteles, quia sequeretur talem virtutem movere in non tempore seu in instanti, quod repugnat motui. Sequelam sic probat, quia necesse est virtutem infinitam citius movere idem mobile, quam virtutem finitam, quæcumque illa sit; ergo necesse est ut virtus infinita in suo motu nullum consumat tempus. Probatur consequentia, quia, si aliquod tempus consumit, detur aliqua virtus finita, que tardius moveat majori tempore, erit ergo aliqua proportio inter illa duo tempora; augeatur igitur illa finita virtus movens cum eadem proportione, et sic tandem deveniet ad finitam virtutem, quæ tam brevi tempore moveat, sicut infinita; ut ergo nulla talis proportio dari possit, nec vis finita possit æquare infinitam, necesse est ut infinita moveat in non tempore.

20. *Aliquot difficultates circa rationem Aristotelis inductam.*—Contra hanc rationem occurrunt variæ objectiones. Prima est, quia, si quid probat, non est Deum carere magnitudine, sed simpliciter impossibilem esse virtutem motivam infinitam. Patet sequela, quia ratio illa ita applicari potest ad virtutem infinitam extra magnitudinem, sicut intra; scilicet, quia moveret in non tempore, quoniam alias actio virtutis finitæ æquaret velocitatem motionis virtutis infinitæ, quod tam esset inconveniens in virtute infinita immateriali, sicut in materiali. Responderi potest, non esse parem rationem, quia virtus extra magnitudinem non movet quantum potest, sed quantum vult, vel quantum oportet; virtus autem infinita, si esset corporea, ageret secundum ultimum potentiarum suarum. Sed haec responsio imprimis non potest ad sententiam Aristotelis

accommadari: ille enim existimavit Deum non agere libere, sed ex necessitate naturæ, ut infra videbimus; ergo ex sententia illius etiam primus motor incorporeus agit secundum ultimum potentiarum suarum; ergo etiam ille necessario movebit in non tempore. Hæc vero objectio aliquam haberet responsionem, quam insinuavit Soncinas, 12 Metaph., q. 41, juxta sententiam Aristotelis, Deum agere ex necessitate naturæ, non modo mere naturali, instar rei inanimatae, vel irrationalis, sed modo intellectuali, quia nimis ex necessitate judicat quid agere expediat, et quomodo, aut quantum, aut quando, etc., et eadem necessitate vult ita operari, sicut expedire judicavit, et ideo licet ex necessitate naturæ operetur, non semper operatur quantum potest, sed quantum expedit. Sed, admissa etiam hac interpretatione, de qua postea videbimus, an sit juxta Aristotelis mentem, ex illa, ad summum, habetur, rationem Aristotelis supra factam probare Deum non esse corporeum tanquam rem prorsus inanimatam, vel irrationalem, non vero quod non habeat mentem corpori seu magnitudini conjunctam. Itaque esse posset motor corporeus et intellectualis, sicut de Angelis multi existimant; et tunc, licet esset infinita virtutis, non ageret quantum posset, sed quantum vellet, aut expidret. Et ita tandem fatetur divus Thomas, contra Gentes, cap. 20. Ex quo plane fit, Aristotelem non probasse intelligentias esse immateriales et incorporeas.

21. *Secunda difficultas circa eamdem rationem.*—Deinde est secunda difficultas circa illationem seu conditionem illam: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore* quia in rigore non videtur id sequi, etiamsi demus illam virtutem esse prorsus materialem. Et primo, si fingamus esse materialen et animalem, qualis est virtus motiva equi aut leonis, non oportet movere in non tempore, quia hujusmodi virtus non semper agit quantum potest, quia movet applicata per appetitum, et appetitus excitatur per apprehensionem; apprehensio autem non semper movet quantum potest, sed quantum expedit seu prout expedire representatur. Deinde licet illa virtus esset materialis, et omnino naturaliter agens, adhuc non esset necesse semper ageret quantum posset; quia possit non movere immediate, sed mediate; et non posset ejus actio modificari in proximis causa; sic enim Commentator, 12 Metaph. text. 41, dicit, primum motorem non move-

primum mobile in non tempore, quia non immediate movet, sed mediante proximo motore, quem vocat animam cœli, et dicit esse finitæ virtutis. Quo modo putat se sufficienter defendere rationem Aristotelis; nihil tamen efficit, nam sicut ipse hoc dicit de virtute immateriali, ita etiam dici idem posset de virtute corporea. Cur enim non posset etiam illa mediate tantum movere, et ejus motio limitari a movente proximo? Imo facilius in illa hoc dici posset quam in immateriali virtute, nam illa cum sit mere naturalis, potest esse omnino determinata ad illum movendi modum, scilicet mediante alio motore, et determinata juxta capacitatem ejus; virtus tamen immaterialis, licet de facto moveat mediante alio motore, tamen, cum sit libera et indifferens, potens erit ad movendum immediate. Haec tamen objectio licet ad hominem sit effectiva contra Commentatorem, simpliciter tamen non urget, nec satisfacit responsio, tum quia omnis mediata motio reduci potest ad aliquam immediatam; tum etiam quia nulla ratio reddi potest, cur, si illa virtus infinita est, non possit immediate movere. Aliunde vero est peculiaris evasio in virtute materiali et corporea, quia, cum sit extensa, non æque applicatur tota ad effectum, et ita non potest tota per se primo movere, sed per partem propinquam, per quam remotores agunt; et ideo non ageret secundum ultimum potentiae, sed juxta rationem et modum applicationis, qui semper esset finitus, partesque emotissimæ nihil conferrent ad actionem. Verumtamen hæc etiam objectio responsione habet, ut ex dicendis constabit. Sed argumentor ulterius, quia licet daremus, totam lam virtutem esse æque applicatam, non sequitur eam agere in non tempore, quia non portet ut virtus infinita extendatur ad hunc effectum, sed satis est ut in infinitum possit minori et minori tempore movere, ita ut in instanti non possit, et in quolibet tempore minori et minori movere possit. Sicut virtus creandi licet sit infinita, non ideo extenditur et possit creare rem infinitam, sed ut quanunque finitam possit, etiamsi in infinitum ugeatur. Quando enim in effectu infinito seu unum est aliqua repugnancia, vel contradiccionis implicatio, non oporteret ut virtus, tamen infinita, ad illud extendatur, quia (si a dici potest) impossibilitas effectus ei resistat, vel proprius, quia non est de ratione potentiae, quantumvis perfectæ, ut extendatur ad impossibile.

22. *Ad omnes objectiones contra Aristotelis rationem qualis possit adhiberi responsio. ... Improbatur.* — Ad hanc rationem, et in virtute ad omnes objectiones factas, responderi potest absolute esse impossible movere in instanti; tamen ex hypothesi, quod detur virtus corporalis infinita in movendo, recte sequi posse dari motum infinitum in velocitate, ideoque momentaneum, quod tamen non recte sequitur, posita virtute infinita incorporea. Ratio autem discriminis reddi potest ex D. Thoma, 8 Physicor., textu 79, et 1 part., q. 25, art. 2, ad 3, *quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum, et ideo oportet ut tota potentia moventis manifestetur in motu; movens autem incorporeum est agens æquivocum, et ideo non oportet ut ejus potentia manifestetur in æqualitate effectus*, ut idem dicit ad 2. Quam responsionem magni facit Cajetanus, opusculo de Infinitate Dei intensiva, ad primum, in secunda solutione, eamque in hoc fundat, quod effectus non est dignior sua causa. Mihi tamen est difficilis responsio, quia vel fundata videtur in propositione falsa, vel omnino voluntaria; nam si supponat omne corpus esse agens univocum, falsum supponit, nam sol est movens hæc inferiora motu alterationis, et tamen non est agens univocum, et ideo non est necesse ut virtus ejus activa manifestetur in aliquo effectu summo, vel adæquato, ut in prædicta solutione ad secundum dicit idem D. Thomas. Vel solutio non fundatur in hac universalis propositione, sed in illa particulari, quod corpus habens virtutem infinitam esset movens univocum, et hoc sensu fundamentum est voluntarium, quia probari non potest ex generali ratione moventis corporei, nec ex propria et speciali, nam illud corpus esset nobilissimum; et ideo, si quod esset movens æquivocum, maxime illud. Unde mirum est, quomodo Cajetanus ex illa propositione: *Effectus non est dignior sua causa*, inferat, quod si aliqua virtus est in magnitudine, ejus adæquatum opus potest recipi in magnitudine. Quasi vero ex nobilitate effectus, aut passi eveniat, ut non sit capax perfectionis vel actionis adæquatae virtuti causæ, et non potius sæpe proveniat ex ignobilitate. Quod enim creatura non possit recipere esse adæquatum virtuti divinæ, est, quia creatura est longe ignobilior.

23. Sic ergo quod motus corporis non sit capax infinitæ velocitatis, licet potentia motiva sit infinita, non est quia effectus sit nobilior, sed potius quia est ignobilior. Estque

evidens dicta instantia de actione solis, nam virtus solis est virtus in magnitudine, et tamen adaequatum opus ejus non potest recipi in magnitudine, quia semper agit ut causa æquivoca. Quod si dicas, solem semper agere in corpus ignobilium se, idem dicetur facile de primo motore, etiam si corporeus esse fingatur. Adde quod, in universum loquendo, motus ut sic, est ignobilior effectus sua causa, seu virtute movendi; imo non tam est effectus, quamvis ad effectum, quæcum suo genere est ens imperfectum, quia successivum est, ex quo intrinseco provenit, ut non possit esse totus simul seu in momento; virtus autem motiva est permanens, et ideo est tota simul; ideoque intelligi potest quod talis virtus sit actu infinita, sive extra corpus, sive in corpore, quamvis non possit conferre motui summam velocitatem. Et confirmo argumento propotionali, nam si infinita virtus motiva in corpore existens infert corpus debere esse capax infinitæ velocitatis, ergo eadem infinita virtus existens in spiritu, inferet talem virtutem posse movere spiritum in instanti, quod tamen D. Thomas non admittet, cum neget Angelum posse moveri in instanti, quod, servata proportione, verum est, ut statim dicam.

24. Materialis virtus infinita si moveret, quanta foret velocitate motura. — Dices: quanta ergo velocitate moveret illa infinita virtus materialis? nulla enim certa aut determinata velocitas designari potest, alioqui non plus posset illa virtus infinita quam finita, ut deducit Aristoteles. Respondetur primo in easdem augustinias incidere Aristotelem, dum ponit Deum movere ex necessitate naturæ, ut infra ostendam. Secundo dici potest, quamvis illa virtus ex se non determinet absolute certam velocitatem, determinari tamen ad movendum unumquodque juxta capacitatem ejus; et ita quasi passive determinari ex capacitate mobilis, sicut actio solis determinatur ex passo; sic enim diceret aliquis philosophus primum movens determinari ad movendum primum mobile viginti quatuor horis, quia ipsummet mobile talem motum postulat ut sibi proportionatum. Quam responsionem indicat Cajetanus in dicta quæstione. Non tamen omnino satisfacit, tum quia naturale agens non moderatur actionem suam juxta naturalem appetitum passi, sed agit quantum potest juxta absolutam capacitatem mobilis; tum etiam quia responsio non est universalis ad omnes motus, sed tantum ad

naturales, quia ad violentum motum vel ad neutrum (si hie datur) non potest ex parte mobilis determinari certa velocitas. Et fortasse, si unumquodque cœlum secundum privatam naturam spectetur, non appetit tantam velocitatem potius quam majorem, vel minorem, sed solum in ordine ad naturam universalem, seu bonum universi. Aliter ergo responderi posset juxta supra dicta, motorem corporeum non posse secundum se totum applicari, et ideo motionem ejus determinari juxta modum applicationis. Sed haec etiam evasio non satisfacit, nam virtus, de qua loquimur, esse debet intensive infinita; et ideo non potest habere suam infinitatem ex sola extensione et infinita multitudine partium, nam potius supponitur esse in magnitudine finita; esse ergo debet infinita in intensione seu perfectione virtutis; quapropter licet esset extensa, posset secundum totam suam intensionem applicari; ergo ex defectu applicationis non posset determinari velocitas motus. Convincit ergo argumentum, non posse talem virtutem determinari ad finitum effectum nisi ex voluntate, seu appetitu moventis; sed hoc, ut dixi, non satis est ad concludendum primum motorem esse simpliciter incorporeum. Et ideo saltem quoad hanc partem fateor non esse efficacem rationem illam.

25. Tertia difficultas circa eamdem rationem Aristotelis. — Tertio potest ulterius circa illam rationem dubitari, admissa illa conditio Aristotelis: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore, quantum incommodi sit in illo consequenti.* Aut enim Aristoteles infert, quod moveret motu successivo, et in instanti; et hoc modo involvit quidem consequens apertam contradictionem, sed non sequitur ex antecedente, quia differentia inter virtutem infinitam et finitam esse posset, ut quod haec facit successivo motu, illa faciat in instanti, non tamen motu successivo, sed mutatione instantanea. Quod si hoc tantum Aristoteles infert, sunt aliqui Theologi qui id non repulant inconveniens. Et imprimis in mota alterationis, qui successionem habet ex resistentia passi, nullum est inconveniens, quod virtus infinita in instanti moveat, seu totam mutationem faciat, quam nulla virtus finita posset facere nisi successive. Quin potius Gregorius, in 1, dist. 42, q. 2, art. 2, hoc argumento putat evidenter demonstrari, Deum habere virtutem infinitam, quod potest in instanti transmutare ca-

lidum in frigidum. De motu autem locali summi potest argumentum ex sententia multorum Theologorum, asserentium posse Angelum moveri in instanti; ergo non involvit regnquantiam, quod primus motor possit idem facere in corpore. Imo Gregorius supra, indecetiam putat posse demonstrari virtutem infinitam primi motoris, quia et potest in infinitum velocitatem motum, et præterea potest in momento totum unum corpus ab uno loco in aliud transferre.

26. Quoad alterationis motum ratio Aristotelis expenditur. — In haec dubitatione, de motu alterationis secundum intensionem, verum quidem est, nullam repugnantiam involvere, ut tota transmutatio ab uno contrario in aliud fiat in instanti, si non desit virtus in agente, quia gradus intensionis, per nos fieri solet successio alterationis, non repugnat in eodem subjecto, neque indecirrit necessitas successionis, sed ex sola existentia; et ideo si haec nulla sit, vel si a virtute agentis sine illa proportione supercur, possunt omnes illi gradus in instanti fieri, sicut possunt simul esse. In hoc ergo motu non procedit ratio Aristotelis; neque ex illa robari potest, esse impossibilem virtutem infinitam calefactivam, verbi gratia, in matutidine, vel extra illam. Nec tamen verum eneo ex possibilitate hujus mutationis instantiae satis demonstrari infinitatem Dei, cum quia, cum de tali mutatione non constet experientia esse possibilem, potius est robanda possibilitas ejus ex infinita virtute ei quam ex possibilitate ejus demonstranda infinitas Dei. Quod si per possibilitem intellegatur sola non repugnantia, supponit illa robatio, Deum posse facere quidquid non repugnat, quod est supponere ipsum esse infinitum simpliciter. Tum etiam quia ex illa mutatione non concluditur absolute infinita virtus, sed solum secundum quid, verbi gratia, calefactiva, vel potius infertur solum virtus superioris ordinis, quæ nou servet determinatam proportionem ad virtutes inferioris ordinis.

27. Expenditur quoad localem motum. — Vix alteram partem de motu locali dicendum est, Aristotelem loqui de tali mutatione physica et locali, qua mobile per omnes suas partes pertransit omnes partes spatii, prout naturaliter fieri videmus; neque enim naturali unine cognosci potest, esse possibilem corporibus aliis modum mutandi locum, et ideo optime infert Aristoteles ut impossibile, quod

talis motus fiat in non tempore, quia intrinsecè postulat successionem, eo quod non possit eadem pars mobilis simul attingere distantem partem spatii, et pertransire propinquam. Unde non est simile de motu rei spiritualis, quæ nullas habet partes, quidquid sit de veritate et intelligentia illius sententiae. Quod vero corpus in momento possit deserere totum locum, et acquirere totum alium, potest (ut opinor) fieri virtute divina, non tamen credo posse naturali ratione cognosci, nedeni probari. Duobus enim modis id fieri potest: unus est transeundo, vel secundum totum, vel secundum partes ab extremo in extremum, non tangendo medium; alius est, si simul totum mobile existat in termino, et in toto spatio medio, et in singulis partibus ejus; alterque autem modus adeo est supernaturalis, ut licet creditibus alia mysteria fidei, praesertim Eucharistia, et virginei partus, et similia, non sit dubium esse possibilem, omnino tamen naturalem rationem supererit. Quapropter immerito Gregorius ex hoc effectu probat infinitam Dei virtutem. Et hactenus de hac ratione Aristotelis.

Excluditur a Deo compositio ex genere et differentia.

28. De quinta compositione nihil invenio specialiter de Deo dictum ab Aristotele, vel Commentatore: quid vero de intelligentiis in communi ipsis scenscent, dicemus inferius. Ex Theologis vero quidam putant nihil derogare divinæ simplicitati, et puræ actualitati, quod Deus sit ex genere et differentia compositus. Ita sentiunt in 1, dist. 8, Gregorius, Gabriel et alii Nominales; et Marsil., q. 12, art. 2; Holcot., in 1, q. 6; qui affirmant, Deum constitui in praedicamento substantiæ, et sub illo genere generalissimo cum aliis substantiis convenire, et per propriam differentiam ab eis differre, atque ita ex genere et differentia constitui. Quibus favere videtur D. August., 5 de Trinit., cap. 8, 10 et 11, dicens quædam prædicamenta proprie de Deo dici; et D. Damascenus, in lib. de Decret. primæ institut., cap. 7, ubi ait sub genere summo substantiam contineri Deum, Angelum, etc.

29. Fundamentum. — Fundamentum esse potest, quia ex genere et differentia non sit vera et realis compositio, sed rationis tantum, ut constat ex dictis in superioribus; ostendimus enim genus et differentiam non distinguere ex natura rei in una et eadem re, quam constituant; ubi autem in re non est

distinctio, nec compositio esse potest; compositio autem rationis, quæ vere non compositio, sed constitutio dicenda est, non repugnat simplicitati divinæ, quia solum est extrinseca denominatio ex modo nostro concipiendi. Unde, sicut distinctio rationis non repugnat perfectæ et summae identitati, seu unitati divinæ, ita nec compositio rationis simplicitati; nulla ergo naturalis ratio afferri potest, ob quam hæc compositio neganda sit Deo, imo nec supernaturalis ratio aut auctoritas. Quia ex his ad summum habetur, Deum esse summe simplicem, ut traditur in cap. *Firmiter*, de Sum. Trinit. et fid. Cathol.; hæc autem rationis constitutio non derogat divinae simplicitati. Unde in aliis similibus necessario admittenda est; docent enim Theologi personam divinam constitui relatione et essentia ratione distinctis, quæ necessario efficiunt rationis compositionem.

30. Opposita sententia asseritur. — Contraria vero sententia est communis et verior, quam tenet D. Thomas, 1 p., q. 1, art. 5, et lib. 1 contra Gentes, cap. 25, et reliqui fere Theologi in 1, dist. 8; Albert., art. 32; Argentin., Aegid., Bonaventura, Scotus, Richard., Durand., Capreol. ac denique Ocham, licet difficilem esse sentiat; Henric., in 1 p., art. 28, q. 2. art. 28, q. 3; et videtur esse clara sententia Anselmi, in Monolog., c. 26, dicentis : *Illa substantia nullo communi tractatu substancialium includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur.* Et Cyril. Alexand., lib. 11 Thesauri, negat in Deo esse differentiam substancialem: *Quia hæc (inquit) in compositis tantum reperitur, Deus autem simplicissimus est.* Multi hanc sententiam in eo fundant, quod genus et differentia in re ipsa habent aliquam distinctionem, et consequenter faciunt compositionem non tantum rationis, sed etiam ex natura rei. Quod si verum esset, plane repugnaret simplicitati divinæ, sed quia id verum non est, ratio non est efficax. Quanquam eam indicat Avicenna, 8 sua Metaph., c. 8, dicens genus esse partem, et ideo non habere locum in Deo, quia Deus non habet partes. Responderi autem potest, genus non esse partem, sed concepi ut partem; quamvis autem in Deo nulla sit pars, nihil tamen repugnare, concepi in Deo aliquid per modum partis. Aliæ afferrunt rationes a predictis auctoribus, præsertim a D. Thoma, 1 contra Gentes, c. 25, et ab Scoto, dicta dist. 8, q. 3. Duæ tamen sunt, quæ videntur habere vim aliquam.

31. Prima ratio est, quia nullus est conceptus univocous Deo et creaturis; multo ergo minus potest esse genericus. Si autem Deo et creaturis nullum est commune genus, non potest Deus habere aliquod genus, quia non potest habere illud commune sibi, et aliis diis. Hæc ratio optime concludit de Deo ut Deus est, nonnullam tamen difficultatem habet in tribus personis divinis, quatenus dari possunt aliqui conceptus communes illis, secundum rationes respectivas, in quibus videntur univoce convenire, ut ratio personæ, etc.; nulla enim vera ratio analogiæ ibi excogitari potest, quidquid aliqui sentiant. Et ideo ratio generis ab illis communibus conceptibus excludenda est, vel quia ratio personæ non pertinet ad essentialiem rationem rei, etiamsi in Deo in re non distinguantur; vel quia divinæ personæ non distinguuntur essentialiter; utrumque enim horum est contra rationem generis; vel etiam ob sequentem rationem.

32. Secunda ratio est, quia in Deo non potest esse aut concepi differentia proprie dicta; est enim de ratione differentiæ, teste Aristotele, 3 Metaph., ut sit extra rationem generis, id est, ut in suo conceptu præciso non includat genus; impossibile autem est ita præscindere in Deo rationem aliquam particularem a communi, ut neutra in altera essentialiter includatur. Nam si illa ratio communis sit, verbi gratia, ratio entis, clarum est includi in quocunque conceptu particulari; si vero sit substantia, etiam quidquid in Deo concipiatur per modum differentiæ, esse debet substantia. Neque vero potest existimari substantia incompleta, nam illud ipsum, quidquid sit, est ens in creatum, et essentialiter suum esse, et ideo ex vi illius rationis formalis, quæ ibi concipiatur, quantumvis præcise sumptæ, est illud ens completum ac perfectissimum; ergo in se includit quemcunque superiorem conceptum quantumvis perfectum. Quod ir hunc modum recte declaratur, nam genus usic non potest dicere infinitam perfectionem cum sit quid informe et potentiale. Rursus nec differentia propria potest dicere infinitam perfectionem, cum non includat perfectionem generis, quæ necessarie esse debe simpliciter simplex, si tale genus Deum comprehendit; ergo ex tali genere et differentia non constituetur infinita essentia; ergo simpliciter repugnat infinitam essentiam ut sic, ex genere et differentia componi. Quo circa, licet in Deo possit concepi aliqua rati-

communis, saltem analogæ, Deo et creaturis, et aliqua ratio determinata et propria Dei, non tamen possunt in Deo concipi ratio determinabilis et ratio determinans ita præcise, ut neutra in altera essentialiter includatur; est enim hic modus compositionis proprius rei finitæ, quæ ex vi suæ differentiæ constitutivæ includit limitatam ac præcisam aliquam perfectionem; sed illa determinatio simplicior modo concipienda est, ad eum videlicet modum, quo supra explicuimus determinationem conceptuum transcendentium ad conceptus magis determinatos.

32. Et juxta hanc rationem (quæ pro capitate materiæ est sine dubio sufficiens) explicari facile potest quædam ratio, qua sæpe D. Thomas utitur, quæ alioqui difficilis existimatur. Probat enim Deum non constare genere, quia si aliquid esset genus ad Deum, maxime ens; ens autem non est genus. Prior autem propositio facile a nobis fundari potest, quia si aliquis conceptus esse potest communis Deo et creaturis, certe maxime ens, quod facile ex supra dictis de analogia entis ostendi potest; nam ratio in ente facta habet locum in substantia, et in quolibet alio prædictato communi; quod si, ea non obstante, daretur aliquid genus univocum, etiam ens esset univocum Deo et creaturis. Rursus, sicut ens includitur in quocunque determinante ipsum, ita quilibet conceptus communis Deo includitur in quocunque determinante ipsum ad rationem Dei; vel ergo nullum est genus ad Deum, vel certe primum genus erit ipsum ens; D. Thomas autem solum ex eo probat illam maximam, quod esse est quidditas Dei, ens autem significat esse. De qua probatione Cajelan. et Ferrar., locis citatis, et Soto, cap. de Substantia, multa dicunt; ego vero censeo, in virtute continere rationem factam, et hoc modo habere efficaciam, nam esse Dei ut sic, dicit totam quidditatem Dei, ita ut in quocunque proprio, et simplicissimo concepitu illius esse includatur tota perfectio essentialis Dei, et ideo si ens non est genus, nullum est genus ad Deum.

33. *Ratio qua ad idem probandum Durandus utitur, probabilis judicatur.* — Similiter juxta prædictum discursum probabilitatem habet ratio, qua præsertim utitur Durandus ad probandum Deum non esse in prædicamento, scilicet, quia Deus secundum propriam essentialem et constitutivam rationem suam non dicit præcisam perfectionem unius prædicamenti, sed omnia includit, formaliter

quidem rationes plurium, eminenter autem omnium. Non quod rationes aliquæ prædicamentales, ut sic, in Deo formaliter reperiuntur; nam ut constitnuntur in prædicamento, includunt limitationem et imperfectionem; quomodo dixit Dionysius, cap. 1 de Divinis nomibus, Deum esse supra substantiam, et August., 7 de Trinit., c. 3. Deum dici abusive substantiam; sed quod formales rationes et denominationes aliquorum prædicamentorum, secundum abstractiorem rationem, et analogam convenientiam, tribuantur Deo cum proprietate. Quæ convenientia analoga interdum est cum primis generibus prædicamentorum, ut maxime constat in substantia et relatione, interdum cum aliquibus speciebus, ut esse sapientem, justum, etc. Quo sensu locutus est Augustinus, in priori loco citato ex 5 de Trinit., quod late prosecutus serm. 28 de Tempore. Alia vero prædicamenta, neque hujusmodi convenientiam habent cum Deo, sed solum eminenter in Deo continentur, solumque per metaphoram ei attribuuntur. Ob hanc ergo causam et infinitam eminentiam illius rationis constitutivæ Dei, non potest definiri ad aliquod prædicamentum, sed supra omnia et extra omnia est tanquam fons omnium.

34. *Oppositæ sententiæ fundamentis satisfit.* — Denique ex eadem ratione facile respondetur ad fundamentum contrariæ sententiæ; quamvis enim aliqua rationis constitutio possit in Deo cogitari, non tamen hæc, quæ est per compositionem generis et differentiæ; non quia in rebus creatis genus et differentia ex natura rei distinguantur, sed quia dicunt rationes ita præcisas ac limitatas, ut repugnant divinæ infinitati et simplicitati. Nam ex infinite primario provenit, ut in Deo concipi non possit propria ratio generis et differentiæ, et consequenter, quod tanta sit Dei simplicitas, ut non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem, propriam compositionem excludat.

SECTIO V.

Qua ratione demonstrari possit non esse in Deo compositionem accidentalem.

1. *In Deo nullum accidens esse potest.* — Diximus de substantialibus et essentialibus compositionibus, superest dicendum de accidentalibus. In qua re, licet aliqui philosophi erraverint tribuentes Deo quædam accidentia, ut refert D. Thomas, 1 cont. Gent., c. 23. ex

Commentat. 12 Metaphys., text. 39, nihilominus evidenti ratione ostendi potest in Deo nullum esse accidens. Quod non solum Theologi et Patres Ecclesiæ docuerunt, sed etiam meliores philosophi, ut videre licet apud Cyrillum Alexand., lib. 11 Thesauri, et Gregorius Nyssen., homil. 5 in Cantica, et Augustinum, 3 de Trinit., cap. 4 et seqq., et 7 de Trinit., cap. 5, et serm. 38 de Tempore, et Leonem Papam, epist. 93, cap. 5. Sumitur etiam ex Arist., et Commentat., 12 Metaph., quos infra citabimus, tractando de aliis intelligentiis. Ut autem ratione probetur conclusio, supponendum est, sermonem esse de accidenti physico, et intrinsecce inhærente, nam denominationes intrinsecæ nihil ad rem præsentem faciunt, ut ex dicendis constabit.

Prima ratio.

2. Prima ratio hujus veritatis sumi potest ex iis quæ supra diximus de perfectione Dei; nam ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, ostendimus sequi ipsum esse summe perfectum ex vi talis esse; ergo non est capax accidentium quibus perficiatur. Ut enim recte dixit Cyrillus supra: *Perfecto ex seipso nihil potest accidere*; substantia vero Dei ex seipsa perfecta est; nihil ergo ei accidit, nam accidentis ideo addi solet essentiæ, quia essentia talis est cui aliqua perfectio deest, quæ per accidentem suppletur. Dices, perfectiones aliquas esse in Deo tantum eminenter, per essentiam Dei ut substantia infinita est, et ideo posse ulterius illam substantiam per accidentia perfici, ut illas perfectiones etiam formaliter habeat, in quo non augebitur perfectio divinæ substantiae intensive, sed extensive tantum, quod non repugnat perfectioni divinæ. Et confirmatur ac declaratur exemplo divinarum relationum, quarum perfectio tota relativa eminenter continetur in divina essentia ut sic; quia tamen non continetur in ea formaliter (quia alias non esset tota essentia absoluta communis tribus personis), ideo necessarium fuit, ut non obstante illa eminenti perfectione essentiae divinae, illi adderentur (more nostro loquimur) formales perfectiones relativæ, ut jam non tantum eminenter, sed etiam formaliter in Deo reperirentur; ergo simile quid dici potest de accidentalibus perfectionibus.

Expenditur ratio facta, et inductione prolatetur veritas.

3. Ut hanc evasionem et objectionem excludamus, sumamus imprimis quod in ea dari

videtur, nimirum perfectiones illas, quæ formaliter sunt in Deo ex vi sua essentiae et substantiæ, non posse in eorum reperiendi mediis accidentibus. Ad quid enim indiget Deus sapientia accidentalis, si ex vi sua essentiæ formaliter est summe sapiens? et idem est de cæteris similibus. Eo vel maxime, quod si sumantur haec perfectiones quatenus accidentales esse possunt, eadem ratio erit de illis, et de aliis, quæ tantum eminenter in Deo continentur; nam hoc ipso quod sit accidentis, jam non est perfectio simpliciter; ratio enim accidentis non dicit perfectionem simpliciter, ut per se notum est. Objectio ergo tantum procedit de his perfectionibus, quas Deus ex vi sua essentiæ solum habet eminenter; haec vero aut sunt absolute, aut respective. Ille quæ absolute sunt, ideo non sunt in Deo formaliter ex vi essentiæ, quia dicunt imperfectionem aliquam; unde fit ut et inter se et cum majoribus perfectionibus formalibus repugnant. Sed haec eadem ratio obstat, quomodo divinæ substantiæ formaliter addi possint, mediis accidentibus; ergo nulla perfectio absoluta accidentalis in Deo esse potest. Minor (cætera enim clara sunt) probatur primo, quia ob eam causam tales perfectiones formaliter sumptæ non spectant ad summam ac consummatam perfectionem summi ac perfectissimi entis, quia est de ratione illius, ut nullam imperfectionem includat. Secundo, quia haec perfectiones formaliter sumptæ, non amittunt imperfectionem suam, eo quod mediis accidentibus adjungantur; imo illo modo plures imperfectiones involvunt, tum in subjecto, quia requirunt illud potentiale, nam erit in potentia passiva ad talia accidentia, et ita non erit purus actus; tum in suam entitatem, habebunt enim illam imperfectam, nam accidentialis entitas ex suo genere imperfecta est; tum denique in intrinseca repugnantia, quam hujusmodi perfectiones formaliter sumptæ inter se habent; haec enim non tollitur, propterea quod tales perfectiones sint accidentiales. Adde, multas esse ex his perfectionibus, quas repugnat formaliter inesse per sola accidentia, ut verbi gratia, perfectio, quam formaliter dicit *homo* ut sic, nulli rei potest formaliter convenire per accidentalem formam.

4. *Relationes transcendentales an in Deo ad creaturas, et quid perfectionis dicant.* — Si vero perfectiones illæ sunt relativæ, aut intelliguntur dicere respectum ad extra, seu ad creaturas, vel ad intra, id est, ad Deum seu personam Dei. De prioribus relationibus

eadem est ratio, quæ de perfectionibus absolutis, quia aut non sunt in Deo realiter ac formaliter, vel si aliquæ sunt formaliter, sunt ex vi solius substantiæ et essentiæ ut sic. Hæ namque relationes intelligi possunt quasi transcendentales ad creaturas solum ut possibiles, ut sunt respectus omnipotentie, scientiæ, simplicis intelligentiæ, et similes. Et hi respectus, qualescumque illi sint, convenient Deo ex vi suæ essentiæ et substantiæ; nam si (ut fortasse verum est) illi tantum sunt respectus secundum dici, id est, secundum modum concipiendi et loquendi nostrum, per eos solum explicatur aliqua absoluta perfectione simpliciter, quæ Deo convenit ex vi suæ essentiæ, ut ostensum est. Si vero (ut alii volunt) illi vere sint respectus transcendentales, qui in rebus absolutis imbibuntur, et non semper requirunt actualem existentiam termini, quem respiciunt, sic etiam tales respectus dicentur pertinere ad perfectionem simpliciter, seu in ea includi, verbi gratia, in ratione potentiae, aut scientiæ, absque ulla imperfectione, vel repugnantia cum majori, vel æquali perfectione, ideoque etiam illi convenient Deo ex vi suæ essentiæ et substantiæ. Quia omnis perfectio simpliciter hoc modo illi convenit, ut ostensum est; ergo etiam quidquid est de ratione talis perfectionis, seu quidquid in illa formaliter et essentialiter includitur.

5. *Relationes quasi prædicamentales in Deo ad creaturas an dicunt perfectionem.*— Si autem intelligantur in Deo relationes quasi prædicamentales ad creaturas ut actu existentes, ut relatio *Creatoris, Domini*, et similes, tribunntur quidem Deo ad modum accidentium, re tamen vera nullam omnino perfectionem in Deo dicunt, neque aliquid reale, quod in eo sit ultra perfectiones absolutas, sed solam denominationem extrinsecam, seu relationem rationis, ut frequentius Theologi docent cum Magistro in 4, dist. 30, et D. Thom., 1 part., q. 43, art. 7, contra Nominales, ut ex infra dieendis in predicamento relationis constabit. Declaravit autem hoc eleganter Cyrillus, in dicto lib. 41 Thesauri, dicens: *Sapienter certe dicitur nihil accidere substantiæ Dei, quoniam in seipsa perfecta est; sed tamen cogimur nonnunquam quasi accidentia, etiamsi non omnino accident Deo, hæc dicere, et mente accidentium modo concipere. Quid enim dicimus, intelligentes ante productionem hujus mundi creatorem Deum suisse, sed non actu? creato autem mundo, actu quoque creatorem esse, id-*

que modo quodam sibi accidisse, quamvis nulla mutatione sui, sed productione totius a nihilo ad esse, actu creator factus esse videatur; qui æterna incommutabilique tunc creandi voluntate, quando æternaliter volvit, omnia produxit. Multa hujusmodi sunt, quæ quasi accidisse Deo videntur. Et similem doctrinam habet August., 5 de Trinit., c. 46, ubi late et optime declarat has denominationes de Deo dici per solam mutationem creaturæ, atque adeo per extrinsecam denominationem, sicut pecunia incipit esse pretium, aut res aliqua incipit esse pignus sine sua mutatione. Idem tere habet Anselm., in Monolog., cap. 24, et Dionys., cap. 9 de Divin. nomin. Ratio autem est eadem, scilicet, quia vel hæc relationes et denominationes ex se nullam realitatem dicunt aut perfectionem; et ita nullum accidens possunt in Deo ponere; vel si in aliquibus rebus hæc relationes sunt aliquid, includunt in conceptu suo formaliter imperfectionem, ratione cujus in Deo non sunt formaliter ex vi solius essentiæ, et ob eamdem causam esse non possunt mediis accidentibus, nimurum, quia easdem vel majores imperfectiones Deo afferrent, ut in aliis explicatum est. Et per hæc satis confirmata est et explicata ratio facta, et exclusa evasio seu objectio quæ in contrarium siebat.

6. Supererat vero dicendum de relationibus ad intra, quarum exemplo objectio confirmabatur; sed quia earum consideratio metaphysicæ terminos transcendit, breviter dicendum est, perfectionem propriam, quam illæ relationes dicunt (suppono enim aliquam dicere), non includi formaliter et essentialiter in essentia Dei ut sic, seu ut absoluta et communis est, non ob imperfectionem talium relationum, sed ob oppositionem, et incomunicabilitatem. Non potuisset enim essentia communicari Filio, verbi gratia, secundum totam suam essentialiem rationem, si in ea paternitas formaliter et essentialiter includeretur. In essentia ergo ut essentia continetur eminenter perfectio omnium illarum relationum. Nihilominus tamen necessarium fuit illas perfectiones relativas formaliter esse in Deo, et quasi addi (ut nostro modo concipiendi loquamur) formaliter perfectioni essentiæ, non ut aliquid perfectionis ei accresceret, neque ut aliquid accidens ei adjungetur, sed ut in illa natura infinita, posset esse constitutio proprii suppositi incomunicabiliter subsistentis et ideo illa perfectio non est accidentalis, sed proprie dicitur personalis.

lis. Est enim tanta perfectio et eminentia illius naturæ, ut nulla perfectio absoluta potuerit in ea esse omnino incommunicabilis; ut ergo quasi determinaretur ad incommunicabile suppositum, necessaria fuit relatio. Atque etiam ut in illa natura esse posset suppositorum distinctio, et interna processio unius ab alio, quod ad foecunditatem, et infinitatem illius naturæ pertinebat. Quanquam vero in illo ineffabili mysterio intelligatur relatio ut sic formaliter addere perfectionem relativam, quæ in divina essentia erat eminenter, non tamen cum distinctione aliqua actuali, quæ in re ipsa intercedat, seu ex natura rei sit inter relationem et essentiam, sed cum perfecta identitate, ut probabilior doctrina Theologorum docet, quam licet humana ratio comprehendere non possit, est tamen magis consentanea veritati fidei. Et propter hanc etiam causam non potest illa perfectio accidentalis existimari, nam si in creaturis subsistentia, etiamsi in re ipsa distinguatur a natura, non est accidentalis perfectio, sed substantialis, quanto magis relativa subsistentia erit substantialis, et non accidentalis perfectio, cum et personam constitutat, et in re non distinguatur a divina natura, imo essentialiter in se illam includat.

Secunda ratio.

7. Nam si in Deo esset aliquod accidens, oporteret illud esse aut realiter, aut saltem modaliter a parte rei distinctum ab essentia divina; hoc autem est impossibile; ergo etiam est impossibile esse in Deo aliquod verum accidens. Major, intellecta physice et realiter, est clara, quia cum Deus sit perfectissima substantia, et in suo esse substantiali simplicissima, ut ostensum jam est, quidquid in eo realiter est, et a parte rei non distinguitur ab ipso, non potest esse nisi substantia. Quale enim accidens fingi potest, quod nullum habet esse, nisi substantiale? Si vero sumatur illa major logice et in ordine ad predicationes, et denominaciones extrinsecas seu rationis excludamus, etiam est evidens, quia cum Deus ex intrinseca necessitate sit, et duret, et alioqui sit immutabilis, nihil eorum quæ illi intrinsece convenient, potest de illo per modum accidentis prædicari, nedum esse verum accidens. Minor probari solet ab inconvenienti, quia alias sequeretur esse in Deo veram compositionem. Sed nos nunc uti non possumus illa ratione, quia hoc ipsum est, quod probare intendimus, scilicet, non

posse esse in Deo talem compositionem. Probatur ergo aliter, quia si in Deo reperiatur accidentis re ipsa distinctum a substantia ejus, vel haberet illud ab aliqua causa extrinseca, vel a propria essentia per naturalem dimanationem ab illa. Primum est plane impossibile. Primo, quia est contra rationem primæ causæ, ut ab alia causa quidquam recipiat, alias illa alia esset superior, et prior, saltem secundum eam rationem. Secundo, quia, saltem quoad talem perfectionem, penderet Deus ab extrinseca causa. Tertio, quia tale accidentis esset commune, non proprium, unde quantum est ex se, posset abesse et adesse; unde secundum tale accidentis Deus ex se esset mutabilis, quæ omnia sunt plane contra naturalem rationem. Secundum etiam dici non potest. Primo, quia illa interna emanatio revera esset aliqua efficientia, quia per illam recipient esse illud accidentis, quod ex se non haberet esse; unde esse talis accidentis deberet esse participatum, et non esse per essentiam; esset ergo in Deo ab æterno quædam quasi mutatio seu receptio alterius rei seu entitatis participatæ et effectæ; hoc autem dicit manifestam imperfectionem.

8. Dicit fortasse aliquis, illud accidentis nec fieri ab extrinseca causa, nec dimanare ab interna essentia Dei, sed per se, et ex intrinseca necessitate esse conjunctum cum substantia Dei sine ulla efficientia. Sed hoc facile etiam ex superius dictis refellitur, tum quia esse a se, et absque efficientia, non potest convenire duobus entibus omnino essentialiter distinctis, qualia essent tale accidentis, et substantia; tum etiam quia illud accidentis essentialiter esset ens in alio, quæ est magna imperfectio; ergo non posset esse ens a se, quæ est summa perfectio. Denique est generalis ratio, quia substantia Dei respectu talis accidentis esset in potentia passiva et receptiva, quod repugnat primo ac puro actui; omnino ergo repugnat esse in Deo aliquod verum accidentis.

9. Sed occurrit statim difficultas, quia licet in accidente realiter distincto satis sint evidentes rationes factæ, de aliquo autem accidental modo ex natura rei distincto non videntur habere posse tantam vim, quia ad hos modos non semper requiritur efficientia aut propria compositio. Et maxime auget difficultatem, quod multi et graves Theologi sentiunt attributa divina (præsertim intellectum et voluntatem, et perfectiones quæ ad hæc spectant, ut *sapientia, justitia, miseri-*

cordia) distingui formaliter ex natura rei ab essentia divina; qui tamen nullo modo admitterent compositionem in re, neque effectivam denominationem attributorum ab essentia. Tribuitur autem illa sententia communiter Scoto, in 1, dist. 2, q. 7, et d. 8, quæst. 4. Tandem augetur difficultas ex actibus liberis divinæ voluntatis, qui aliquam rem in Deo ponunt, nam vere in re ipsa Deus vult, quod libere vult. Non potest autem Deus realiter velle nisi per aliquam rem, quæ in ipso sit; quod si est res aliqua, etiam erit aliqua perfectio, juxta principia supra posita de ente et bono; illa autem res et perfectio tamen erit libera Deo, sicut ipse actus, quo libere vult, cum sint idem; libera autem perfectio non potest in re non esse distincta a perfectione necessaria. Ergo vel discursus factus convincit in Deo non esse actus liberos, quod dici non potest, ut infra ostendam; vel non probat, non posse esse in Deo perfectiones ex natura rei distinctas, et consequenter accidentiaris.

40. Ad objectionem respondetur, non tantum accidentia realiter distincta, sed etiam ea quæ sunt modi vere distincti a rebus quas atticiunt, fieri in hujusmodi rebus per veram efficientiam, id est, per propriam actionem, si sint modi adventitii et extranei, vel saltem, quia cum ipsa re fiunt, ab ea fluunt per internam resultantiam, si sint modi intrinseci, et quasi propriæ passiones. Primum ostendi facile potest inductione, nam terminus motus localis per veram efficientiam fit, et rerum artificialium vera est effectio, et tamen per has et similes actiones non fiunt res distinctæ, sed modi; idemque multi existimant de qualitatum intensione, et de rarefactione quantitatis est id probabilius. Et ratio est quia hi modi vere sunt aliquid reale; ergo si antea non erant, veram efficientem causam et actionem requirunt, ut esse incipiant. Et ex hac priori parte probatur facile posterior, nam modus qui necessario est conjunctus cum re, si per eamdem actionem fit cum ipsa re, necesse est ut veram habeat causam efficientem, quo modo fit inhaesio accidentis cum ipso accidente; si vero non fit per eamdem actionem, ergo ordine naturæ supponit factam rem, cuius est modulus; ergo ut tali rei talis modus addatur, necessaria est aliqua efficientia.

41. Hinc ergo ad divina ascendendo, si intelligeretur divina substantia ut sic per se existens sine ulla actione, quia est suum esse,

non tamen ita ex se habere omnem intrinsecum et realem modum essendi, sed aliquem adjungi illi posse, necessarium plane esset talem modum per aliquam efficientiam fieri, saltem secundum naturalem resultantiam. Nec minus necessaria est compositio ac efficientia, nam compositio revera nil aliud est quam distinctorum conjunctio per realem unionem; modus autem unitur rei cuius est modus, et est aliquid actualiter ab ipsa distinctum; ergo ex utroque resultat aliquid in re vere compositum. Et confirmatur, quia si separetur talis modus a re, quam afficit, vel reipsa, vel cogitatione, intelligi non potest quin illa res simplicior maneat, quam sit illud constitutum ex re et modo; ergo negari non potest quin illa sit aliqua compositio in re ipsa, quamvis non sit tanta, quanta ex rebus distinctis; sicut distinctio modalis, vera distinctio est in re, quamvis non tanta, quanta inter res distinctas.

SECTIO VI.

An attributa divina sint proprietates Dei, vel de ejus essentia.

1. Altera objectio duas petit et graves theologicas quæstiones, scilicet, de distinctione divinorum attributorum, et de actibus liberis Dei; hæc posterior infra est late tractanda in sect. 9. In præsenti dicemus de priori, quantum ratione naturali definiri poterit.

Resolutio.

2. Omnino ergo dictendum censeo, attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distingui actualiter in reipsa, neque a Dei essentia. Quam sententiam D. Thomas docuit, 1 part., q. 13, art. 4, et in 1, d. 2, q. 2, ubi etiam Durand., Richard., Oeham, et Gab.; Cap., et Gregor., d. 8; Marsil., quæst. 12; Henric., Quodlib. 5, q. 1. Et sine dubio est communis sententia antiquorum Patrum, Dionys., Leon., August. et Anselm., et aliorum quos citavimus; non enim solum negant esse in Deo accidentia, sed etiam docent hæc nomina, quæ in nobis significant accidentia, in Deo significare essentiam ejus; et ideo etiam addunt, non solum concreta, sed etiam abstracta talium nominum de Deo prædicari. Unde eleganter Leo Papa: *Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est, sed multi participes sunt veritatis, sapientiae, atque justitiae; solus autem Deus nullius participationis est indigens,*

de quo quidquid digne utcunque sentitur, non qualitas est, sed essentia. Sic eliam Athanas., Oratione contra idola, in fine : *Per se est illa ipsa potentia Patris, illa lux, illa veritas, etc.* Et hic modus loquendi per abstracta est frequentissimus in aliis Patribus, imo et in Scriptura, ubi Deus dicitur vita, veritas, sapientia, etc., Joan. 14, ad Corinth. 1, et 1 Joan. 5. Ac denique existimo id plane sequi ex illa definitione fidei quæ docet Deum esse omnino simplicem, in cap. Firmiter, de Sum. Trinit. et fid. Cathol. Vide Dionys., 5 cap. de Divin. nom.; Irenæum, lib. 2 contra Hæres., cap. 48; Justin., q. 144; Cyrill. Alexand., 1 Thesauri, cap. 8; August., 11 de Civitat., cap. 10, et lib. 42, cap. 2, et 6 de Trinit., cap. 7, et 15 de Trinit., cap. 6; Bern., lib. 5 de Consid. ad Eugen., et serm. 80 in Cantica, ubi etiam refert Remense Concilium.

3. *Conclusio probatur ratione naturali.* — Sed omisis theologicis fundamentis, existimo rationibus posse evidenter veritatem hanc demonstrari. Primo ac priori ex dictis de perfectione primi entis; ostensum est enim ex eo quod est suum esse per essentiam, et essentialiter esse summe perfectum, et in ipso met suu esse omnem perfectionem claudere; ergo sicut perfectiones eminenter in Deo contentæ, prout in ipso sunt, non sunt aliud ab ejus essentia, ita perfectiones simpliciter, quæ in Deo sunt formaliter, et attributa ejus a nobis dicuntur, non sunt aliud ab ejus essentia. Quam rationem paulo inferius urgebimus ac declarabimus. Secundo ab inconvenientibus dictis, quia non possunt tales perfectiones convenire Deo sine aliqua vera compositione et naturali resultantia, potentialitate et aliis imperfectionibus; nec video quid deesset his attributis ad veram rationem propriarum passionum, si ad hunc modum Deo adhaererent. Quapropter etiam philosophi intellecterunt hunc modum distinctionis et compositionis alienum esse a divina perfectione, ut ex Aristot. colligitur, 12 Metaph., text. 37, 39 et 51, quem Græci et Arabes sectuti sunt, ut in sequentibus etiam videbimus¹. Idem senserat Plato in Phædone, et in Timæo, et Alcinous ex doctrina ejus scripsit illa verba egregia, quæ retulit Ludovicus Vives ad 6 cap. August. in lib. 8 de Civit. : *Idem Deus ipse, supremus, aeternus, ineffabilis, seipso perfectus, divinitas, essentia, ratio, veritas, harmonia. Neque vero hac ita dinumero, ut inter*

seipsa disjungam, imo ut unum potius cuncta considero. Quapropter credibile non est, Scotum reipsa ab hac certa doctrina discrepasse, sed alio sensu usum fuisse nomine distinctionis formalis et ex natura rei, ut superius tractando de distinctionibus indicavimus, et moderni ejus discipuli latius tradunt; ad nos enim nunc non spectat, quid ille senserit, examinare. Argumenta vero, quæ de hac re a Theologis tractantur, vel solum nuntiuntur in nostro modo concipiendi, et solvuntur facile ex his quæ supra diximus de distinctione naturæ universalis a particularibus, vel si quæ sunt propria et alicujus momenti, omnia attingunt Trinitatis mysterium, et ideo Theologis ea relinquimus.

Esse omnia attributa de essentia Dei.

4. Potest autem non immerito dubitari, an hæc attributa non solum sint essentia, sed etiam de essentia ipsius Dei. Non sunt enim hæc omnia idem, nam relationes divinae sunt ipsamet essentia divina, juxta sanam doctrinam, et tamen non sunt de essentia Dei at sic, juxta veriorem sententiam. Et in creaturis differentia individualis in re non distinguitur a natura individua, et tamen non est de essentia ejus. Dicunt ergo quidam Theologii, attributa non esse de essentia Dei secundum rationes formales suas, quamvis in re ab ipsa non distinguantur. Quia hæc attributa convenient Deo ratione essentiæ, et ita vere demonstrantur de Deo per ipsam essentiam; ergo non sunt de essentiæ ratione Dei. Item unum attributum non est de essentia alterius; alioqui omnino inter se confunderentur; ergo neque essentia est de ratione illorum; ergo neque e converso ipsa sunt de essentia Dei ut sic.

5. Sed hæc rationes nullius sunt momenti. Unde eodem modo certum existimo, et ratione naturali evidens, omnes has perfectiones absolutas, prout sunt in primo ente, esse de essentia ejus. Quod plane convincit illa ratio, quia Deus, ex vi sui esse necessarius, ei seipso est ens essentialiter summe perfectum; ergo præcise conceptum hoc ens secundum id quod est de essentia ejus, includi omnem possibilem perfectionem; ergo attributa quæ significant has perfectiones simpliciter, ita in Deo continentur, ut sint de essentia ejus. Confirmatur et declaratur hec ratio, nam perfectiones illæ, quæ sunt in essentia Dei tantum eminenter, prout in ipsis sunt, sunt formalissime de conceptu essen-

¹ Vide Capr., in 1, d. 8, q. 4, art. 1.

tiali Dei, quo modo dicebamus supra cum Augustino et Anselmo, quod creatura in Deo nihil aliud est quam ipsa creatrix essentia, quia nimur illa eminentia seu eminens perfectio quam Deus in se habet, ratione cuius dicitur eminenter continere inferiores perfectiones, est ipsamet essentialis ratio Dei, atque ita de essentia ejus; ergo et perfectiones illae que formaliter sunt in Deo, prout in eo sunt, sunt de essentia ejus.

6. Antecedens est evidens, tum quia Deus continet inferiora omnia, quatenus est prius ens de se necessarium, in quo essentialis ejus ratio consistit; tum etiam quia si illa eminentia non esset de essentia Dei, oporteret intelligere in Deo aliam rationem essentialiem priorem secundum rationem, quam sit illa eminentia, quia prima ratio uniuscujusque entis est illa quae est ei essentialis. Interrogabo igitur, an in illa priori ratione continetur eminenter omnia, neene. Nam si affirmetur, jam in ipsamet essentiali ratione Dei admittitur continentia eminentialis talium perfectionum, et superflue ac falso fingitur illa eminentia quae non sit de essentia Dei. Si vero id negetur, sequitur rationem illam essentialiem esse finitam in genere entis, quandoquidem ex vi illius nec formaliter nec eminenter omnia continentur in tali ente. Sequitur deinde nullo modo posse convenire Deo talem eminentiam, quia nec convenit formaliter ex vi rationis essentialis, ut dicitur. Neque etiam potest convenire consequenter, seu concomitanter, quia nihil hoc modo convenit alieni essentiæ intrinsece et ex propriis, nisi quod in ipsamet essentia rerum eminenter seu virtute continetur. Non potest autem ipsamet eminentia iterum eminenter contineri, ne procedatur in infinitum, et quia in illa eminentia nulla est imperfectio aut ratio, ob quam oporteat eminenter contineri, et non formaliter; sistendum ergo est in ipsamet ratione essentiali, per quam Deus formaliter et essentialiter habet ut sit eminenter omnia quae sunt vel esse possunt.

7. Prima vero consequentia eamdem via habet, et simili fere discurso ostendi potest. Primo, quia ita comparantur perfectiones simpliciter ad essentiam Dei, sicut illa eminens perfectio, qua Deus eminenter continet inferiores perfectiones, nam eodem modo aut formaliter in Deo et aequali identitate et intimam conjunctionem habent cum essentia Dei. Secundo, quia haec perfectiones simpliciter ut sic non sunt prius in Deo

eminenter quam formaliter, sed tantum formaliter, quia nullam includunt imperfectionem, vel rationem, quam abstrahere ab eis oporteat ut in essentiali ratione Dei continentur, nec potest esse altior vel eminentior modus continendi has perfectiones quam formalis; ergo cum in prima et essentiali ratione Dei sint necessario continendæ, quia alias non esset illa ratio simpliciter infinita, efficitur ut in ea formaliter continantur; ergo similiter concluditur esse de essentia ejus. Unde praeterea confirmatur, nam Deus est perfectissimum ens, et perfectissimo modo quantum excogitari potest; perfectior autem modus est, si haec omnia includantur in essentia Dei tanquam de essentia ejus, quam si solum sint adjuncta, vel concomitantia essentiam, nam priori modo ex vi præcisi conceptus essentialis intelligitur Deus infinite ac summe perfectus; posteriori autem modo minime, quia nihil intelligitur summe perfectum, nisi formaliter affectum sit omnibus perfectionibus simpliciter.

8. Ultimo declaratur in hunc modum, quia haec perfectiones non sunt in Deo ut aliquid accidentale, etiam per modum propriae passionis, ut in superioribus demonstratum est; sunt ergo de substantia Dei; quidquid autem est substantiale in aliquo, est aut natura ipsa, quae maxime est de essentia; aut singularitas naturæ, quae in Deo etiam est de essentia, ut supra ostensum est, licet in creaturis non sit de essentia; vel personalitas seu propria ratio constitutiva personam ut sic. Haec autem perfectiones, quas per attributa significamus, non pertinent ad propria constitutiva personarum; nullus ergo superest modus quo possint esse de substantia Dei, nisi sint etiam de essentia, seu essentias Deo.

9. *Non omne quod est idem re cum essentia est de essentia.*—Atque hinc patet solutio rationis dubitandi in principio positæ. Fateor enim in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia, nam ad illud prius sufficit quod in re non sit distinctio, ad hoc vero posterius necesse est ut non possit rei essentia esse plene constituta, præciso eo quod dicitur esse de essentia; et consequenter ut hoc ipsum ita in ejus ratione includatur, ut in nullo possit reperiri talis essentia, quin de ejus essentia sit quidquid dicitur esse de essentia talis naturæ. Atque in hoc est magna differentia inter relationes divinas et haec attributa; nam præcisis rela-

tionibus concipitur essentia Dei plene constituta, et ideo qualibet persona sigillatim sumpta, per eamdem essentiam absolutam formaliter et essentialiter constituitur plene ac perfecte Deus absque aliis relationibus. Unde fit ut formalis perfectio relationis prius secundum rationem contineatur eminenter in essentia quam ei formaliter adjungatur, quia licet in relatione formaliter nulla sit imperfectio, est tamen aliquid quod ad perfectiōnē simpliciter non pertinet, scilicet, oppositio cum alia relatione, et ideo in ea locum habet continentia eminentialis præter formalē; hæc vero adjungitur ad constitutionem personæ, non ad complementum naturæ. Et ideo in ea recte intelligitur quod non sit de essentia, sed inseparabiliter et cum summa identitate concomitans, et quasi terminans essentiam. Hæc autem omnia longe diverso modo inveniuntur in attributis essentialibus, ut declaratum est, et ideo in eis non est aliud esse essentiam quam esse de essentia.

Omnia attributa esse de essentia singulorum.

10. Ex quo ulterius concluditur has divinas perfectiones seu attributa ita inter se comparari, ut omnia sint de essentiali ratione cuiuslibet, et tota essentia Dei sit de ratione singulorum; atque adeo, ut licet plura a nobis ratione distinguantur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio, quæ tota est adæquata essentiæ Dei. Quod eleganter declaravit Anselm. in Monolog., cap. 16, dicens: *Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis? an potius nobis sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?* Et infra: *Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimode tot illa bona sit, necesse ut illa omnia, non plura, sed unum sint: idem igitur est, quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul, etc., quæ late prosequitur.* Ratio autem clara est, quia non possunt omnia illa attributa in simplicissimam essentiam convenire eo modo quo diximus, quin inter se eamdem identitatem, et (ut ita dicam) eamdem essentialem habitudinem habeant. Item quia quodlibet attributum est infinitum, non tantum in perfectione alicujus generis, sed simpliciter in genere entis; nam est ens ex se necessarium, et ipsum esse per essentiam; ergo necesse est ut in sua essentiali ratione includat essentiam, et omnia alia attributa; quod recte notavit Cajet., de Ente et essentia, c. 6, q. 12.

10. Objectio.—Dices: aut loquimur de his secundum rem, aut prout concipiuntur a nobis. Priori modo vera quidem sunt hæc omnia, non tamen sunt locutiones propriæ, nam nos proprie loquimur de rebus prout illas concipimus. Alioqui etiam de relationibus dicere deberemus esse de essentia. Item fateri oporteret justitiam ut justitiam esse misericordiam, et Deum per justitiam misereri, et per misericordiam punire; et (quod caput objectionum est) Filium procedere per voluntatem, et Spiritum Sanctum per intellectum. Si autem eligatur posterior modus, sic falsa videntur omnia dicta; nam justitia, ut a nobis concipitur, præscindit ab omni alia perfectione; quapropter non possunt in essentiali ratione justitiæ ut sic conceptæ includi reliqua attributa. Similiter, in ipsam quæstionem quam tractamus, supponimus Deum ut essentialiter conceptum præcisis attributis; cui postea attributa adjungimus seu attributus; ergo concipimus essentiam ut priorem attributis; non ergo concipimus attributa ut de essentia illius.

11. Quæ de Deo concipimus, qualiter Deo jure attribuenda. — Respondeatur, sermonem esse de rebus ipsis quæ a nobis concipiuntur in Deo, prout concipiuntur a nobis, ita tamen ut illa reduplicatio non designet modum concipiendi ex parte nostra, sed ex parte rei conceptæ. Est enim considerandum quod licet res perfectiores et divinæ imperfecte concipiuntur a nobis, quia concipiuntur ad modum earum rerum a quibus cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus conceptis imperfectionem modi nostri concipiendi, sed potius sub illo modo veram earum perfectionem concipimus. Sic igitur talem conceptum esse naturam Dei, ut judicemus, in re ipsa esse de illius essentia omnia attributa, et perfectiones, quas divisim, et per varios conceptus nos apprehendimus.

12. Objectioni satisfit.—Ad priorem autem partem objectionum, negamus ex dictis sequi, idem esse dicendum de relationibus, quae vere etiam judicamus relationes in re ipsa non pertinere ad constitutionem essentiæ, scilicet personarum, quod de attributis judicare non possumus. Et similiter, cum dicatur justitia ut justitia esse misericordia, aut intellectus ut intellectus esse voluntas, si sermo sit de rebus ipsis conceptis, veræ sunt illæ locutiones; quia sensus est, rem illam quæ concipiatur sub ratione justitiæ, aut intellectus

formaliter et essentialiter includere rationem misericordiae, voluntatis, etc. Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic ille locutiones falsae sunt; nam mens nostra per inadæquatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adæquatam rationem suam, et ideo si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui, quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudine, per unum, et per alium conceptum. Et ob eamdem causam eæ locutiones in omni rigore falsae sunt: Deus per justitiam miseretur, Pater per voluntatem generat.

13. Quomodo de una entitate Dei simplicissima oppositæ prædicationes fiant.—Est enim animadvertendum quod, licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adæquatam suam rationem. Sicut lux solis, licet in se omnino sit eadem quatenus eminenter continet calorem, siccitatem, et alias effectus, quando tamen calefacit, non operatur secundum adæquatam perfectionem suam; et ideo non potest vere dici tunc agere quatenus eminenter continet siccitatem, vel alias qualitates, quia hoc est quasi per accidens ad illum effectum; per se autem est ut eminenter continet calorem, et ideo vere ac proprie dicitur calefacere, quatenus eminenter continet calorem. Unde si ratione distingueremus in luce virtutem calefaciendi, exsiccandi, etc., eisque diversa nomina imponeremus, vere diceretur lux calefacere per virtutem calefaciendi, non vero per alias virtutes; quia per eas voces et conceptus significatur lux, non secundum se, sed secundum inadæquatam habitudinem ad effectus, et prout illos virtute continet. Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus. Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adæquatus virtuti divini, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctæ sint hæ ideæ, sed quia licet sit unum eminentius exemplar ita representans singula ac si esset uniuscujusque proprium, tamen per se non agit unumquodque nisi quatenus representat illud; quod autem representat alia, est quasi per accidens ad talem effectum. Et hæc habitude per se significatur in illis locutionibus. Unde eadem ratio est de illis, *justitia miseretur, ei miseri-*

cordia punit, quia neuter effectus est per se adæquatus divinae virtuti.

14. Filius in divinis cur non per voluntatem, sed per intellectum, contra Spiritus Sanctus producatur. — Atque (ut hoc obiter Theologis demus) idem dicendum est de originibus ad intra, nam cum in Deo Patre una et eadem ratio sit intellectus et voluntalis, non est tamen principium alicujus originis seu personæ secundum totam hanc adæquatam rationem, sed est principium Filii prout habet vim intelligendi, et illi virtuti ut sic, est adæquata illa origo, seu processio; principium autem Spiritus Sancti est prout habet vim amandi. Quia ergo nominibus intellectus et voluntatis significatur illa virtus secundum has præcisas et inadæquatas rationes, ideo non potest voluntati attribui origo Filii, nec intellectui origo Spiritus Sancti. Et hoc idem est, quod aliis verbis dici solet, has scilicet virtutes seu attributa, licet non actuatoriter, virtualiter esse distincta, et unum attributum esse principium vel rationem operandi seu producendi aliquid, prout virtute distinguitur ab alio; et ideo non posse formaliter et per se attribui uni quod est proprium alterius, ut virtute ab alio distinguitur. Nam hæc attributa virtualiter distingui, nihil aliud est quam vel virtute continere distinctos effectus, vel unite et simpliciter in se habere quæ in aliis distincta sunt, vel esse eminentem virtutem seu rationem, quæ potest esse principium quod, aut quo, diversarum actionum, aut processionum. Unde, licet hæc virtualis distinctio in re non sit distinctio, sed eminentia, est tamen fundatum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias, et per se habitudines ad distinctos effectus seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundatum diversarum locutionum, ut declaratum est.

15. Justitia Dei ut a nobis concepta, qualiter a misericordia præscindat. — Ad alteram partem objectionum, cum dicatur, justitiam Dei, ut a nobis concipitur, præscindere ab omni alia perfectione, respondetur id esse verum de præcisione simplici quoad expressam cognitionem seu considerationem concipientis, quia ille vere nil aliud expresse cogitat nisi rationem justitiae. Non est autem verum de præcisione exclusiva, quia ille qui sic cogitat non existimat, illam justitiam, tantum esse justitiam, aut in ratione sua essentiali nullam aliam perfectionem includere. Imo

nec secundum abstractionem pure præcisivam ita abstrahuntur alia attributa a justitia, quin in ejus conceptu includantur saltem implicite, quia si justitia Dei concipitur, non sufficit conceptus justitiae in communi, sed aliquid adjungere oportet quo fiat conceptus proprius justitiae divinae; sit ergo justitia per essentiam, aut simpliciter infinita: in hoc ergo conceptu implicite continetur, ut talis justitia essentialiter sit omnis alia perfectio.

16. Attributa divina, quæ de essentia affirmantur, qualiter ab illa præscindant. — Atque hinc facile etiam intelligitur, quo modo essentia Dei concipiatur præcisis attributis, quando eam cum illis comparamus, vel hæc illi attribuimus. Præscinduntur enim ab expressa et distincta perfectione talis essentiae totiusque perfectionis ejus, non tamen ab implicita inclusione, ut sic dicam. Concipio enim essentiam Dei per communem conceptum entis vel essentiae adjungendo aliquam negationem vel perfectionem qua fiat proprius Dei, ut concipiendo essentiam simpliciter infinitam, aut ex se actualem, per quem conceptum distincte non considero quæ perfectiones sint de ratione essentiali talis naturæ; et hoc modo dicuntur præscindi per talem conceptum; tamen implicite seu confuse non possunt excludi aut præscindi, quia in perfectione illius rei conceptæ essentialiter continentur. Postea vero per proprios conceptus justitiae et misericordiae, etc., explicite considerantur, et inter se vel cum essentia comparantur, aut prædicantur, nam ad hoc satis est diversus modus concipiendi noster. Unde cum dicimus de essentia Dei esse, quod sit justus aut sapiens, nihil aliud facimus quam explicare quid in illo conceptu implicite contineretur.

17. Tandem hinc facile expediuntur rationes contrariæ sententiae; et declaratur quomodo attributa dicantur convenire Deo ratione essentiæ, quomodo unum per aliud possit demonstrari, et qua ratione in hac essentiali continentia mutua attributorum et essentiæ nulla sit confusio, vel repugnancia. Essentia enim non dicitur esse ratio attributorum secundum se, sed secundum modum nostrum concipiendi; quia nimis cum concipimus essentiam conceptu quodam inadæquato, adjuncta aliqua differentia seu modo saltem negativo proprio Dei, quatenus est primum ens necessarium ac per essentiam, ex hoc conceptu, seu ex tali modo entis colligimus, talem vel talem perfectionem illi enti

esse necessario attribuendam, quia illa ratio, verbi gratia, entis a se, talem perfectionem requirit. Tamen sicut hoc modo colligimus attributum ex ratione essentiali, ita etiam colligimus, illud attributum, non uteunque, sed essentialiter convenire tali enti, et consequenter etiam colligimus, essentiam non esse rationem attributorum eo modo quo in creaturis essentia solet esse principium proprietatum, sed solum quia in simplici ratione sua, quæ a nobis confuse concipiatur, necessario continetur quidquid perfectionis per varios conceptus de eadem essentia nos postea concipimus.

18. Ut per unum Dei attributum a priori aliud demonstretur. — Et eodem modo demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius, et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum, et ut abstrahit a Deo et creaturis, habet aliquam rationem prioritatis, vel præsuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu et voluntate, et similibus. Unde nulla est in re confusio, sed summa et essentialis identitas et simplicitas. Neque etiam est repugnancia, quia omnes hæc perfectiones secundum se sumptæ, et abstractæ a conditionibus creatris, nou postulant necessario distinctionem ullam, nec includunt aliquid ratione cuius repugnet, omnia attributa esse de ratione singulorum. Ut autem minus incredibile vel admirabile videatur hanc tantam unitatem in divina simplicitate reperiri, possumus ex creaturis aliquod exemplum sumere, quo rem hanc amplius explicemus vel adumbremus. Nam rationale, verbi gratia, est differentia essentialis hominis, una et indivisibilis, qua concepta ut adjuncta generi, tota hominis essentia concipiatur. Ad explicandam autem hunc differentiam, possumus eam nos in plures conceptus dividere. Concipiamus enim hominem esse discursivum (accepta hac voce proportionaliter, non ut sumitur a principio proximo, sed a radice essentiali, et ut significat habitudinem ad tertiam operationem intellectus), et rursus præcise concipiamus hominem esse compositivum et divisivum, et rursus esse apprehensivum simpliciter. Hi sane omnes conceptus nihil aliud explicant, nisi quod formaliter continebatur in rationali, sed explicant, quasi per partes, quod in rationali est unum et simplex, declarantque distincte quod a nobis confuse uno conceptu apprehenditur; idque satis est ut unum ex alio ratiocinemur et colligamus. Ad hunc

ergo modum concipienda nobis est distinctio attributorum Dei, et comparatio eorum ad essentiam quasi adaequate confuse concepatam, ut satis declaratum est.

19. *Attributa Dei quæ per negationem circumloquimur quam in ipso dicant perfectionem.* — Solom superest advertendum, omnia dicta intelligi de attributis Dei, quatenus in ipso ponunt perfectionem positivam; sunt enim multa attributa, quæ per negationem a nobis declarantur, et ratione negationis solum distinguuntur, vel inter se, vel ab essentia, et in his clarum est negationes ipsas non esse de essentia Dei, neque unam negationem proprie esse de essentia alterius; fundamentum autem harum negationum in se unum omnino et idem est. Et perfectio quæ per unam negationem declaratur, eadem est cum perfectione quæ declaratur per aliam; atque hoc modo est evidens, talia attributa esse de ratione essentiali Dei, et singularum inter se. Hujusmodi autem sunt omnia attributa Dei, quæ nullam habitudinem dicunt ad actionem seu actum, sed solum per varias negationes declarant eminentiam substantiæ divinæ, ut sunt esse a se, actum purum, omnino simplicem, infinitum, immensum, incomprehensibilem, ineffabilem, et si quæ sunt similia, de quibus evidentissimum est dicere eamdem perfectionem positivam, et omnia in singulis includi formaliter ac essentialiter. Alia vero attributa, quæ dicit ordinem ad actum, ut sunt quæ ad intellectum, voluntatem et potentiam spectant, nagi videntur significari per modum proprietatum; sed in eis etiam sunt vera quæliximus, et constabat clarius cum de singulis in particuliari aliquid dicetur.

SECTIO VII.

In Deum esse immensum demonstrari possit.

1. Primum quid immensisatis nomine explicetur, intelligere oportet; saepè enim accipitur immensum pro eodem quod infinitum. In qua significacione jam satis dictum est de ipsa significata. Immensis ergo stricte sumpta dicit habitudinem ad ubi, seu præsentiam Dei in rebus omnibus. Et hoc modo est peculiariter attributum, ratione cuius dicitur Deus esse ubique. Et hoc sensu non videtur in manifestum ratione naturali Deum esse immensum; nam multi ex antiquis philosophis Deum ad certum aliquem locum delierunt.

Philosophorum variae sententiae.

2. Aristoteles enim, 8 Physicor., cap. ult., text. 84, indicat de loco ubi Deus est, duas fuisse antiquorum sententias, scilicet aut esse in centro, aut in circumferentia, quia haec (inquit) sunt quasi duo principia motus coelestis. Et qui ponebant Deum in centro, fortasse existimabant illud esse accommodatum locum, ut inde veluti radios efficiacitatis snæ undique diffunderet. Ipse vero Aristoteles alteram sententiam huic praefert, et in eam plane descendere videtur. Et 1 de Cœlo, cap. 3, text. 22, sic inquit: *Omnis homines, qui de diis existimationem habent, et universi qui deos esse putant, tam Graci quam barbari, ipsum supremum locum diis tribuerunt, propterea quod immortale ad immortale est accommodatum;* et 2 de Gener., c. 19, text. 59, ait, *haec inferiora non posse perpetuo eadem conservari, quia ab ipso principio longe absunt;* et non dissimilia dicit 2 de Cœlo, c. 12, text. 68. Quæ loca, si per se sola spectentur, facile explicari possent de distantia naturæ, et non loci; obstat tamen alter locus (si tamen Aristotelis est) in libro de Mundo ad Alexandrum, ubi expresse hoc explicatur de distantia locali, et dicitur, multo magis decre Deum, in cœlo residentem, inde omnibus salutem afferre. Et explicatur exemplo regis aut ducis humani, quem non decet per se ipsum omnibus locis aut negotiis interesse, sed in uno loco sistere, et inde universa gubernare. Atque ita Justin. Martyr, in orat. Paroenetica ad Gentes, librum illum Aristoteli attribuit, et hanc etiam sententiam illi ascribit, ubi etiam indicat Platonem in sphæra ignea Deum constituisse; Eusebius etiam, libr. 3 de Præparat., refert Aegyptios cœlestes habitaculum Deo tribuisse. Denique Commentator, in disp. 14 contra Algazel., ad ult. dub., puerilem appellat eorum existimationem, qui Deum in omnibus rebus esse existimat.

Vera questionis resolutio.

3. Nihilominus dicendum est, ratione naturali demonstrari posse Deum esse immensum, et consequenter esse ubique. Haec veritas, sicut de aliis dictum est, ostendi potest, aut omnino a posteriori ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato. Priorem viam docuit D. Thom., 1 p., q. 8, art. 1, ubi ex universalis Dei influxu et actione insert Deum esse ubique realiter præsentem

et intime in omnibus rebus. Nam omne agens debet esse conjunctum passo in quod operatur. Sed Deus est universale agens sufficiens omnia, et in omnibus quae sunt; ergo est intime praesens in rebus omnibus. Major sumitur ex Aristotele, 7 Physicor., cap. 2, dicente movens et motum debere esse simul, quod in omni agente verum habet, ut supra, disp. 16, visum est. Minor autem constat ex disp. 21 et 22, ubi ostensum est, Deum et conservare omnia continua actione, et agere immediate in actione omnium agentium secundorum. Atque hanc rationem videtur insinuasse Paulus, Actor. 17, in illis verbis: *Quærere Deum, si forte attracent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, et moveamur, et sumus;* et in Psalm. 438 eadem ratio insinuatur in illis verbis: *Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua dederet me, et tenebit me dextera tua.* Nam his verbis voluit significare David, Deum ibi adesse, sicut in proxime praecedentibus dixerat: *Si ascendero in celum, tu illic es, si descendero in infernum, ades.* Perinde ergo existimavit dicere, *Ibi ades, vel me adduces, aut ibi me tenebis;* non certe alia ratione, nisi quia operatio habet adjunctam realem presentiam.

Ratio D. Thomæ expenditur.

4. Qui et qualiter eam impugnet Scotus. — Nihilominus Scoto, in 2, dist. 2, q. 5, et in 1, dist. 37, et ibi Ocham, Gabrieli, et aliis non solum illa non est visa demonstratio, verum nec sufficiens ratio. Primo quia illud principium, Movens et motum debent esse simul, non est hactenus satis demonstratum; nam Aristoteles nullam ejus rationem adducit, sed solum id probat inductione quadam satis incerta, et quae in nonnullis singularibus deficere videtur; et in aliis est tam occulta, ut experimento non constet.

5. Secundo ac præcipue, quia, licet demus eam conditionem esse necessariam in agentibus finitis, in Deo. qui infinita virtute operatur, non est cur sit necessaria, nam sicut ex limitatione virtutis provenit, quod agens finitum in sphæra limitata operetur, et non ultra, ita necessitas realis praesentiae et conjunctionis cum passo potest ex limitatione virtutis provenire. Unde Aristoteles in dicto libro ad Alexandrum, cum retulisset nonnullos veteres sensisse Deum in rebus omnibus esse, ob hanc ipsam rationem, quod scilicet

omnia efficiat; hæc enim sunt Aristotelis verba: *Vetus fama est, et quidem hereditaria mortalium omnium, universa a Deo, et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat. Quapropter (nota illationem) veteres nonnulli adducti sunt, ut dicerent, hæc omnia Deorum esse plena.* Cum igitur hanc sententiam Aristoteles retulisset, subjungit, divinæ excellentiæ magis convenire, ut in uno ac supremo loco residens, omnia inde conficiat. Significat ergo, licet in inferioribus et imperfectis causis sit ea necessitas conjunctionis vel propinquitatis ad effectum ut eum agere possint, in causa tamen eminenti et infinita nullam esse hujusmodi necessitatem.

6. Et confirmatur primo, nam in agentibus naturalibus potest intelligi hæc necessaria conditio ut antecedens ad actionem, eo quod semper supponant subjectum in quod agant, cuius propinquitas et applicatio necessario supponenda sit; at vero in Deo, saltem quoad primam et præcipuam actionem, eisque propriissimam, quæ est creatio, non potest hæc conditio præsupponi ad actionem: quia ex parte effectus nihil supponitur in quo Deum esse oporteat ad agendum in illud; ergo ex hac actione vel effectu ejus non potest a posteriori colligi hæc conditio. Quod si dicatur, in hac actione Dei hanc conditionem esse consequentem, non antecedentem ad ipsam actionem, sequitur imprimis, ex hac divina actione non colligi existentiam Dei in rebus, sed aliunde ostendendam esse illam consecutionem. Nam vis illius illationis non posset sumi ex causalitate, neque ex conditionibus ad causandum requisitis; ergo medium aliud est querendum, unde probetur ex tali Dei actione sequi talē presentiam.

7. Confirmatur secundo theologice, quia nunc de facto divina virtute fit ut aliqua causa immediate operetur in distans, ut in materia de incarnatione, de Christi humanitate probavi; ergo non est hæc conditio ita necessaria ad agendum, ut prorsus repugnet sine illa operari; ergo si per impossibile fingamus Deum cum tota virtute activa infinita intensive, quam nunc habet, esse in uno definito loco, nihilominus posset agere in locis distantes, quia talis modus agendi in se non involvit repugnantiam; ergo non repugnare virtuti infinitæ, si aliqui non esset immensa: ergo præcise ex actione Dei in aliquo loco non sequitur realis praesentia, et existentia Dei in illo. Respondent aliqui, ex actione Dei

inferri hanc præsentiam non otcumque, sed adjuncitis propriis conditionibus Dei in agendo, scilicet, quod agit ut primum, principale et perfectissimum agens; nam inde sequitur agere infinita virtute, et consequenter esse ubi operatur. Et in idem fere redit quod alii respondent, ex actione scilicet Dei in aliquo loco immediate sequi, aut Deum ibi esse, aut virtute infinita operari; quod si detur primum, habetur intentum; si autem detur secundum, ex hoc ipso inferitur etiam aliud, quia virtus infinita non ex indigentia, sed ex perfectione secum afferit hanc præsentiam ad rem in qua operatur. Verumtamen hæc responsio imprimis diverlit ab intentione proposta, quia non demonstrat ubiquitatem Dei ex actione, sed ex infinitate, quod pertinet ad posteriorem viam demonstrandi infra tractandam. Et deinde non est per se evidens illa consecutio, in qua ex infinita virtute ad agendum inferitur immensitas; nam hæc sunt veluti quantitates diversarum rationum, sicut intensio et extensio; nam infinitas virtutis activæ est quasi intensiva, immensitas vero est quasi infinita extensio, unde non est evidens hanc ex illa sequi nisi ad aliud prius medium revocetur.

8. Tertio principaliter augetur difficultas, quia, licet omne agens immediatum debeat esse conjunctum effectui, non tamen quodlibet eodem modo. Est enim quoddam agens immediatum (ut aiunt) immediatione suppositi, aliud immediatione virtutis; de illo admitti potest debere per seipsum esse conjunctum passo; de hoc vero minime; satis enim est ut virtus ejus sit passo conjuncta; ergo ex actione Dei non potest definite colligi, Deum per seipsum esse immediate in omnibus, sed vel per se, vel per virtutem suam. Nisi fortasse supponatur, Deum agere in omnibus immediate immediatione suppositi, quod non est evidens, imo a multis etiam Catholicis et Thomistis negatur. Respondent aliqui, etsi Deus agat immediate immediatione virtutis, satis inde inferri per suam substantiam adesse eius effectibus, quia virtus ejus non est aliud a substantia ejus. Sed contra, nam et est virtus propria seu innata agenti, et est virtus diffusa, ut in sole lux est virtus innata, influentia vero aliqua est virtus diffusa. De priori verum est, virtutem Dei esse substantiam Dei; tamen cum dicitur immediate agere immediatione virtutis, si distinguendum hoc est ab immediatione suppositi, non potest intelligi de virtute propria et innata, sed de

diffusa. Hæc autem non est idem cum substantia Dei, ut per se constat; ergo ex actione Dei non potest colligi Deum esse in omnibus per suam substantiam, seu virtutem innatam, quod idem est, sed solum per virtutem diffusam.

9. Quarto et ultimo, quanquam demus totum id quod hæc ratio intendit, scilicet, Deum esse in rebus omnibus quas facit, adhuc non satis probaretur immensitas Dei, nam illo discursu ad summum probatur Deum esse in toto hoc mundo; hinc autem non fit Deum esse immensum, nam totus hic mundus finitus est; si ergo Deus illo concluditur, non est immensus; quod autem in illo non concludatur, non potest ex actione Dei probari; ergo ex illa non salis probatur immensitas Dei.

10. Qualiter enervanda sint ab Scoto et aliis Scripturæ testimonia pro ratione D. Thomæ adducta. — Ad testimonia autem Scripturæ, quibus ratio illa confirmabatur, respondere possunt auctores hujus sententiæ. Primo, esto Paulus et David illa ratione utantur, non ideo esse evidentem, nam sæpe scriptores sacri utuntur rationibus aut verisimilibus, aut frequentius receptis apud eos ad quos scribunt; nam in eodem loco Paulus testimonio etiam Arati utilit, quod infirmius est; vel certe, etiamsi gratis demus, illam rationem fieri certam ex testimonio Scripturæ, non tamen sequitur esse evidentem. Rursus (quod ad rem magis spectat) non constat illum esse sensum illorum locorum, nam prior locus Actorum intelligi potest non de reali præsentia Dei in nobis per essentiam, sed de præsentia per potentiam et providentiam, ut idem sit, non longe abesse a nobis, quod curare res nostras, et non habere illas oblivioni traditas, quod recte probat Paulus, quia nobis vitam, motum et ipsum esse subministrat. Et ad hoc etiam inducit illud Arati: *Ipsius enim et genus sumus*; quæ verba nullo sensu poluit inducere ut inde colligat realem præsentiam Dei in nobis. Quod autem nostri curam specialem et providentiam habeat, recte colligit ex eo quod divinam ejus naturam quodammodo participamus. Et hanc expositionem significare videtur Theophylactus in eum locum dicens: *Providentiam illius significat, et conflationem, atque exercitationem, nempe quod ab illo simus creati, etc.* Et Beda ibidem his verbis Augustini expavit Paulum: *Ostendit(inquit) Apostolus, Deum in his quea creavit indesinenter operari; cum enim aliud simus quam ipse, non ob aliud in*

illo sumus nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia, et quo ejus sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus. Alter vero locus ex Psalm. 138 minus urgere videtur, quia ibi solum intendit David ostendere, neminem posse effugere divinum conspectum; sic enim paulo antea dixerat: *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?* Quam præsentiam in omnibus rebus per cognitionem seu intuitionem omnium, immediate probat ex præsentia Dei per essentiam, dicens: *Si ascendero in cælum, tu illuc es, si descendero in infernum, ades.* Nam, licet ratio intuendi omnia in Deo non sit præsentia realis ad loca omnia, tamen respectu hominum erat evidentissimum, non posse Deum latere ea, quæ illic sunt, ubi ipse est. Deinde illam probat ex efficacia divinæ potentiae in verbis citatis: *Si assumpsero pennas diluculo,* etc. Et tertio illam probat ex finita Dei scientia: *Quia tenebrae non obscurabuntur a te,* etc. Ex eo igitur, quod Deus operatur in nobis omnia, recte infert Psalmista, non posse nos Deum latere, cum Deus per scientiam suam operetur; non vero inde infert Deum esse in omnibus realiter præsentem. Neque in superioribus verbis hoc probat, sed affirmat tantum.

Defenditur ratio D. Thomæ, primæque objectioni satisfit.

11. His autem non obstantibus, Theologi communiter rationem illam amplectuntur, in 2, dist. 17, ubi Bonaventura, Albertus, Durand., Egid., Richard., Argentin., Capreol.; Henric., in Summa, art. 30, q. 5, et Ferrar., 3 cont. Gentes, cap. 68. Quapropter dicendum censeo, rationem illam esse satis efficacem, et magis consentaneam non solum philosophis, sed etiam sanctis Patribus, et vero sensui Scripturæ (ut hoc interim Theologis demus). Hæc autem omnia constabunt discurrendo per singulas objectiones factas. Ut vero respondeamus ad primam, recolendum est, quod diximus disputando de causis, duabus videlicet modis posse intelligi nullum agens posse efficere rem, vel in rem distantem. Primo, ut nihil omnino influat in rem distantem nisi per propinquam, ita ut immediate ac per scipsum solum agat in rem sibi proximam. Secundo, ut non possit inchoare actionem nisi a re propinqua, ita ut non possit agere in distans, nisi quasi continua ac-

tione per propinquum et totum medium usque ad extreum, repugnetque agere immediate in rem distantem nihil agendo in totum medium. Prior sensus, sive verus sit, sive falsus, quod ibi definitum reliquimus, nihil ad præsentem demonstrationem attinet; non est enim fundanda in eo principio explicato in eo sensu, quia revera esset valde debile fundamentum, et ut minimum valde dubium. Posterior ergo sensus est, qui ad rem præsentem spectat, et in eo est illud principium physice satis certum, propter experientias et rationes, quas dicto loco adduximus. Et licet fateamur, nondum id sit satis demonstratum, si de rigorosa demonstratione sermo sit, intentioni autem nostræ, et (ut existimo) doctorum omnium, qui illa ratione utuntur, satis est quod tam efficaciter probetur Deum esse ubique, sicut probatur efficientes causas non agere immediate in distans in sensu explicato.

Ratio, cur etiam agens infinitum esse debet conjunctum effectui, et solvit secunda obiectio.

12. Secunda etiam objectio solvenda est ex dictis in citato loco; ibi enim ostendimus conjunctionem hanc, quam agens requirit cum passo vel effectu, non fundari in hoc quod agens est finitum et limitatae virtutis, sed in ratione agentis ut sic. Nam si fundatur solum in limitatione virtutis, non esset cur omnia agentia finita æqualem propinquitatem passi seu effectus requirent, quia non omnia sunt æqualia, licet omnia sint finita. Unde, sicut omnia habent finitam sphæram activitatis, quia habent finitam virtutem, non tamen habent æqualem sphærā, quia non habent æqualem virtutem, ita etiam hic modus agendi in rem distantem, prius attinendo propinquam, non æqualiter conveniet omni agenti finito, sed ad summum erit commune omnibus non posse agere immediate ad quamecumque distantiam, sed ad finitam, et quod magis limitatum est, ad minorem distantiam. Quod vero nihil omnino possit agere nisi inchoando actionem a re propinqua, non est cur conveniat necessario omni agenti finito, eo quod finitum est, si ratio agentis ut sic id non postulat. Quod declaratur retorquendo rationem in hunc modum, nam si causa efficiens ut sic non postulat hanc conjunctionem cum effectu seu actione sua, ex eis quod causa efficiens est, sed quia finita est ergo si fingamus esse causam infinitæ virtutis.

tis in definito loco, illa posset immediate agere in distans, nihil agendo in propinquum, quia nihil est quod obstet. Imo eadem ratione posset agere ad quamecumque distantiam in infinitum, quia virtus infinita non debet habere limitatam sphærā, et aliunde supponitur, ex ratione causæ efficientis non esse necessariam illam immediationem seu propinquitatem; ergo ob eamdem rationem servata proportione agens finitum, cum habeat certam sphærā extensam usque ad certam distantiam, poterit intra illam immediate agere in distans, quamvis non agat in propinquum.

14. Quanta ergo evidētia aut certitudine, ex his quæ experimur in agentibus naturalibus, colligimus omnia sibi determinare hunc modum agendi, tanta certe colligendum est illam necessitatem non provenire ex limitatione virtutis, sed ex ipsam ratione agentis. Nam sicut forma, ut forma est, requirit ad suum effectum formalem, unionem et indistantiam cum materia, nec posset forma aliqua quamvis fingeretur infinita, dare suum effectum sine illa propinquitate, vel sicut causa finalis ad suam causalitatem requirit propinquitatem per cognitionem, nec potest aliter illam exercere, etiamsi maxime infinita sit, ita agens ut agens requirit ad agendum, propinquitatem et immediationem cum passo vel effectu, sine qua non potest agere, etiamsi infinitum sit. Addo multo minus id posse convenire agenti infinitæ virtutis, quia agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed supposita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo, summumque dominium in effectum. Unde valde erravit anctor illius libri de Mundo ad Alexandrum, existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere, ut in uno tantum loco existat, et efficacia sua etiam in distantia loca inluuat; hoc enim pertinet ad quamdam perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio, multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione aut diminutione suæ virtutis. Ex his ergo sufficienter soluta est secunda objectio.

An in spirituali agente localis præsentia antecedat actionem.

14. *Responsio aliquorum.* — In prima ver illius confirmatione tangitur objectio, quam Scotus facit¹ contra D. Thomam, quod vel petat principium in sua probatione, si supponat Deum esse in rebus per operationem tanquam per rationem formalem existendi in illis, ut de spiritualibus rebus in universum D. Thomas opinatur, vel nihil probet, nisi admittat aliam præsentiam Dei in rebus priorem operatione. Ad quod respondent Thomistæ, Deum quidem nullam habere præsentiam in rebus priorem operatione, et nihilominus non peti principium in dicta ratione, quia procedit vel a causa formalis ad suum effectum, vel a fundamento ad relationem, ut si probemus, aliquid corpus esse in loco, quia est quantum, aut esse simile, quia est album. Contra hanc vero responsionem procedit difficultas tacta in dicta confirmatione, nam in naturalibus agentibus ex actione concluditur et demonstratur præsentia vel propinquitas agentis tanquam quid prius et præsuppositum ad actionem; ergo cum illa ratio sumpta sit ex proportione ad agentia naturalia, et ex his quæ nos in illis experimur, vel concludere debet præsentiam Dei, ut priorem et prærequisitam ad actionem, vel nihil certe concludit.

15. *Aliorum responsio.* — Quare alii respondent et concedunt Scoto necessariam esse aliquam præsentiam priorem actione, illam vero non esse præsentiam ad res ipsas, nam cum res non sint nisi per actionem Dei, intelligi non potest præsentia ad res ante actionem, sed esse præsentiam ad spatium, in quo sunt res quas Deus efficit. Unde in hac conditione prærequisita intercedit quidem differentia inter Deum et alia agentia naturalia, quod hæc prærequirunt realem præsentiam ad passum seu mobile, quam Deus non requirit, quia nullum passum necessario supponit ad actionem suam; servatur autem proportio, quia sicut agens naturale requirit præsentiam ad passum in quo operatur est, ita Deus prærequirit præsentiam ad spatium in quo est creaturus. Sed huic responsioni obstare videtur, quia illud spatium nihil est, sed solum a nobis imaginatione singitur, et ideo spatium etiam imaginarium illud vocamus; quomodo ergo singi potest, quod

¹ In 2, d. 2, q. 5.

Deus ante creationem rerum sit præsens huic spatio? alioqui erit etiam præsens ipsis rebus, etiamsi nihil sint, quia tam nihil est illud spatium. Deinde, quæ est necessitas hujus præsentiae ad spatium imaginarium? in naturalibus enim agentibus recte intelligitur, quod propinquitas ad mobile possit esse necessaria conditio ad agendum, quia et illa propinquitas aliquid reale est, et propterea agens operatur est ex passo educendo formam de potentia ejus; at vero præsentia ad spatium imaginarium nihil reale esse potest, sed solum aliquid tam imaginarium, sicut ipsum spatium; neque Deus operatur est ex spatio, educendo effectum de potentia illius.

46. *Vera difficultatis resolutio.* — Respondetur, difficultatem hanc (de qua plura statim dicemus) magis videri sumptam ex modo loquendi nostro et verbis quam ex re ipsa. Nam de re dicendum est, ante actionem Dei præsupponi necessario ex parte Dei talem modum existendi, seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiae suæ, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacunque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suæ immensitatis. Quia vero nos non possumus hanc dispositionem in substantia spirituali concipere, nisi per ordinem ad spatium, eo quod Deus ex vi prædictæ dispositionis de se aptus est ad existendum in quibusunque corporalibus spatiis, etiamsi in infinitum protendantur, ideo non possumus illam divinæ substantiæ dispositionem et immensitatem concipere, nisi per modum eujusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora; et quando vel recipsa, vel mente realia corpora separamus, necessario apprehendimus veluti quoddam spatium aptum repleri corporibus, cui tota divina substantia sit præsens, et tota in toto, et tota in singulis partibus ejus, per quam præsentiam nihil aliud significamus, quam prædictam divinæ substantiæ dispositionem.

47. Hinc ergo ad priorem objectionem dicitur, quod licet spatium nihil reale sit, tamen ejus apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam prædictæ divinæ substantiæ dispositionem, et hac sola ratione dicitur Deus præsens spatio priusquam rebus ipsis, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quæ independens omnino est a rebus creatis. Unde ræpresentia illa, licet ut concipiatur et significa-

tur per modum relationis, nihil sit, et mere relatio rationis, illud autem absolutum, quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare, revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem ejus appellamus. Hanc vero dispositionem, vel præsentiam, non ita nos concipimus et déclaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse præsens rebus possibilibus, sicut spatiis imaginariis, quæ ita apprehendimus ac si existerent, non per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sie apprehensa, illam divinæ substantiæ dispositionem, seu existendi modum declaremus.

48. *Quæ præsentia prærequisita in Deo ad creationem, quæ subsequens.* — Quod vero (ut ad alteram partem objectionis respondeamus) hæc dispositio divinæ substantiæ, quam per præsentiam ad spatium declaramus, necessaria sit ad actionem, recte probatur illo principio, quod movens et motum debent esse simul, non prout physicum tantum est, sed prout ad metaphysicam rationem et amplitudinem elevatur. Quia necessitas illa non provenit ex peculiari ratione moventis et mobilis, imo nec ex generali ratione agentis et passi, quod actioni supponitur, sed ex dependentia effectus et causæ; hæc enim est, quæ requirit, ut agens immediate conjungatur effectui, in quem influit esse. Atque ideo, quamvis ad agendum non prærequiratur existentia causæ in effectu, quatenus hæc verba significant relationem mutuæ præsentiae, nam hoc involvit apertam repugnantiam, quia talis relatio consurgit ex actione, nihilominus supponitur in agente fundamentum ex parte illius neccesarium ad talem præsentiam, et consequenter ad relationem, sive rei, sive rationis, sive mutuam, sive non mutuam. Ex quo facile intelligitur, quomodo præsentia vel conjunctio cum effectu sequatur, quomodo antecedat actionem Dei, præsertim loquendo de actione creativa, in qua posita erat difficultas. Nam si præsentia sumatur pro relatione ad ipsam rem creatam, vel prout involvit denominationem sumptam ab existentia seu consistentia ejus in tali loco, sic consequitur actionem Dei; si vero sumatur solum pro fundamento ex parte rei necessario, ut posita existentia creaturæ sequatur illa relatio seu denominatio, qua Deus dicitur esse in creatura, et creatura in ipso,

sic tale fundamentum supponitur ad actionem.

19. *Scoli objectioni satisfit.* — Atque hinc tandem responsum etiam est ad objectionem Scoti, nam haec ratio quodammodo a priori probat existentiam Dei in rebus creatis, et realem praesentiam, ut includit mutuam denominationem sumptam ab utroque extremo, quia haec sequitur ad actionem, ut dictum est. A posteriori vero probat esse in Deo talen modum existendi, quem ex se habet, ratione cuius, quantum ex se est, habet hanc praesentiam, si alia existant. Et si hoc tantum vult Scotus, cum dicit, admittendam esse in Deo praesentiam priorem actione, non repugnamus; illa enim nihil aliud est quam immensitas ipsius Dei, quam semper habuit, etiam si nihil aliud existeret. Quod autem admittatur in Deo talis praesentia, nil obstat rationi factae; imo haec est, quam potissime demonstrare intendimus, nam, hac posita, consecutio aliarum denominationum, vel relationum est per se evidens, si alia extrema ponantur.

20. *Instrumentum Dei an agere possit in distans.* — De alia confirmatione multa dici possent, nisi disputata essent in primo tomo tertiae partis, disp. 31, sect. 7; ideo breviter respondeatur, in principali agente requiri hanc conditionem. Item etiam in omni instrumento, quod agit modo connaturali. Tamen in instrumento, quod agit modo supernaturali, et assumitur ad agendum ab agente infinito et immenso, quod per seipsum adesse potest effectui efficiendo, non repugnat instrumentum elevari ad efficiendum effectum a se distantem, cum tamen ille a principali agente non distet. Neque in hoc comparandus est Deus cum instrumentis suis, quia Deus non potest agere, nisi connaturali et perfectissimo modo. Atque hoc sensu non est improbanda responsio ibi data, scilicet, quod praesentia Dei in effectibus non sequitur ex quacunque actione, sed ex actione principali et connaturali, seu quae in propria virtute nititur. Deductio autem quae ibi insinuat, quae vim hujus rationis revocat ad infinitatem Dei, revera non est ad propositum hujus rationis, maxime juxta mentem divi Thomae et aliorum, sed est per se nova ratio, de eujus efficacia dicemus postea.

Ex qua actione colligatur ejus praesentia, et solvitur tertia objectio.

21. Circa tertiam objectionem principalem advertendum est, plures esse actiones Dei

circa creaturas, ex quibus hoc attributum seu praesentia Dei colligi potest, quas ad du capita revocare possumus. Primum est acti nis creativæ, sub qua conservationem comprehendimus, quia est ejusdem rationis, vel potius eadem aetio continuata, seu perseverans. Aliud caput esse potest actionis gubernativæ, sub quo comprehendimus omnem actionem, qua Deus, vel solus, vel cum causis secundis, aliquid influit in creaturas jam factas, vel ex eis aliquid operatur, sive actio illa pertineat ad primam rerum distinctionem, sive ad ornatum (ut Theologi loquuntur), sive ad mundi propagationem, et singularum rerum perfectionem et operationem, quae magis proprie gubernatio dicitur. Loquendo de priori genere actionum, et suppositis quæ de creatione supra dicta sunt, cessat omnino illa tertia objectio, quia Deus solus potest creare immediate per seipsum, tam immediatione suppositi quam immediatione virtutis; nulla enim virtute a se creata ultur, ut medio agente ad aliud creandum; necesse est ergo ut ratione solius creationis Deus immediate sit per substantiam et virtutem suam in omnibus rebus creatis. Dices: non omnia sunt per propriam creationem producta, sed multa sunt facta ex praejacente materia. Respondeo: licet hoc verum sit, est tamen in omnibus aliquid, quod a solo Deo creatum est, saltem materia prima, ratione cuius necesse est creatorum ejus esse in re, quæ constat tali materia. Atque hinc etiam fit, ut hac ratione non solum probetur, Deum esse pro pures conditas (ut sic dicam) quasi superficie tenus eas attingentem; sed etiam intime esse in omnibus illis quasi penetrantem illas, quia in omnibus et maxime intimis illarum partibus est aliquid a solo Deo creatum. Nam in rebus immaterialibus solum est indivisibilis substantia, quæ tota a Deo creata est; in materialibus vero est materia, et quia forma intime et secundum se totam illam penetrat, ideo agens quod creat materiam, necessario esse debet intime praesens toti rei creatæ.

22. Atque haec ratio ex creatione sumpta, eo mihi videtur efficacior, quo verum existimo nullam actionem Dei in creaturas esse tam evidentem, sicut creationem, quia nulla est magis necessaria eis, que soli Deo ascribi possunt, ut ex superius dictis tum in sect. 2 hujus disputationis, tum in disput. 20, 21 et 22 ostendi potest. Quocirca si Aristoteles et alii philosophi admittant, ut vere admittunt, illud principium, quod agens immediatum

Debet esse conjunctum effectui, non video quomodo negare potuerint hanc præsentiam Dei in toto hoc universo, nisi vel negando universum hoc esse creatum a Deo, sed gubernatum tantum mediante motu cœli, ut multi, licet falso, putant Aristotelem sensisse, vel certe existimando, Deum immediate solum creasse aliquam rem, et illa mediante aliam, etc., ut putavit Avicenna. Qui tamen non tribuit creationem corporibus, sed tantum intelligentiis, et ideo necesse est ut faciat inferiorem intelligentiam, cui tribuit creationem totius mundi corpori, esse intime præsentem in toto illo; non poterit ergo negare hanc perfectionem superioribus intelligentiis, multoque minus Deo.

23. Dissolvitur objectio. — Dices, quamvis Deus non creet unam rem mediante alia, non satis inde colligi, Deum esse immediate per seipsum in omnibus rebus quas creat, quia non est de ratione agentis, ut si agit in distans, agat per propinquum tanquam per instrumentum, aut tanquam per virtutem agendi, sed solum necesse est ut agat per propinquum, tanquam per medium, quasi deferens actionem. At vero hoc modo recte intelligi potest, Deum existentem in solo celo inde incepisse actionem creandi, et quasi continuasse et effusisse illam per omnia interjecta corpora usque ad terram, atque hoc modo attigisse creando loca distantia, quamvis immediate non sit in illis, sicut so- attingit illuminando vel calefaciendo. Respondetur: licet medium non sit tota ratio agendi, probabile tamen est, oportere ut id, quod fit in loco propinquu, conferat aliquo modo ad agendum in loco distante, ut ita quasi defera virtutem primi agentis; quod si hoc verum est, cessat objectio, quia ad creandum nihil potest hoc modo conferre. Secundo, quidquid de hoc sit, nemo potest rationabiliter existimare creationem illo modo fieri; nam res, quae creatur, per se et immediate pendet a solo Deo, et non potest a corpore interjecto dependere, neque ut a conditione necessaria, neque ut a deferente talem actionem. Nam, cum illa actio sit ex nihilo, et infinita virtute fiat, non potest ex his conditionibus dependere. Adde, interdum experimento constare actionem hanc prius natura attin- gere loca distantia quam propinqua, et consequenter non attingere illa mediantibus his, quod statim declarabo.

24. Unde colligatur Deum non solum quando creavit, sed etiam nunc toti orbi esse præsentem. — Dicit rursus aliquis, hac ratione

ad summum probari, Deum in principio, quando mundum creavit, fuisse præsentem rebus omnibus, non tamen semper ac perpetuo esse. Respondetur duobus modis posse hoc ex illo colligi: primo, quia ubi scimus Deus est, perpetuo necessario manet; ergo, licet ibi res aliae mutentur, sibique invicem succedant, semper Deus manet in illis. Assumptum sequitur necessario ex supra dictis, quia alias mutaretur Deus secundum aliquod accidens proprium et intrinsecum, quod declarabimus latius in assertione sequenti. Secundo, quia Deus in eadem actione, qua res ab initio creavit, aliquo modo semper perseverat, nam res immateriales, aut corpora in generabilia eadem actione, qua ea creavit, perpetuo conservat; in aliis vero rebus corruptilibus saltem conservat materiam eadem actione, qua illam produxit; ad eamdem autem actionem eadem præsentia seu conjunctio cum effectu necessaria est; sicut ergo Deus ab initio extitit in rebus omnibus quas creavit, ita perpetuo in illis existit conservando illas; quod enim haec res a Deo pendeant in conservari, in superioribus probatum est. Et hinc declarari potest quod supra dicebam, nonnullo experimento ostendi posse, Deum non diffundere actionem hanc creativam, vel conservativam (quod perinde est) a loco distante per interjecta corpora, sed intime esse in unaquaque re conservando illam. Primo quidem, quia quantumvis variantur intermedia corpora, vel multiplicentur, actio illa nihilominus semper eadem est. Secundo, et fortius, quia quando corpus aliquod intermedium, verbi gratia, aer, auferitur, et aqua ascendit ad replendum vacuum, tunc non potest influentia conservativa Dei ad aquam descendere per intermedia corpora; ergo signum est non ita fieri, sed Deum esse intime in ipsa aqua conservando illam. Assumptum declaratur, nam aqua prius natura conservatur a Deo, quam ascendat ad replendum vacuum; imo probabile est ab eodem auctore naturæ, a quo conservatur, impelli ut ascendet ad replendum vacuum; ergo illa conservatio non potest descendere ad aquam per corpus illud, quo illud intermedium spatium replet.

25. Tertia igitur objectio potissimum procedere videtur de altera actione Dei circa creaturas; nam cum illa supponat subjectum, ex quo fiat, quantum ex se est, non repugnat fieri a Deo in locis distantibus per virtutem diffusam mediis interjectis corporibus.

Qui modus dicendi insinuatur in libro de Mundo ad Alexandrum. Imo et Aristoteles cumdem significat in locis citatis ex secundo de Cœlo, et secundo de Generatione, et ob hanc causam dicit, inferiora hæc corpora minorem influxum recipere, quia longius absunt a cœlo, et consequenter a primo motore. In quo etiam sentire videtur, primum motorem limitata esse virtutis, qui non possit æque influere in distans ac in propinquum, vel saltem sentit necessario agere tali actione limitata et modo definito. Ac denique sentit primum motorem non influere immediate ac per se ipsum in hæc inferiora. Quæ omnia constat esse falsa, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua inferius dicemus. Est igitur considerandum, duobus modis posse Deum agere in res quas condidit: primo, se solo, seu ut causa immediata et particularis; secundo, ut universalis causa influens cum causis secundis ad actiones earum.

26. De priori modo actionis existimo, non posse ratione naturali sufficienter probari, Deum immediate et per se ipsum absque causis secundis quidquam operari, vel operatum esse in res quas condidit, nisi per conservationem, vel creationem novam (quæ solum contingit in anima rationali), quia in cæteris effectibus, quos nos experimur, nullus est, de quo evidenter constet, nonnisi a solo Deo posse fieri. Quod si ab aliis causis fieri potest, ut ab elementis, vel a cœlis, vel etiam ab Angelis, non potest sola ratione constare hujusmodi effectus non fieri mediante aliqua causa creata, sed a solo Deo, sed revelatione opus est, ut in his quæ fide tenemus. Atque hinc videtur sequi, ex hoc genere actionis per se sumpto non posse probari præsentiam Dei in omnibus rebus seu locis. Sed quanquam non constet Deum ita operari, potest tamen evidenter probari, posse Deum immediate operari hoc modo in quovis loco, et ex quacunque re, quia hoc pertinet ad omnipotentiam ejus, de qua infra dicemus. Atque hoc modo ex hac actione non ut jam facta, sed ut possibili, colligi potest dicta præsentia, nam Deus jam de facto habet quidquid necessarium est ex parte sua ad agendum quamcumque actionem sibi possibilem; non enim indiget mutatione aliqua, ut potentiam illam aut conditionem necessariam assequatur; sed ut actu agat hoc modo, est necessaria illa præsentia; ergo jam illam actu habet.

27. Posterior modus actionis divinæ per

universalem influentiam cum omnibus causis secundis notior est lumine naturæ, quia est simpliciter necessarius ad omnes effectus et actiones quas experimur, et quia necessario infertur ex dependentia, quam res omnes habent a Deo in conservari, ut in superioribus visum est. Ex hac igitur actione per se ac præcise considerata sufficenter infertur prædicta Dei præsentia in rebus omnibus. Neque contra illam procedere potest difficultas in tertia objectione lacta, nam Deus non potest efficere hanc actionem media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primæ causæ ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri, nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam quia quacunque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primæ causæ, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatæ; ergo necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima causa per se ipsam immediate præbeat in omni actione creaturæ. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate immediatione tam virtutis quam suppositi, ut supra, disp. 22, late dictum est, et utraque ratio requirit immediatam conjunctionem cum effectu, quia virtus illa non est diffusa, sed intrinseca, ejusque substantia. Per hunc autem concursum non ita operatur Deus immediate, ut excludat omne aliud suppositum, immediate etiam influens in alio ordine, scilicet, causæ proximæ et particularis. Hoc vero nihil obstat præsenti intentioni, quia unaquæque causa requirit ad influxum, quem immediate in suo ordine præbet, immediatam conjunctionem cum effectu, et proportionatam virtuti et supposito immediate influenti. Sic igitur ex hac divina actione necessario concluditur, Deum per virtutem sibi intrinsecam, et per suam substantiam, suumque suppositum, debere esse in time præsentem omnibus actionibus et effectibus causarum secundarum. Atque ita satisfactum est ad omnia, quæ in tertia objectione insinuabantur.

Circa objectionem quartam disseritur de præsentia Dei in spatiis imaginariis.

28. Quarta objectio non multum negotium facisset his Theologis, quibus videtur Deus ita in hoc universo concludi, ut extra illud non sit; imo illo arguento maxime utuntur, quia substantia spiritualis non est, nisi ubi operatur; sed Deus non operatur, nisi in hoc

mundo; ergo extra illum non est. Addunt etiam argumentum supra tactum, quia nulla res est in nihilo; extra hunc autem mundum nihil est; nam spatium imaginarium non est, sed imaginatione singitur. Neque putant hoc repugnare immensitati Dei, quia non pertinet ad immensitatem Dei ut sit in nibili, aut in rebus fictitiis, aut in entibus rationis, sed quod sit in omnibus rebus creatis; at vero dum nihil creat, non oportet ut sit in aliquo, vel alicubi, sed in seipso, ut loquitur August., lib. 3 cont. Maxim., c. 21, et in illa verba Psal. 122: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Et hanc opinionem tenent in 4, d. 37, Capreol., q. unic., art. 3, et Scot., q. unica, et insinuat Durand., q. 1 et 2. Tenet etiam Bonavent., art. 3, q. 4, num. 22. Unde ad quartam objectionem juxta hanc sententiam dicendum erit, immensitatem Dei satis probari ex actione Dei, quia probatur Deum esse in omnibus, quae vere sunt, et hoc solum est de ratione divinæ immensitatis.

29. Addendum vero necessario est aliquid huic sententiæ; nam certe, si ita Deus concluderetur hoc mundo, ut in ampliori, neque actu esset, neque esse posset, non esset immensus; nam suo modo finitis terminis clauderetur. Imo non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quæ possit realiter esse præsens toti mundo et cuilibet parti ejus? nam unus Angelus nunc potest esse præsens, verbi gratia, toti huic civitati, et potest aliis Angelus fieri perfectior, qui maiorem locum impleat, et in hoc augmentatione potest in infinitum procedi extra omnem proportionem; ergo deveniri poterit ad Angelum, qui toti huic mundo præsens esse possit; est ergo hæc perfectio finita et non sufficit ad immensitatem Dei. Ergo necessario addendum est, ita Deum esse nunquam in hoc mundo, ut, quantum est ex se, possit esse in majori, et in pluribus rebus et majoribus in infinitum. Et hoc est certissimum, tam secundum doctrinam fidei quam in ratione naturali, supposita infinita Dei virtute in operando. Si enim virtus ejus operativa non est limitata ad hunc mundum, neque etiam realis præsencia esse potest. Neque hoc negant, aut negare possunt auctores hujus opinionis, imo Capreolus satis expresse id declarat. Quapropter necesse est ut aliquid amplius respondeant ad quartam objectionem factam, nimirum, ex actione Dei immediate inferri actuali præsentiam in rebus factis, mediate

vero, seu consequenter colligi potentiam seu aptitudinem ex parte Dei ad existendum in omnibus rebus, quas in infinitum facere potest, et in hoc consistere immensitatem ejus. Atque ita fit, ut ex actione, quamvis de facto versetur tantum circa res finitas, colligatur tota immensitas, amplificando seu extendendo illam ad actionem possibilem.

30. Ex hac vero ultima responsione (quæ sine dubio vera est) videtur plane sequi, priorem partem hujus sententiae falsam esse; fatendumque potius esse Deum nunc actu esse extra mundum in infinitis spatiis imaginariis. Quam sententiam alii Scholastici et Philosophi defendunt, ut Altisiodor., lib., 1 Summ., c. 16, et Major, in 1, d. 37, q. 2, et bene Ricard, ibi, art. 1, q. 4; Bonavent., n. 1, q. 2, ad ult., et q. 3; Cajet., in id Joan. 12: *Ego lux veni in mundum;* et Ferrar., 8 Phys., q. 4; et indicat Soto, 4 Phys. q. 2, ad 4; et Marsil. Ficin., lib. 2 de Immortal. anim., c. 6, ubi ait, *Platonicos,* id etiam sensisse, quod de Platone, Aristotele et aliis philosophis refert Eugub.. lib. 4 de Peren. philosoph., c. 1 et 2. Favet etiam D. Thom., Quodl. 11, art. 1, dicens Deum non tantum esse in his quæ sunt, sed etiam in his quæ possumus imaginari. Expresse etiam hoc docuit August., 11 de Civit., c. 5, ubi contra quosdam arguens, sic inquit: *An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loca, sed de ea, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorpoream præsentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sumus, ut in uno tantum, atque comparatione ipsius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam?* Non opinor in hac vaniloquia progressuros; statim vero in fine capituli dicit, inane esse cogitare extra mundum infinita loca, sicut inane est ante initium hujus mundi cogitare infinita tempora præcessisse. Quod ideo dicit, quia revera est inane cogitare illa loca tanquam reale aliquid extra Deum, non vero quod sit inane cogitare Deum infinita duratione fuisse ante hoc tempus, et eadem ratione sua immensitate esse præsentem extra hunc mundum. Sic enim toto illo capite contendit Augustinus servandam esse proportionem inter tempus et locum, ut, sicut negari non potest, Deum fuisse ante omnia tempora, ita negari non possit esse extra omnia finita loca. Idem sentit lib. 1 Confess., c. 2 et 8, et lib. 7, c. 5, ubi dividinam substantiam comparat mari infinito,

undique per immensa spatia diffuso, et mundum dicit esse veluti spongiam finitam in eo inclusam.

31. Eodem fere modo declarant divinam immensitatem reliqui sancti Patres, et Scriptura etiam favet, hac enim ratione dicitur Deus, Job. 11 : *Excelsior cælo est. Ubi Gregorius intelligendum esse dicit non propter quantitatem, neque etiam propter solam naturæ perfectionem, sed quia incircumscriptio spiritus omnia transcendit*, unde c. 22 ejusdem libri Job dicitur : *Nonne cogitas, quod Deus excelsior cælo sit, et super stellarum verticem sublimetur?* et 3 Reg. 8 : *Cœli calorum te capere non possunt, et Ecclesia canit. Quem totus non capit orbis.* Unde Dionys., de Divin. nominib., c. 1, ait Deum in cælo esse atque in terra, in mundo, circa mundum, supra mundum, et supra cœlum; et c. 9, Deus (inquit) extrinsecus super omnem magnitudinem funditur, et supra extenditur. Quod etiam ex professo docet Gregor. Naz., orat. 34, quæ est 2 de Theologia. Vide Basil., hom. 46; Athanasium, in epist. Synodi Nicænae, et orat. cont. gregales Sabellii; Nazianz., Apolog. 1; Hilar., 1 de Trinit., fere initio, et super Psal. 118; Damasc., lib. 2 de Fid., c. 6; Origen., lib. 7 cont. Celsum; Hieronymum optime, in 66 cap. Isai., et in 40 Ezechiel.; Gregor., hom. 8 in Ezechiel.; Ambros., in id ad Ephes. 3 : *Ut possitis comprehendere, quæ sit latitudo, longitudo, etc., Bernard., lib. 5 de Consider., in serm. de triplici cohærentia.*

32. Ratio vero sumitur ex dictis, quia Deus potest operari extra mundum sine ulla mutatione sui; ergo jam actu est extra mundum. Antecedens est evidens ex dictis, et constabit amplius ex dicendis de potentia Dei. Consequentia patet primo, quia rem esse ubi operatur, non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino ejus, sed potius est aliqua proprietas vel conditio prærequisita ex parte causæ; ergo non posset hæc denuo convenire Deo sine sui mutatione; solum enim denominations extrinsecæ, vel relationes rationis, quæ in eis fundantur, possunt de novo attribui Deo, quia nullam mutationem in eo ponunt; esse autem præsentem per substantiam suam ubicunque operatur, vel operari potest, non est denominatio extrinseca, cum sit veluti conditio in illo prærequisita ante actionem. Et declaratur in hunc modum, nam ante ascensionem Christi, verbi gratia, non erat corpus aliquod extra

ultimam sphæram; per ascensionem autem factum est (juxta probabilem sententiam) ut Christi corpus sit supra illam sphæram, ita ut pedes Christi sint supra convexum ejus, atque ita corpus Christi est (vel saltem non repugnat esse) extra totum hunc mundum, replens illud spatium quod antea non replebatur corpore. Nunc ergo etiam est ibi præsens Deus secundum substantiam suam; ergo et antea ex tota aeternitate erat ibi præsens; ergo eadem ratione est extra cœlum in omnibus spatiis, quæ in infinitum ibi excogitari possunt. Probatur penultima consequentia, in qua est tota vis; nam si antea non esset ibi præsens, non potuisset incipere ibi esse præsens sine sui mutatione, sicut Christi corpus non potuit incipere esse ibi præsens sine aliqua mutatione, quia antea nullo modo ibi actu erat. Est enim quoad hoc eadem ratio; nam, sicut corpus Christi non dicitur ibi esse præsens per denominationem a substantia Dei, sed per aliquid, quod est in ipso, quidquid illud sit, quod nomine præsentiae aut Ubi significatur, ita etiam substantia Dei non dicitur ibi esse præsens per denominationem a corpore Christi, ut videtur per se evidens; nam si cogitatione singamus substantiam Dei in aliquo definito loco, verbi gratia, in stellato cœlo inclusam, non posset a Christi corpore extrinsecus denominari præsens ibi ubi est corpus Christi; ergo denominatur præsens ab aliquo, quod est in ipsa; non posset ergo illud acquirere de novo sine sui mutatione. Atque hæc ratio potest simili modo fieri de toto spatio, quod nunc repletur corporibus hujus mundi; nam Deus hic nunc est realiter præsens; ergo et ab aeterno fuit, propter eamdem causam, quia scilicet non potuisset de novo ibi esse incipere sine sui mutatione. Rursus potest simile argumentum fieri de alio mundo quem Deus creare posset: nam ille mundus esset extra hunc, et ibi esset Deus; ergo esset tunc extra hunc mundum; ergo etiam nunc est, propter eamdem immutabilitatis rationem.

33. *Præcluditur effugium a præfata ratione.* — Vim hujus rationis aliqui se eludere putant hoc exemplo: nam Deus de novo incipit esse in cœlo, et in quacumque re creata, sine sui mutatione. Verumtamen non est simile, quia esse in cœlo includit denominationem extrinsecam, vel habitudinem rationis, ortam ex præsentia cœli ut dimanantis a Deo, ex qua dimanatione vel præsenta, solum resultat in Deo relatio rationis, vel

denominatio extrinseca ; esse autem ibi ubi est cœlum, vel quelibet alia res creata, non includit denominationem extrinsecam ab illa re, sed solum id quod ex parte Dei præsupponitur necessario, ut, hoc ipso quod res alia ibi existit, et ab eo manat, dicatur Deus existere in illa, quod fundamentum non posset Deo acquiri de novo sine mutatione. Sicut Deum coexistere creaturis sub hac denominatione potest incipere de novo, quia includit existentiam creaturæ, et denominationem ab illa seu relationem rationis ad illam ; fundamentum autem, quod ex parte Dei supponitur, ut necessario coexistat creaturæ hoc ipso, quod illa existit, non potest de novo convenire Deo sine sui mutatione, cum nil aliud sit quam ipsum existere Dei.

34. Potestque amplius urgeri, et confirmari ratio illa desumpta ex alio mundo possibili ; nam posset Deus ita creare alium mundum extra hunc, ut non se contigerent, neque essent contigui, sed disjuncti et distantes ; tunc ergo esset Deus in utroque mundo ; ergo in spatio interjecto. Quia non possunt intelligi in Deo illæ duæ præsentiae in duobus mundis tanquam discretæ. Si enim unus Angelus non potest esse in duobus locis discretis, nisi aliquo modo sit præsens medio spatio, quomodo potest id tribui Deo, qui omnino est immutabilis, et maxime unus et simplex ? Sunt qui respondeant, fieri non posse ut alias mundus creetur extra hunc, distans ab isto, nisi aliquod reale corpus inter illos intersit, alioqui necessarium fore ut sint contigui, quia distantia est aliquid reale, et certam aliquam quantitatem et proportionem habet, unde intelligi non potest sine spatio reali intermedio. Sed hoc probari non potest ; nam si potest Deus creare duos mundos distantes per interjectum corpus, creet igitur illos, et statim annihilet corpus medium immutatis manentibus duobus mundis : cur enim repugnaret hoc fieri ? Manerent ergo illi mundi distantes sine interjecto corpore ; possunt ergo eodem modo creari, et in utroque casu procedit argumentum factum. Deinde, quis neget posse Deum conservatis cœlis annihilare totam sphærā rerum generabilium et elementorum, vacuo manente toto spatio medio. Tunc autem distaret luna, verbi gratia, a centro mundi, vel ab alia stella aut parte cœli e regione sibi correspondente in alio hemisphœrio ; ergo distantia non requirit reale spatium interjectum, quamvis a nobis non intelligatur, nisi per ordinem ad quan-

titatem vel lineam, quæ vel interponitur, vel interponi potest ; intrinsecum autem fundatum distantiæ, si per modum relationis declaretur, non est aliud nisi unum extreum esse hic, et aliud ibi circumscriptive, aut definitive.

35. *Inter relatas opiniones, an et quanta possit esse discordia.* — Hæc ergo sententia sine dubio vera est, quoad id quod intendit; opinor tamen differentiam harum opinionum inter auctores Catholicos esse posse in usum terminorum. Quapropter ut tollatur æquivocatio, advertendum est (quod supra insinuavi) cum dicitur res aliqua esse alicubi, vel in aliquo loco, duo posse in hac locutione includi : unum est intrinseca et absoluta præsentia quam res ibi habet ; aliud est habitudo ad rem aliam, quam contingit, vel quantitatam molis, vel quantitate virtutis activæ, vel relativa præsentia substantiæ suæ, vel quantitatis. Hæc duo necessaria sunt in corporibus quæ circumdantur corpore continente ; dicitur enim locatum esse in circumscribente medio contactu quantitativo, et præterea habet in se suam præsentiam intrinsecam, quam a nobis explicatur per habitudinem ad centrum et polos mundi, eademque manet, etiamsi corpora circumscribentia mutantur aut fluantimo etiamsi per divinam potentiam omnia perirent. Et in cœlo empyreо invenitur hæc præsentia sine corpore circumdante. Qui hæc præsentia non refertur ad alterum, eures dicatur præsens vel per cognitionem, vel per loci propinquitatem, quomodo etiam se let illa vox usurpari, sed sumitur absolute et (si haberet usus) dici posset adsentia, quoniam nihil aliud est, quam rem ibi adesse ubi dicitur, quod in corpore non potest esse corpus extrinsece circumdans, sed aliquid intrinscum, de quo latius dicemus circa prædictum ubi. Ad hunc ergo modum intelligendum est in rebus spiritualibus, et præserti in Deo, de quo nunc agimus, servata differtia et proportione, quia præsentia Dei spiritualis est, et omnino immutabilis, et indefinitibilis, contactus vero Dei est virtualis per propriam actionem ejus.

36. Quando ergo dicitur Deus esse extensus in spatiis imaginariis, si intelligitur ibi esse quasi cum habitudine ad aliquum aliud, quod contingit, est plane falsum impossibile, et hoc tantum potuerunt intendere auctores primæ sententiæ, neque alii probant rationes eorum. Nam contactus virtualis est ad aliquam veram rem, quæ

spatio imaginario non est. Et eodem sensu verum est, Deum antequam mundum eras- set, non fuisse in aliquo loco, sed in seipso. Denique eodem sensu verum etiam est, non perlinere ad immensitatem Dei, ut sit in loco infinito, imo nec omnino sic esse in loco, quia immensitas est attributum intrinsece et necessario convemens Deo; sic autem esse in loco includit liberam actionem Dei. Si vero intelligatur Deus esse extra mundum solum per realem praesentiam suam sine habitudine et ualui (ut sic dicam) ad aliquam rem extra ipsum, sic negari non potest Deum esse extra mundum; id enim tam in doctrina fidei quam in naturali ratione convincit secunda sententia.

37. Quod si eodem sensu dicatur, Deum esse in spatiis imaginariis, vere etiam dicitur. In aequivoco autem laborant, qui putant illam particulam, esse in spatio, dicere habitudinem ad spatum tanquam ad aliquid distinctum, quod contingitur, et ideo argumentantur hoc repugnare, quia spatum est nihil. Non est tamen hic sensus illius locutionis, sed intransitive (ut sic dicam) sumenda est illa particula, et declaratur optime per ordinem ad conceptionem nostram, quia ibi nos concipiimus spatum per modum va- ui apti repleri corpore, ibi est praesentissima divina substantia, totumque illud substan- tialiter replet. Nam, quia nos spiritualia esse non possumus concepire, nisi per ordinem ad materialia, ubi actu non est aliquid corpus, concipiimus aptitudinem ut ibi sit, et ibi etiam intelligimus adesse Deum. Ad hunc ulti- tem praesentiae modum non est necessarium ut spatium sit aliquid praeter Deum ipsum, cum non fiat, nec realiter contingat a Deo, sed satis est ut a nobis apprehendi possit per modum enjsdam vacuitatis aptae repleri corporibus, ut per habitudinem ad illam possimus predictam Dei praesentiam concepire ac declarare. Quod potest ex ipsis corporibus non obseure intelligi; am corpus Christi (prosequendo exemplum supra positum) extra cœlum existens, si realiter est praesens absque corpore circumseriente, et replet corporaliter illud spatium quod occupat, non quia spatium illud prout condistinctum a corpore Christi sit quid reale, sed quia per ipsius corporis praesentiam sit corporale spatium et reale, non de se vacuum et nihil erat. Ad hunc ergo modum, ut substantia Dei esset ibi praesens antequam ibi adisset corpus Christi,

non est necesse illud spatium esse aliquid reale distinctum a substantia Dei.

38. *Ex Dei aeternitate aplissime explicatur immensitas, et nostra conclusio.* — Ultimo hoc declaratur per proportionem divinæ aeternitatis ad tempus, qua usus est D. Augustinus citato loco, estque aptissima ad rem explicandam; ita enim comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per aeternitatem ad tempora; nam æque infinita est immensitas in ratione sua, ac aeternitas in sua; sicut ergo aeternitas est in omnibus finitis temporibus, et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis, et infinite superat illa; sicut igitur Dei aeternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa, et post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Rursus hac ratione vere dicitur Deus extilisse ante reale tempus in omni tempore imaginario, etiamsi cum infinita successione apprehendatur, in quo non singulit imaginarium tempus esse aliquid reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem coexistentiam aut habitudinem, sed solum ultimur illa comparatione et apprehensione ad declarandam infinitatem divinæ rationis, quia nos non possumus illam infinitatem, nisi per ordinem ad quantitatem et successionem declarare, et quia revera ante quodlibet tempus intelligimus potuisse esse aliud, et tunc jam extitisse Deum, semperque idem esse, etiamsi in infinitum procedatur; idem ergo eadem proportione et ratione in spatiis veris, vel imaginariis intelligendum erit.

39. Ex quo etiam intelligitur, quid indicent illa adverbia temporalia et localia, cum dicimus Deum fuisse ab aeterno hic ubi nunc creatus est mundus, vel ibi ubiquecreari posset, aut tunc fuisse, quando potuit a Deo creari ante totum tempus reale praeteritum; nam sicut illud *tunc*, non significat aliquam durationem, quae actu extiterit, distinctam a Deo, sed significat ipsammet durationem Dei, ut aptam ad coexistendum tempori vel instanti, quod antea esse posset, ita illud adverbium *ibi*, aut *hic*, non indicat locum realem actu existentem, sed solum praesentiam Dei per immensitatem, ut de se aptam ad coexistendum localiter euicunque corpori realiter ibi existenti.

40. *Elicitur ex dictis, quid ad immensitatem Dei requisitum.* — Concludimus ergo ex omnibus dictis verum esse, quod in illa quarta objectione supponitur, ad immensitatem sci-

licet Dei non satis esse quod actu sit in rebus omnibus creatis, ideoque ex sola actione quam actu exercet circa hujusmodi res, immediate non satis colligi immensitatem Dei; nihilominus tamen (ut supra dicebam) extendendo proportionaliter argumentum ab actione actuali ad possibilem, optime concludi Deum esse immensum, quia si necesse est Deum actu esse praesentem ubi actu operatur, necesse etiam erit esse realiter praesentem ubicunque operari potest. An vero dicendum sit esse localiter ubi non operatur, questio est de nomine, quam inferius breviter expediemus.

41. Superest, ut nonnihil dicamus de testimonio Scripturæ. Et de testimonio quidem Pauli, Actor. 17, probabilius est verbum illud, *non longe est ab unoquoque nostrum*, intelligendum esse de distantia locali, et non de providentia aut cura nostrarum rerum, ut aperte exposuit Theophylactus, cuius testimonium non integrum citatur; dicit enim in illis verbis: *In ipso vivimus, movemur, et sumus*, significari providentiam Dei erga nos, non tamen in illis: *Non longe est ab unoquoque nostrum*, sed in his significari dicit non esse procul a nobis, quod asserit colligi ex actionibus ipsius providentiae; explicatque exemplo corporali, quod sicut aer, in quo vivimus, et sine quo vivere non possumus, unquam debet esse diffusus, et non procul a nobis, ita (inquit) *Deus prope est, sine quo vivere non possumus*. Neque aliud sensit Beda in citato loco. Expressius vero Hieronymus, Isaiae 66, ait, Paulum protulisse illa verba, *ut Judaicum convincat errorem, qui putant invisibilem, et incorporalem, et incomprehensibilem Deum templo Jerusalem posse concludi*. Unde illa verba Pauli æquivalere dicit illis: *Nonne cælum et terram ego impleo?* et super Habac. 2, in fine, tractans verba illa, *Dominus in templo sancto suo, post alias expositiones ait: Aut certo juxta illud, quod cælos, et terras, et maria, et universum mundum Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem, et magno se corpore miscet, mundus omnis, qui cælo constat et terra, et cælorum circuitus clauditur, Dei dominus esse prohibetur. Unde et Apostolus confidenter ait: « In ipso enim vivimus, movemur, et sumus. » Denique haec interpretatione juxta propriam significationem verborum est; altera vero est metaphorica; est ergo illa præferenda.*

42. Apparentius quidem dici posset, illa

verba: *Non longe est ab unoquoque nostrum* referri ad cognitionem naturalem quam non possumus habere de illo. Dixerat enim Paulus homines factos esse ut querant Deum et attractent, nimirum cognitione, et amore, et subdit: *Quamvis non longe sit a nobis, id est a nostra cognitione, cum in ipso vivamus, simus, ex quibus effectibus possumus in illius cognitionem devenire. Quanquam vero hoc intendat Apostolus, tamen negari non potest, quin ad explicandam magis hanc facilitatem attractandi Deum cognitione et amorem illud etiam commemorare voluerit, quod intra nos ipsos illum habeamus, quia intime nobis est, nos vivificando effective et conservando.*

43. *Testimonium ex Psal. 138 ad idem rationandum explicatur.* — Alter locus ex Psalmi 138 licet probabiliter possit exponi modo superius dicto, tamen probabilissimum est, cum David ait: *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?* in priori verbo realem praesentiam substantiae, in posteriori scientiam intelligere. Quæ expositio habetur ibi nominis Hier., et eamdem habent Incognitus, Jansenii, et alii. Cum ergo subdit: *Si ascendero in celum, respondet ad priorem partem, nemine scilicet posse effugere a spiritu Dei, quia ubi que est præsens. Hoc autem probat cum subdit: Si sumpsero pennas meas diluculo.* In enim probat Deum esse in omnibus locis, quæ homo fugere aut avolare potest, quandoquidem nisi Deo adjuvante et sustentante illuc pervenire non potest, ut ibi Jansenius declaravit. Posset tamen nihilominus ad hanc testimonia responderi, hoc non affirmari his locis per modum illationis, seu approbationis, consecutionem, sed solum affirmando ita esse. Vel etiam si admittatur illatio (quod videtur magis consentaneum litteræ), posset fundari non in eo principio pure philosophico, quod agens et patiens debent esse simul, sed in proportione vel paritate rationis; nam si Deus in omnibus operatur, ergo et in omnibus existet, non sit minus infinitus in existendo quam in agendo. Utcunque tamen fundetur illatio semper ex actione colligitur praesentia, et infinita actione possibili colligetur immensitas, quod nos intendimus præcipue. Atque hoc modo insinuant eamdem rationem Ambrosius, in Monolog., cap. 22, in fine; Ambrosius lib. 1 de Spiritu Sancto, cap. 7, in principio, ubi probat Spiritum Sanctum esse ubique quia in omnibus operatur, quod etiam significat Hilarius, 8 de Trinit., circa medium

*Ex aliis attributis divinis probatur
immensitas.*

44. Alter modus probandi divinam immensitatem sumi potest a priori ex aliis attributis divinis. Quem ut declarem, suppono, rem spiritualem, etiamsi in se indivisibilis sit, non imitari ad exhibendam præsentiam substantia suæ in puncto indivisibili, sed posse habere substantiam suam realiter præsentem in loco divisibili et extenso, quod nobis experimento constat in anima rationali quæ diffusa est per totum corpus, et necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte; unde facile intelligimus hunc modum præsentiae convenire substantiae angelicæ, quæ perfectior est; nam cum possibilis sit ille modus præsentiae, et per se loquendo, ad perfectiōnem spectet, non est negandus superiori substantiae, cum inferiori conveniat. Ex quo tandem evidenter concluditur habere Deum unum præsentia modum. Addenda vero est differentia inter divinam substantiam et alias immateriales creaturas, quod creaturæ etiamsi possint divisibilia spatia occupare, non tamen naturali necessitate determinantur ad existendum in locis adæquatibus, sed sicut anima rationalis potest esse in majori et minori corpore, et consequenter potest etiam esse prærens majori vel minori loco seu spatio, ita etiam angelica substantia potest intra suam sphærā majori vel minori loco adesse, sicut etiam potest pro sua libertate in majori vel minori loco operari. At vero divina substantia naturali necessitate definitur ac determinatur, ut semper sit actu præsens, ubiqueque esse potest, sive hæc præsentia per ordinem ad loca realia, sive ad spatia imaginaria a nobis concipiatur et declaretur. Ita tamen, ut respectu spatii imaginarii intelligatur simpliciter, respectu vero locorum realium ex suppositione quod illa sint; possunt enim non esse, pro Dei voluntate; quod si non essent, nec in illis esset Deus; si autem sunt, necessario in illis est Deus. Ratio hujus est quia hæc præsentia quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res, nec modus ex natura rei distinctus a substantia ejus; nam hoc repugnat simplicitati ejus, ut ex superiorius dicitis constat; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsam substantia Dei; sicut ergo Deus naturali necessitate est aeternus, et semper actu est in omnibus temporibus aut veris, aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est

semper actu præsens ubicunque esse potest. Pertinet etiam hoc ad ipsius immutabilitatem; Angeli enim ideo sunt loco mutabiles, quia naturali necessitate non desuici ad certum locum, nec ad adæquatū locum; hæc autem mutabilitas Deo repugnat, ut postea videbimus; ergo necesse est ut semper actu habeat adæquatū præsentiam suæ substantiae, quam ex parte sua habere potest ad quascunque res vel spatia.

45. *Dei præsentia, quæ a quovis spatio reali absoluta censemur, nullis est terminis clausa.* — Reliquum est, ut probemus, hunc modum præsentiae, qui naturaliter convenit substantiae divinæ non posse esse limitatum ad finitum locum, vel spatium; nam, hoc demonstrato, constabit illam substantiam esse ex natura sua immensam, quia, ut diximus, immensitas nihil aliud est quam hæc præsenta, quantum est ex parte Dei, sine ullo fine aut termino. Illud autem evidenter sequitur ex attributo infinitatis. Potestque illatio variis modis declarari, primo, quia quo substantia spiritualis finita est perfectior, eo aptior est, ut seipsam totam majori spatio præsentem exhibeat, et crescente perfectione crescit sphæra hujus præsentiae; ergo, si substantia est infinite perfecta, non potest naturalis præsentia ejus limitari ad spharam finitam; alias sequetur illud inconveniens, quod supra insinuabamus, scilicet, substantiam finitam et infinitam esse æquales in hujusmodi sphæra, quia nullum signari potest finitum spatium, cui toto non possit esse præsens substantia immaterialis finita, cum in perfectione hujusmodi substantiae possit in infinitum procedi, ut supra in simili argumentabamur.

46. *Talis præsentia infinitam perfectionem in Deo dicit.* — Secundo, quia hæc ipsa præsentia est aliqua perfectio; ergo esse debet in Deo in summo gradu perfectionis illius ordinis, quia talis perfectio non repugnat alicui majori perfectioni; sed summus gradus hujus perfectionis est, ut illa præsentia per se nullum habeat terminum, sed sit sufficiens ad omnia spatia seu corpora replenda divina substantia, etiamsi in infinitum augentur; ergo infinita Dei perfectio requirit hanc præsentiam in hoc supremo gradu perfectionis. Et confirmatur, nam cæteris partibus, hoc ipso, quod spiritualis substantia apprehenditur capax hujusmodi præsentiae, concipitur perfectior quam si ad finitum spatium limitata intelligatur; ergo priori modo se habet divina substantia, cum illa talis sit, ut

melior aut perfectior cogitari non possit. Quod si quis dicat, illam perfectionem, vel modum illum infinitæ præsentiae esse impossibilem, eodem modo respondere poterit de quacunque alia divina perfectione, seu infinito gradu ejus. Oportet ergo ut contradicatio vel repugnantia ostendatur, quæ revera nulla est; imo intellectus facile concipit hanc perfectionem, ut possibilem, imo ut convenientissimam naturæ infinitæ.

47. Nullus tali præsentie potest terminus præfigi rationabiliter. — Tertio, hoc ipsum probari potest ex his quæ præmisimus. Non enim posset divina substantia ratione aliqua determinari necessario ad unam et eamdem immutabilem præsentiam, si illam solum posset finito spatio aut corpori exhibere; cum enim hoc spatum sit multiplex et varium, nulla ratio esset cur potius ad unum quam ad aliud naturaliter determinaretur. Aut enim concipimus illud spatum vacuum, et sic est uniforme et æque inane; cur ergo desiniretur substantia divina ad exhibendam præsentiam suam in una parte ejus potius quam in alia? Si vero consideremus spatium reale et corporibus plenum, singamus Deum creare duos vel tres mundos, cur naturali necessitate exhiberet potius præsentiam suam uni eorum quam alteri? vel si supponatur esse in hoc mundo, cum non repugnet aliud perfectio rem fieri, cur repugnabit illuc transferre præsentiam suam? Idemque argumentum fieri potest inter corpora ejusdem mundi, si fingatur hæc præsentia determinata et limitata ad aliquod illorum. Igitur naturalis illa determinatio oriri non potest nisi ex infinite; nam quia illa præsentia immeusa est, et infinito quodam ac ineffabili modo divinæ substantiae convenit, ideo semper eodem modo se exhibet præsentem omnibus ubicunque et quomodounque sint. Quin potius si divina substantia tantum esset apta ad existendum in loco finito, magna esset imperfectio, esse quasi alligatam naturali necessitate illi loco, vel spatio, sed melius illi esset per voluntatem sibi determinare modum præsentiae, aut locum in quo esse vellet. Hoc autem aliunde derogat immutabilitati, et ideo non spectat ad perfectionem simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione. Et propter hoc in aliis substantiis immaterialibus supposita imperfectione, quod loca habent limitata, multo melius est se posse movere, et ab uno loco in alium transferre, quam esse immutabiles et alligatas singulis locis.

Quid Aristoteles et alii philosophi de immensitate Dei senserint.

48. Ex his ergo satis (ut existimo) evidenter demonstratur, ratione naturali cognoscere Deum esse immensem. Nec mirandum esse antiquos philosophos vim harum rationum non esse assecutos, quia fortasse de divina causalitate et universalis actione et perfectio ne infinita non satis recte senserunt, quamquam non omnes divinam immensitatem ignorasse existimandum sit. Plures enim tam philosophos quam poetas referunt Clemens Alexand., lib. 5 Strom., prope fin., Lactant., lib. 4 Divin. instit., c. 5, et Cyrill. Alex., lib. 4 contra Julian., versus finem, recte de ubiquitate Dei sentientes. Inter quos præcipuus fuit Hermes Trismegistus, qui non solum in hoc mundo, sed etiam extra illum sine ullo termino Deum esse agnovit, et ideo Deum comparavit sphæræ perfectæ, cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam. Ex Platone etiam et aliis philosophis multa referunt Ficinus et Eugubinus, locis supra citatis. Et Cicero in 4 Academ., hanc dicit fuisse Platonicorum sententiam. Idemque sensisse Thaletem Milesium sumitur ex Arist., lib. 4 de Anim., text. 86, ubi refert illum dixisse, omnia esse deorum plena. De ipso vero Aristotele quid senserit, res est dubia, nam in locis supra citatis videtur plane sentire Deum esse in circumferentia supremi coeli. Quod quidem D. Thomas interpretatur, intelligendum esse ad eum modum, quo nos etiam dicimus peculiari modo Deum esse in coelo, quia ibi singulari modo ostendit seipsum. Ita inquit D. Thomas dixisse Aristotelem Deum esse in loco coeli, quia ibi plus influit et efficacius operatur. Quam expositionem aliqui etiam extendunt ad locum ex libro de Mundo ad Alexandrum. Sed si quis locum illum attente consideret, videbit esse violentam expositionem. Ad loca vero sumpta ex Metaph. et 8 Physic., facilius potest accommodari, et ideo multi etiam ex antiquis ita Aristotelem interpretati sunt, ut Simplic., 8 Phys.; Themist., in Paraph. Metaph.; Philopon., 1 de Anima, text. 40; et ex modernis Eug., 1. 4 de Peren. Philos., cap. 7; Vicomercatus, in fine 8 Physic., et ibidem Toletus. Quibus favet, quod idem Aristot., 4 de Cœlo, c. 9, significat, Deum esse etiam extra ultimam sphærām, ibique vitam agere felicissimam, quanquam ibi universe de intelligentiis loqui videatur, de quibus infra videbimus. Favet

etiam, quod idem Aristot., 4 de Partib. animal., c. 5, Heraclitum laudat, quod cum in furnaria casa caloris gratia sederet, ingredi amicos jussit, dicens: *Quoniam ne huic quidem loco Dii desunt immortales.* Denique faciet quod principia philosophica quibus probamus Deum esse in omni loco, in Aristotelis doctrina fundata sunt. Juxta hanc ergo sententiam oportet negare, librum illum ad Alexandrum esse Aristotelis, quod aliqui moderni facile admittunt; non caret tamen difficultate, praesertim propter auctoritatem Justini, gravissimi et antiquissimi philosophi, ut alii etiam plures satisque accurati antiquitatis investigatores observarunt; est ergo satis lubrica mens Aristotelis in hac parte.

Explicatur difficultas de modo divinæ immensitatis.

49. Una superest difficultas circa modum quo declaravimus divinam immensitatem; nam videmur attribuere divinæ substantiæ dispositionem quamdam seu modum existendi, habentem actu infinitam quamdam quasi extensionem, quam nos per comparisonem ad infinitum spatium imaginarium declaramus. Hic autem modus existendi videtur repugnare divinæ simplicitati, quia non potest intelligi sine aliqua distinctione et compositione partium componentium illum existendi modum, et consequenter necessariam esse aliquam distinctionem ex natura rei inter illum modum præsentiae et substantiam ejus est modus. Quod declaratur per proportionem ad alias substancialias immateriales; quando enim Angelus habet totam suam substancialiam præsentem in loco extenso, quamvis in illo modo præsentiae non sit ulla extensio ex parte subjecti, quod indivisibile est, est tamen necessaria aliqua extensio seu partium distinctio in tali modo præsentiae in ordine ad diversas partes loci seu spati, ejus signum evidens est, quia potest Angelus omittere presentiam ad unam partem spati, et conservare ad aliam; ergo signum est illas partes præsentiae esse in re distinctas, alias non posset a parte rei una destrui, conservata alia. Sicut etiam in anima rationali toti corpori unita, intelligimus modum unionis ad totum corpus, licet non habeat partes ex subjecto, scilicet, anima, habere tamen illas per habitudinem ad diversas partes corporis, signumque est, quod eum una pars absceditur, verbi gratia, manus, amittit anima par-

tiale ad illam partem materiae, conservata unione ad reliquas partes corporis; idem ergo proportionaliter intelligendum est in praesentia locali. Ex quo videtur ulterius colligi, hanc praesentiam ad spatium talis esse rationis et conditionis, ut non possit per indivisibilem entitatem aut modum adesse seu respicere diversa spatia, aut diversas partes spatii, sed necessario distingui aut variari praesentias partiales et totales per habitudinem ad spatia diversa, totalia etiam, vel partialia. Imo hinc provenit, ut quotiescumque mutatur habitudo ad spatium, mutetur modulus præsentiae amittendo unum et acquirendo aliud, quia, scilicet, talis modulus præsentie quasi coextenditur spatio, et habet suam entitatem quasi commensuratum illi. Hinc ergo ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensem, oportebit etiam in illam præsentia, quæ in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam non ex parte Dei, sed per comparationem ad diversas partes spatii, quia illa præsentia, ut dicit habitudinem ad hanc partem, verbi gratia, ubi est centrum terræ, non dicit habitudinem ad illam ubi est cœlum, neque e converso.

50. *Discrimen inter modum præsentiae divinæ et omnes alias creaturas.*—Hæc difficultas solum posita est ad declarandam eminentiam hujus divinæ immensitatis, et differentiam inter illam et omnes praesentias rerum creatarum, tam corporalium quam incorporalium, non solum in eo quod hæc præsentia Dei est infinita, aliae vero finitæ, sed etiam in eo quod hæc est prorsus inextensa et indivisibilis, aliae vero sunt divisibles et compositæ. Hoc enim posterius efficaciter convincit argumentum factum, illud vero prius omnino necessarium est ob summam perfectionem et simplicitatem divinæ substantiae. Neque enim necesse est ut in hac imperfectione præsentia divina similis sit præsentis finitis. Imo si in hoc esset eis similis, non posset esse infinita; in re enim formaliter extensa, et composita ex partibus, non magis potest intelligi infinita entitas sine termino, quam possit esse magnitudo simpliciter infinita. At vero, quia divina præsentia in se omnino indivisibilis est, et inextensa, sive in se absolute concipiatur, sive per comparationem ad quocunque corpus vel spatium extensem, ideo facile intelligitur illam esse posse simpliciter infinitam in intensione

et perfectione sua, et eminenter in extensione, quia nimurum indivisibilis existens, ita constituit praesentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa.

51. Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias immateriales; nam aliæ cum sunt in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto, et totam in qualibet parte, non tamen habent totam suam præsentiam in tota qualibet parte, et anima rationalis licet sit in toto, et tota in qualibet parte, non tamen habet totam suam unionem cum qualibet parte, quod satis convincit argumentum supra factum, quia potest amittere partem unionis, et tunc non amittit partem substantiae; signum ergo est, ubi habet totam substantiam, non semper habere totam præsentiam. At vero divina substantia ita est tota ubiqueque est, ut ibi etiam habeat suam totam præsentiam et immensitatem. Quod quidem, sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suæ, quacunque ratione consideretur, quin ibi etiam totum habeat, et ideo ubicunque se exhibet præsentem, totam suam immensitatem exhibit. Atque hinc etiam intelligitur, quod, licet interdum nos more nostro loquamur de hac præsentia divina tanquam de modo vel dispositione divinæ substantiae, ut explicare possimus ejus infinitam præsentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus, sed ipsam divina substantia absque ulla distinctione in re. Et haec est alia differentia inter hanc præsentiam et omnes creatas, nam omnes aliæ sunt modi accidentales respectu substantiarum quibus insunt, quod motus localis evidenter manifestat; nam per illum acquiri possunt et perdi; at vero in solo Deo haec præsentia est ipsa substantia et essentia Dei.

52. *An Deus ubique localiter præsens.*—Ultimo inquiri hic posset, an ratione hujus immensitatis dicendum sit Deus localiter existere ubicunque est præsens. Sed suppositis, quæjam diximus, existimo questionem hanc tantum esse posse de nomine, et ideo illum omitto; nam ex his quæ de prædicamento Ubi infra dicemus, constabit quomodo in hoc tam de Deo quam de aliis rebus loquendum sit; nam illa quæstio communis esse potest et Angelis et aliquibus etiam corporibus. Solum

advero, si illud esse localiter dicat intrinsecam et accidentalem denominationem, sic nullo modo posse Deo convenire, ut ex dictis constat, et in hoc etiam differre Deum a creatura; si vero dicat tantum denominationem extrinsecam sumptam ex contactu aliquo, vel proprio, vel metaphorico, sic vere dici Deum esse localiter in toto universo, non autem extra illud. Nam quatenus confert esse omnibus rebus, in omnibus esse dicitur tangendo illa, et replendo virtute sua, et hoc modo ait D. Thom., 1 part., q 8, art. 2, ad 1, Deum esse in loco per contactum virtutis; hoc autem modo dicitur esse Deus localiter in rebus non circumscriptione, quod est proprium corporum, nec definitione, quod imitationem dicit, sed eminentiori modo, quem significamus, cum dicimus Deum esse ubique. Denique si esse localiter dicat solam intrinsecam denominationem sumptam a substanciali præsentia absolute et simpliciter nullum involvendo accidens, sic dici potest Deus localiter esse per immensitatem suam, non solum in mundo, sed etiam extra mundum, nec solum ex mundi creatione, sed etiam ex æternitate; hoc autem esse localiter, non est esse in alio, quam in seipso; declarat vero talen modum existendi illius substantiae, ut ratione illius nata sit esse intime præsens et indistans a quacunque alia re, ubicunque existat aut fiat, et in quacunque corporum mole, etiam in infinitum augeatur. Sic adeo, ut si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non possit esse distans ab illo, ob immensitatem ejus, sed necessario simul essent, et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam. Quanquam in eo casu non diceretur Deus esse in illa re localiter, quia nullo contactu, etiam metaphorico contingere illam, sed diceretur esse ibi, ubi esset illa res, sicut si duo corpora se penetrarent, unum quidem est ubi est aliud, non tamen unum esset locus alterius, neque unum esset in alio, proprie loquendo. Quia vero hypothesis est impossibilis, et non potest res aliqua esse nisi per actionem divinam, ideo ex eo quod Deus absolute et ex se est immenso modo localiter hac ultima acceptione, plane necessario sequitur, ut existente quacunque re alia, sit etiam necessario Deus in ea localiter priori acceptione. Unde etiam fit, ut quamvis Deus alicubi non operetur, neque unquam operari decreverit, nihilominus ex modo existendi suæ substantiae habeat sufficienter applicatam virtutem suam,

ut operetur si velit, ob quam etiam specialem rationem illa postrema acceptio existendi localiter Deo attributa minus est impropria, quamvis prior magis usitata videatur.

SECTIO VIII.

An demonstrari possit Deum esse immutabilem et aeternum.

1. Conjungimus hæc dno, quia cum supra ostenderimus Deum esse infinitum in duratione, ex carentia tam principii quam finis ob intrinsecam necessitatem essendi, si nunc probaverimus esse etiam immutabilem, concludetur definitio aeternitatis, et quod tota perfectissime in Deum conveniat. De qua aeternitate quid sit, latius dicturi sumus inferius disp. 50, ubi tractando de communi ratione durationis, et conferendo illam cum aliis, facilius intelligetur, et ideo de aeternitate hic plura non dicemus.

Resolutio questionis.

2. Dicendum ergo est, posse ratione naturali satis demonstrari, Deum esse immutabilem. Hoc attributum secundum omnia quæ includit, non opinor posse ex aliquo effectu immediate probari evidenter, sed ex aliis attributis quasi a priori demonstrandum est. Primo ex simplicitate Dei; nam omnis mutatio, si proprie sumatur, requirit aliquam compositionem, quia necesse est, ut aliquod subjectum sub utroque termino mutationis maneat, quod per mutationem aliquid acquirat, vel amittat, quod fieri non potest sine compositione. Si vero mutatio latius magisque improprie sumatur, ita ut creationem etiam vel annihilationem comprehendat, sic requirit saltem compositionem ex esse et essentia seu ex actu et potentia objectiva, quæ (qualiscunque illa sit) in Deum cadere non potest. Rursus hoc ipsum ostendi potest ex necessitate essendi, et perfectione talis esse; nam ex priori capite habet, ut substantialiter mutari non possit, ex posteriori vero, ut neque accidentaliter. Prior pars patet, nam cum Deus ex se necessario sit, per nullam actionem vel mutationem potest acquirere suum esse simpliciter, et cum a nullo pendeat, non potest illud amittere; non ergo potest substantialiter mutari. Posterior pars probatur, quia cum Deus eadem necessitate qua est, habeat omnem perfectionem essendi, non potest in ea diminutionem pati; cum vero in eo esse ha-

beat plenitudinem omnis perfectionis, non potest secundum eam recipere augmentum; ergo non potest pati mutationem aut perfectivam, aut corruptivam, seu diminutivam perfectionis; ergo nullam.

3. Denique potest hoc demonstrari disserendo per varia genera mutationum accidentalium; nam de substantialibus satis dictum est. Inter mutationes autem accidentales, quædam sunt corporeæ, quas constat in Deo non habere locum, cum demonstratum sit, Deum non esse corporeum. Aliæ sunt mutationes spirituales, quæ vel ad locum rei spirituali convenientem, vel ad qualitatem terminantur; omitto enim relationes, quæ eo modo quo sunt, ad alias mutationes consequuntur; omitto etiam actiones immanentes, ut actiones sunt; nam ad eas non est mutatio, seu potius ipsæ sunt mutationes quædam (loquor de veris actionibus accidentalibus) quæ ad alias qualitates semper (ut opinor) terminantur. Mutatio ergo ad locum in Deo esse non potest ob immensitatem ejus, quam ex intrinseca necessitate Deus habet sicut cæteras perfectiones, unde neque habet quo denuo feratur, neque aliquo loco se privare potest, magis quam suamet substantia, vel immensitate.

4. Mutatio vero ad qualitatem spiritualem tantum habet locum secundum intellectum, vel voluntatem. Illa enim mutatio, quæ immediate fieri potest in essentia spiritualis substantiae non est naturalis, sed supernaturalis, ut est illa, quæ fit per gratiam, et ita non est præsentis considerationis. Præsertim quia illa esse non potest nisi per participationem alicujus esse superioris et supernaturalis ab aliquo superiori principio. Unde etiam est evidens talem mutationem non posse habere locum in substantia ipsiusmet primi principii. Rursus illa mutatio, quæ in divina, vel potius per divinam potentiam fieri videtur, quando res aliquas ad extra producit, quas prius non producebat, non est mutatio in Deo, sed in creatura: est enim actio transiens aut formaliter aut virtute, quæ, per se loquendo, non facit nec requirit mutationem in agente, sed in passo seu effectu, licet inde resultet nova aliqua denominatio extrinseca, quæ ad mutationem non sufficit. Solum occurrebat hic difficultas de incarnationis mysterio, sed illa non ad præsentem doctrinam, sed ad Theologiam spectat, et in 1 tom. tertiae partis late tractata est. Quatenus vero hæc actio ad extra procedit ab ali-

quo actu immanente Dei, sic procedit ab actu aeterno intellectus et voluntatis. De quibus inferius dicturi sumus. Nunc ut ab illis etiam excludatur omnis mutatio, sufficient generales rationes, scilicet, quod omnis mutatio est imperfectio et supponit imperfectionem, et quod in Deo nulla est qualitas, et quod etiam secundum intellectum et voluntatem est actus purus. Denique in omnibus quae Deus ex necessitate intelligit aut vult, caret hoc omni difficultate; de liberis autem dicemus statim.

Ratio Aristotelis expenditur.

5. Duæ vero difficultates supersunt declarandæ circa hanc assertionem. Una est circa localem immutabilitatem, non quoad assertionem ipsam, sed quoad physicam probationem; nam ea quam adduximus metaphysica est. Dubitari vero potest an medio physico demonstrari possit, et specialiter solet quæri, an satis ab Aristotele demonstrata sit in 8 Physic. et 42 Metaph. Partem enim affirmantem confirmat ejus auctoritas et ratio ejus quæ hujusmodi est: *Omne quod moveatur, ab alio moveatur; supremum cælum moveatur; ergo ab alio; vel ergo ille motor etiam moveatur, et sic indigebit alio motore, de quo eadem redibit questio; cum ergo non possit in infinitum procedi, sistendum erit in primo motore omnino immobili, quem vocamus Deum.* Statim vero se offert responsio, quod non oporteat semper motorem esse suppositum distinctum, sed satis sit ut idem suppositum distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, ut Aristoteles ipse concedit, et in animalibus constat, et in his non oportet motorem esse immobilem simpliciter, cum pars illa, verbi gratia, anima moveatur per accidens ad motum totius; sic ergo dici posset de primo motore, maxime si cælum sit animatum, ut locis aliis Aristoteles docere videtur. Huic vero objectioni occurrit idem Aristoteles, quia motor infinito tempore movens, moveri non potest etiam per accidens; primus autem motor infinito tempore movet primum mobile; ergo neque per accidens moveri potest. Major probatur, quia qui, dum movet, per accidens movetur, languescit movendo; quod autem sic movet, non potest perpetuo et uniformi motu movere, cum ejus virtus minuatur; hactenus Aristoteles.

6. *Prima difficultas in Aristotelico discursu.*—Verumtamen adhuc supersunt difficultates in eo discursu. Prima est, quia non

est satis probatum motorem per accidens motum, non posse perpetuo movere, nam licet in moventibus et motis corruptilibus hoc experimento deprehendatur, non tamen licet inde argumentari ad incorruptibilia, qualia sunt cœlestia; est enim ratio longe diversa. Nam res corruptibilis movens ideo defatigatur movendo, nec potest diu in ea motione perseverare, quia talis motus est aliqua ex parte violentus, ut patet in animalibus, quibus licet naturalis sit motus progressivus, quatenus animalia sunt, tamen quatenus corpora gravia sunt, aliquid violentum in eo motu patiuntur, ascendendo, aut membra elevando, ipsis nitendo, aut recta sustentando. Intercedit etiam alia ratio, scilicet, quia instrumenta hujus motus alterantur, et rapiuntur, dum movent, et ideo movendo defatigantur; dissipantur etiam et consumuntur spiritus animales, in quibus magna vis ad hunc motum perficiendum posita est. In motu autem rerum incorruptibilium cessant haec rationes; est enim ille motus simplex et absque ulla violentia, nullamque alterationem causat in mobili, aut in motore, etiamsi demus per accidens moveri; ergo posset perpetuo movere, etiamsi tali modo moveretur.

7. Secunda difficultas est, quia proximi motores saltem inferiorum orbium cœlestium sunt intelligentia finitæ, et teste Aristotele, unaquæque est in determinata parte sui mobilis; ergo quamvis talis intelligentia moveatur per accidens ad motum sui orbis, posset nihilominus illum perpetuo movere, quia movet sua voluntate, et sine ulla defatigatione, quam voluntatem posset perpetuo habere, etiamsi simul cum suo mobili ferretur. Neque in eo motu passivo magis lassaretur, quam in activa motione. Et confirmatur, nam juxta doctrinam Arist., 8 Phys., text. 52, haec intelligentiae moventur per accidens saltem ad motum alicujus orbis superioris, et tamen perpetuo movent. Dices ex eodem Aristotele, moveri per accidens ab alio non repugnare perpetuæ motioni, moveri autem per accidens a se, impedire illam. Sed certe, si cum eadem proportione haec sumantur, eadem videtur esse utriusque ratio, nam si id quod movetur ab alio per accidens corruptibile est, et eo motu alteratur, et a naturali dispositione extrahitur, non poterit movendo perseverare diu; si autem et contrario quod a se ipso movetur per accidens, incorruptibile sit, et per illum motum nihil alteretur, neque

aliis instrumentis indigeat ad illum motum persiciendum, quam voluntate, æque poterit in eo motu perseverare ac si ab alio moveretur.

8. Unde nullas etiam vires habet ratio, quæ hic fieri solet, nempe: Quod est per accidens, contingit non esse; ergo quod moveatur per accidens, contingit non moveri; ergo non perpetuo movebit, si, dum movet, per accidens movetur. Hæc enim ratio, si valida esset, probaret etiam id quod ab alio per accidens movetur, non posse sic perpetuo moveri, nam si aliquid, quod per accidens est, perpetuo est, falsa est illa universalis propositio qua dicitur, omne quod per accidens est, contingere non esse. In qua videtur *equivocatio* committi in illa voce, *per accidens*; quatenus enim significat idem quod *contingenter et casu*, verum est ea, quæ per accidens eveniunt, interdum non evenire; at vero quatenus illa vox significat non per se primo, sed per aliud fieri, seu consequi ad motum alterius, sic non est in universum verum, quidquid per accidens fit, interdum deficere; potest enim ex necessitate consequi ad motum alterius. Qui si perpetuus sit, etiam illud aliud perpetuo consequetur, etiamsi datur per accidens fieri.

9. *Sola physica ratio insufficiens ad Dei immutabilitatem demonstrandam.* — Existimo ergo (quod etiam notavit Scot. in 1, dist. 8, q. 4) ex solo physico motu probari satis non posse dari aliquem motorem cœli prorsus immobilem, quia nisi aliunde supponatur primum motorem esse immensum, nihil repugnaret esse in determinata parte cœli, eique suum impetum imprimere, et simul cum ipso mobili ferri, quasi insidens illi parti sui mobilis, sicut auriga in curru. Neque enim propterea languesceret, aut virtute motrici destitueretur. Sicut Angeli, qui juxta theologiam doctrinam corpora assumunt, eaque movent, et ad eorum motum per accidens moveantur, nihilominus etiamsi per quodvis tempus sine cessatione ea moveant, etiam motu quasi progressivo, nihil diminuuntur in virtute et efficiacia movendi, quia nou defatigantur, neque alterantur sic movendo, nec indigent instrumentis corruptilibus, quæ agendo hebetiora fiant. Addo præterea, illo discursu præcise sumpto nou probari primum motorem cœli non posse moveri per se, nedum per accidens, ad eum modum quo Angelus seipsum moveat. Quia, nisi supponamus primum motorem esse immensum, sed loco finito existere, non

solum per accidens, sed per se posset scipsum transferre ab uno loco in alium, et tunc moveret se per suam voluntatem, moveretur autem secundum substantiam suam, et satis esset hoc modo verificari in ipso illud principium: Omne quod moveatur ab alio moveatur. Neque propterea desisteret a motu cœli, quia simul posset et se et suum mobile moveare. Maxime cum verius sit primum motorem non immediate moveare primum mobile.

10. Quapropter non existimo discursum illum efficaciem redi, etiamsi illi addatur, primum motorem talem esse, ut propter se ultimatum moveat, ut videtur addidisse Arist., 12 Metaph., c. 7, ubi transfert sermonem a motu physico ad metaphysicum, qui est per intellectum et voluntatem, et concludit, Denum moveare, ut desiderabile et amabile, et ideo esse movens prorsus immobile. Et in virtute argumentatur in hunc modum: *Aut primus motor moveat propter se, aut propter alium; si propter alium, ergo non erat primus motor, nam prior est ille propter quem moveat; de quo eadem interrogatio fiet, et cum non procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo moveente propter seipsum; erit ergo ille omnino immobilis, cum jam non ab alio ad movendum alliciatur.* Sed in hoc discursu non video vim et efficaciam hujus ultimæ consequentiæ, neque quoad motum physicum, neque quoad metaphysicum; nam licet propter se moveat, posset se propter se moveare, si singamus finito loco contineri, et sibi esse vel utilem, vel jucundam præsentiam in alio loco. Similiter, quamvis ipse seipsum alliciat, posset per veram mutationem voluntatis velle propter se moveare, quod sane non repugnat ex eo præcise, quod propter se moveat; ergo ex hoc medio, nec physica, nec metaphysica immobilitas colligitur. Et ratio a priori est, quia ex motu physico aut ex eo quod primus motor moveat propter se, sicut non colligitur efficaciter Deum esse simpliciter infinitum, ita neque esse immensum, et consequenter neque esse prorsus immutabilem; ad media ergo metaphysica recurrentum necessario est. Et (ut in principio dixi) ex solis effectibus non potest immediate concludi omnimoda immutabilitas Dei, sed demonstratione quasi a priori utendum est ex aliis attributis prius demonstratis.

SECTIO IX.

Quomodo cum divina libertate stet immutabilitas.

1. Poterat hæc difficultas usque ad sect. 46 differri; spectat enim ad libertatem divinæ voluntatis; tamen quia ex materia illius loci solum supponit, Deum esse liberum in volendo res extra se, quod satis evidens est, et divina immutabilitas non poterat sine hac difficultate exacte tractari, ideo visum est non amplius illam differre.

2. Ratio ergo præsentis difficultatis est, quia actus liber est aliiquid in Deo, et hoc ipso quod liber est, potest non esse in Deo; ergo secundum illum necessario est mutabilis Deus. Dicetur, quanquam possit Deus absolute non habere actum liberum, tamen si illum habiturus est, ex æternitate habere, et si semel illum habeat, illo carere non posse, quod ad immutabilitatem satis est. Sic enim D. Thom., 1 part., q. 19, art. 7, declarat divinam immutabilitatem in illius voluntate. Essetque responsio sufficiens, si actus liber in Deo nihil adderet entitati necessariæ ipsius Dei; si vero aliiquid addit, ut argumentum sumit, non videtur satisfacere. Primo, quia licet mutatione in toto rigore tunc fiat, quando secundum durationem res aliter se habet nunc quam prius, tamen etiam est aliquis modus mutationis et imperfectionis, quando secundum diversa signa naturæ, aliiquid rei additur, ratione cuius aliter se habet nunc, quam prius natura. Sic enim justificatio Angeli, aut cognitio vel volitio, quæ in primo instantे creationis ejus in eo factæ sunt, mutationes quædam fuere, etiamsi tantum ordine naturæ posteriores fuerint. Sic igitur videtur accidere in Deo in his actibus liberis; nam voluntas ejus ex se considerata nullum ex his actibus habet, et reipsa potest quocumque illorum carere; ergo prius natura caret divina voluntas his actibus, et deinde afficitur illis; ergo mutatur, et vere ei aliiquid additur in æternitate, quod posset non addi, et aliiquid etiam addi posset, quod non additur, quia ipse non vult.

3. Accedit, quod quidquid sit de nomine mutationis, tamen hoc exemplo enervantur rationes omnes quæ pro immutabilitate Dei fiunt, saltem quatenus mutationem accidentalem excludunt. Nam hic intervenit vera additio alicujus rei, et consequenter alicujus perfectionis; intervenit etiam aliqua poten-

tialitas ad actum quem voluntas Dei habere posset, et nunquam est habitura. Vix etiam potest sufficiens ratio reddi, cur, si divina voluntas est capax hujusmodi actuum, non possit pro libertate sua ab æterno suspendere decretum aliquod liberum, et in tempore habere illud? Nam si est capax illius rei vel perfectionis quam habet actus liber, et suo arbitrio potest vel illam habere perpetuo, vel perpetuo illa carere, cur non poterit prius in æternitate non habere illam, et postea illam habere? Vel e converso si ab æterno illam habuit, cur non poterit in tempore illam omittere, saltem postquam expletum effectum, quem per illum actum voluit? ut si voluit rem creare, vel conservare duobus annis, postquam id factum est, poterit cessare non solum ab effectu extrinseco, sed etiam ab actu illo quem in se habuit, quia nec per se est illi necessarius, neque oportet ut ab æterno decreverit in eo perpetuo durare.

Prima sententia, quod hæc sint extrinsecæ denominations in Deo.

4. Hæc difficultas una est ex obscurioribus, quas de Tractant Theologi; quia tamen non excedit naturalia principia, non potuit a nobis omnino præteriri. Prima igitur responsio est quorundam dicentium hujusmodi actus nihil in Deo dicere præter extrinsecas denominations, quia Deum (inquit) velle aliiquid extra se, nil aliud est, quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliiquid esse illi conferre, quod est in potestate Dei facere vel non facere, et cum facit, dicitur id velle; cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse aliter se habeat, sed solum quia res ipsa aliter se habet. Hanc opinionem refert Gregorius, 1, dist. 45, et Capr., q. 1, art. 2, indicatque eam Altilios, 1 parte Sum., c. 13.

5. *Impugnatur.* — Nullo tamen modo defendi potest, primo juxta principia fidei, quibus certum est Deum non metaphorice, sed proprie amare et velle alia extra se, ut illi passim tribuant Scripturæ sacræ, quæ non metaphorice sed proprie intelliguntur a Patribus, quos nunc referre non est nostri instituti. Sufficiat illud Psal. 113: *Omnia quæcumque volvit, fecit, ubi satis distinguuntur velle ab efficere, et utrumque tribuitur Deo.* Cui consonat illud ad Ephesios 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et illud Sapient. 11: *Quomodo posset aliiquid permanere, nisi tu voluisses?* Ex quibus testimo-

niis ratio etiam forunari potest; nam vere dicitur Deus aliquid agere, quia vult bona conferre, quia amat, juxta illud Joannis 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, et illud ad Galatas 4: Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos Deus, Filium suum misit;* ergo velle Deum aliquid, et illud facere, non sunt formaliter et secundum rationem idem, sed ipsum facere, quod extrinsecum est Deo, effectus est ipsius velle seu amoris ejus. Accedit, quod juxta vera Theologiae principia non omnis voluntas Dei, quæ versatur circa objecta creatura vel creabilia, facit aliquam realem mutationem in ipsis formaliter ac immediate, ut est voluntas efficax, qua eligit prædestinatos ad gloriam, de qua re dixi plura in primo tom. tertiae partis, disput. 5, sect. 4.

6. Naturali ratione consultatur præcedens sententia. — Secundo etiam ratione naturali improbatur illa sententia, quia velle, amare, et similes denominations, cum sint vitales, non possunt esse omnino extrinsecae; ergo vel Deus non amat, vel amat per amorem qui in ipso est. Secundo, quia facere illo modo, cum indifferentia scilicet agendi et non agendi, et nihilominus determinare se ad agendum immediate ac formaliter per ipsammet actionem extrinsecam, et est modus intelligibilis ac impossibilis, et quanquam esset possibilis, esset imperfectissimus et Deo indignus. Primum patet; qui enim intelligi potest solem non esse naturaliter determinatum ad illuminandum, etiam applicato passo, et concurrentibus aliis ad agendum requisitis, et tamen sese determinare ad illuminandum solum per illuminationem, quæ in passo recipitur? Cur enim determinatus est nunc, et non antea? Sane non potest ratio reddi, quia nunc illuminat; hujus enim rationem quærimus, quam oportet ex parte ipsius agentis reddi, quia supponimus non determinari ab alio; per actionem autem mere extrinsecam non potest se determinare, si alioqui erat indifferens, quia per illam non potest velle, nec in se habere determinationem ad agendum. In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum objectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare. Secundum patet, quia ille modus determinationis potentie indifferens, revera non esset per modum actus vitalis, sed solum per modum actionis extrinsecæ; hic autem modus imperfectus est.

Præterea non posset intelligi in tali modo actionis et determinationis, quod esset proprie ac formaliter propter finem, ex intentione et relatione agentis; nam illa relatio non est necessaria, sed libera; potest enim Deus unum effectum propter varios fines operari; hæc autem relatio non est formaliter in ipsa actione extrinseca, imo nec semper in illa apparet; ergo non potest talis modus operandi propter finem ex sola extrinseca denominatione Deo tribui, sed potius e contrario per denominationem ab actu interiori Dei externa ejus actio dicitur esse propter talem finem; ergo nullo modo defendi potest prædicta sententia.

Secunda sententia, quod sint in Deo liberæ perfectiones.

7. Secundo, alii convicti rationibus factis, concedunt Deum denominari volentem ea, quæ libere vult, ab aliqua re, quæ intrinsece in ipso est. Unde, cum illa denominatio respectu creaturarum non sit necessario in Deo, consequenter aiunt rem illam seu perfectionem, que Deo tribuit talem denominationem, non esse simpliciter necessariam Deo, sed potuisse non esse in illo, quamvis postquam est, non possit a Deo separari. Ita tenet Cajetanus, 1 part., q. 19, art. 2 et 3. Fundamentum est jam tactum, et sane difficilimum, quia impossibile videtur ut eadem forma secundum eamdem omnino rationem realem det aliquam intrinsecam denominationem, et quod eadem omnino manens, et eodem modo informans, seu quasi informans, aut conjuncta supposito, possit non dare illam denominationem. Sed Deus denominatur volens creaturam ab aliqua forma, seu quasi forma reali, et intrinsece existente in ipso: ergo impossibile est quod illa denominatio proveniat ex vi solius perfectionis formalis et essentialis necessario convenientis Deo. Probatur consequentia, quia hæc denominatio seu quasi effectus formalis non convenit necessario Deo; ergo non potest provenire a perfectione simpliciter necessaria, nam hæc, cum sit eadem, et eodem modo conjuncta Deo, non potest nisi eamdem necessariam denominationem semper tribuere. Alias eadem forma eodem modo unita posset novum, vel diversum quasi formalem effectum tribuere, quod intelligi non potest. Ut si voluntas mea habeat unum et indivisibilem actum immutatum, et sine ulla additione, et eodem modo illam afficien tem, intelligi non potest quod nunc consti-

tuat illam formaliter volentem tale objectum, et tamen quod eodem modo manens possit non constituere volentem illud objectum.

8. Et confirmatur, nam in ipsa æternitate voluntas divina prius ratione, quam velit hoc vel illud objectum extra se, intelligitur potens ad volendum vel nolendum illud, alioqui non esset libera, et in illo signo intelligitur cum tota perfectione, quæ necessario est in ipsa, et deinde intelligitur actu volens tale objectum; ergo necesse est ut aliquid reale Deo addi intelligatur, a quo talis denominatio et quasi informatio orta sit. Patet consequentia, quia illa denominatio non est rationis, sed realis, quia vere et in re ipsa Deus vult et amat tale objectum; neque est extrinseca, ut ostensum est, et est nova, si non duratione, saltem naturæ ordine et separabilitate, quia absolute loquendo posset non esse in Deo; ergo necesse est ut proveniat a forma reali intrinseca, et ex se separabili ab omni re et perfectione, quæ necessario convenit Deo.

9. *Responsio quæ reddi solet ad rationes pro Cajetano factas.* — *Enerzatur.* — Ad hæc et similia argumenta responderi solet, Deum velle creaturam, partim esse denominationem rei, partim rationis; ut enim est velle, est reale quid; ut autem dicitur esse velle hujus vel illius objecti, solum additur relatio rationis. Priori ergo ratione sumitur illa denominatio ab actu reali, qui necessario est in Deo; posteriori autem ratione illa denominatio non est simpliciter necessaria, sed libera, quia ille respectus rationis non convenit necessario illi actui. Sed hæc responsio non expedit difficultatem tactam. Primo, quia respectus rationis proprie et in rigore sumptus, ut est quid fictum per intellectum, et in eo tantum objective existens, non est necessarius ut Deus vere dicatur aliquid velle libere, nam, licet nullus intellectus tale aliquid fingat aut cogitat, Deus vere et reipsa vult quod libere amat. Quis enim ponere potest illum amorem dependentem a tali fictione, vel respectu? Si vero respectus rationis latius sumatur pro illo fundamento, quod ex parte rei intellectui nostro datur ad cogitandas res cum hoc respectu, sic revera non est aliquid fictum a ratione, sed aliquid reale, quod non potest esse nisi vel denominatio extrinseca, vel aliquid reale intrinsecum habens respectum transcendentalem ad aliud, quod nosier intellectus concipit per modum veræ relationis. Sed in præsenti hoc fundamentum non est de-

nominatio extrinseca, ut ostendimus; oportet ergo ut sit aliquid reale intrinsecum includens transcendentalem habitudinem ad tale objectum; ergo aliquid hujusmodi additur Deo, cum dicatur, velle libere hoc objectum. Et revera hujusmodi denominations volendi, amandi, sciendi, ut determinantur ad talia objecta ex suo genere, non dicunt relationes rationis, sed transcendentales habitudines, quæ in rebus ipsis existunt.

10. Et confirmatur, nam si intellectus noster nunc intelligit duas res sine relatione rationis, et sine fundamento illius, et deinde intelligit inter duas illas res aliquem respectum rationis, non mere gratis confictum, sed in eis fundatum, necesse est ut aliqua mutatio vel additio in rebus ipsis sit facta, ratione ejus intellectus concipit illum respectum, ad res ipsas explicandas. Sed intellectus noster concipit Deum secundum omnia quæ necessario illi convenient in sua æternitate seipsum amantem, et ut sic non concipit in eo aliquam relationem rei, vel rationis, nisi forte ad creaturas possibiles; deinde vero concipit Deum, ut amantem, verbi gratia, Petrum, quem ad æternam gloriam eligit, et tunc concipit relationem rationis ad illum, et præterea concipit occasionem vel fundatum illius relationis non esse sumptum ex Petro, qui ex se eodem modo semper manet; intelligit ergo esse fundatum in ipsomet Deo, qui aliter se habet ad Petrum, quam in priori signo se haberet; ergo necesse est intelligere aliquid rei esse additum Deo, in quo fundetur illa relatio rationis. Tandem explicatur in hunc modum, nam hæc additio, quæ in æternitate intelligitur fieri in Deo per actum liberum secundum diversa signa rationis, talis est, quod si in tempore fieret, realiter mutaretur Deus: ergo non est tantum additio rationis, sed vera et realis. Patet consequentia, quia per solam additionem relationum rationis non mutatur Deus, unde multi respectus hujusmodi illi ex tempore convenient. Antecedens vero patet, quia alias non esset inconveniens illam additionem fieri Deo ex tempore, et consequenter posset Deus incipere in tempore aliquid velle libere, quia si aliquid esset incommodum, maxime quia mutaretur.

Improbatur dicta sententia.

11. Hæc argumenta, si puram naturalem rationem spectemus, adeo sunt difficilia, ut partem hanc verisimilem et probabilem red-

dere videantur; tamen si vere et dignè sentiamus de Deo, et maxime prout fide docemur, nullo modo possumus huic assentiri sententiæ, etiamsi oporteret ignorantiam nostram, in omnibus his difficultatibus expediendis, confiteri. Atque ita Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 75, et recentiores D. Thom. Commentatores, in 1 parte, graviter hoc Cajetani placitum rejiciunt ac reprehendunt. Fundamentum est, quia ex illa Cajetani sententia multæ imperfectiones attribuuntur Deo. Primum quod sit capax additionis perfectionis realis, et quod hæc additio ex parte facta sit in æternitate, ex parte vero non sit facta, sed maneat in Deo illa capacitas non reducta ad actum. Respondet Cajetanus hanc perfectionem non esse magnam, vel simpliciter simplicem, sed tantum secundum quid, et ideo illa non esse inconvenientia, quia sine tali additione Deus manet summe perfectus, et cum illa non manet perfectior intensive, sed quasi extensive, quia in sua essentia continet eminenter totam illam perfectionem. Quæ responsio ex eo ab aliquibus improbatum, quod absurdum esse censem ponere in Deo perfectionem aliquam diminutam, et secundum quid. Sed hoc nisi aliquid aliud addatur, non videtur esse magnum inconveniens, quia nos admittimus in Trinitate perfectiones relatives, quæ formaliter non sunt perfectiones simpliciter simplices, sed tantum in propriis generibus seu rationibus, et in eo sensu dici possunt perfectiones secundum quid.

12. Quanquam, cum Cajetanus hoc non admittat in relationibus, contra eum majorem habet efficaciam argumentum. Et praterea censeo esse longe diversam rationem de perfectionibus absolutis et de relativis; perfectio enim relativa ex intrinseca ratione habet, ut non possit esse perfectio simpliciter, absque illa imperfectione, quia illa oppositio non est imperfeccio, neque excludit a singulis relationibus omnem aliam perfectionem simpliciter, et infinitatem in genere entis, simul cum infinita perfectione in proprio genere. At vero perfectio absoluta ex hac generali ratione non habet, quod non sit perfectio simpliciter; alias nulla esse posset perfectio simpliciter. Quod ergo aliqua perfectio absoluta non sit simpliciter perfectio, semper provenit ex imperfectione admista. Nam cum ex communi ratione perfectionis absolutæ non habeat repugnantiam cum aliqua alia perfectione majori, vel æquali, quod secundum propriam rationem talem repugnantiam ha-

beat, non est sine imperfectione. Maxime quia omnis oppositio inter absoluta semper includit imperfectionem, saltem ex parte alterius extremi quod imperfectum est.

13. Hæc autem generalis ratio magis declaratur et roboratur, descendendo in particulari ad perfectionem de qua loquimur. Primo quidem, quia si actus liber voluntatis divinae dicit aliquam perfectionem, interrogo quænam illa sit. Respondet Cajetanus esse perfectionem liberalitatis, misericordiæ, aut justitiæ, aut alterius similis virtutis, quæ per actus rectissimæ voluntatis exerceri potest. At enim liberalitas, misericordia et justitia perfectiones simpliciter sunt, alioqui non essent formaliter in Deo. Quod si Cajetanus dicat liberalitatem, verbi gratia, in actu primo esse perfectionem simpliciter, in actu autem secundo esse perfectionem, non tamen simpliciter, primum, loquendo, ut loquitur, de actu secundo immanente, in terminis ipsis involvit repugnantiam, quia actus secundus de suo genere perfectior est quam primus. Deinde magnam imperfectionem tribuit Deo, ponens in illo actum primum proprium et separabilem a secundo, et actuabilem per illum. Nec satis est, si quis dicat, talem actum primum semper ac necessario esse in aliquo actu secundo, ut, verbi gratia, liberalitatem in actuali et simplici affectu ad honestatem liberalitatis. Quia hoc non excludit quin respectu alicujus actus secundi sit vere actus primus; nam ad illum ex se est in potentia, et per illum constitutur in actu ultimo sub ea ratione. Denique, cur potius talis actus primus est perfectio simpliciter quam talis actus secundus? Certe hujus ratio reddi non potest, nisi ob aliquam perfectionem adjunctionem, et ea, quæ in ipsismet terminis actus primi et secundi imbibitur, est sufficiens; illa tamen satis declarat, talem actum, tam secundum, quam primum, non posse esse perfectionem simpliciter, quia neuter est actus purus, cum inter se comparentur, ut potentia et actus.

14. Secundo ille actus liber, qui in suo ordine concipitur, ut secundus et ultimus, ita ut secundum propriam realem perfectionem et entitatem possit non esse in Deo, et consequenter simpliciter non esse, hoc ipso includit magnam imperfectionem; quæ enim manifestior esse potest, quam posse non esse? Dices: postquam semel est, non potest non esse. Sed, quid hoc refert ad excludendam imperfectionem simpliciter? Primum enim

id non habet ex se, sed ad summum ex immobilitate, et constantia (ut sic dicam) divinae voluntatis; tamen si consideratur conditio et natura illius perfectionis liberæ, ei ex se non repugnabit iterum non esse, cum absolute non sit ens necessarium. Secundo hoc ipsum, scilicet, non esse ens absolute et intrinsece necessarium absque illa hypothesi, est satis magna imperfectio, scilicet, absolute et simpliciter posse non esse. Quod tertio evidenter inspici potest in actibus liberis, quos Deus habere potuit et non habuit, nec habebit unquam; illi enim absolute nihil sunt nunc, et cum esse potuissent, habent suam non repugnantiam ad essendum, atque adeo sunt simpliciter possibles objective; hæc autem est quasi transcendentalis imperfectio creaturarum. Imo Sancti omnes radicem omnium imperfectionum creatorum entium in hoc ponunt, quod ex se sunt nihil. Quarto ex hoc necessario consequitur, quod isti actus quando sunt, non possunt esse suum esse quidditative, et essentialiter; nam ens quod hujusmodi est, nunquam potest concipi aut esse sub nihilo; ens autem quod non est essentialiter suum esse, est ens participatum, finitum et imperfectum.

15. Quinto præcipue ac principaliter necesse est ut talis actus sit actualiter in re ipsa distinctus a divina voluntate, si non ut res omnino distincta (hoc enim neque ex necessitate sequitur, neque ab aliquo Catholico in controversiam adduci potest), saltem ut modus vere distinctus in re ipsa a re modifica-ta; hoc autem absurdissimum est. Sequela patet, quia hic actus dicitur realiter addi ipsi voluntati; additio autem realis sine distinctione in re intelligi non potest, tunc præser-tim quando additio talis est, ut possit non fieri. Minor autem multis modis probari potest ex dictis supra de simplicitate Dei; illa enim distinctio modalis aperte excludit a Deo omnimodam simplicitatem. Quod ex terminis ipsis videtur evidens, quia simplicior est res nude sumpta, quam affecta modo in re ipsa distincto, vel quam illud constitutum, quod ex ipsa et modo resultat. Item, quia compo-situm nihil aliud est, quam constans ex extre-mis in re ipsa distinctis, ut supra dice-bamus.

16. Ex quo ulterius necesse est ut voluntas divina comparetur ad talem modum, ut vera potentia ad suum actum distinctum, idque dupli ratione. Primo in ratione potentiarum elicientis ac vere efficientis; quid enim deest

tali actui, ut vere ac proprie fiat? Numquid quod non realiter, sed modaliter distinguitur? At hoc nihil refert, nam etiam modi ex na-tura rei distincti per veram efficientiam pro-ducuntur, præsertim quando non sunt cum ipsa natura conjuncti, per naturalem resul-tantiam. Aut vero obstat quod tales actus, quando sunt, ex æternitate sunt? Sed hoc etiam nihil refert, nam creatio etiam vel il-luminatio posset esse æterna cum vera effi-cientia. Illud certe apparentius dici posset, illos actus non fieri, quia ex ipsa divina sub-stantia sunt, sicut Verbum divinum non fit, quia producitur de substantia Dei. Sed licet hoc sufficiat ut talis actus non possit dici creari, quia revera non fit ex nihilo, tamen id non potest obstar quominus per veram efficientiam fiat, quia non erit de substantia Dei tanquam de essentia, sed tanquam de subiecto.

17. Unde hinc ulterius infertur, comparari voluntatem divinam ad talem actum non so-lum sub ratione potentiae activae, sed etiam per modum potentiae receptivæ, et fere pas-sivæ, ex qua educitur talis actus et quidquid propriæ entitatis in illo est. Quod quidem locum non habet in exemplo adducto de pro-ductione Filii; nam Filius ita producitur de substantia Patris, ut non sit aliquid distinc-tum ab illa substantia, sed simplicissimum suppositum in illa subsistens, et idem cum illa. At vero hic actus, de quo loquimur, pro-ducitur de substantia tanquam quid distinctum ab illa. Unde intelligi non potest quin productio ejus sit vera effectio, et cum non sit creatio, erit eductio ex præsupposito sub-jecto; intercedit ergo ibi vera ratio potentiae activae et passivæ. Et confirmatur, nam ost-ensum est illum actum non esse ens neces-sarium et per essentiam; omnis autem actio, per quam fit, vel communicatur aliquid es-se, quod non est de essentia rei productæ, est vera effectio; sequitur ergo esse in Deo aliiquid vere factum, et quod non est Deus; nihil enim factum est Deus. Item quia osten-sum est illum actum non esse ens necessari-um, neque esse suum esse per essentiam; ergo non est Deus.

18. Ultimo denique sequitur, talem actum esse verum accidens divinæ substantiæ, et productionem ejus non solum esse effectio-nem, sed etiam imperfectam, nempe acciden-talem. Sequelam probo primo ex definitione, quia ille actus potest adesse et abesse, et alioqui est extra totam substantiam rei, quæ

sine illo esset integra et consummata substantialiter. Dicent fortasse non posse adesse et abesse, quia si adest, non potest abesse, neque e converso. Sed hoc frivolum est, tum quia inde ad summum fit esse accidens inseparabile; tum etiam quia ad rationem accidentis necesse non est ut possit adesse et abesse in sensu compositionis, sed sufficit in sensu divisionis, id est, quod quantum est vel ex se, ita sit extra substantiam rei, ut possit adesse vel abesse ab illa, sive possit unum post aliud succedere, sive non. Alter dici posset, hunc actum non esse accidens, quia non est res distincta, sed modus. Sed hoc etiam nullius momenti est, quia modus non est extra latitudinem accidentis, ut inductione facile ostendi potest, et infra tractabitur. Unde etiam de actibus nostris voluntatis nondum est exploratum, an sint res, vel modi distincti, cum tamen constet esse accidentia. Tandem ille actus liber, prout est modus divinae voluntatis, aut est substantia, vel accidens, non enim est medium; non est autem substantia, quia increata esse non potest, cum ab illa distinguitur, neque etiam creata, quia non posset esse intra Deum, aut actuare divinam voluntatem. Neque etiam potest esse substantia tanquam modus substantialis increatae substantiae, cum nullo modo ad constitutionem, vel completum substantiae perlineat; relinquitur ergo ut sit accidens.

Explicatur et defenditur præcedens sententia.

49. Viderunt hæc incommoda nonnulli ex defensoribus opinionis Cajetani, et jure veriti sunt illa admittere, ideoque ad illa vindicata conati sunt ita illam declarare, aut temperare, ut dicant, hos actus seu perfectiones liberas aliquid quidem addere perfectioni necessariae Dei, illud vero additum in Deo actu existens, nullo modo distingui ex natura rei a perfectione necessaria ipsis Dei. Quia hæc duo non videntur repugnare, scilicet, quod addatur aliquid, et illud non sit distinctum; nam hoc ipso quod adiungitur substantiae Dei, fit ipsa substantia Dei. Filiatio enim divina, verbi gratia, aliquid perfectionis addit essentialia Dei secundum se consideratae, quod additum per Filii generationem producitur, vel comproducitur, ut more nostro loquamur, et tamen non est distinctum ullo modo in re a substantia Dei; ergo, etc. Quod si hæc duo incompossibilia

non sunt, utrumque asserendo, omnes difficultates optime expedientur. Nam, si hujusmodi actus liberi addunt aliquid reale, facile intelligitur, quo modo formaliter constituent Deum volentem libere; si autem illud quod addunt non est distinctum in re a voluntate divina, cessant incommoda, quae ex opinione Cajetani inferri videbantur. Et ita etiam intelligitur optime, quo modo in his actibus sit immutabilitas; nam id quod addunt, ex æternitate additur voluntati divinae, quia, cum Deus habeat infinitam scientiam, nihil habet quod expectet ad omnem liberam determinationem, et cum voluntas ejus sit infinite perfecta, non debet manere suspensa, et quasi anceps per infinitam æternitatem, et ideo ab æterno habet omne suum decretum liberum. Et quia id quod addit tale decretum omnino identificatur ipsis Deo, ideo et sine ulla umbra mutationis additur, et inseparabile et immutable manet.

Refellitur explicatio et defensio.

20. Verumtamen hic modus dicendi et conjungit alia impossibilia ac repugnantia, et illis positis, non potest adhuc potissima incommoda illata evitare. Quapropter difficultatem non solvit, sed auget potius. Declaro singula: nam imprimis in universum est impossibile, quod aliqua duo absoluta ita se habeant, ut unum possit existere alio non existente, et tamen quod in re non distinguantur. Quod principium late probatum est supra tractando de distinctionibus rerum, et in praesenti statim specialiter probabitur. At divina voluntas, et hæc perfectio libera quæ illi addi dicitur, ita comparantur, quod voluntas divina potest absolute loquendo existere, non existente in rerum natura tali perfectione libera; ergo non potest mente concipi, ut in re sint omnino idem sine ulla distinctione in re. Quod declaratur in actibus liberis, qui esse possent in divina voluntate, et de facto non sunt. Necesse est enim voluntatem divinam distinguiri ab illis tanquam ens a non ente, vel tanquam ens actu ab ente possibili, quae distinctio non est certe confusa per intellectum, sed in rebus ipsis conspicitur. Unde si illa duo considerentur secundum esse essentialia, distinguuntur maxime ex natura rei; nam voluntas habet essentialiam actualem necessariam, perfectio autem libera habet essentialiam possibilem, vel contingentem (late sumpto vocabulo contingentis prout omni necessario opponitur); hæc

autem non solum est distinctio, verum etiam prima diversitas, quæ inter reales essentias reperiri potest, ut constat ex dictis in disputatione 28. Tota autem hæc diversitas intercedit etiam inter voluntatem divinam, et perfectionem liberam, quæ de facto illi addita est; nam etiam hæc perfectio libera ex se prius natura fuit sub esse possibili, quam actuali, et habet essentiam possibilem, quæ, quantum est ex se, potuisse non actu esse; hujusmodi autem res ejusdem est essentia, sive actu existat, sive non; ergo eamdem distinctionem retinet a quacunque alia essentia, a qua ex se distinguitur in esse essentia. Eo vel maxime, quod necesse est etiam esse existentia esse distinctum a parte rei in hujusmodi rebus; nam esse existentia voluntatis divinae est esse per essentiam intrinsece necessarium; esse autem existentia illius perfectionis liberæ non est ita necessarium, sed absolute loquendo, potuisse non esse; ergo impossibile est quod tale esse sit unum et omnino idem in re ipsa. Sunt ergo incompossibilia et repugnantia illa duo quæ simul conjungit illa sententia, scilicet, esse perfectionem liberam, realem, et quæ absolute posset non esse, et nihilominus quando est, non esse in re distinctam a perfectione necessaria Dei, et voluntatis ejus.

21. Jam vero facile est ex his elicere alteram partem quam proposuimus, et deducere eadem vel similia incommoda, quæ ex hac positione sequuntur. Unum et maximum est, aliquid quod ex se est nihil, et reipsa posset manere sub nihilo, esse vere formaliter ac essentialiter Deum; et e converso aliquid quod nunc est vere et essentialiter Deus, tale esse, quod absolute loquendo, posset non esse; hoc autem maxime pugnat cum Deo. Sequela videtur evidens ex his que docet illa sententia; nam si perfectio libera in re non distinguitur ab essentia Dei, ergo includit in se totam perfectionem divinae essentiae; ergo est essentialiter Deus. Item, quia vel illa perfectio est Deus, vel non. Si non est Deus, sequuntur multa inconvenientia supra illata, nimirum aliquid esse in Deo, quod non est Deus, vel (quod mirabilius est) aliquid esse omnino idem cum Deo, quod tamen non sit Deus. Item si non est Deus, nec substantia increata erit; ergo vel erit substantia creata, vel accidens, et nihilominus erit aliquid indistinctum a Deo, quæ omnia et similia sunt absurdula et repugnantia. Si autem illa perfectio libera est vere Deus, ergo

est essentialiter Deus, quia non est Deus per participationem, sed verus Deus; nulla autem res potest esse verus Deus participative, aut accidentaliter; ergo necesse est ut sit essentialiter Deus. Probatur jam falsitas consequentis; nam cum Deus sit ens per se necessarium, et hoc sit maxime proprium ejus, et in quo primario distinguitur a quolibet aliоente, impossibile est quod aliquod ens liberum sit essentialiter Deus.

22. Et declaratur hoc ex quadam recepta doctrina Sanctorum et Theologorum omnium, qui docent, processiones divinas ad intra, etsi voluntariæ sint, non tamen posse esse liberas propria libertate indifferentiæ, quoniam quilibet persona procedens est verus Deus, cui repugnat indifferentia ad essendum et non essendum, quia de ratione ejus est intrinseca necessitas essendi. Unde haereticus Ariani, ut docerent Filium esse creaturam, asserebant voluntate Patris libera fuisse productum. Quam consecutionem Concilia eius sancti Patres existimarent necessariam, ideo antecedens illud haeresis damnarunt, ut videre licet in Hilar., lib. de Synod., anath. 24, et in Concil. Tolet, XI, in confessione fideli, et Aug., 15 de Trinitat., cap. 10, et D. Thom., 1 part., q. 44, art. 2, et aliis Theologis. Existimarent ergo esse impossibile, aliquid quod ex voluntate libera habet ut sit vel non sit, esse Deum. Et similiter existimarent impossibile aliquid reale esse intra Deum, quod, simpliciter loquendo, possit esse et non esse. Et in hoc cernitur evidens discrimen inter hoc additum liberum quod ait, hac sententia singitur, et id quod secundum rationem intelligimus divinas relationes addere ad divinam essentiam; nam hoc tanquam absolute et simpliciter est ens necessarium sicut ipsa essentia divina; et ideo potest esse in Deo, et idem cum Deo, et essentialiter Deus, quod secus omnino est in illo liberum addito.

23. Praeterea sequitur ex illa sententia perfectionem divinam realem, prout nunc est in rerum natura, talem esse, ut partim necessario sit, partim potuerit non esse, quo admittere non minus est absurdum in simplici entitate, quam per modum compositionis. Utinque enim intelligatur, includit in perfectionem, et diminutionem quamdam in ipso esse quoad eam partem, vel quasi partem, quæ posset non esse. Unde quo magis hæc imperfectio attribuitur ipsis metu simpli entitati Dei, eo cum majori absurditate e

inconveniente illi attribuitur talis imperfectio. Praeterquam quod majorem involvit repugnantiam, quod una simplex entitas in uno simplicissimo esse includat illas duas conditiones, necessitatis essendi, et potentiae ad non essendum. Nam si illa entitas habet unum simplicissimum esse, ergo totum illud est ab intrinseco necessarium, et prout tale est, est de essentia illius entitatis; ergo impossibile est ut illa entitas secundum idem omnino esse reale sit ens contingens quantum ad aliquid, quod absolute posset non esse et manere sub nihilo. Atque hoc modo facile possunt applicari fere omnes rationes supra factae; nam licet haec evasio unum inconveniens evitet, nempe compositionem, tamen alia evitare non potest, et divinae entitati non solum pugnantia tribuit, sed etiam multa, quae imperfectionem includunt, prout satis declaratum est, et in tertio membro magis explicabitur.

24. Hinc ergo facile ostendi potest, quod ultimo loco de praedicta sententia diximus, nimirum angere potius difficultatem, quam expedire. Primo quidem, quia ex duobus alterum hic dicendum est, scilicet, vel Deum velle creaturam quam posset non velle, nihil reale addendo suae voluntati, vel addere aliquid reale suae voluntati, quod re ipsa posset non addi illi, et illud, quod additur, ita transfundit (ut sic dicam) in divinam substantiam, ut nullo modo ab ea maneat distinctum in re; si autem haec duo inter se conferantur, ut minimum aequum difficile intellectu est hoc posterius ac illud prius. Imo hoc posterius videtur directe demonstrari impossibile, et involvens contradictionem, ut argumenta facta declarant. Illud vero prius licet fateamur, esse obseverissimum, non tamen positive demonstratur impossibile, et conabimur respondere ad argumenta, quibus id ostendi videtur. Aliunde vero illud prius nullam Deo tribuit imperfectionem, sed potius eminentiam quamdam, quae vel hoc ipso quod humanum captum superat, est consentanea divinae excellentiae. Posterior autem modus includit sine dubio imperfectiones multas, ut paulo antea declaravimus.

25. Quibus addo non vitari inconveniens supra illatum, scilicet, ad hanc realem additionem necessarium esse intelligere in divina voluntate aliquam realem productionem, aut effectiōnem, aut quovis alio nomine nuncupetur. Quia realis additio, vel augmentum reale non potest intelligi sine productione

reali; hic autem fit additio realis, et augmentum reale extensivum, nam in divina voluntate secundum se non erat formaliter illa perfectio libera; ergo augetur extensive ejus perfectio per additionem illius; ergo est necessaria aliqua vera actio, vel productio qua id fiat. Neque obstare potest, quod illud augmentum, vel additio fiat cum identificatione; nam potius ad hoc videtur requiri major efficacia; nam magis est facere, ut duo, quae secundum se erant distincta, coalescant in unum simplex, quam quod uniantur; in praesenti autem perfectio libera et necessaria secundum se, seu praecisa actione vel determinatione divinae voluntatis, ita sunt distincta, ut altera sit non ens seu ens possibile tantum, altera sit ens necessarium; ergo ut illud ens possibile sit non solum ens actu, sed etiam sit ipsummet ens necessarium sine ulla distinctione ab illo, magna certe vis, et plusquam efficacia requiritur. Etenim si illa perfectio libera ex ente possibili fieret ens actu, unitum tantum enti necessario, et non unum cum illo, necessaria esset efficientia vel actio; multo ergo magis necessaria est, ut non solum fiat ens actu unitum, sed etiam ipsum. Et confirmatur exemplo filiationis divinae; nam quia persona Filii ratione filiationis addit nostro modo intelligendi aliquid realitatis divinae essentiae, necesse est ut illud habeat per realem originem et productionem, etiam si illud additum non sit in re distinctum ab essentia, et idem est de persona Spiritus Sancti; ergo idem est in praesenti dicendum, si actus liber ut sic addit aliquid realitatis, seu perfectionis realis. Dices: etiam paternitas intelligitur aliquid addere essentiae, sine ulla reali emanatione. Respondetur hoc verissimum esse, quia persona Patris non solum secundum absoluta, sed etiam secundum relativa, est omnino ens a se, quod declarant Theologi per notionem ingeniti; haec autem conditio non potest convenire actui libero, quia ut sic non est ens necessarium, nedum omnino a se, et ideo omnino necessarium videtur, ut fiat ens per aliquam actionem.

26. Dices, esse aliam differentiam, quod Filius est res distincta a producente; actus autem liber non est res distincta a voluntate divina. Sed contra; nam hoc ipsum est, quod ex arguento deducitur, nimirum illum actum debere esse distinctum, quia effectus, et productus. Filius enim non ideo producitur, quia est distinctus, sed potius e converso, quia producitur, ideo distinguitur; sic ergo in

præsentि, si actus liber talis est, ut suam actualem entitatem et perfectionem non possit habere in rerum natura sine aliqua actione, recte concluditur esse distinctum. Unde cum ei tribuitur aliquid, quod sine efficacitate habere non potest, et simul dicitur in re non distinguui ullo modo a suo principio, contradictoria dicuntur. Ac præterea quacunque ratione asseratur esse in Deo aliiquid factum vel quasi factum per voluntatem liberam, est omnino absurdum, et a sana doctrina alienum. Accedit, quod necessarium erit fateri, esse in Deo perfectionem aliquo modo pendentem ab actuali existentia creaturæ, aut facta, aut futura in sua propria duratione; illa enim perfectio libera, quam habet Deus, ex eo quod liberaliter voluit mundum creare, ita dicit habitudinem transcendentalem ad creaturam ut existentem aliquando, ut nullo modo possit esse in Deo sine tali existentia creaturæ; at hoc certe absurdissimum est, quod nimirum indigat Deus ullo modo creatura sua ad habendam aliquam perfectionem, sive magnam, sive parvam, sive intensivam, sive extensivam.

27. Denique addere possumus exemplum ex recepta sententia inter graves Theologos. Illi enim absurdum existimant admittere in Deo relationes reales ad creaturas ut actu existentes, et ab illis ut sic dependentes, quia impossibile existimant aliiquid reale esse in Deo, quod ab actuali existentia creaturæ pendeat, sive ut a termino, sive ut a conditione necessaria, sive quacunque alia ratione, quia quidquid est in Deo, necessario est Deus, et ideo nullo modo potest non esse; quod autem aliquo modo pendet a creatura, potest non esse, sicut illa. Si qui vero sunt Theologi, ut Nominales, qui has relationes tribuant Deo, ideo id faciunt, quia existimant relationem nihil rei addere intrinseco subjecto seu fundamento, sed solum positionem, seu concomitantiam termini, omnes tamen pro comperto habent nullam veram rem etiam respectivam, quæ in Deo sit, posse aliquo modo pendere ab existentia creaturæ; multo ergo magis id dicendum est de re et perfectione absoluta, qualis est actus voluntatis.

28. Præterea, necesse est juxta contrariam sententiam admittere realitatem quamdam, seu realem perfectionem ex se indifferente, ut sit nihil, vel ut sit Deus, quod perse incredibile est, et graviter offendit. Sequela declaratur, nam si concipiamus Deum in æternitate prius ratione, quam velit aut nolit

creare mundum, verbi gratia, necessario intelligimus Deum præcognoscere hunc actum volendi creare mundum, ut sibi possibilem, et non necessarium; cognoscit ergo illum actum, et realem perfectionem liberam ejus, ut indifferente ad esse et non esse; ergo ut indifferente ut sit Deus, vel ut sit nihil, quia si non sit, nihil erit; si autem sit, erit Deus, cum non possit esse nisi in Deo. Falsitas autem consequentis, et ex se nota videatur, et declaratur amplius, tum quia illam indifferentem est magna imperfectio, et consequenter repugnat rei, quæ formaliter possit esse in Deo; tum etiam quia illa indifferentia repugnat cum esse Dei, de cuius intrinsecus conceptu est necessitas essendi. Unde in ipsis terminis involvitur contradicatio. Imo etiam generalius loquendo impossibile est intelligere, duas res, includentes in suis propriis conceptibus oppositas ac repugnantes rationes esse indiferentes, ut distinguantur, vel identificantur; sed Deus et haec perfectio libera habent omnino oppositas rationes; nam Deus dicitur esse ens necessarium, illa autem perfectio dicitur esse ens non necessarium; ergo impossibile est, ut in eamdem omnino simplicem, et indivisibilem entitatem coalescant.

Quarta et communis sententia.

29. *Capreolus quid addat communi sententiae.* — Est igitur quarta sententia, quæ affirmat actum liberum Dei præter actum necessarium, qui est ipsum velle divinum absolutum sumptum, solum addere relationem rationis ad aliquod objectum creatum; et quoad hunc respectum potuisse esse et non esse, licet actus ipse necessarius sit. Hanc sententiam docet Capreolus, in 1, dist. 45, q. 1, art. 2, a. argum. cont. 1 et 2 concl. Quanquam addat aliquid, quod a nobis prætermissem est, quia nec in rigore verum, neque ad hanc rem explicandam necessarium videatur; dicit enim divinum velle addere imprimis directionem divini intellectus ostendentis voluntati talis objectum, et proponentis illud ut volendum et quoad hoc dicit addere aliiquid reale, notwithstanding realiter distinctum, sed secundum rationem. Possumus autem a Capreolo interrogare, an haec directio divini intellectus sit libera, vel necessaria; si enim est necessaria ergo non recte dicitur, velle Dei liberum addere hanc directionem; nam determinata libera non addit ea quæ necessaria sunt, se potius illa supponit, et solum intelligitur ad

dere id quod est indifferens. Si vero illa directio est libera, primum augetur difficultas; nam de illa quærendum erit quid addat, quatenus libera est; et deinde interrogabimus ulterius, an illa directio sit formaliter libera ut præcise est ab intellectu; et hoc non admetit Capreolus; est enim falsum, et alienum à doctrina D. Thomæ, ut nunc suppono; vel est libera per denominationem a voluntate, et sic falsum est, quod velle liberum addat hanc directionem, cum potius ipsa directio denominetur libera ab eo quod addit velle liberum.

30. *Scotus an nobiscum sentiat.* — Omissa ergo hac parte, de qua etiam alii auctores nihil dicunt, tractanda est altera de respectu rationis, quam fere alii sequuntur, præsertim Thomistæ, Ferrar., 1 contr. Gent., cap. 75 et 76, et alii recentiores, 1 p., q. 19, art. 2, 3 et 7, et Sylvest., in Conflato 1 part., q. 19, art. 2, ubi refrens et declarans opinionem Cajetani, nihil aliud de ea dicit, quam hæc verba: *Videant isti quid hoc importet;* et deinde aliter rem declarat. Solet hæc sententia tribui Scoto, in 2, dist. 45, sed ibi solum dicit per voluntatem liberam Dei consurgere relationem in re volita, quam dicit nec esse reale, nec rationis stricte, id est, quæ consurgat per actum intellectus, nam hanc dicit consurgere per actum seu comparisonem voluntatis. Unde quatenus voluntas est potentia rationalis, potest illa relatio dici rationis, quam dicit Scotus terminari in Deo ad aliquid absolutum, non declarat tamen quid sit illud absolutum, nec quam relationem addat in voluntate Dei terminatio libera ad creaturas. Favet autem huic sententiae, in 1, d. 39, ubi ait, libertatem Dei esse perfectissimam, et ideo non consistere in indifferentiad ad actus diversos, sicut est in nobis, sed in indifferentiad ejusdem omnino actus ad diversa objecta. Unde sentit, terminacionem ad objectum creatum nihil reale addere divine voluntati, alias libertas Dei consisteret in indifferentiad non tantum ad objecta, sed ad perfectiones liberas, et inter se repugnantes ac contrarias. Atque ita omnes Scotistæ in hanc sententiam inclinant, et expresse Lychetus eam tenet in dist. 46, ubi Gabr., et Ocham, et alii Nominales docent, velle liberum Dei ut sic nihil rei addere supra velle necessarium, sed esse omnino idem; nihil autem dicunt de relatione rationis. Et videtur prædicta sententia necessario sequi ex impugnationibus aliarum; cum enim vero ac proprie Deus velit libere creaturas, et ab-

solite loquendo potuerit non velle, necesse est, ut actu velle creaturam aliquid addat praeter posse velle, seu præter actum volendi necessarium, quo Deus amat seipsum; ostensus est autem non addere aliquid rei; ergo necesse est ut addat aliquid rationis.

Proponuntur difficultates dictæ sententiæ præsertim quoad additionem rationis.

31. Sed hæc sententia habet etiam summam difficultatem: primo, quia relatio rationis aut sumitur in rigore ac formaliter, aut late ac fundamentaliter. Priori modo est quid factum, et solum est in intellectu considerante, et comparante unum ad aliud, per modum relativi, quod in se relationem non habet; hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia etiam si in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale objectum. Nec quidquam refert, quod Capreolus significat, et Scotus probabile censem, hanc relationem necessario consurgere in intellectu divino: tum quia satis incertum est, an relations rationis fabricentur suo modo per divinam scientiam, quæ res prout in se sunt intuetur sine ulla improprietate, analogia, aut fictione; tum maxime quia, licet id gratis demus, non potest quidquam referre illa relatio, ut consurgens per intellectum Dei ad comprehendendum seu constituendum velle liberum Dei, ut actu terminatum ad creaturas. Quia prius secundum rationem Deus vult libere creaturam, quam intelligat se velle libere creaturam, et intelligendo fabricetur respectum rationis; ergo id quod addit velle liberum ut sic, non est ille respectus rationis, sed aliquid prius ipso. Et confirmatur primo, nam Deus per voluntatem ut sic vult libere; ergo id quod addit velle libere, per voluntatem additur, non per intellectum, formaliter loquendo; ergo respectus ille rationis qui consurgit per actum intellectus ut sic, non potest esse id quod formaliter addit velle liberum supra velle necessarium. Tandem confirmatur, quia ille respectus rationis, etiam ut dicitur esse objective in actu intellectus divini, est quid conflictum et nihil; ergo non potest constitui formaliter Deum volentem libere creaturas, nec tanquam tota forma, nec tanquam aliquid complens vel ultimate constitutus illam. Unde Capreolus supra expresse declarat, hunc respectum non constitui formaliter determinationem liberam Dei, ut sic, sed consequi ad illam. Quod quidem erit ve-

rum de respectu rationis in prædicto rigore sumpto ; sed juxta hanc expositionem nondum est explicatum, quod querimus, scilicet, quid formaliter addat determinatio libera naturali actui voluntatis divinæ, quia, si relatio rationis consequitur ex determinatione libera, ergo est determinatio libera ante illum respectum ; quid ergo addit actui necessario ut sic ?

32. Si ergo dicatur addere fundamentum illius respectus, seu (quod idem est) addere respectum rationis fundamentaliter , quod erat alterum membrum supra positum , tunc restat inquirendum, quid sit hoc fundamentum. Fundamentum enim relationis rationis, quod ex parte rei sumitur, aliquid reale esse debet; nam si esset aliquid rationis, procederetur in infinitum, et totum esset mera fictio ; aliquid ergo supponitur in re, quod occasionem præbet intellectui ad fabricandum respectum rationis, et illud vocamus fundamentum ex parte rei. Hoc ergo fundamentum in præsentia esse non potest, nisi vel aliqua res extra Deum extrinsece denominans ipsum, vel aliqua res intra Deum ipsum. Primum dici non potest in præsenti, quia, ut contra primam opinionem ostendimus, Deus non dicitur volens per extrinsecam denominationem. Nec cogitari potest a quo proveniat illa extrinseca denomination; nam vel provenit a creatura possibili ut sic, et hoc non, tum quia alias illa non esset denomination libera, sed necessaria; tum etiam quia esset indifferens et communis omni rei possibili. Vel provenit a creatura, ut existente, vel futura aliquando, et hoc etiam dici non potest ; quia omnis creatura est, vel futura est, eo quod Deus per voluntatem suam libere vult eam esse; ergo relatio, quam Deus, ut actu volens, dicit ad tales creaturam, non potest fundari in denominatione sumpta ab ipsa creatura ut existente, vel futura. Unde acute Henricus, Quodlibeto 9, quæstione prima, distinguit in Deo duplices relations rationis : quædam sunt, quæ secundum rem præsupponuntur aliquo modo in creatura, et per quamdam correspondentiam (ut ipse ait) formantur in alio extremo, scilicet Deo, et hujusmodi sunt relatio creatoris, domini, et similes, quæ actionem transeuntem consequuntur. Aliæ vero sunt, quæ per se primo formantur in ipso Deo, ut relatio prædestinantis, eligentis, etc. In hoc ergo genere collocandus est hic respectus, quem intelligimus consequi ad determinationem liberam ; fun-

damentum ergo ejus non in aliqua re extrinseca, sed in ipso Deo querendum est.

33. Et sine dubio ita esse videtur ; nam Deus ex se solo se libere determinat, ut hoc velit potius quam illud, et ideo non videtur ille respectus posse prius in alio fundari, quam in ipsomet Deo. In quo est magna differentia inter volitionem liberam et scientiam, etiam quatenus dicitur scientia visionis , et dicitur aliquo modo contingens aut libera, quatenus posset sub tali ratione non esse, si res non essent futurae. Intercedit ergo differentia inter hanc scientiam et voluntatem, quod scientia, ut ex simplici intelligentia fiat visio, et præter res possibles se extendat ad repræsentandas res existentes, supponit in objecto aliquam varietatem pro aliquo tempore, cui æternitas coexistit, vel saltem supponit aliquod decretum liberum divinæ voluntatis, et ita ibi intelligi potest extra ipsam scientiam aliquod fundamentum, vel principium illius relationis; at vero in voluntate nihil supponi potest, sed omnis varietas, qua in objectis intelligi potest, ab ipsa voluntate trahit originem. Et ratio a priori est, quia scientia, etiam ut terminata ad talia objecta contingentia, non est in se formaliter libera, sed necessaria ex præsuppositione talis objecti existentis, vel futuri; at vero voluntas ut terminata ad talia objecta est formaliter libera, et ideo illa relatio in scientia posset intelligi per modum cuiusdam respectus resultantis necessario in ipsa, posito altero extremo, scilicet, objecto scibili, in esse veri seu scibilis; in voluntate autem non potest ita intelligi, sed primo ac per se originem trahit ab ipsam voluntate, omnibus aliis eodem modo se habentibus; et ideo intime in illa esse debet fundamentum talis respectus.

34. Tunc ergo ulterius inquirendum restat, quid sit in divina voluntate tale fundamentum. Aut enim est ipsum velle Dei necessarium ut sic, aut aliquid ei additum ; primum diei non potest, tum quia illud fundamentum semper ac necessario est; posito autem eodem fundamento et termino eadem relatio nata est consurgere, sive rationis, sive realis ; esset ergo illa relatio non libere, sed necessario ; tum etiam quia ex modo concipiendi nostro constat, ex solo velle Dei necessario, ut sic, nullam nobis præberi occasionem apprehendendi relationem aliquam, vel habitudinem ad objecta creata, quia per illud velle, ut necessarium, solum concipimus Deum ut se amantem; ergo in illo velle ut sic nulla

relatio rationis ad creaturas, ut in se ipsi existentes, fundari potest. Si autem dicatur secundum, inciditur in opinionem Cajetani; illud enim additum, aliquid rei est, non rationis, quia est fundamentum ex parte Dei et volitionis ejus, ut cum illo respectu concepi possit; ostendimus autem jam hujusmodi fundamentum non esse aliquid rationis, sed rei. Rursus illud non potest esse aliquid necessarium, tum quia dicitur esse quid additum ipsi velle necessario, tum etiam quia non magis posset esse fundamentum, quam ipsum velle necessarium ut sic; ergo erit aliquid liberum, quo Deus proxime ac formaliter constitutor actu volens creaturas; hoc autem ipsum est quod Cajetanus asserbat. Et confirmatur primo, quia impossibile est transire a contradictorio in contradictorium, nisi facta aliqua mutatione, vel additione in altero extremo; sed Deus quatenus præcise volens actu necessario ut sic non est volens creaturas (loquor semper de voluntate creaturarum in se, ut omittam complacentiam earum secundum esse, quod habent in Deo, et quæ si in Deo est, necessaria est, et non libera), et deinde intelligitur volens creaturas; ergo necesse est aliquid esse additum, vel ipsi, vel creaturis, ratione cuius intelligatur inter ea esse illa habitudo, quæ antea non erat; sed non potest additio intelligi facta creaturis, ut ostensum est; ergo esse debet in voluntate divina. Tandem, quia alias si Deus suo velle æterno sine ulla prorsus additione rei, sed rationis tantum, posset velle libere creaturas, ergo etiam in tempore posset incipere illas velle sine ulla sui mutatione, quia mutatio non fit sine aliqua additione, vel ablatione reali; sed quamvis Dens ex non volente inciperet esse volens creaturas, nihil reale adderetur, sicut neque in æternitate additur, etiamsi ex æternitate velit creaturas; ergo non mutaretur, etiamsi inciperet amare creaturas in tempore, neque etiamsi amare desinaret, quas antea amabat.

Resolutio quæstionis.

35. Ex his quæ circa has opiniones dicta sunt, satis (ut opinor) declaratum est, quanta sit hujus questionis difficultas, faciliusque esse, quanlibet ejus partem impugnare, quam aliquam probe defendere, aut explicare. Quapropter non vereor confiteri, nibil me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in hujusmodi rebus id de Deo esse credendum, quod ineffabili ejus perfectioni magis sit con-

sentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum, quo id Deo conveniat, non assequamur; ideo in hoc puncto hæc asserenda esse censeo. Primo, Deum vere, proprie, et sine metaphora velle, et amare ea quæ libere vult, vel amat, quæque potuit non amare. Hoc satis probatum est ex dictis contra primam sententiam. Et confirmari potest ex divina scientia; nullus namque negabit, Deum proprie scire res creatas existere, id enim non solum est manifestum in Scriptura: *Vidit* (dicitur) *Deus cuncta quæ fecerat*, et similia, sed etiam est ex se evidentissimum, ut infra attingemus, et tamen de illa scientia est fere eadem difficultas, quid addat Deo, cum potuerit non esse in illo, si res creatæ non extitissent; ergo.

36. Secundo dicendum est, Deum velle creaturas actu reali suæ voluntatis, seu potius, qui est sua voluntas, et sua essentia. Hoc probant, quæ circa ultimam sententiam objecta seu proposita sunt, quia Deus non potest esse volens, sive seipsum, sive quæcumque rem aliam, per aliquid fictum vel imaginarium, sed per aliquid quod in re ipsa subsistat, vereque in ipso sit, quia vere et realiter vult et amat. Item, quia si Deus constitueretur volens per compositionem, constiteretur per formam realem illum in re ipsa sufficientem, et non per ens rationis, neque totaliter, neque ex parte seu completie, sed omnino per realem formam et intrinsecam, quia totus effectus formalis esset intrinsecus et realis, ut est in nobis, et in Angelis; ergo multo magis, cum constituantur Deus volens creaturas simplicissimo modo, tanquam purus actus, solum constitutus suo reali et intrinseco velle. Tandem hoc est evidentissimum in scientia; nam Deus non intuetur creaturas, ut existentes in aliqua differentia temporis, nisi per scientiam suam, tanquam per formam (loquimur modo nostro) realem et intrinsecam sibi, et non per aliquid extrinsecum vel per aliqua entia rationis; nam Deus vere et realiter judicat de rebus crealibus, ut existentibus, et apprehendit ac intellectualiter representat illas; totum autem hoc est reale, absolutum et intrinsecum Deo; est ergo in ipso per aliquid reale, et intrinsecum ipsi; ergo per intrinsecam scientiam ipsius.

37. Tertio dicendum est, Deum eodem omnino actu simplicissimo, indivisibili, et absque ullo reali augmento vel diminutione ejus, velle omnia quæ vult, et nolle quæ non vult, sive necessario, sive libere ea velit.

Hæc est mens auctorum ultimæ sententiae, eamque intendit D. Thomas, 1 part., q. 19, art. 2, ad 4, et art. 5, et maxime art. 3, ubi expresse ait, nihil perfectionis accrescere Deo ex eo quod velit alia a se. Idem ex professo probat primo contra Gentes, cap. 76, et hoc ipsum præcipue intendit Scotus, in 1, dist. 39; idem Hervæus, Quodlibeto 1, q. 1. Hancque assertionem convincunt rationes factæ contra secundam et tertiam sententiam. Et quanquam modus, quo id Deo conveniat, non possit a nobis comprehendendi, declaratur tamen aliquo modo; nam velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus; ergo ille actus ex vi suæ simplicissimæ entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia objecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria, ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum, et se ut finem, alia ut media, et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut objecti bonitas. Cum ergo amat Deus alia a se, non alio actu, nec per aliquid additum actui, vult, sed illomet quo se amat, et quo posset non amare alia, si vellet.

38. In hoc ergo solum consistit eminentia hujus mysterii, quod hic actus apprehenditur, ut forma quædam, quæ secundum totam realitatem suam necessario est a Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adæquatum effectum formalem, quem conferre potest in ordine ad extrinseca objecta, sed est in manu et potestate habentis taïem actum, per illum tendere, vel non tendere in talia objecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formæ et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo, et ideo licet in formis imperfeciis nunquam possit accidere, ut eadem omnino forma necessario existens in subjecto, non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi, quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu ejus velle aut non velle per illum actum aliquod objectum ad quod potest terminari, quia actus existens in potentia neces-

sario habet in illa totum suum effectum formalem, facitque eam actualiter tendere in totum objectum suum, nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere objecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria objecta, nulla in ipso actu mutatione, vel reali additione facta.

39. Accedit alia notanda differentia inter velle creatum et increatum; nam velle creatum est totum natura sua ordinatum ad objectum, a quo sumit speciem; et idco non potest esse talis actus in potentia, quin actu inclinet ad tale objectum, et non per modum potentiae, sed per modum actus, et ideo necessario constituit volentem, vel nolentem tale objectum; velle autem increatum nullam speciem sumit ab objectis creatis, neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult; et ideo licet illud velle secundum totam suam entitatem necessario sit, non tamen necessario attingit talia extrinseca, seu secundaria objecta; et cum ea libere attingit, non est necesse aliquid re illi addere, sed seipso est volitus eorum, libere volendo et se determinando. Et hac ratione dicunt auctores, hoc quod est Deum attingere per suum velle talia objecta, tantum addere actui divino relationem rationis, non quia Deus constituantur actu volens talia objecta per relationem rationis, sed quia in ipso Deo nullam addit habitudinem realem, neque prædicamentalem, nec transcendentalem, sed eminentiori modo illa attingit, quem modum nos explicare non possumus, nisi per relationem rationis.

40. Tandem hoc confirmari et declarari potest ex comparatione inter libertatem creatam et increatam. Libertas enim creata est potentialis, increata vero est summe activa; et ideo illa est per modum potentiae activæ simul et receptivæ, hæc vero est per modum purissimi actus, ex quo nascitur intentio proportionalis quædam convenientia cum absoluta et summa quadam dissimilitudine ac differentia. Proportio consistit in hoc quod sicut libera facultas creata, quæ activa est, ut se determinet ad hunc actum potius quam ad aliud agendum, non indiget alicui determinante active, sed ipsa active accommodat suam vim ad hunc actum potius quam ad aliud, ita libera facultas, seu potius ac-

tualitas invenientia, non indiget alio formaliter determinante, et quasi actuante, ut se quasi slectat (ut sic loquar) ad hoc objectum potius quam ad aliud, sed scipsa id præstat. Est tamen differentia manifesta, quod facultas creata, in qua est formalis libertas, quia est tantum in potentia seu actu primo, indiget aliquo addito per modum actus secundi, quo formaliter determinetur; entitas autem libera Dei, quia non est potentia, sed actus purus, non indiget addito aliquo tali, ut ad objectum terminetur, sed scipsa formaliter id præstat. Ratio autem hujus differentiae non est alia nisi summa actualitas divini velle, et infinita ejus perfectio, ratione cuius in se præhabet quidquid ad omnem actualitatem volendi necessarium esse potest. Unde tota illa perfectio, quæ addi fingitur per illud liberum ac reale additum, in ipsam et infinita perfectione actualissime continetur, seclusa tamen quadam imperfectione; nam illud additum quod singulatur, tale est, ut necessitate quadam conjungat voluntatem divinam objecto creato, postquam scilicet intelligitur illi voluntati adjunctum esse illud additum. At vero infinita illa perfectio divini actus nulli objecto creato necessario conjungitur, sed ad illud seipsa terminari potest cum quadam indifferentia et domino, non supra seipsum, sed supra objectum.

Corollaria ex praecedenti resolutione.

41. Ex quo intelligitur, aliter dici liberum amorem Dei quam dicatur amor creaturæ; hic enim dicitur liber quantum ad esse, non vero quantum ad terminari tali modo ad tale objectum (loquor de amore, non ut cogitatione abstrahitur in communi, hic enim indifferentis est, ut ad hoc vel illud objectum terminetur, quæ magis est indifferentia generis, quam libertatis; sed loquor de actu amoris, ut realiter existente in particuliari), hic ergo dicitur liber quoad esse, quia ita est a sua causa, ut ex vi ejus posset non esse; non est autem liber quoad terminari, quia si est, necessario terminatur ad tale objectum, tali entitati actus aequalitatem. At vero divinus amor est liber non quoad esse, sed quoad terminari respectu creaturarum. Nam ille amor secundum suam totam entitatem et perfectionem, necessarius est, neque in hoc potest habere indifferentiam, quia esset magna imperfectione; tamen in terminari habet indifferentiam, non quidem respectu primariae objecti, quod est ipsem, seu divina essentia, quia necesse est ut ad aliquod objectum

necessario terminetur, ad illud scilicet, cum quo habet intimam et necessariam conjunctionem, vel potius unitatem; sed indifferentiam habet respectu secundariorum objectorum, cum quibus non habet necessariam connexionem, neque ab illis ullo modo pendet.

42. Secundo intelligitur ex dictis, quam sit eminens et excellens modus libertatis divinæ, quamque ab omni imperfectione semotus, ut, vel ob hanc solam causam, hic modus sentiendi de divina voluntate præferendus sit omni alii, etiamsi humanum captum excedat. Sic enim optime intelligitur illud, propter quod tota hæc disputatio hoc loco inserta est, quo modo occasione libertatis nulla sit in Deo mutatione, non solum stricte secundum realem durationem, verum etiam neque late secundum diversa signa rationis in ipso nunc æternitatis. Quia licet in primo signo rationis intelligatur divinum velle, ut indifferens ad hoc vel illud objectum creatum, in alio vero signo, ut terminatum ad hoc objectum, tamen nulla in hoc est umbra mutationis, quia nullum est vestigium realis additionis, sed formalis tantum terminationis per seipsum, novo tantum respectu rationis inde resultante. Deinde intelligitur optime, quo modo divina libertas sit absque ulla potentialitate. Unde cum dicitur Deus posse velle et non velle, illud posse non dicit potentiam activam, vel passivam, sed dicit solum indifferentiam ejusdem actus, ut ad hoc objectum terminetur, vel non terminetur. Quod juxta secundam sententiam vix explicari potest sine potentia passiva et activa in seipsum, ut supra explicatum est. Necesse est enim fateantur voluntatem divinam per modum actus primi esse indifferentem ad perfectionem liberam; vel ergo determinatur ad habendam illam efficiendo illam, et hoc est absurdissimum, vel formaliter per seipsum, et, si ita dicant, in eamdem fere difficultatem incident; quare id nos melius dicimus respectu ipsius objecti, cui immediate talis actus suo modo conjungitur per seipsum formaliter absque illo imperfecto addito.

43. Sic denique intelligitur optime in libertate divina distinctio et oppositio actuum secundum rationem, sine ulla reali contrarietate vel distinctione, quia nimis idem est omnino actus secundum rem, qui sineulla additione ad varia terminatur; et sic ratione distinguitur; et prout terminatur ad hoc, ut aliqua res sit, dicitur amor aut volitio; prout vero terminatur ad non esse talis rei, dicitur

nolitio ejusdem rei, et metaphorice odium, non inimicitiae, sed abominationis. At vero juxta aliam sententiam vitari non potest vera et realis contrarietas et oppositio inter perfectiones reales liberas Dei; nam si voluntas creandi mundum addit Deo realem perfectiōnem, quae in illo non esset si mundum creare noluisset, sed loco illius haberet aliam per voluntatem liberam non creandi mundum, ergo necessarium est illas duas perfectiones liberas esse inter se tam vere oppositas et contrarias, sicut sunt in nobis voluntas agendi et non agendi; nam etiam illae perfectiones sese mutuo excluderent ab eadem voluntate divina, et essent quasi actuales motus tendentes in terminos contrarios, quod certe indignum est attribuere Deo.

44. Tertio constat ex dictis idem proportionaliter dicendum esse de actu scientiae divinæ respectu earum rerum seu veritatum, quas ex parte earum non necessario representat; ex parte (inquam) earum, quatenus, scilicet, illæ possunt esse et non esse, eo quod contingenter, seu libere fiant; nam ex parte Dei necessario illas ita cognoscit sicut sunt, quia statim ac in aliqua differentia temporis futuræ sunt, in divina essentia repræsentantur. Quod si nunquam futuræ sunt, hoc ipsum in essentia divina repræsentatur. Hæc autem representatio et æterna est, eo quod æternæ scientiae Dei omnia sint objective præsentia, et nullam rem addit ipsi divinæ scientiae, sed ipsamet scientia, quae necessaria est in Deo, et qua se necessario comprehendit, hanc vim habet ob suam infinitatem, ut seipsa, et sine ullo reali addito omnia infallibiliter repræsentet, quae quovis modo vera sunt aut intelligibilia. Quod eodem modo in scientia declarandum est, quo id in voluntate declaravimus, et quodam modo facilius intelligitur in scientia, eo quod supponat objectum ad alteram veritatis partem determinatum, ut etiam in superioribus declaratum est.

Ad primam difficultatem de libera denominatione.

45. Ultimo conabimur ex dictis satisfacere ad difficultates, quae in contrarium tactæ sunt. Sunt autem illæ tres præcipuae. Prima est de illa denominatione, qua Deus dicitur volens creaturas, cum non sit rationis, sed realis, a qua forma seu quasi forma sumatur; et cum sit denominatio non necessario conveniens Deo, quomodo possit a forma necessaria sumi, et non potius a forma seu reali perfec-

tione libera. Responsio enim brevis, si ad solam rem spectemus, est, illam denominationem, prout realis est, ab ipsam infinita Dei entitate sumi, quæ propter eminentiam suam per seipsam potest quasi formaliter id totum conferre. Rursus respondendo in forma, quod ad scientiam attinet, potest facile dici, quod licet scientia secundum totam entitatem suam sit necessaria, non confert totam illam denominationem eadem absoluta necessitate, quia in objecto non semper est veritas absolute necessaria; est autem in ratione scientiae, ut repræsentet objectum tale esse quale in se est; et ideo sufficit, quod supposita objecti veritate, Deus ex necessitate constitutatur sciens illud per suam æternam ac necessariam scientiam; in voluntate vero neque hæc necessitas reperitur, nam etiam supposito objecto creabili, bono in suo ordine ac diligibili, non resultat (ut ita dicam) in Deo ex necessitate illa denominatio volentis; et ideo est quodammodo mirabilius in illa quodammodo libere sit a forma seu actu simpliciter necessario quoad totum suum esse.

46. Dicendum est tamen hanc esse præstantiam vel eminentiam potius illius actus, ut juxta exigentiam objectorum tendat in illa, et ideo licet sit necessarius in se, potest secundum tendentiam ad aliquod objectum, liberam denominationem dare. Quod a nobis potest a posteriori amplius declarari, nam divina voluntas circa objecta creata involvit causalitatem; nam est prima radix, ut illa sint, vel non sint; quamvis autem velle Dei sit necessarium in essendo, est tamen liberum in causando, et ideo est etiam liberum in volvendo creaturas, seu (quod idem est) in tribuenda Deo denominatione volentis aut non volentis creaturas. Quod si instes, quia illa denominatio est realis; ergo est aliiquid reale; rursus, est denominatio non necessaria, sed libera; ergo est aliiquid reale non necessarium, sed liberum. Respondetur distinguendo ultimum consequens, scilicet, est aliiquid reale non necessarium quoad esse, negatur consequentia; non necessarium autem quoad terminationem, vel causalitatem, sic conceditur consequentia. Unde licet illa denominatio realis sit ex parte Dei, involvit tamen causalitatem seu terminationem ad creaturam, et ideo simpliciter non est necessaria; neque actus ipse, quamvis in se necessarius, illam necessario præbet, tum propter eminentiam suam, ut dictum est, tum etiam quia, licet illa denominatio sit intrinseca, est

tamen cum ordine ad extrinsecum, quod secum aliquo modo involvit, et ideo potest esse libera. Et in idem fere coincidit, quod in simili respondet Marsil., in 1, q. 44, ad 3, ubi ait, nolle producere mundum, non necessario fuisse in Deo, licet potuerit esse, quia nolle Dei non tantum dieit rem, sed actionem, quæ potuit non esse in Deo in esse actionis, id est, quatenus ex illa aliquid in creatura resultat. Et in idem fere redit, quod respondet Gregor., in 1, dist. 45, post concl. 7, et quod antores supra citati in ultima opinione dicebant de respectu rationis. Omnes tamen pro comperto supponunt nullam rem esse in Deo, quæ potuerit non esse, aut e contrario nullam posse esse, quæ non sit.

Ad secundam difficultatem de respectu rationis.

47. Secunda difficultas erat de respectu rationis, qui involvit in hac denominatione seu terminatione, et de fundamento ejus. In qua breviter dicendum est hanc relationem rationis non constitutare intrinsecus ac formaliter Deum volentem creaturam; hoc enim recte probant, quae circa sententiam ultimam diximus. Consequitur ergo, nostro modo conceipiendi, ex hoc quod Deus intimo et ineffabili modo amat creaturam; quia vero nos explicare aut concipere non possumus illam determinationem liberam Dei sine aliquo addito, aut sine aliquo respectu, ideo Theologi per hujusmodi respectum hanc rem explicarunt. Quod vero attinet ad fundamentum hujus respectus, verum est, quod discursu supra factu circa ultimam opinionem concluditur, tale scilicet fundatum ex parte Dei aliquo modo sumendum esse, ut ante Henricum ibi citatum significavit D. Thomas, 1 p., q. 44, art. 15, ad 1; hoc autem fundatum, ut in codem discursu significatum est, facillimo negotio declaratur in scientia; nam ipsam scientiam necessaria Dei est de se sufficiens fundatum illius relationis, quam importat scientia libera seu visionis, si ex parte alterius extremi ponatur conditio necessaria ad terminandam talem relationem, scilicet, aliqua veritas, vel actualis entitas; et ideo nullum est inconveniens quod res simpliciter necessaria possit fundare respectum non necessarium, quia quod talis respectus necessarius non sit, provenit solum ex parte termini. Unde, hoc ipso quod in termino est aptitudo ad terminandam talem relationem, intelligitur quasi necessario consurgens

talis relatio, quia divina essentia naturaliter ac necessario repræsentat omne verum, omnique intelligibile objectum.

48. De voluntate vero dicendum est in ipsa non esse aliud fundamentum ex parte Dei ad talem relationem, praeter actum ipsum necessarium voluntatis Dei, non tamen ut est tantum necessarius in esse, sed ut est etiam liber quoad terminationem, et aliquam causalitatem. Unde hic respectus non intelligitur tanquam resultans posito actu necessario ex parte Dei absolute et secundum se, et præintellecta creatura ut diligibili; nam his duobus stantibus stat non sequi seu intelligi respectum illum; intercedit ergo libera determinatio Dei, quæ licet in se ac formaliter non sit res nova in Deo, a nobis tamen concipitur per modum rei novæ ad fundandum respectum. Vel certe illa determinatio in voluntate semper concipitur per modum alicuius causalitatis, per quam concipitur objectum tanquam mulatum aliquo modo in ordine ad actualem existentiam sibi proportionatam, et ideo actus ille voluntatis in se necessarius, ut habens vim libere causandi, intelligitur ex parte Dei ut sufficiens fundatum talis respectus. Non intelligitur autem ipse respectus resultare, donec actus ille Dei exerceat suam vim liberam seu causalitatem circa tale objectum, in quo non ipse actus aliter se habet, sed facit ut objectum aliter se habeat, et tunc intelligitur quasi resultare hujusmodi respectus, et in hoc differt hic respectus a respectu scientie visionis ut sic.

49. Cum autem dicimus, per voluntatem Dei fieri aliquam mutationem in objecto, ut talis respectus consequi intelligatur, nou est intelligendum de reali ac physica mutatione, sed de objectiva secundum habitudinem ad actualem existentiam, et ideo hic respectus intelligitur aeternus in Deo, licet creatura realiter et in se non mutetur, nisi in tempore. Quia hoc ipso quod Deus amat creaturam ab aeterno, intelligitur creatura habere aliquam habitudinem ad existendum, quam ex se non habebat; et hanc voco mutationem in esse objectivo. Quae etiam in rebus nunquam futurissimo modo intelligitur, nam hoc ipso quod Deus decrevit ut illæ nunquam sint, intelliguntur habere aliquam habitudinem ad existentiam, quam ex se non habebant; nam ex se erant quasi indifferentes; per decretum autem Dei determinatur ut nunquam existant; et haec sola mutatio sufficit, ut aliter etiam cadant sub scientiam, nam jam cognosc-

cuntur per scientiam visionis ut nunquam futuræ; eadem ergo mutatio in objecto sufficit ad utramque relationem; sed differt, quod voluntas facit illam, scientia vero visionis, supponit factam, vel permissam per voluntatem. Nec mirum est quod talis mutatio objectiva sufficiat, cum totum esse horum respectuum objectivum sit.

Ad tertiam difficultatem de immutabilitate.

50. Tertia difficultas erat circa divinam immutabilitatem, quasi per oppositum extremum. Nam ex sententia explicata sequitur, Deum non fore mutabilem, etiamsi posset incipere velle quod nunquam voluit, vel desinere velle quod voluit. Ad quam respondent Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 83, et Basolis ac Lichetus, in 1, dist. 45, non posse desinere Deum velle quod voluit, quin mutetur, quia respectus rationis, quem velle Dei includit, non potest mutari, nisi mutato aliquo extre- morum; non potest autem hic respectus au- ferri per mutationem creaturæ, et ideo ne- cessarium esset fieri mutationem in Deo. Sed hæc ratio, si consequenter loquamur, non est efficax, et contra illam procedit difficultas tacta; nam idem argumentum fieri potest de hoc respectu etiamsi ab æterno esse in- telligatur, quia ex æternitate resultare non po- tuit sine aliquo addito, vel in Deo, vel in crea- tura, præter ea quæ sunt necessaria in Deo, vel possibilia in creatura. Quod si in æternitate ipsa non esset necessaria additio ex parte Dei, neque alia mutatio in creatura, nisi illa ob- jectiva, quæ a nobis explicata est, etiam in tem- pore non erit necessaria realis additio ex parte Dei, et consequenter nec mutatio, sed eodem simplissimo actu poterit velle quod antea non volebat, et causare prædic- tam mutationem in objecto, quæ sufficit ad novum illum respectum.

51. Alii respondent, verum quidem esse non fore mutandum Deum ex eo quod aliquid de novo inciperet vel desineret velle, inde tamen sequi in eo vicissitudinis obumbrationem, quæ non minus repugnat Deo quam propria mutatio, ut dicitur Jacobi 1. Sed hæc responsio supponit, vicissitudinis obumbrationem, esse quid distinctum a mutatione, et aliqui minus illa, quod tamen est præter mentem Jacobi et expositionem omnium. Nam vicissitudinis obumbratio nihil aliud est quam mutatio, quæ umbrae vicissitudinem affert, sumpta metaphora a motu solis. Nam quia Deum vocaverat Patrem lumen, sub-

dit, non esse concipiendum Deum ad modum solis, in quo est perpetua mutatio et vicissi- tudinis obumbratio. Quod uno verbo signifi- cavit August., in lib. de Speculo, dicens: *Apud Deum non est transmutatio, et ideo apud eum cursus temporis diei noctisque alternatione nequaquam variatur.* Et sane, seclusa metaphora et loquendi modo, non videtur posse medium reperiri inter veram et realem mutationem, ac immutabilitatem, quia illa quæ dicitur umbra vicissitudinis, vel est in aliqua vera re, et sic erit vera mutatio, vel est tantum in respectu rationis, et sic non repugnat Deo, et consequenter non est vicissi- tudinis obumbratio, de qua Jacobus loqui- tur. Hæc ultima propositio patet in respectu creatoris vel domini.

52. Dices cum D. Thom., 1 part., q. 14, art. 15., ad 4, hanc vicissitudinem res- pectuum habere locum in his respectibus, qui fundantur in actionibus ad extra, non vero in his qui oriuntur ex actibus imma- nentibus. Sed esto hoc verum sit, hujus rei causam investigamus; nam si in ipsis acti- bus immanentibus non est necessaria realis additio, ut talis respectus resultet, neque etiam erit necessaria realis mutatio, ut de novo resultet. Neque e converso, ut aufer- tur, erit necessaria ablato aut suspensio ali- cius realis actus. Aliam responsionem adhi- bet ibi D. Thom. (quam ipse etiam non vide- tur probare, cum post illam aliam adjungat), nimis, hos respectus non terminari ad creaturas, ut sunt in seipsis, sicut relationes domini vel creatoris, sed ut sunt in ipso Deo, et ideo non posse mutari, nisi mutato Deo. Sed hoc imprimis locum non habet in volun- tate libera, nam per eam vult Deus crea- turam in seipsa; ergo respectus ille non ter- minatur ad creaturam in Deo, sed in ipsa. Idemque est de scientia visionis, de qua ibi est sermo; nam licet dicatur Deus videre res in se tanquam in causa vel ratione cognos- cendi, tamen intuitus Dei ultimate fertur ad res prout sunt in seipsis, et ita respectus talis scientiæ ad illas in seipsis terminatur.

53. Igitur hæc difficultas aliter expedienda videtur in scientia, et aliter in voluntate. Li- scientia enim est res longe facilior; nam cum ipsa in se non sit libera, sed necessaria non potest in ea intelligi, quod de novo ali- quid sub eam cadat, vel sciri desinat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa scientia; na- si supponatur objectum scibile, divina scien- tia talis, tam perfectaque est, ut naturalite

ac necessario repræsentet omne verum, seu esse scibile. Quapropter si in tempore Deus aliquid sciret, quod ab æterno non scivisset, necessarium esset ei addi aliquam scientiam realem, quia nihil scire potest, nisi per realem scientiam; aut ergo illam non habuit ab æterno, et sic oportuit in tempore addi; aut si ab æterno illam habuit, ab æterno etiam illi repræsentavit tale objectum, quia, ut diximus, naturaliter repræsentat; et eadem ratione, quod ab æterno repræsentavit, perpetuo repræsentat. Neque enim potest accidere variatio in tali respectu ex parte solius objecti; nam omnis res futura in aliqua differentia temporis, quantum est ex se, semper est scibilis, quia ex æternitate verum est dicere illam fore in tali tempore. Et eadem ratione omnis veritas, tam affirmativa quam negativa, circa res futuras, aut non futuras, sive a nobis per modum futuri, sive præsentis, aut præteriti significetur, ex se scibilis est objective seu terminative; et ideo quod non semper, sed de novo sciatur, non potest provenire nisi ex imperfectione scientiæ, quæ vel limitata est, vel a rebus ipsis est sumenda. Quare talis additio scientiæ non potest fieri quasi per extrinsecam additionem objecti, sed per reale augmentum ipsius scientiæ, et consequenter per veram ac realem mutationem.

54. Quapropter hoc ipso quod divina scientia infinita est, illi repugnat talis mutatio seu novitas, quia illa scientia nec sumitur ab objecto, nec ab illius reali existentia pendet, sed ex se nata est repræsentare illud, etiam si duratione distet; semperque ac naturaliter repræsentat quidquid in objecto repræsentabile est. Et eadem ratione non potest tali scientiæ accidere diminutio, quia unumquodque repræsentat pro eo tempore et modo quo futurum, vel non futurum est.

55. Addunt aliqui immutabilitatem scientiæ visionis provenire ex immutabilitate divinae voluntatis; nam quia ejus decretum æternum est, et immutabile, et ab eo dependent res futuræ, ideo scientia earum immutabilis etiam est. Sed licet verum sit, posita immutabilitate decreti, scientiam in eo fundatam fore etiam ex eo capite invariabilem, tamen, per se loquendo, non fundatur invariabilitas scientiæ in immutabilitate decreti liberi. Nam etiamsi per impossibile Deus de novo aliquid inciperet velle, aut desineret, seu mutare posset voluntatem suam, nihilominus scientia esset invariabilis, quia ex æternitate repræ-

sentaret tale decretum, vel mutationem in eorum futuram pro suis temporibus, eo modo quo de voluntate creata hæc invariabiliter repræsentat. Est ergo illa scientia ex se, et ab intrinseco immutabilis, ob infinitam ac naturalem seu necessariam repræsentationem suam.

56. De voluntate ergo est res difficilior, eo quod etiam sufficienti proposito objecto determinatio ejus libera sit; et ideo quamvis actus ejus sit infinitus et per se sufficiens sine ullo addito reali ad tendendum in objectum creatum, non apparet unde necessarium sit, liberam ejus determinationem esse æternam, et ab æterno in re positam, si aliquando futura est, aut in æternum durare, si semel est. Dices: imo hoc ipso quod Dei volitio et determinatio libera non est aliud quam entitas ejus, necessarium est ut quod semel vult, semper ab æterno et in æternum velit, quia fieri non potest, ut objectum, quod semel Deus vult pro aliqua differentia temporis, verbi gratia, pro illa non sit futurum, et consequenter quod ab æterno et in æternum sit ita futurum, seu habeat eamdem habitudinem ad existendum pro illa differentia temporis; ergo neque etiam fieri potest, ut si semel Deus vult tale objectum, non velit illud ab æterno et in æternum. Sed hæc ratio non vindicatur efficax; aut enim fundatur in hoc quod volitio Dic liberum est simplex ejus entitas necessaria absque additione realitatis liberae; vel in hoc quod posita veritate objecti futuri pro aliqua differentia temporis, fieri non potest, ut non sit futurum eo modo, quo cadit in divinam voluntatem. Primum non sufficit; nam hoc est cuius rationem inquirimus, cum Deus per eamdem entitatem necessariam possit libere velle res ad extra sine ulla additione, cur non possit id tam in tempore quam in æternitate præstare, cum non major additio in uno quam in alio requiratur, et consequenter nec major mutatio; unde tantum abest, ut ex illo principio expediatur hæc difficultas, ut potius ex illo nascatur. Si vero adjungatur secundum de objecto, videtur petitio principii; objectum enim seu effectus volitus a divina voluntate pro aliqua differentia temporis ideo infallibiliter erit, quia voluntas divina est efficax et immutabilis; si autem decretum Dei esset mutabile, etiamsi ab æterno esset positum, non esset absolute infallibiliter futurus effectus ejus, sed tantum sub conditione, nempe si in eo deereto Deus persistat. Neque hoc erit contra effica-

ciam divinæ voluntatis ; sed potius ex illa nasceretur, quod mutato decreto cesseret effectus. Igitur principium petitur, dum immutabilitas decreti probatur ex immutabilitate objecti semel voliti. Responderi potest, rationem fundari in objecti immutabilitate, hanc autem non fundari in immutabilitate divinæ voluntatis , sic enim peteretur principium ; sed fundari in æterna veritate propositionis de futuro, quæ mutari non potest ob necessitatem compositam quam includit. Quia sicut id quod est, quando est, necesse est esse, ita quod futurum est, supposito quod futurum sit, non potest non fore. In omnibus autem, quæ in re futura sunt vel non sunt in aliqua differentia temporis, altera contradictioriarum est vera ex æternitate, ut ex alibi dictis nunc suppono. Igitur si ex æternitate est verum aliquid esse futurum, ergo non potuit Deus ex æternitate nolle illud, quia vel postea esset contra voluntatem Dei, vel omnino sine illa, quod est impossibile; vel postea inciperet Deus velle illud nulla facta mutatione in objecto, et insurgeret novus respectus rationis nulla facta mutatione in utroque extremo, quod etiam esse non potest. Et eadem ratione, si ab æterno est verum rem non esse futuram, Deus ab æterno vult illam non esse, quia Deus potest id velle, et in objecto non efficit aliam mutationem volendo ut non sit, nec insurgit alias respectus; ergo talis respectus necessario est æternus. Atque hoc modo haec ratio est probabilis. Semper tamen procedit ex modo nostro concipiendi ad rem ; nam hi respectus rationis non sunt in re, sed finguntur a nobis ; unde dici posset, quod licet nos non intelligamus novum respectum, nihilominus Deus de novo vult. Deinde supponit hos respectus fundari tantum in objecto, cum tamen primam radicem habeant in voluntate Dei, non quidem in mutatione ejus, vel re illi addita, sed in eminentia et causalitate, ut explicatum est. Unde tandem dici posset, quod licet res, quæ de facto est futura aliquando, ab æterno sit futura, id non habet ex eo, quod ab æterno voluit Deus ut esset, sed quia etiam fuit ab æterno verum Deum fuisse aliquando volitum, ut illa res esset. Et tunc licet intelligatur novus respectus rationis in Deo volente ex tempore, ille posset fundari ex parte Dei in eminentia ejus ; ex parte vero objecti in hoc solum , quod prius erat futurum ex futura determinatione causæ, jam vero ex actuali, unde ex vi prioris status potuisset non fore, quantum

erat ex actuali statu causarum, non vero in posteriori statu.

57. Alia ratio reddi potest ex parte intellectus, fundaturque in D. Thom., 1 p., q. 19, art. 7, ubi probat non posse voluntatem mutari, perseverante in objecto eadem ratione boni, nisi quia mutatur cognitio, et cognoscitur bonum quod antea ignorabatur. Cum ergo ostensum sit non posse hanc variationem accidere in divina cognitione sine reali mutatione, fit ut neque in voluntate accidere possit nova determinatio libera sine mutatione. Qui discursus adhuc non probat, accidere tunc mutationem formaliter in voluntate ut voluntas est, sed ad summum quod in scientia præsupponatur. Deinde, etiam hoc non videtur sufficienter probari, nam stante eadem omnino cognitione potest voluntas pro sua libertate amare quod prius non amabat, vel non appetere quod appetebat, quia supposita quacunque cognitione, voluntas manet libera. Et declaratur in præsenti, nam in æternitate , supposita tota scientia Dei mere naturali (quæ sola ad liberam determinationem voluntatis supponitur), voluntas mansit libera ad amandam, vel non amandam creaturam ; ergo stante eadem cognitione potuit prius amare, et postea non amare, quia cognitio ex se non magis necessitat ad perseverandum in amore, quam ad exhibendum amorem. Et eadem ratione, stante infinita Dei scientia, posset voluntas pro sua libertate suspendere omnem determinationem liberaliter; ergo ex eadem libertate posset postea, quam vellet partem eligere ; ergo si aliunde non intervenit mutatio in nova determinatione libera, ex parte scientiae non esset necessaria.

58. Quocirca ea responso ad hanc difficultatem mihi semper maxime placuit, argumentum hoc concludere, ex hujusmodi variatione decreti, aut terminationis liberae, non inferri immediate physicam mutationem in divina voluntate , inferri tamen quamdam (ut ita dicam) animi inconstantiam, et imprudentem modum se gerendi in suis decretis; quæ imperfectiones non minus repugnant Deo quam physica mutatio. Imo cum Deus dicitur absolute immutabilis, non minus intelligitur de morali quam de physica immutabilitate, et in homine imperfectio existimatur, quod in suo proposito mutabilis sit, non solum propter variationem entitatis actus, sed multo magis propter animi inconstiam. Unde si per impossibile per eamdem

actus entitatem posset homo variare propositum, et nunc velle, postea nolle, magna esset imperfectione. Ex hac vero imperfectione immediate inferri potest, voluntatem sic mutabilem esse finitam, et non rectam per essentiam, et inde tandem mediate concludi potest, nunquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica. Hic discursus totus videtur per se satis evidens, nam quod sint quædam imperfectiones morales, ex quibus per locum intrinsecum (ut aiunt) non sequitur imperfectio, vel mutualio physica, est evidens. Nam velle mentiri, aut velle peccatum, non infert immediate in Deo aliquam mutationem physicam, nec compositionem, aut aliquid simile. Posset enim intelligi Deus ex æternitate id volens per simplicem determinationem liberam, prout supra explicata est; infertur tamen ex illa imperfectione, talem voluntatem non esse per se rectam, et consequenter esse finitam, et inde quasi per locum extrinsecum concludetur talem voluntatem esse mutabilem physice. Sic ergo in præsenti procedendum existimo, nam quod illa (quam sic vocamus) animi inconstantia imperfectio sit, et modus operandi, vel ex inconsideratione, vel ex imprudentia procedens, ex terminis ipsis per se notum est; nam si in hominibus haec merito censemur imperfectio, quanto magis in Deo! Item quia non implere promissum magna imperfectio est, non quidem formaliter ac præcise propter mutationem physicam, sed propter indecentiam, et moralem defectum, qui est in illo actu, et tamen totus ille defectus, etiam secluso mendacio, in hac mobilitate animi consistit, et ex ea oriretur, etiamsi absque mutatione physica contingere.

59. Qualiter autem haec imperfectio in Deo sequeretur ex illo volendi modo, sic breviter explicandum est. Considerando enim Deum ut habentem, in æternitate sua, præsentia per simplicem intelligentiam omnia objecta creata diligibilia secundum omnes gradus, modos, ac rationes convenientiae, quæ in eis excogitari possunt, necessarium fuit divinam voluntatem non manere quasi suspensam in suis decretis liberis circa talia objecta, sed in alterutram partem inclinari, aut volendo illa, aut definitile non volendo, seu volendo ea non esse, aut ea non amare, vel non eligere. Primo quidem, quia probabile est in omni voluntate esse id necessarium, postquam de re amanda vel non amanda, agenda vel non agenda, plenum consilium aut judicium ha-

bitum est. Deinde, quidquid sit de aliis, de divina voluntate videtur hoc certum, tum quia tam velle, quam nolle, aut non velle, et tam non esse quam esse creaturæ est ex arbitrio Dei; debet ergo esse perfecte voluntarium; ergo directe per positivum actum, et non tantum indirekte per suspensionem actus. Loquor autem de bonis objectis, quæ cadere possunt sub divinam voluntatem; applicandum aulem est cum proportione ad mala, quæ licet non sint volita, sed permissa, per actum tamen positivum permitti debent, quo Deus vult vel illa non impedire, vel etiam ad entitatem illorum concurrere. Præterea quia illa totalis suspensio decreti revera est imperfectio, et a D. Thom., 1 contra Gentes, c. 82, vocatur potentialitas quædam. Duo bus enim modis concepi potest illa suspensio: primo ut includat voluntatem definitam nihil amplius in ea re ut sie proposita deliberandi aut definiti, et haec non est suspensio de qua agimus, sed est decretum liberum, quod in Deo tam immutabile erit sicut alia, et revera est voluntas non agendi id, quod ita relinquitur. Alio ergo modo intelligitur illa suspensio totalis, quia nec voluntas tunc alterutram partem eligit, nec decernit quid sibi postea eligendum sit, et hujusmodi animi suspensio, sine dubio est magna imperfectio. Et videtur præterea ex imperfectione intellectus oriri, qui nimis nondum plene consideravit, aut judicavit, quidquid ad aliquid decernendum requiri potest; nam si omnia considerasset, et certus esset nihil amplius desiderari posse, non posset voluntas in ea suspensione manere. Dices: ex libertate sua id posset. Respondeo, non habere locum libertatis usum, nisi ubi sub ratione boni repræsentatur; in ea vero suspensione, posito prædicto statu intellectus nulla ratio boni apparere potest, et maxime in Deo, qui perfectissimo modo, et summo cum judicio et ratione in omnibus se gerit. Unde interrogabo rursus, an, cum singitur Deus suspendere deliberationem suam quasi in futurum, præsciat quid postea electurus sit, necne; nam si non præscit, illa est in intellectu imperfectio, et in voluntatem non posset non inducere anxietatem, et sollicitudinem de futura deliberatione. Si vero jam præscit ex æternitate futuram deliberationem suam, irrationalis et imperficiens est talis suspensio. Relinquitur ergo necessario habere Deum æternum decretum in alterutram partem volendi, vel nolendi aliquo modo quodlibet objectum

sibi propositum, quæ necessitas non pendet ex eo quod decretum liberum addat, vel non addat aliquid reale, sed absolute sequitur ex plenitudine scientiæ, et ex perfecto voluntario, et perfecto modo, quo Deus in omnibus se gerit, etiamsi simplicissime et sine ulla reali additione voluntatem suam libere determinet.

60. Ex hoc vero principio ulterius sequitur, tale decretum æternum non posse esse mutabile sine magna inconstantia et imperfectione Dei volentis, quia duobus modis potest intelligi variari, quod decretum est a Deo. Uno modo per propriam mutationem ipsius decreti, scilicet, quia talis mutatio intelligitur esse circa idem objectum, et secundum idem pro eodem tempore, etc., id est, quod prius decreverit Deus tali tempore Petrum creare, verbi gratia, et postea nolit pro eodem tempore creare illum, et hæc est propria animi inconstantia, prudentiæ et perfectæ virtuti repugnans, et ideo impossibile est in Deo reperiri; de quo propterea scriptum est: *Pænitudine non flectetur, neque enim homo est, ut agat pænitentiam*, 1 Reg. 15. Idque confirmari potest argumentis paulo antea factis, et declarari optime in hunc modum. Nam vel Deus præscribet se mutaturum propositum, et illud prius nullum effectum habiturum, et sic levissimum esset habere tale propositum, imo vix posset esse efficax; vel non præscivisset hoc Deus, et sic supponitur magna imperfectio in scientia, et maneret Deus quasi dubius et suspectus de sua constantia, et firmitate sui propositi, quæ est summa imperfectio. Alio modo accidere potest varietas circa rem decretam aut amatam a Deo, non secundum idem aut pro eodem tempore, sed pro diversis temporibus, ut, verbi gratia, si Deus hodie diligit Petrum, cras non diligit, etc. Et hæc varietas non infert mutationem in Deo, quia sine mutatione vel inconstantia animi potest res uno tempore diligi, et non alio. Maxime quando id fit sine ulla novitate ex parte amantis, qui simul utrumque decrevit, scilicet, et pro tali tempore amare, et pro tali non amare, et utrumque ex sufficiente causa et ratione. Ita vero se gerit Deus volens rerum varietatem sine ulla varietate in ipso, quia nec habet nova decreta nec mutat antiqua, sed singula pro suis temporibus ex æternitate amat, disponit, aut permittit, et in eo quod semel proposuit, perpetuo durat. Igitur ad rerum varietatem et mutationem non est necessaria talis inconstantia in di-

vina voluntate, neque esse posset sine magna imperfectione. Et juxta hunc discursum efficax manet illa ratio, quæ probat non posse esse talem mutationem in voluntate nisi præsupposita aliqua imperfectione et mutatione in scientia et cognitione; quia ostensus est semper antecedere hujusmodi imperfectionem ad omnem novam deliberationem. Et præterea, quamvis fortasse mutatio propositi imprudenter facta possit accidere sine augmentatione cognitionis, non tamen prudens; unde, cum in Deo nec imprudens mutatio esse possit, neque augmentum cognitionis, ut prudenter fieret talis mutatio, relinquitur nullo modo in Deo esse posse.

61. Alia tandem ratio reddi posset hujus immutabilitatis ex æternitate divina; est enim tota æternitas unum indivisibile instans, multo magis, si fieri potest, quam instans nostri temporis; in uno autem et eodem instanti nostri temporis non potest intelligi, quod Deus habeat aliquam liberam determinacionem, et mutet illam, sive illa determinacionem addat aliquid reale, sive tantum respectum rationis, nam etiam in illis respectibus est talis oppositio, quæ contradictionem includit ex parte objecti. Igitur neque in instanti æternitatis potest esse in Deo talis mutationis modus. Et confirmatur, nam illa varietas in decreto libero intelligi non potest sine successione vera per prius et posterius; in Deo autem non potest esse successio ulla. Verumtamen hæc ratio eludi potest, dicendo ibi non esse successionem rerum in Deo, sed respectum rationis, qui possunt variari, non variato realiter fundamento, et consequenter dicetur in æternitate posse esse illam variationem respectum, eo quod, licet sit realiter indivisibilis sicut instans nostri temporis, est tamen eminentior et permanentior, potestque cuilibet tempori coexistere. Contra hoc vero fieri posset ratio supra tractata, quod hæc variatio respectum locum non habeat; quia in objecto esse non potest mutatio, eo quod necessario ex æternitate aut est futurum, aut non est futurum; sed de vi hujus rationis jam satis dictum est. Quocirca in ratione prius facta persistendum est, quæ recte probat hanc mutationem respectum non posse provenire nisi ex limitata perfectione tam in modo cognoscendi, quam in modo deliberandi, et ideo semper fundari in reali aliqua successione, et inde recte concluditur repugnare rei æternæ.

SECTIO X.

An tantum unum Deum esse demonstrari possit.

1. Hæc quæstio definita videri potest in superioribus, ubi ostendimus, ens a se non posse esse nisi unum; cum enim de ratione Dei sit, quod sit ens a se, inde necessario concluditur non posse esse nisi unum Deum. Nihilominus tamen eam hoc loco addere vi-
sum est, tum quod formaliter sit hæc conclu-
sio diversa, diversisque rationibus probari
oleat, quas expendere breviter oportet; tum
etiam, ut obiter Theologos moneamus, quo-
modo rationes, quæ unitatem Dei demons-
trant, nihil Trinitati personarum adversentur.

Ratio Aristotelis expenditur.

2. Deum igitur esse unum ex physico motu olligere conatus est Aristot., 8 Physicor., ext. 54 et sequentibus. Quia primus motor, nus tantum est; sed primus motor est Deus; ergo Deus est tantum unus. Major constat, quia in tum est unum primum mobile et unus primus motus; ergo tantum est unus primus motor. Quæ ratio amplius declaratur ex his uæ ipse tradit in 12 Met., text. 44, ubi ostendit tot esse intelligentias moventes, quoniam cœli mobiles, et consequenter juxta ordinem et dignitatem mobilium esse ordinem moventium; sicut ergo inter corpora mobilia atur unum supremum, ita et inter motores atur unus tantum primus, et ille appellatur Deus. Hic discursus Aristotelis habet quidem tantam probabilitatem, quanta ex medio physico et motu sensibili haberi potest; tamen, t sæpe in superioribus dixi, hæc media physica minus efficacia sunt ad ea demonstranda, uæ in Deo reperiuntur. Unde si, ut diximus, ex solo motu physico non potest evidenter demonstrari Deum esse, multo minus poterit concludi esse tantum unum. Primo igitur, et illo discursu concludatur in hoc universo esse tantum unum primum motorem, non unum simpliciter, quia ex motu demonstrari non potest, non esse aliud universum, et aliud nobile æque primum.

3. Deinde cum intelligentiae non sint per e primo propter motum cœli, omnis ratiocinatio, quæ ex motibus cœli fit, ad numerum, ordinem et nobilitatem intelligentiarum infendam, est valde infirma conjectura, ut lemmet Aristoteles vidit, et infra iterum di-
mensus agentes de aliis spiritualibus substaniis; ergo unitas Dei non satis potest ex uni-

tate primi motus cœlorum demonstrari; nam supra illum motorem possunt esse aliæ superiores substantiae. Imo juxta veriorem sententiam etiam philosophicam, proximus motor primi cœli non est Deus; ex ordine autem motuum ad summum concludi potest illum proximum motorem primi orbis esse unum tantum, esseque nobiliorem inferiorum orbium motoribus. Quod vero ultra illum non sint alia nobiliora entia, aut quod non sint multa, sed unum tantum, non potest ex illo motu demonstrari. Quanquam neque etiam possit ex physico motu aliquid amplius colligi, quam unus primus motor. Unde ex illo discursu saltem sumi potest, ordinem rerum et motuum universi indicare unitatem, potius quam pluralitatem Dei. Sumitur etiam argumentum proportionale, quod sicut omnes motus physici ad unum primum motorem reducuntur, ita omnia entia ad unum primum principium et causam, quam appellamus Deum.

Secunda ratio probabilis.

4. Huc accedit alia ratio, quam tetigit Aristoteles in fine lib. 12 Metaphys. Ubi cum intulisset contra Pythagoricos, quod ponerent multa principia prima, addit: *At entia non lunt male gubernari; non est bonum pluralitas principiatum. Unus ergo princeps.* Quam rationem sic proponit D. Thom., 4 contra Gent., c. 43, rat. 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa; sed rerum ordo est, sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest perfectioni rerum; optimus autem ordo est per reductionem ad unum; ergo, etc. Quæ ratio est quidem bona conjectura, non potest tamen esse convincens demonstratio, quia esse Dei non est propter universum, nec propter optimum ordinem, aut gubernationem ejus, sed est per se ob intrinsecam necessitatatem essendi, quam ex se habet. Quamvis ergo ordo et regimen universi non requirat plura principia prima, tamen si aliunde non repugnaret esse plures Deos, inde concludi non posset illos non esse, quia dici posset esse ex se et propter se, etiam si ad regimen universi unus sufficeret. Sicut de multitidine personarum in una divinitate nos dicimus, per se quidem nou fuisse necessariam ad creationem universi, nihilominus tamen ex intrinseca necessitate et infinitate, dari in Deo multitudem personarum, non propter aliud, sed propter se.

5. Quocirca ex solis effectibus Dei non videtur posse immediate demonstrative concludi, esse tantum unum Deum, sed solum quasi negative, ex illis non ostendi, nisi unum Deum, quia unus ad omnia sufficit: non tamen hoc satis est ad positive demonstrandam unitatem Dei, sed oportet ostendere repugnare divinam naturam multiplicari. Unde, quia hoc non videtur ex effectibus colligi, inde quidam Theologi¹ sumpserunt occasionem negandi, posse hoc demonstrari ratione naturali; quia ratio naturalis solum ex effectibus sumi potest. Sicut in exemplo dicto de Trinitate personarum, ex effectibus naturalibus ostendi potest ad illos non esse necessariam multitudinem personarum in primo principio, inde tamen non recte concluderetur talē multitudinem in re non esse. Sed hæc sententia merito ab aliis Theologis rejicitur²; eadem enim est ratio deesse et de unitate Dei; unde sicut illa demonstrari potest, ita et hæc. Et præterea, quamvis demus ex effectibus immediate non concludi, Deum esse tantum unum, mediate tamen concludi potest, quia nimurum ex effectibus demonstratur de Deo aliqua proprietas, ex qua concludi potest, repugnare enti habenti talē proprietatem multiplicari. Hæc autem proprietas præcipue ac maxime est esse ens per se necessarium.

6. Tertia ergo ac præcipua ratio sic formari potest. Deus est ens per se necessarium, ut ex communi notione Dei constat, et ex supra dictis; sed enti necessario repugnat multiplicari; ergo et Deo.

7. Dicetur fortasse ens ita per se necessarium, ut sit prorsus improductum, non posse multiplicari, et hoc ad summum probari ex superius dictis; ens autem simpliciter necessarium per productionem unius ab alio non repugnare multiplicari, quia etsi unus sit ab alio, si hoc ex necessitate producat, et illud ex necessitate producatur, utrumque erit ens necessarium; hoc autem satis esse ut detur pluralitas deorum. Nam, si tale ens ex necessitate productum ab alio sit infinite perfectum, sicut illud, tam erit Deus, sicut illud; non est autem demonstratum esse impossibile hujusmodi ens dicto modo produci. Nam, licet demus Deum non produce-

re necessitate naturæ inferiora entia, quod infra probabimus, tamen quod aliquod sibi æquale non possit necessitate naturæ producere, quasi ex naturæ fecunditate, neque ex Dei libertate, quæ satis exercetur circa inferiora entia, neque ex alio capite videri potest demonstrabile. Et confirmatur, quia secundum fidem nostram una persona divina necessitate naturæ producit aliquam; cur ergo non poterit unus Deus necessitate naturæ producere alium? Nam rationes quibus hoc probari solet, in illo mysterio desicere et enervari videntur. Ut, verbi gratia, solet id probari ex attributo summæ et infinitæ perfectionis, quia oportet aliam perfectionem esse in producto, quæ non esset in producentie, vel e contrario, et ideo neuter esse infinite perfectus, et consequenter neque esset Deus. Quæ ratio eadem applicari potest ad personas divinas, et responsio, quæ in eidatur, potest in praesenti dari. Nam si illi duodi excogitarentur essentialiter, et quasi species distincti, diceretur aliquam perfectionem esse formaliter in uno, quæ non esset formaliter in alio; eas tamen esse eminenter in unoquoque, idque satis esse ad infinitam perfectionem. Si vero excogitarentur isti de ejusdem perfectionis, tunc negaretur, aliquid perfectionem esse in uno quæ non esset in alio; quia in omnibus essent similes et ita unusquisque esset infinite perfectus quamvis singuli eorum non haberent omnem entitatem individuas talium perfectionum hoc enim ad infinitatem intensivam non est necessarium. Alia ratio sumi solet ex attributo simplicitatis, scilicet, quia tales dii convenirent in genere, vel in specie, et consequenter differerent etiam in specie, vel individuo, et ita haberent in se compositionem ex gradu in quo convenienter, et in quo differerent. Quæ ratio simpliciter instari potest divinis relationibus seu personis; illæ enim convenient in communi ratione relationis, distinguuntur in propriis, sine compositione in re, quia illa convenientia est tantum rationis; idem ergo dici posset in prædictis deorum multiplicatione.

Quæstionis resolutio, propriaque demonstratio.

8. Nihilominus dicendum est, ex unitate per se necessarii evidenter inferri unitem Dei: nam implicat contradictionem ei illud, quod ex se est necessarium, producere aliud a se essentialiter distinctum, quod po-

¹ Ocham, Gab. et alii, in 4.

² D. Thom., 4 p., q. 41, art. 3, et 1 cont. Gent., c. 2; Durandus, Scot. et alii, in 4, d. 2, Marsil., q. 5.

sit esse Deus. Repugnantia autem quæ in hoc involvitur, sumi facile potest ex dictis supra le unitate entis increati, nam est fere eadem quæ in multiplicandis increatis entibus repetit. Prima sit, quia necessarium esset tale ens esse productum per veram creationem, quamvis necessariam et æternam, quia esset productum ex nihilo; tota enim entitas talis unitatis tam quoad naturam, quam quoad personam esset ex se non ens, nisi ab alio Deo produceretur, et hoc est produci ex nihilo, via nihil illius entis ad ipsius productionem upponitur; esset ergo tale ens vere creatum; non posset igitur esse Deus, nam hæc duo, Deus et creatum ens, involvunt in suis conceptibus primariam diversitatem, ut ex dictis supra de prima divisione entis facile constat. Et declaratur breviter, quia conceptus verus Dei est conceptus entis summe perfecti, quo non potest excogitari magis, ut supra explicatum est; quilibet autem eenteato potest aliud magis excogitari; quia et ipsum, scilicet esse quid creatum, includit imperficiam originem, seu imperfectum modum habendi vel recipiendi esse, quo facile potest alius nobilior intelligi vere ac sine repugnantia illa.

9. Secunda repugnantia est, quod ens, quod est increatum, producat aliud essentialiter diversum et sibi æquale; nam hoc ipso quod ab essentiam, quæ esse non posset nisi ab eo fieri seu produceretur, talis essentia est superioris rationis et ordinis, quia esset essenti dependens et facta; essentia autem dependens ex intrinseca ratione minus perfecta, quam essentia ex se independens. Unde si sit, tale ens non posse esse infinitum essentia, cum non sit æquale illi a quo productum est.

10. Tertia repugnantia, quæ magis explicit præcedentes, quia vel tale ens esset in essentia dissimile, et quasi diversum in specie, et omnino simile et solum in individuo distinctum. Neutrum dici potest sine repugnante; ergo. Prior pars de specifica diversitate obari solet, quia non possunt dari duo eni specie diversa æque perfecta; quod maxime videtur verum in entibus habentibus sentias summe perfectas et includentibus in omnem entis perfectionem, de quibus non potest concepi, in quo sint dissimiles essentialiter, si unumquodque talem habet essentiam, quæ includat totam entis perfectionem. Sed hoc ipsum urgentius declaratur, in id quo constituitur essentialiter ens om-

nino increatum et improductum, oportet ut sit maxima perfectio simpliciter simplex, cum constitutus ens summe perfectum, quod excogitari potest. Vel ergo talis perfectio inventur formaliter in alio ente producto, vel non. Si primum, ergo non est essentialiter diversum, quia repugnat ens essentialiter distinctum habere in se formaliter propriam differentiam constituentem aliud. Si secundum, ergo tale ens non est infinite perfectum, cum in se non habeat formaliter perfectionem illam summam, et simpliciter simplicem, qua aliud constituitur. Et inde etiam concludi potest, propriam rationem, et quasi differentiam ultimam essentiale, constituentem illud ens productum, non esse perfectionem simpliciter simplicem, quia repugnaret formaliter cum differentia propria alterius entis improducti. Atque ita non posset constitueri ens summe perfectum essentialiter; nam constitui essentialiter, est constitui simpliciter in esse entis, et ideo intelligi non potest, quod per differentiam, quæ non sit perfectio simpliciter, constituitur ens simpliciter infinite perfectum. Tandem declaratur in hunc modum, nam si illa duo entia essent essentialiter diversa, compararetur producens ad productum sicut principium vel causa æquiva ad effectum; ergo necessarium esset totam perfectionem entis producti contineri alliori et eminentiōri modo in producente, quia non contineretur formaliter, cum ponatur specie diversum; ergo eminenter; ergo illud ens productum non posset esse infinite et summe perfectum, quia non potest tota perfectio talis entis eminentius in alio contineri, quia in ipsa summa et infinita perfectione includitur eminentissimus modus habendi illam.

11. Probatur jam alterum membrum, scilicet, identitatem specificam cum numerali distinctione essentiarum esse impossibilem in natura infinita. Primo quia ostensum est supra, essentiam entis increati esse essentialiter singularem, quia necessitas essendi ab intrinseco, non potest essentialiter convenire nisi rei singulari; ergo impossibile est quod talis natura per aliquam productionem multiplicetur in individuis, quia involvit apertam contradictionem quod natura essentialiter singularis multipliciter in individuis, sive per productionem, sive quocunque alio modo. Secundo, quia impossibile est essentiam increatam, et creatam seu productam, esse ejusdem speciei, quia sola haec diversitas essentialis est,

nimirum, quod altera essentia ex se talis est, ut per se et sine productione ulla habeat suam entitatem actualem, et consequenter repugnet illi aliter illam habere; altera vero talis est, ut non habeat suam entitatem actualem nisi ab alio; haec enim tanta diversitas in essentiis ipsis non potest intelligi cum specifica identitate. Huc accedunt aliæ rationes, quibus supra probavimus non possedari duo entia improducta solo numero diversa, quia invicem sese privarent supremo dominio et suprema potestate: illæ enim æque probant, etiamsi talia entia suprema et habentia essentias numero distinctas singulantur cum dimanatione unius ab alio. Atque hoc modo etiam ex attributo omnipotentiæ potest haec unitas Dei comprobari. Et roborigari etiam potest secunda ratio supra adducta ex Aristotele, sumpta ex monarchia universi, qua etiam utitur Cypr., lib. de Idolorum vanitate, quia si monarchia esse debet perfecta, ut in supremo principe esse oportet, non solum superfluum, sed etiam impossibile est, quod talis princeps habeat consortem, de quo satis in superioribus dictum est.

12. Quomodo rationes, quæ unitatem Dei propugnant, Trinitatem non impugnant. — Ultimo facile est ex dictis explicare, quomodo haec rationes ita sint efficaces ad probandam Dei unitatem, ut tamen contra veritatem et personarum Trinitatem nihil obstent. Nam imprimis personæ, quæ in Trinitate producuntur, non ex nihilo, sed de substantia divina producuntur, quia non in essentia, specie aut numero diversa, sed in eadem numero natura procedunt, atque subsistunt, et ideo neque creantur, neque fiunt, neque dependent, sed altiori origine procedunt, quam naturalis ratio cognoscere valeat. Rursus hinc fit, ut persona procedens non sit essentialiter diversa a producente, quia licet altera producens sit, altera producta, neque aliter subsistere possint, tamen haec proprietates non convenient illis ratione naturæ essentialis, sed ratione proprietatum personalium; unde natura ipsa, neque producit, neque procedit, sed in omnibus personis improducta est, quamvis in aliqua persona absque alterius communicatione sit, in aliis vero sit communicata per aliquam productionem. Quod non indicat diversitatem in natura (sicut in diversis diis argumentabamur) quia in divinis personis eadem numero natura est, quæ in utraque persona existit, in una communicata per suppositi productionem, in alia

ex se absque communicatione per aliquam originem talis personæ, et eadem natura postulat utrumque existendi modum. At vero si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario altera natura esset independens, et altera pendens, quæ proprietates non tantum personales essent, sed etiam essentiales, quia non convenient tantum personis, sed etiam naturis. Impossibile autem est, ut naturæ habentes tales proprietates sint perfectione æquales; imo necesse est ut illa quæ est dependens, sit imperfecta. Quod non habet locum in personis ejusdem naturæ, quia si natura est eadem numero, non potest esse magis, aut minus perfecta, et dummodo talis natura habeatur, æque bonum est habere illam communicatam per aliquam productionem, ac habere illam sine origine.

13. Ex quo etiam obiter intelligitur, rationem supra factam de parentia perfectionis optimam esse contra distinctionem deorum non tamen contra distinctionem personarum. Nam si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario deesset et producto perfectionis aliqua pertinens ad essentiam producentis et aliunde haberet imperfectionem repugnante perfectioni talis naturæ, nimirum esse creatum et dependens; at vero ubi origo est in eadem numero natura, nulla perfectio deesse potest, quæ pertineat ad formalē constitutionem essentiae, et ideo potest persona producta tam esse infinita sicut producens. Denique ultimum dilemma de distinctione specifica, vel individuali, cessat in productione distinctæ personæ ejusdem naturæ, quia talis persona producta non est Dei specie aut numero distinctus, sed idem numero Deus, cum persona producente. Quasi illa interrogatio fiat de personis, ut personæ sunt, dicendum est, personam, simpliciter loquendo essentialiter constitutam naturam, et ideo personas illas, etiam simpliciter loquendo, non esse essentialiter diversas. Imo nec quatenus personæ sunt, dicuntur habere distinctam essentiam, et consequenter, absolute loquendo, non possunt dici essentialiter distingui, quia essentiale distinctionem ab essentia distincta sumi non possesse est; essentia autem absolute non citetur de ratione personali, etiamsi cum replicatione sumatur. Latius autem loquendo de ratione formali quasi specifica, dici possunt illæ tres personæ, ut sic, seu tres relatives, formaliter diversæ secundum propriationes; in eis tamen ut sic non proceduntur.

argumentum factum de diversis diis; quia in his esset absolute et simpliciter diversitas essentialis, in tota ultriusque entitate, quia natura in eis esset diversa; at vero in personis ejusdem naturæ solum est distinctio in rationibus personalibus, in quibus tota perfectione naturæ intime includitur, et ab illa habent infinitam perfectionem simpliciter. Sic igitur pro qualitate hujus loci satis declaratum est, rationes factas et demonstrare optimè non posse esse distinctos deos, et distinctioni personarum in eadem deitate nihil obstarere.

14. Quare Dei unitas tot nationibus incognita. — Sed quereret aliquis: si est naturaliter evidens unum tantum Deum esse, qui fieri potuit, ut fere omnes homines in eo fuerint errore versati, ut plures existimaverint esse deos, imo (quod mirabilius est) quod bruta animalia, volucres et serpentes, imo et apides ut deos adorarent? Respondetur imprimitis, fere omnes viros in philosophia eruditos unum tantum agnovisse Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone et aliis constat, et de Pythagora, Sophocle, Euripide, et de Orpheo, et antiquis poetis refert late Justinus, lib. de Monarch., et in oratione Paracœnetica; et Lactant., lib. 1 Divinar. institut., a cap. 5; et Arnob., lib. 3 contra Gent.; Euseb., lib. 11 de Præparat. Evangel., cap. 9; Tertul., in Apologet., cap. 10, 11 et 12; et Augustin., late, lib. 4 de Civit. Dei, a principio, ubi, cap. 11, dicit philosophos fere omnes de unitate Dei recte sensisse, quamvis plures deos ut virtutes vel partes unius Dei tolerarent. Quod significavit Paulus ad Rom. 1, licens de gentibus: *Cum cognorissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, quia vel illum colebant ut animam mundi habentem in diversis partibus ejus diversas virtutes, quas signillatim eodem gradu honoris venerabantur; vel, quia licet unum Deum cognoscerent, præsertim philosophi (de quibus maxime videtur loqui Paulus), et existimationem plurium deorum, vulgi errorem esse non ignorarent, quod populari aut veteri consuetudine, vel mortuos quosdam homines, vel daemones deos appellabat, et ut tales venerabantur, non audebant autem veritatem profiteri, ut de Varrone indicat August., dict. libro 4 de Civit., cap. 21. Quocirca ex errore gentilium in pluralitate deorum nullum potest sumi argumentum, ut contraria veritas non censeatur demonstrabilis naturali lumine, tum quia ille erat error vulgi ignorantis, quod

humana opinione et consuetudine ducebatur; tum etiam quia non satis constat, quid nomine Dei intelligeret, nec an cognosceret aliquem Deum ut creatorem ac principium rerum, sed quilibet superiore causam aut virtutem, aut hominem insignem, Deum appellaret; quo autem sensu idola coleret, ad hunc locum non spectat. Dictum est a nobis de ea re tractando de imaginum adoratione, in 1 tomo tertiae partis, disp. 54, sect. 8.

SECTIO XI.

An Deum esse invisibilem demonstrari possit.

1. Quanta difficultas in Deo cognoscendo sit, philosophorum actis et dictis probatur. — Quid sit Deus, nunquam satis explicare potest humana mens, quod acute significavit Simonides apud Cicer., 1 de Natura deorum, qui interrogatus a tyranno quid esset Deus, de die in diem procrastinabatur, semper novum diem ad respondendum expostulans, quod semper res obscurior videretur. In quam sententiam dixit Plato, in Timæo, Deum intellectu percipere difficile esse, eloqui autem impossibile. Quod dictum corrigens Greg. Nazianzen., orat. 34, quæ est 2 de Theolog., non longe ab initio, dicit: *Ego vero ita potius dicendum censeo, Dei naturam nullis quidem verbis explicari posse, animo autem atque intellectu comprehendi multo minus posse.* Hinc ergo factum est, ut ad explicandam aliquo modo excellentiam divinae naturæ, variis negationibus, seu attributis a negationibus sumpli utamur, eo quod nec proprie, vel directe seu positive dicere possimus quid aut quale sit, neque etiam una vel altera negatione id satis exprimamus. Hactenus ergo explicuimus attributa, quæ ex negationibus imperfectionum creaturarum sumuntur, quibus indicatur, naturam divinam omnem creatam naturam superare. Præter hæc vero adiunguntur alia attributa, quibus divina excellētia per comparationem ad intellectum creatum, et ejus capacitatem explicetur. Videtur enim plus esse quod in intellectum cadere potest, quam quod ipso intellectus est, et ideo magis etiam explicari videtur excellētia divinae naturæ per comparationem et excessum supra capacitatem intellectus, quam per quemcunque positivum conceptum, quem de Deo formare possumus. Hæc ergo ratione dicitur Deus invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis; de quibus attributis videndum

est quid per illa importetur, et quo modo naturali ratione ostendi possint.

Quot modis dicatur invisibilis.

2. Quod ergo Deus invisibilis dicitur, primum referri potest ad corporalem visum, et sic difficultatem non habet, et facile demonstrari potest ex superius dictis; nam ostensum est, Deum esse incorporeum, ex quo evidenter sequitur, non posse videri oculis corporis, saltem naturaliter; quo modo nunc loquimur; nam cum visus sit actus corporis, non potest ultra corpora extendi. Imo peritiores Theologi censem etiam de potentia absoluta non posse visum corporalem ad incorporalia videnda elevari, quia non potest extra objectum suum ferri; quod indicasse videtur Ambrosius, serm. 8 in Ps. 118. Estque probabilius, quamvis interdum dubitare videatur Augustin., 22 de Civitate, c. 29. Unde cum in Scriptura dicitur Deus visus oculis corporeis, intelligendum est non in se, sed in aliqua sensibili representatione, ut late Epiphan., hæres. 70, et Greg., 18 Mor., cap. 36, et August., epist. 111 et 112. Hoc autem attributum in hoc sensu declaratum non admodum explicat perfectionem Dei; nam hoc commune est omnibus rebus spiritualibus, ut ex ratione facta constat.

3. *D. cognosci potest a creaturis, etiam evidenter.*—Alio ergo sensu potest illa negatio ad intellectum referri; nam per translationem etiam illa videri dicuntur, quæ per intellectum proprie, et prout in se sunt conspiciuntur. Unde per hanc negationem non negatur, aut impossibilis dicitur omnis cognitionis Dei, alioqui falso Deo attribueretur, cum ostensum superius sit, posse Deum naturali lumine cognosci, imo et demonstrari. Unde neque omnis cognitionis evidens excluditur per hoc attributum; non enim omnis cognitionis etiam evidens, visio proprie appellari potest; nam visio intuitivam cognitionem proprie significat; potest autem esse cognitionis evidens abstractiva. Item visio dicit claram rei cognitionem in seipsa, et prout in se est; cognitionis autem evidens potest esse confusa et per conceptus improprios seu connotativos et negativos. Itaque per hoc attributum non dicitur Deus incognoscibilis (ut sic dicam) aut indemonstrabilis, sed tantum invisibilis. Non potest autem hoc attributum in hoc sensu explicatum intelligi aut vere dici respectu omnium intellectuum, nam certum est Deum sibi ipsi non esse in-

visibilem; quod ratione etiam naturali demonstrari potest, nam Deus est substantia intelligens et intelligibilis, cum immaterialis sit; ergo est sibi ipsi maxime proportionatus, ut se perfecte intelligat ac videat; non ergo dicitur Deus invisibilis sibi ipsi; dicitur ergo invisibilis respectu aliorum.

4. *Deus ab homine in hoc statu existente in tueri non potest.*—*Hæretici qui hoc negaverunt.*—Potest autem Deus dici invisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit, et cognoscit cum dependet a phantasmatibus, et hoc modo est non solum certum secundum fidem nostram, sed etiam evidens, Deum esse invisibilem ab homine mortali, naturali virtute sui ingenii inquirente Deum, etiamsi illum invenire et intelligere contingat cum summa perfectione quam humanum ingenium discursu, inventione, doctrina, et quacunque naturali intelligentia acquirere potest. Patet primo ipsis experimento; nullus enim mortalium hactenus Deum vidiit hoc modo, neque ullus philosophorum infidelium de se, vel de alio sapientiori testatus est, quod ad hujusmodi Dei visionem pervenerit; neque etiam fidelis aliquis philosophus id testificari potuit, cum id fidei repugnet. Fuerunt quidem nonnulli hæretici, dicti Begardi et Beguinae, qui asseruerunt Deum posse naturaliter ab homine videri. Sed illi leviter ac sine fundamento locuti sunt, et nullum possunt sui mendacii testimoniū affere, sed potius apertissimis Scripturae testimonii convincuntur, et ideo ab Ecclesia damnati sunt¹; sed non est nostrum haec nunc prosequi. Ratione idem demonstratur, quia omnis cognitionis nostra in hac vita incipit a sensu et pendet a phantasmatibus; Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Item ob hanc rationem non potest homo intuitive videre animam suam, quæ sibi videtur maxime conjuncta et proportionata, quia nimis ipsa, et virtus eius intelligendi, in se immaterialis est; tamen ut est conjuncta corpori, per illud recipi principia proxima cognoscendi quæ sunt species, et ita pendet in modo cognoscendi a corpore, ut nihil nisi ad modum corporum et phantasmatum concipiatur; ergo multo minus poterit

¹ Isai. 64; Exod. 32; Joan. 1; Clemens V. cum Concil. Vien. in Clement. *Ad nostrum, d. Hæreticis.*

omo in hac vita discursu naturali pervenire ad cognitionem Dei. Atque haec veritas ex licendis evidentius constabit ; nam hoc solo modo, seu respectu, non declaratur propria invisibilitas Dei, cum hoc modo esse invisibilem commune sit omnibus substantiis securatis.

5. *Anima rationalis corpori conjuncta a supernaturaliter elevari possit ad Dei visionem.* — Dubitant autem Theologi, an supernaturaliter possit anima conjuncta huic corpori elevari ad visionem Dei, vel de potentia absolute, vel ordinaria, et etiam an alicui hoc concessum sit; sed haec quæstiones ad metaphysicam non spectant : nihil enim existimo et solam rationem naturalem posse in illis atis definiri, ut statim in simili dicam. Secundum doctrinam autem fidei, dubitari non otest de absoluta potestate, nec de aliquo actu ejus, minime in anima Christi quandiu ita est etiam in corpore mortali ; alius vero hominibus certum est secundum legem ordinariam non concedi hoc donum ; an vero aliis vel ab breve tempus ex privilegio datum sit, incerta res est. Illud vero adnotavem, cum dicitur fieri posse ut homo in mortali corpore videat Deum, non esse intelligentium servato modo cognitionis connaturali proportionatae statui animae humanae in tali corpore, aut quod medio corpore, seu cognitione et principiis ab illo acceptis Deus videatur ; hoc enim involvit repugnantiam, eo ad impossibile sit, ut res materialis representet Deum prout in se est ; igitur in tantum est possibile, in quantum Deus potest ad ium cognitionis modum intellectum elevare, si modo omnino extraneum est et per accidens, quod anima sit conjuncta corpori ; de modo nihil, ut dixi, naturali ratione explicari potest. Alia quæ circa hoc desiderari possunt, paulo inferius attingemus.

Proprius sensus questionis.

6. Secundo potest hoc attributum accipi respectu intellectus humani a corpore separati, vel latius respectu eujusunque intellectus creati, virtute propria et naturali operantis, aut intelligentis, ita ut dicatur Deus invisibilis, quia a nullo intellectu creato naturali virtute intelligente videri possit. Et in hoc sensu vere hoc attribuitur Deo ; est enim id secundum fidem, ut ex supra adducere definitione constat. Et ob hanc causam dicitur Deus in Scriptura habere lucem inaccessibilem, imo et esse invisibilis, primæ ad

Tim. 9, ut notarunt Epiph., hæres. 80, Ambr., Luc. 1. An vero hoc attributum in hoc sensu possit ratione naturali inveniri aut demonstrari difficile, est. Et, quoniam difficultas eadem est de anima separata, et de qualibet alia intelligentia erata, simul utrumque tractabitur.

Quæstionis difficultas.

7. Multi ergo censem hoc non posse ratione naturali demonstrari, quia neque ex aliquo effectu Dei id colligi potest, neque etiam ex perfectione divini esse. Quid enim ad illam perfectionem spectat, quod ab alio possit videri, vel non videri ? Quod enim res aliqua ab alia imperfecta videatur, nullum argumentum est, ipsam, quæ videtur, esse imperfectam ; potest enim res inferior superiori clare videre, ut Angelus inferior superiori, et anima separata omnes Angelos ; ergo licet Deus sit summe perfectus, inde inferri non potest esse invisibilem omnibus intellectibus qui creati sunt vel creari possunt.

8. Secundo declaratur difficultas in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest intellectum creatum pervenire naturali virtute ad visionem Dei : uno modo ex solis effectibus Dei, et eorum cognitione, inde elicendo aliquam speciem, qua tandem directe videatur Deus in se clare et distincte. Alter modus esse posset, si Angelus, verbi gratia, haberet innatam et connaturalem speciem ipsius Dei, sicut habet aliarum rerum, qua videret Deum naturaliter, sicut videt superiorum Angelum. Priorem modum demonstrari posse impossibilem, facile (ut opinor) suadebitur, quia nullus effectus Dei quantumvis perfectus, præsentim naturaliter cognoscibilis, continet in se, aut adæquate participat perfectionem Dei. Item in nulla creatura est ipsum esse eumodo, quo est in Deo, scilicet per modum purissimi actus sine admistione potentiae ; ergo ex nullo esse creato ut cognito potest perveniri ad cognitionem Dei in se, aut elici species, quæ repræsentet Deum prout in se est. Quomodo enim in solo vestigio rei, aut ex imagine imperfecta, aut ex inadæquato effectu elicetur species, quæ totam rei virtutem ac perfectionem, prout in se est, directe repræsentet ? Est sane id plane impossibile.

9. Dixi, præsentim naturaliter cognoscibilis, ut tacite responderem aliquorum Theologorum opinioni, qui existimant, visionem beatificam creatam talem esse effectum, ut,

eo perfecte cognito, per illum possit videri Deus prout in se est; quanquam enim hoc totum admitteremus, nihilominus inde non fieret posse per effectus naturaliter cognitos in Dei visionem deveniri, quia illa visio naturaliter cognosci non potest, sicut neque esse, ut infra dicemus. Præterquam quod opinio illa vera non est, nam licet actus ille sit proxima ratio videndi Deum, ut medium (quod vocant) incognitum, et quamvis etiam illa visio fortasse exacte videri aut comprehendendi non possit, nisi viso Deo, et per visionem ipsiusmet Dei, nihilominus tamen ipsa ut medium cognitum non potest esse ratio videndi Deum, quia etiam illa est effectus inadæquatus Dei, et longe inferioris rationis. Unde si referatur ad Deum ut ad causam, non exacte repræsentat illum; si autem referatur ad Deum ut ad objectum, sic non refert illud ut medium cognitum, sed ut formalis ratio cognoscendi, quam non exercet ut cognita est, sed ut formaliter constituit cognoscentem, ut alibi attigi¹. Igitur quantum ad hunc modum cognitionis per effectum, recte ostenditur non posse Deum per effectus suos videri ab aliquo intellectu creato virtute naturali.

10. Hinc vero inferri non potest aliud modum visionis directe et immediate tendentis in Deum ex vi alicujus speciei propriæ esse ultra naturalem virtutem et gradum intellectus creati. Nam unus Angelus non potest per effectus devenire in visionem claram alterius Angeli prout in se est, imo nec in visionem claram animæ rationalis, quia nullus est effectus ita adæquatus illi, qui eam prout in se est, repræsentet, et tamen per inditas species naturale est Angelo videre alium quantumvis superiorem; cur ergo non idem dici potest respectu Dei? aut quæ ratio afferri potest, cur hoc sit ultra naturale debitum intellectus creati? Quod enim Deus sit perfectius ens, non est sufficiens ratio, imo nec quod sit infinite perfectum, quia non obstante illa infinitate clauditur sub objecto adæquato intellectus creati; ergo naturalis capacitas intellectus in hoc habet quamdam infinitatem et proportionem, ut attingat objectum, etiam infinitum; ergo eadem ratione poterit esse naturaliter capax propriæ speciei et visionis ejus. Et confirmatur, nam aliqui Theologi docent, Angelis et hominibus videntibus Deum dari nunc de facto hujusmodi speciem

Dei, et præter illam non indigere alio lumine, vel alia virtute intrinseca, ut connaturaliter videant Deum; est ergo in ipsis intellectibus creatis facultas et virtus intrinseca ex parte eorum necessaria ad videndum Deum, et tota illa virtus est connaturalis illis; ergo tali virtuti est connaturalis species, qua intellectus creatus conjungitur cum objecto proportionato et connaturali sue virtuti; ergo et actus dicendus est connaturalis et connaturaliter possibilis.

11. Tertio non solum videtur id non possedere demonstrari ratione naturali, verum etiam oppositum esse probabilius, si rationem præcise spectemus. Primo quidem, quia, teste etiam Aristot., 10 Ethicor., cap. 7, naturalis beatitudo nostra consistit in contemplatione Dei; non consistit autem in contemplatione imperfecta et confusa; illa enim non implet contemplantis appetitum, tum quia unusquisque, viso effectu, naturaliter desiderat videre causam, et quamvis per effectum cognoscat illam esse, non tamen quiescit, donec distinete videat quid et qualis illa sit; tum etiam quia si ad contemplationem adjungitur amor, prout ad veram felicitatem necessarium est, ipsem etiam amor excitat desiderium videndi; igitur naturalis felicitas in visione Dei consistit; ergo visio illa naturaliter haberi potest, quia naturalis felicitas haberi naturaliter potest; natura enim maxime inclinat a naturalem felicitatem; non inclinat autem a rem naturaliter impossibilem. Unde etiam philosophi lumine fidei carentes crediderunt intelligentias inferiores posse videre primam, et nos etiam post hanc vitam hujusmodi contemplatione illius primæ intelligentiae futuram esse beatos. Quod significavit Averroes, Metaph., comment. 17, et alii, quos infra commemorabimus.

12. Quarto argumentari possumus, quod si esset demonstrabile Deum esse invisibilis in prædicto sensu, esset etiam demonstrabile non solum esse ita invisibilem a creatura, jam factis, sed etiam non esse possibilem creaturam, quæ virtute sibi connaturali Deum videat; at hoc demonstrabile non est; quod potius multi Theologi putant, aut verum aut saltem probabile esse, quod sit possibilem creaturam, quæ connaturale habeat lumen quo utens clare videat Deum; non esset autem probable, si oppositum demonstraretur. Imo Durandus, in 4, dist. 43, q. 2, arbitrat seclusis impedimentis, quemlibet intellectu creatum esse natura sua aptum, ut ei

¹ 1 tom. 3 p., disput. 27, sect. 3.

præsens Deus per claram visionem absque infusione alterius doni supernaturalis.

Quæstionis resolutio.

13. Nihilominus dicendum est, veritatem hanc posse sufficienti ratione suaderi, quæ licet non sit ita evidens demonstratio, ut intellectum reluctantem omnino cogat, satis tamen sit ad persuadendum intellectum bene dispositum. Et imprimis D. Thom., 1 part., q. 12, art. 4, ex eo quod Deus est suum esse, et purissimus actus, colligit esse invisibilem omni intellectui creato per naturales vires ejus. Quam illationem probat eleganti cursu, quem late declarant, et ab impugnationibus aliorum defendunt Cajetanus ibi, Capreolus in 4, dist. 49, q. 4, ad argumenta contra 1 conclus., et ibi Soto, q. 2, art. 2, et Ferrar., 3 contra Gent., c. 52. Breviter tamen existimo, efficaciam ejus in hoc consistere, quod modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi, estque ita proportionatus illi, ut unusquisque intelligens alia concipiatur juxta modum suum. Ex quo principio ita concluditur ratio. Modus essendi Dei est superioris ordinis respectu omnis intellectualis naturæ creatæ; ergo nulla intellectualis natura creata potest suis viribus connaturalibus formare proprium conceptum Dei, prout in se est; ergo nec videre illuminare et in se. Hæc posterior consequentia est evidens ex priori, quia visio rei clara non sit, nisi per proprium conceptum rei; prior vero consequentia est evidens ex principio posito, et propositione subsumpta. Quæ facile etiam declaratur in hunc modum. Nam Deus ex eo quod est suum esse, per essentiam habet, quod sit actus purissimus et simplicissimus sine ulla admistione potentiarum; unius autem natura creata habet suum esse um aliqua compositione et potentialitate; abet ergo Deus superiorem quendam essenti modum incommunicabilem creaturæ, prout ipso Deo est. Si ergo creatura naturaliter intelligent Omnia concipit, et in se format ad modum sui, Omnia etiam concipit, vel ut uno modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse, snamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repræsentantem purissimam Dei actualitatem, et simplicissimam itatem, prout in se est.

14. Et sane qui attente ponderaverit, hinc urissimam actualitatem divinæ naturæ cum us infinitate et immensitate conjunctam,

inde vero limitatas vires naturales cuiuscunque intellectus creati, et imperfectum modum illius, statim (credo) intelliget, esse per se valde verisimile, non posse tam imperfectam facultatem suis viribus formare proprium conceptum tam excellentis objecti. Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles cum dixit, si-
cut se habet oculus noctuæ ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturæ. Addereque nos possumus infinita inæqualitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab inereato lumine divino, quam oculum noctuæ a lumine solis; si ergo non solum oculus noctuæ, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?

15. *Modus concipiendi, ut modo essendi respondeat.* — Superest, ut declaremus et probemus principium illud, quod basis est et fundamentum totius discursus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi. Declarari autem potest primo ex his quæ in nobis experimur; nam sensus nostri eo quod materiales sunt, solum materialia individua percipiunt, et (quod ad rem magis spectat) anima nostra licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore, vere exercet officium formæ corporis, et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere, nisi rem materialem, et ut cætera omnia per aliquam analogiam et proportionem ad illa concipiatur. Hujus autem evidentissimi experimenti non possumus aliunde rationem reddere, nisi quia modus concipiendi connaturalis rei sequitur modum essendi. Imo si hoc experimur in actuall modo essendi animæ, qui non spectat ad essentiam et substantiam ejus, sed ad statum connaturalem et conformem essentiæ, multo magis habebit verum in modo essendi omnino essentiali, qualis est potentialitas illa, et essentialis compositio, quæ in omni creata substantia reperitur.

16. Quod si forte dicatur id accidere in anima nostra conjuncta corpori, quia per illum sumit species mediis pliantasmatibus, respondebimus imprimis, hoc præcise et solitarie sumptum non satis esse, nam experimur præterea, etiam post acceptas hujusmodi species non posse intellectum libere eis uti, sine aliqua dependentia et consortio

phantasmatum, cum tamen anima separata a corpore libere possit uti illis speciebus, quas per corpus accepit; ergo signum est modum intelligendi accommodari modo essendi, non solum quoad receptionem specierum, sed etiam quoad usum earum, et modum formandi conceptus. Imo præterea animæ conjunctæ non debentur naturaliter alia species, quia non potest naturaliter eis uui, propter modum essendi, quem habet. Sic igitur ex hoc experimento sumitur indicium, quod in omni re intellectuali, modus intelligendi est accommodatus modo essendi. Quod etiam propria ratione, et a priori confirmari potest, quia facultas intelligendi est proprietas consequens ipsum esse substantiæ immaterialis; ergo consentaneum rationi est, ut modus hujus facultatis, et usus ejus sit proportionatus modo ipsius esse. Item species, quæ sunt principia proxima intelligendi, quando connaturales sunt, recipiuntur juxta modum intelligentis, in quo recipiuntur, juxta vulgare axioma; ergo ex hoc etiam capite modus intelligendi erit accommodatus modo essendi intelligentis.

47. Quilibet intellectus aliquod sortitur objectum maxime proportionatum. — Tandem ex eadem experientia intelligi potest, omnem intellectum habere aliquod objectum maxime proportionatum suis viribus suoque intelligendi modo, et idcirco per illud, vel ad proportionem ejus reliqua omnia percipere. Unde si sint inferioris ordinis, non solum perfecte ea percipit, sed etiam aliquo modo ad altiorem ordinem ea elevat, ut illa perfecte cognoscat; si vero sint superioris ordinis, ea sibi accommodat, et imperfectiori modo concipit; et si nūnūm improportionata sint, solum per analogiam et proportionem ad propria et proportionata objecta, ea potest concipere, si naturali modo intelligat. Hoc autem postremo modo comparatur quilibet intellectus creatus ad divinum esse, et ideo non potest naturaliter illud prout in se est videre. Assumptum declaratur in supremo et infimo intellectu, ex quibus sumi potest argumentum; idēm esse, et proportionato modo, in intermediis. Intellectus ergo divinus suam substantiam et naturam habet ut objectum maxime proportionatum; imo, ut infra dicimus, adæquatum aliquo modo, quatenus in illo et per illud reliqua omnia intelligit; unde quia reliqua omnia sunt illo inferiora, aliquo modo elevantur ad esse divinum, ut illud perfecte cognoscant; respectu autem

intellectus divini, nullum est intelligibile objectum, quod sit ordinis superioris, et ideo in eo non habet locum imperfectus cognoscendi modus. Intellectus autem humanus corpori conjunctus, adeo est infimus et potentialis, ut nec seipsum, nec substantiam animæ suæ habeat pro objecto proportionato, sed solum materiale ens, quod per sensum aliquo modo percipi possit, quod est infimum objectum intelligibile, et in potentia tantum, et ideo nullum fingi potest objectum minus perfectum, quod ab hoc intellectu inferiori aliquo modo percipi possit; objecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum objectum proportionatum.

48. Spirituales substantiæ quod proportionatum objectum sibi vindicent. — Hinc ergo colligimus intelligentias separatas a corporibus, sub quibus anima rationalis separata comprehenditur, habere aliquod objectum proportionatum, quod esse non potest, nisi propria substantia respective, seu comparatione proprii intellectus. Nam cum talis substantia sit actu intelligibilis, et intellectiva ratione suæ perfectionis, videtur in ratione objecti intelligibilis maxime proportionata et commensurata suæ facultati intelligendi; est ergo omnis substantia separata objectum quasi proprium et maxime proportionatum sui intellectus; ergo omnia superiora intelligit ad modum hujus objecti proportionati, et suæ capacitatib[us] illa accommodando; ergo si objectum sit ita excellens, ut sit omnino superioris ordinis, sicut est Deus, et habens modum essendi omnino diversum, non poterit illud, prout in se est, naturaliter cognoscere. Et confirmatur hoc, nam multo magis excedit Deus in ratione objecti intelligibilis omnem intellectum creatum, quam excedant substantiæ immateriales create intellectum corpori conjunctum, et similiter major est impropositio inter actualitatem divini esse, et potentialitatem spiritus creati, quam sit hujus ad res materiales; sed propter has improportiones non potest intellectus corpori conjunctus videre aut concipere naturaliter substantias spirituales creatas prout in se sunt; ergo multo minus poterit intellectus creatus sua naturali vi cognoscere, aut videre Deum prout in se est.

49. Hic ergo discursus cum omnibus, quæ in illius declaratione diximus, satis videtur efficax ad prædictam veritatem confirmans.

dam. Quæ vero contra illum objicit Scotus in 2, dist. 3, q. 9, et in 4, dist. 49, q. 11, et Quodlib. 14, art. 2, omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur et inferiorem Angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est, et intellectum creatum, etiam perfusum lumine gloriæ, non posse videre Deum. Hæc autem incommoda non sequuntur, ut constabat acile ex solutionibus aliarum difficultatum quæ propositæ sunt. Et inter easdem solven- las attingemus alias rationes quæ ad dictam veritatem confirmandam ab aliis adduci so- ent, nobis tamen minus efficaces esse vi- lentur.

Responsio ad primam difficultatem.

20. Ad primam ergo difficultatem respon- letur, multum spectare ad excellentiam Dei, quod sit hoc modo invisibilis a creatura, uia hoc est argumentum ipsum habere no- siliorem quemdam essendi modum, quem ulla creatura cum æqualitate, imo nec cum invocatione imitari potest. Quocirca quamvis osse videre alterum virtute naturali, non inerat æqualitatem perfectionis, vel imperfec- tions inter videntem et visum, infert tamen altem æqualitatem vel convenientiam in radu et modo essendi. Et ideo non sequitur, inferiorem Angelum non posse videre supe- oreum, quia convenienti in modo composi- tis, aut potentialitatis quam habent, so- umquo differunt secundum majorem vel mi- morem perfectionem essentialiem, et ideo namvis inferior Angelus concipiatur superio- rum ad modum sue proprie naturæ, nihilominus tamen format illum proprio conceptu, et prout in se est; nam ille modus est quo- ammodo idem, seu ejusdem rationis in utro- que, sicut compositio materiae et formæ ejus- em rationis est in rebus materialibus, quamvis formæ secundum speciem sint diversæ. Illa vero inæqualitate perfectionis prove- fit, quod licet inferior Angelus videat supe- oreum, non tamen comprehendat, quia hoc so quod concipit illum modo sibi propor- nato, minus exacte illum intelligit, quam secundum se intelligibilis sit, et ideo non comprehendit illum. Atque hoc totum appli- ri potest ad animam separatam respectu intelligentiarum, quamvis de illa minus cer- in sit, an possit distincte videre Angelos utrue naturali; multi enim, inter quos videtur esse D. Thom., d negant, ex qua sentia, si vera esset, optime confirmaretur

quod nunc tractamus, nam multo major est impropositio cuiuslibet intellectus creati ad Deum, quam sit animæ separatae ad quamlibet intelligentiam creatam; sed de hoc alias.

In secunda difficultate inquiritur, an pro- pria Dei species sit connaturalis intellectui cre- ato.

21. Circa secundam difficultatem (omisso priori modo ibi explicato cognoscendi Deum, quia clarum est, naturaliter esse impossibili- lem, ut satis ibi probatur), de secundo Scotus, in secundum, distinctione tertia, questione nona, admittit, non solum posse, sed etiam de facto esse in intellectu creato angelico spe- ciem connaturalem, qua naturaliter cognoscit Deum distincta cognitione divinæ essentiæ. Quia nec repugnat dari speciem, qua ita dis- tincte repræsentet essentiam divinam, neque etiam est inconveniens affirmare hanc spe- ciem esse connaturalem Angelo; quia potest ei esse naturaliter debita, et in ordine ad actum naturalem, quamvis non possit ab alia causa fieri, nisi a Ælo. Addit vero (ne contra fidem loquatur) illam speciem non repræ- sentare intuitiva, sed abstractive tantum es- sentiam divinam, quia non repræsentat Deum, ut præsentem, sed ut absentem, et ita non admittit, cognitionem per talen speciem elici- tam, esse visionem. Unde juxta hanc de- clarationem, haec sententia non est contraria iis quæ diximus, nam adhuc simpliciter fa- tetur Scotus, Deum esse invisibilem Angelo per naturalia principia.

22. *Negative respondetur.* — Sed nihilominus illa sententia mihi semper vehementer displaceuit, propter duo præcipue. Primo, quia impossibile videtur distinguere in Deo cognitionem seu representationem distinctam divinæ essentiæ ab intuitiva visione. Cum enim dicitur per illam speciem aut actum non repræsentari Deum, ut præsentem, sed ut ab- sentem, aut est sermo de absentia secundum locum, aut secundum durationem seu existentiam; neutrum horum dici potest, et aliud membrum fungi non potest, unde neque hactenus excogitatum est; ergo non potest esse talis cognitio abstractiva, sed intuitiva. Major constat a sufficienti enumeratione. Minor probatur quoad singulas partes, nam si illa species repræsentat essentiam Dei distincte, ergo repræsentat illam ut immensam; ergo fieri non potest quin repræsentet illam, ut præsentem per essentiam seu ut inistantem,

et intime existentem etiam in ipso intelligentem. Rursus necessario etiam repräsentat Deum ut æternum, quia etiam æternitas est de essentia Dei; ergo nec potest illum repräsentare, nisi ut duratione præsentem, quia æternitas tota est simul et semper præsens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur, non posse per talem speciem repräsentari essentiam divinam distincte, præscindendo ab actuali existentia, quia potissimum prædicatum essentiale divinæ naturæ est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium; ergo nisi hujusmodi esse actuale distincte repræsenteretur, non repräsentatur distincte essentia Dei; si autem hoc esse repräsentatur, non præscinditur ab actuali existentia; ob hanc ergo causam licet in creaturis distincta repräsentatio essentiae possit esse abstractiva, quia potest præscindi ab actuali existentia, et consequenter a loco et tempore, in Deo tamen est singularis ratio, quam non satis perpendit Scotus; nam cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta repräsentatio essentiae divinæ ab actuali existentia præscindi, et consequenter neque a præsentia durationis, et loci, per æternitatem et immensitatem suam.

23. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est, quia si talis species est possibilis, quæ repräsentet distincte divinam essentiam abstractive, ut ipse dicit, cur non etiam intuitive? An quia repugnat intuitivam visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile; nam visus corporeus intuitive videt media specie impressa, et unus Angelus intuetur alium per speciem ejus, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciatim de intuitione Dei, oportet specialem causam reddere, quæ referri non potest, nisi in impossibilitatem talis speciei, quæ esset petitio principii; nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repräsentantem distincte divinam essentiam, immerito negare, posse etiam dari speciem, quæ intuitive illam repräsentet. Et fortasse id non negaret Scotus, nam in 4, dist. 49, q. 11, probabilius credit, dari in beatis speciem Dei, quam lumen gloriæ. Cogetur tamen dicere, talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam, etiam respectu intellectus angelici.

24. Hoc autem dupliciter intelligi potest: primo, in eo sensu quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem,

quæ abstractive repräsentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse a Deo, ut causa supernaturali supernaturaliter agente, solum ex eo, quod a solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est, primo quia ille modus loquendi in rigore et consequenter est impro prius et falsus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem, et viribus naturæ fieri, et actum ipsum esse mere naturalem, unde etiam necesse est fateatur, illam speciem infundi Angelo secundum capacitatem naturalem, atque adeo esse naturaliter debitam; alioqui, quo fundamento asserre posset talem speciem esse concretam Angelo? cum simul ibidem affirmet talem speciem et actum ejus non pertinere ad dona gratiæ, vel gloriæ, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent aliæ perfectiones naturales concretae Angelo. Quod vero solus Deus infundat talem speciem, non satis est ut illa dicatur supernaturalis, aut Deum illam efficere ut causam supernaturalem; nam etiam anima rationalis a solo Deo creari potest, et tunc Deus non operatur, ut supernaturale agens; et aliarum etiam rerum species habet Angelus a principio inditas a solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut a propria causa perficiente suum effectum juxta naturalem capacitatem, ac debitum. Respondet Scotus, alias species esse naturales, quia possent fieri similes a propriis objectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritualibus, et in aliis clare falsum, ut in materialibus; et præterea nihil ad rem spectat; nam potius inde fieret, alias species esse aliquo modo supernaturales, saltem quoad modum, quia cum habeant proprias causas, a quibus possint causari, Deus illas prævenit; sicut scientia humana, per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repräsentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam, a qua fieri possit, quam Deum, cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali; unde si alias est juxta capacitatem naturalem subjecti, et naturale debitum, simpliciter erit naturalis, et a Deo ut operante intra ordinem naturæ.

25. Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamen cum Scotus fateatur, illam speciem repräsentantem abstractive, non pertinere ad ordinem gratiæ et gloriæ, et actum ejus ex viribus naturæ, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repräsentante intuitive; non ergo satis est, in præ-

dicto sensu vocare hanc supernaturem vel gratuitam. Oportet ergo fateri, illam esse donum pertinens ad ordinem gratiæ, et supernaturalis gloriæ, et non esse naturæ debitam, et actum ejus esse simpliciter supernaturalem, etiam Angelo. Et tunc redit argumentum superiorius factum. Quam enim rationem reddere potest Scotus, cur una species, potius quam alia, sit Angelo connaturalis dicto modo, seu naturaliter debita? Fortasse dicet, illam, quæ intuitive repræsentat, esse perfectiorem. Sed id non satis est, ut sit etiam superioris ordinis et supernaturalis, præsertim, quia ipse Scotus, in secundo, ubi supra, ut concludat in Angelis esse speciem illam distincte et abstractive repræsentantem essentiam Dei, assumit hoc principium: *Rationabile esse tribuere Angelis omnem perfectionem, quæ convenit intellectui creato.* Sed hæc etiam perfectio convenit intellectui creato: cur ergo non etiam tribuitur illi ut connaturalis? Unde cum Scotus ibidem subdit: *Nulla repugnantia occurrit, quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte repræsentantem divinam essentiam, dummodo non intuitiva*, non appetet, quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia appetet, aut ab ipso declarata est in repræsentatione intuitiva magis quam in abstractiva. Accedit quod conjecturæ, quas ibi adducit, ut probet dari priorem speciem Angelis, si quid valent, æque ac melius procedunt de intuitiva specie, præsertim illa de cognitione matutina, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinæ essentiaæ. Fateor tamen conjecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum, et ideo illas omitto.

26. Denique addo, rationes, quibus idem Scotus, in 4, probare conatur, intellectum humanum, etiam separatum, non posse suis connaturalibus videre Deum, debilissimas esse, præsertim si ad intellectum creatum in communi applicentur. Prior est, quia nullus intellectus potest efficere visionem, nisi vel in se habeat objectum, vel aliquid, in quo objectum eminentius contineatur; sed nullus intellectus habet in se Deum præsentem in ratione objecti, neque aliquid, quod tale objectum eminentius contineat, quia Deus non potest in aliquo alio eminentius contineri; ergo nullus intellectus potest videre Deum ex suis viribus. Posterior ratio est, quia visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana seu intellectus creatus non potest ex

se habere Deum præsentem in ratione objecti, licet sibi præsens sit per illapsum; ergo non potest ex se habere visionem divinæ naturæ. Sed in priori ratione major propositio in rigore est falsa; nam ad eliciendam visionem alicujus objecti non est necesse habere in se objectum per ipsummet, vel per aliquid, in quo eminenter contineatur, sed satis est habere in specie intentionalí, in qua sit repræsentative, vel virtualiter tanquam in semine, seu virtute instrumentalí; hoc autem modo non repugnat Deum in ratione objecti esse in intellectu creato, mediante aliqua specie. Posterior autem ratio assumit quamdam minorem propositionem, quæ in re est ipsa conclusio probanda; cum enim dicit, intellectum creatum non posse ex se habere Deum præsentem in ratione objecti, vel loquitur de præsentia in actu secundo, et sic habere præsentem, idem est, quod videre; vel loquitur de præsentia in actu primo, et sic habere præsentem Deum, nihil aliud est, quam habere ipsum, vel per se, vel per speciem, sufficienter conjunctum vel unitum ad eliciendam visionem, et hoc est etiam, quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, præsertim si species distincte repræsentans Deum, est possibilis et connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie, quam abstractivam vocat.

An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis.

27. Omissa ergo hac opinione Scotti, alii respondent, illum secundum modum videndi Deum per speciem naturaliter inditam, esse impossibilem, quia talis species distincte repræsentans Deum, sive abstractive, sive intuitive (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibilis est. Hanc opinionem ex professo docet Henricus, Quodlib. 3, q. 3, et Quodlib. 4, q. 7, et sumitur ex communi sententia Thomistarum, qui putant implicare contradictionem, quod detur creatæ species, qua possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom., 1 part., q. 12, art. 2, et q. 56, art. 3. Fundamenta hujus sententiæ latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, et ea refert Scotus et solvit. Summa omnium est, quia infinitum non potest repræsentari a finito. Quod si hæc sententia vera sit, optima ratio ex illa conficitur, ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato, quia nimis non est repræsentabilis per speciem creatam. Quod

enim ipsem Deus per seipsum, et per suam essentiam uniuersitatem intellectui creato, in ratione speciei, non potest esse intellectui creato naturaliter debitum, tum quia forma omnino superioris ordinis non potest esse debita potentiae ordinis inferioris, tum maxime quia cum Deus sit actus purissimus, et propter seipsum tantum, nulli rei creatae debet potest sub ratione formae etiam intelligibilis. Et ad hoc confirmandum tendunt quatuor primae rationes, quibus Divus Thomas, 3 contra Gent., cap. 52, probat, Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

28. Dubium propositum resolvitur. — Verumtamen haec responsio, prout ab his auctoribus asseritur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest hujusmodi speciem esse impossibilem. Primo simpliciter tanquam implicans contradictionem. Secundo ex natura rei, seu juxta capacitatem naturalem creaturae. Priori modo loquuntur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam afferunt satis probabilem rationem, qua talis implicatio contradictionis probetur; non est autem divinæ potentiae negandum, quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas, et illis satisfaciendo; sed hoc fit a Theologis fusius, et materia haec quicad hunc punctum, ad eos magis spectat, et ideo breviter sic declaro fundamentum, quo posito facillimum unicuique erit, omnes rationes dissolvere. Nam ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repraesentans aliquod objectum, et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicativa talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata ejusdem ordinis commensurata tali actui, et tali virtuti; sed possibilis est actus creatus divini ordinis, quo videatur, et representetur Deus, prout est in se; possibilis est etiam virtus intellectualis ejusdem ordinis elicativa talis actus, quam Theologolum gloriae vocant; ergo possibilis est etiam species creata ejusdem ordinis. Consequientia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta a Theologis, ut magis sana, magisque consentanea fidei, quatenus fides docet, et Deum videri a beatis, et ad hoc illis infundi quoddam lumen gloriae. Item ex generali doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes ejusdem ordinis nobis infunduntur; haec enim

doctrina potissima ratione locum habet in visione Dei. Major autem, in qua est vis argumenti, primo suaderi potest inductione, quia extra exemplum, de quo agimus, in omnibus aliis vera invenitur; ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem praesentem, nisi manifesta ratio differentiae assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quae in actu aut virtute non procedat, et inefficax inveniatur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem representari, interrogabimus quomodo representetur per finitum actum, et in seipso attingatur per finitum lumen. Responsio autem est id fieri posse, quia talis virtus et actus sunt divini et superioris ordinis, et non infinite ac comprehensive, sed finite representant Deum; et ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam et infinitam in ratione objecti et actus seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem; nam loquendo in genere de tali specie, evidens est juxta principia Theologiae, dari posse species intelligibiles illius ordinis supernaturalis et divini, tum a paritate rationis, et quia ille ordo debet esse integer et completus in suis principiis; tum etiam inductione, nam gratia, vel charitas, etc., videri possunt per proprias species supernaturales, et ejusdem ordinis; et de facto ita videntur a Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi; ergo ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem ejusdem ordinis, et ejusdem objecti luminis, et visionis, scilicet, divinæ essentiæ in seipsa.

29. Objectioni fit satis. — Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finite representare sicut actus et lumen; nam si species representat, necessario debet adæquate, atque adeo comprehensive representare, quod repugnat in re finita respectu infinitæ. Sed cur haec necessitas specialiter attribuitur speciei? non enim est gratis asserendum, alias qua facilitate dicitur, contemnetur. Respondebunt speciem naturaliter manare ab objecto ut objectum est; quod proinde vel nullam, vel adæquatam sui speciem communicat. At haec ratio multipliciter et facilime refelli potest. Primo, quia non est necesse omnem speciem intentionalem causari ab objecto, ut objectum, sed potest effici ab alia causa, ut manifeste constat in nostro intellectu agente, et in speciebus inditis Angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur

non esse necessarium ut species semper sit adæquata objecto, seu comprehensiva ejus. Angelus enim inferior sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adæquatam seu comprehensivam ejus. Quod enim quidam aiunt, speciem illam de se etiam esse adæquatam et comprehensivam; defectu tamen potentiae in qua est, non posse habere actum adæquatum; hoc (inquam) voluntarie dictum est, nam omne quod recipitur, est ad modum recipientis, et instrumentum est accommodatum et commensuratum virtuti principali; ad quid enim auctor naturæ daret Angelo species improportionatas et excedentes virtutem ejus, quibus nunquam adæquate uti posset secundum totam earum perfectionem? Neque enim Deus agit mere naturaliter, ut temperare non possit actionem suam juxta capacitatem recipientis. Neque etiam speciei secundum se repugnat esse minus perfectam, seu inadæquatam objecto; nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas efficacesque fieri in locis distantibus quam in propinquis, et in medio vel organo prave affecto quam in bene disposito, et præterea, quia nulla est ratio cur haec varietas vel inæqualitas magis repugnet speciei secundum se quam actui. Sic igitur, quamvis gratis concedamus, Deum, ut objectum, non communicare, finitam speciem sui, nihilominus idem Deus, ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratum lumini, vel actu, et non adæquatum sibi ut objecto.

30. Deinde, quamvis Deus, ut objectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectiōnem esse mere naturalē, quia Deus quacunque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate ejus. Quod etiam de Angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint objecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficiam habere sua voluntati subjectam, juxta quam doctrinam probabiliter declarant Angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiamsi ut summum objectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittingendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, et ideo non oporteret talem speciem esse adæquatam ipsi Deo, quia non esset necessarium, Deum, ut objectum, agere quantum posset in talem speciem. Eo vel maxime, quod licet objectum naturaliter efficiat speciem sui, non esso necesse ut semper

efficiat adæquatam, sed juxta capacitatē tam subjecti; nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitatem seu dispositiōne passi limitetur ac determinetur; nec enim sol semper illuminat, aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passum. Et in objectis sensibilibus, quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adæquatas, seu quam perfectas possunt, sed juxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest, fore necessarium ut, si fiat species Dei, illa sit adæquata et infinite representans. Est ergo etiam in hoc eadem ratio de specie, que de actu et lumine, ut in universum verum, sit ejus objecti intelligibilis, cuius est possibilis visio et virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratam visioni et facultati videndi.

31. *Evasio p̄cluditur.* — Sed fortasse vis fiet in ratione representationis et imaginis; visio enim et lumen non sunt imagines representantes Deum, sed visio est quædam actio quæ versatur circa Deum, cuius principium est lumen, sicut dilectio et charitas; at vero species est imago, et propria similitudo objecti; et ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem et similitudinem Dei, prout in se est, gerere. Haec tamen responsio multa ex philosophia peteret, si exacte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem et formalē similitudinem, quod falsum est; quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, et vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formalī ergo imagine et similitudine concedimus, non posse creatam entitatem gerere propriam et naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest, nisi per univocam convenientiam in ea forma in qua ratio similitudinis vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria, non de re, quæ propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Haec enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, et non inducit cognitionem Dei, prout est in se, sed imperfectam per effectum. Loquendo igitur de propria imagine, negamus esse de ratione speciei, quod sit talis similitudo, aut formalis imago. Primo ob eamdem rationem, quia nou est de ratione speciei, ut habeat univocam convenientiam

cum objecto, in aliqua forma, vel figura, ut patet in specie repräsentante substantiam Angeli.

32. Secundo, quia nulla est necessitas, ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id est necessarium, quia species supplet vicem objecti : et ad hoc non est necessaria talis similitudo, nam supplet per modum instrumenti, aut tanquam semen ipsius objecti; non est autem necesse ut instrumentum, aut semen, sit formalis imago primarii agentis. Vel illa necessitas oritur ex eo quod species ad cognitionem ordinatur, et cognitio fit per assimilationem : et hoc etiam non recte dicitur, quia si cognitio ipsa non est formalis similitudo, cum totum esse speciei quodam modo sit propter cognitionem, cur necesse erit speciem esse ipsam formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma, quo apertius ostenditur verum esse principium a nobis positum, eamdem scilicet esse proportionem speciei, actus et luminis. Nam vel actus ipse cognoscendi, et multo magis videndi est imago actualis objecti visi per veram et formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum), negari non poterit ipsum actum videndi Deum, esse veram imaginem, et formalem similitudinem Dei ; unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admittendum est in specie. Frivolum enim est quod quidam dicunt, magis hoc repugnare in specie quam in actu aut verbo, quia verbum vel actus fit ab intellectu elevato per lumen, et habente essentiam unitam per modum objecti; species autem non ita fieret, sed a solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia si quæ est repugnantia in hoc quod res creata sit formalis similitudo Dei , non est ex causa vel modo producendi talem entitatem, sed ex hoc quod repugnat finitæ entitati habere cum Deo eam convenientiam formalem, quæ ad imaginem et similitudinem formalem necessaria est; vel, si formalis similitudo et imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione, qua creature, ut creatura est, non repugnet, neque etiam speciei repugnabit. Tum etiam quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei quam verbo seu actui, quia species fit a solo Deo, actus vero medio intellectu ; facilius autem videtur posse fieri, ut Deus imprimat similitudinem sui, quam ut intellectus illam efficiat, vel saltem est æque facile, quod nobis perinde est.

33. Si autem negetur, actum esse similitudinem formalem, majori ratione id negandum est de specie, quia tota ratio concipiendi speciem per modum imaginis, vel similitudinis, est, quia cognitio fit per assimilationem, quæ assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur; si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis similitudo in predicto sensu, non est cur species talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio, vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, servandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum et lumen. Et revera ita est, nam vera repræsentatio, quæ per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit quod res ita apprehenditur, vel concipitur, sicut est. Et a nobis ita explicari potest, quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, ut ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Heec autem repræsentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quæ informando intellectum, intentionaliter seu intelligibili illi refert objectum, et hoc est formaliter repræsentare illud ; species autem intelligibilis in hoc genere potius effective quam formaliter repræsentare dicetur, quia est proprium principium efficiens actum, et determinans illum ad dictam formalem repræsentationem. Atque ita concluditur, intelligibilem repræsentationem, qualiscunque illa sit, vel magis, vel ut minimum æqualiter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare non posse, ut objecti illius intelligibilis detur species creata, cuius proprius conceptus per visionem creatam et creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

34. *Effugium aliud occluditur.* — Denique hinc facile excluditur, quod quidam aiunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam ejus, quia si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad repræsentandum Angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad repræsentandum Deum, quia magis distat a purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus a creato spiritu. Sed hec ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu et lumine; nam per lumen materiale et visionem corpoream non

potest videri spiritus creatus; ergo per lumen et visionem creatam immaterialem non poterit videri spiritus increatus. Quod si hic argumentum est inefficax, quia non servatur proportio in ratione objecti et actus seu potentiae, nam objectum spirituale, sive creatum, sive increatum, est omnino extra latitudinem objecti actus aut facultatis corporeae; spiritus autem increatus non est omnino extra latitudinem objecti potentiae spiritualis, etiamsi creata sit: haec eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quae accommodata semper est principio et actu intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo quod est actus purissimus, habet quidem ut in se attingi non possit per naturalem facultatem creature, non vero excludit quin per lumen et actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem ejusdem ordinis. Neque enim necesse est ut species semper sit omnino aequalis objecto immaterialitate et puritate, sed satis est ut sit aliquo modo ejusdem ordinis. Sicut inter Angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamvis non cum aequali immaterialitate, quia in eo accommodatur subjecto, in quo est; sufficit tamen quod ad eundem ordinem pertineat, et quod proportionem servet cum intellectu quem connaturaliter informat, et actu quem elicit; idem ergo ad speciem Dei sufficiet. Atque ita semper reuinquit firmum fundamentum positum, sciens, vari semper proportionem inter lumen, actum et speciem; ideoque non posse senseri simpliciter impossibilem speciem, ubi actus et lumen possibilia sunt.

35. *Species creata Deum in se representans, naturaliter impossibilis.* — In alio igitur sensu vere dicitur haec species impossibilis, scilicet, juxta ordinem connaturalem, et ex natura rei debitum intellectui creato, et hic ensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem quae in ea postulatur) cur haec species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstratio, quod scilicet species, actus et lumen inter se proportionem servant, et ad eundem ordinem rerum pertinent; quia ergo visio et lumen, superioris ordinis sunt, et ita naturae debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne utem videantur circulum committere, radix, qua provenit, quod illa tria in praesenti supernaturalia sint, posita est in ratione, qua

probavimus Deum esse naturaliter invisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei est omnino alterius ordinis a modo essendi connaturali naturae. Nec refert quod Deus continetur sub objecto intellectus creati; continetur enim, quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto, et naturae intelligenti proportionato concipi potest; inde tamen non fit ut majori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

36. *Dei in se representativa species de facto non datur.* — Alia vero opinio, quae in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, ut ex sententia Theologorum jam fere communis nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere, quod intellectus creatus informatus tali specie sola, absque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur, intellectum ex se habere omnes vires, seu activitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse illi speciem et concursum proportionatum; hoc autem falsum et absurdum est. Cur enim talis species non dicetur connaturalis, imo juxta ordinem naturae debita, etiamsi a solo Deo fieri possit, ut in simili dicebamus superius cum Scoto disputationes? Nam intellectui creato ex se sola illa activitas ab intrinseco convenit, quae ex parte potentiae adhibenda est; nam illa quae provenire debet ab objecto, ab illo communicanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Unde respectu potentiae non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse quam si potentia naturaliter habeat totam vim activam necessariam ex parte facultatis intellectivae ad talem actum. Neque etiam potest ex alio principio judicari, quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo quod potentia ex se habet connaturaliter totam activitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thomas pluresque Theologi, praeter concursum divinae essentiae in ratione speciei, requirunt lumen, quod sit virtus intellectualis, supplens defectum viuum naturalium intellectus creati, et ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est de-

bita hæc species; intellectui autem jam elevato per lumen esset quidem debita, nisi objectum ipsum per se adesset, et necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamvis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu conaturaliter, quia intellectui secundum se est impropotionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia objectum, eo quod sit actualissimum, et summe intelligibile, et immensum, per seipsum intime adest potentiae. Plura de hac re dixi in tomo 4 tertiae partis, disp. 29, sect. 2.

Expeditur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur.

37. Tertia difficultas amplissimam postulabat quæstionem, an felicitas illa, quæ in visione Dei consistit, naturalis dici possit, et consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo sicut naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus quam esse beati. Sed hæc quæstiones et majori ex parte theologicas sunt, et non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, et ideo breviter dicendum est naturalem felicitatem creaturæ non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime, quia alias debita esset intellectuali creaturæ ordinatio in talem finem, per proportionata ac sufficientia media, neque aliter cum illa agi posset, nisi providentiam naturæ illius debitæ ei denegando; hoc autem censeo esse magnum absurdum in Theologia, et perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad providentiam unicuique naturæ debitam, quam ordinatio ejus in connaturalem finem per convenientia media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis et innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea quæ naturalia sunt. Item, quia ille appetitus semper fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel activa, vel saltem passiva, cui semper aliqua activa naturalis correspondet, juxta doctrinam Aristot., 9 Metaph., c. 4, et 3 de Anima, c. 5. Cum ergo in creatura nulla natu-

ralis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

38. Loquimur autem de appetitu innato quem pondus naturæ appellant, nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elictus, magis est voluntarius. Quo modo autem circa hoc objectum exercer possit, statim attingemus. Intelligentum es etiam de appetitu illius visionis, seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam; nam quatenus illa visio eæ quædam magna perfectio intellectus, et scientia quædam et felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam, potest di naturaliter appetere illam visionem, non visio talis est, sed sub communi ratione scientiæ, quod non est revera appetere illam visionem, sed scientiam, ut sic. Imo si propratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturæ appetitu nascitur, ut quacunque ratione homo apprehendat, vel sibi persuadeat illa visionem esse perfectionem sibi possibilem illam possit aliquo actu elicito desiderar quod desiderium si imperfectum sit, et in proportionatum, poterit etiam viribus naturali, et ea ratione dici potest appetitus naturalis, et quia est etiam conformis illi inclinationi naturali, qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus eliciti, non solum circa naturalia bona, sed etiam circa præternaturalia versatur. Imo sit omnino inefficax, seu conditionatus, per simplicem complacentiam, potest intendit circa impossibilia versari.

39. *Creaturæ rationalis naturalis felicitas in quo actu consistat.* — Dicendum ergo contemplationem Dei, in qua consistit naturalis felicitas uniuscujusque creaturæ intellectualis, esse actum cognitionis Dei summa perfectum, quem unaquæque suo naturali lumine, et per media sue naturæ proportionata consequi potest. Nam esse debet actus naturalis, ut argumenta facta probant, et aliunde debet esse perfectissimus, ut ratio felicitatis postulat; nullus ergo alius actus cogitari potest. Unde in intelligentiis separatis felicitas hæc erit cognitio illa Dei, quæ unaquæque per suam propriam substantiam habere potest, ut significavit D. Thom., 1., q. 56, art. 3, et idem est proportionaliter de anima separata. Hominis vero in hac vitaialis felicitas erit optima contemplatio, in Deum ex creaturis cognoscere potest, ut dicit D. Thom., 1 p., q. 62, art. 4, et est rati-

Aristotelis quem ibi exponit. An vero cum hac cognitione oporteat amorem conjungi, ut nomine felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Haec autem contemplatio, quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum juxta naturalem ejus capacitatem esse potest, et hoc satis est ut sit beatitudo naturalis ejus; satis enim est homini, ut Aristoteles dixit, lib. 10 Ethicorum, quod sit beatus, ut homo, et idem de Angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus, eo quod non censetur possibilis, et sibi debita perfectior cognitio; loquimur enim intra naturae limites, et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim licet homo, vel Angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velletatem aliquam, seu desiderium conditum videndi Deum, si fieri posset, non ideo tamen esset inquietus, et quasi sollicitus, sed sua sorte esset contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi; proportionatam tamen naturae imperfectae.

40. De philosophorum autem sententia circa visionem claram primae causae, nihil certum invenio, neque Aristoteles quidquam in hoc asseruit nec insinuavit unquam, praesertim agens de humana beatitudine. Averroes autem, citato loco, non tam de hominibus loquitur quam de illo intellectu agente quem fluxit esse substantiam separatam nobis unitam, de quo intellectu ait, ultimam prosperitatem esse intelligere per hunc intellectum, denudatum a potentia, et per intellectualem, quae sit substantia ejus; non vero declarat quod talis intellectio sit visio primae causae, sed potius seculit esse intellectualem propriae substantiae talis intelligentiae seu forme. Denique, si qui philosophi, praesertim Arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primae, ideo est, quia de omnibus locuti sunt, ut de rebus ejusdem ordinis, et tanquam de puris actibus; nec tamen, ut jam dixi, satis declarant, qualis sit illa visio aut contemplatio.

Sitne Deus naturaliter visibilis ab aliqua creatura possibili.

41. *An Dei claram visionem aliqui philosophi possibilem esse judicaverint.* — In quarta

dificultate omittamus imprimis opinionem Durandi, quae in ea tangitur, quia in Theologia est absurda, et in metaphysica tam perplexa, ut nihil, quod ad rem pertineat, dicere videatur. Quid enim est, Deum fieri praesentem alicui per visionem creatam? Aut enim est, quod Deus sua sola efficacitate in intellectu creato efficiat visionem sui, et ita continet duos errores, unum in philosophia, scilicet, quod videat aliquis nihil agens, sed tantum recipiens; alterum in Theologia, scilicet, quod intellectus creatus ex sola sua natura sit sufficienter aptus et dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitatem naturali. Aut fieri Deum praesentem est per seipsum concurrere cum intellectu creato ad visionem sui, et hoc modo omnino falsum est dicere, nullam aliam virtutem, nisi naturalem, requiri ex parte intellectus, ut Deus fiat illi praesens. Et quidem Durandus per hanc praesentationem objecti, non visionem, sed aliquid prius visione intelligit; ait enim, stante virtute potentiae, et praesentato objecto per se et immediate, et secluso impedimento, sequi visionem, et ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa praesentatio objecti, quae antecedit visionem, neque explicat, neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intime in potentia), nisi per hoc solum quod Deus quasi applicatur in ratione objecti ad influendam visionem, et ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam, et connaturalem illi; quod est falsissimum.

42. Igitur hac opinione omissa, ad quantum difficultatem concedo, rationem, quae probat Deum esse naturaliter invisibilem, vel hominibus, vel Angelis jam creatis, aequa procedere de quacunque substantia intellectuali, quae a Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu a nobis facto, neque ego rationem aliquam excoigitare, aut invenire potui, quae magis procedat de intelligentiis jam creatis quam de creabilibus. Unde consequenter concedo, eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriae esse connaturale alicui substantiae creatae. Imo ob eamdem rationem existimo, idem satis probari ex eo, quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam, quae talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod illudmet lumen gloriae secundum speciem, quod nunc extrinsecus

communicatur hominibus et Angelis, non sit connaturale alicui substantiae creatae, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini, et intrinsecus manat ab essentia ejus, alteri substantiae communiceatur, tanquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat; ergo e contrario, cum lumen gloriae communicetur hominibus aut Angelis tanquam accidens adventitium, signum est, hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem alias substantiae creabilis, et, quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamen valde monstruosum, et alienum omnino a perfectione operum Dei, quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito, et nunquam in proprio.

43. Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectiva, id est, per se sufficiens in ratione potentiae ad intelligendum; alioqui non esset ponendum in intellectu, sed immediate in substantia; neque etiam est purus habitus, quia non solum dat facilitatem, sed etiam facultatem videnti; nulla autem qualitas hujusmodi est connaturalis alicui substantiae intelligenti; sed si qualitas ita est naturalis et fluens ab essentia, est plena potentia; si vero est connaturalis solum ut consona et congruens naturae, acquisita tamen, seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitatibus connaturalibus invenitur illud medium. Quod ita in praesenti declaro: fingatur etenim substantia, cui connaturale sit hoc lumen gloriae: aut in illa substantia, hoc lumen est verus intellectus, et integra facultas proxima intelligendi; et hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, alias non magis posset noster intellectus informari tali lumine, quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus ejus; et sic necessario supponeret aliud intellectum in tali substantia; cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale illi substantiae, necessarium esset talem intellectum esse illius superioris ordinis, cuius nunc censemur esse hoc lumen, nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem; ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oportet intellectum illum esse in ordine superiori. At hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto, quod compleat potestatem ejus; omnis enim

intellectus in suo ordine et gradu, est sufficiens principium, in ratione facultatis intellectivae, omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus (ut opinor) sufficienter probatur, hoc lumen gloriae, quod hominibus vel Angelis infunditur, secundum hanc eamdem rationem et speciem, non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creata.

44. Quod vero nec possit esse substantia creata habens intellectum superioris ordinis et rationis, qui haberet sufficietes vires connaturales ad eliciendam visionem Dei, quia eminentia ratione diceretur lumen gloriae connaturale tali creaturae, hoc (inquam) est, quod directe et a priori probat discursus D. Thomae superius fuse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiae, a qua manaret, et potentialis sicut illa, quam respiceret, ut proprium et proportionatum objectum, ad cuius normam (ut ita dicam) conciperet quidquid conciperet; in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de facto creati, et inde habent, ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnantia ergo involvitur, cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem, et ab incommodis declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecte beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriae naturali necessitate videt. Tertio, naturaliter esset omnino impeccabilis quia visio Dei reddit impeccabilem. Quartu, lumen gloriae, quod nunc datur hominibus vel Angelis, proxime et immediate non tan esset participatio increati luminis Dei, quancreati luminis talis intellectus. Quinto, vel visio, quam talis intellectus eliceret, esset alterius et nobilioris speciei quam nunc sit visio beatifica, quod repugnat; vel nunc visio beatifica in tota sua latitudine esset extraconnaturale subjectum, cum tamen posse illud habere, quae etiam esset magna imperficio. Igitur illorum Theologorum opinio (s qui sunt) qui crediderunt lumen gloriae ess posse connaturale creaturae, non solum non enervat vim rationis factae, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quo talis opinio a priori per eam improbat, cur tamen a posteriori et ab incommodis satiam constet illam esse falsam.

Discrimen inter lumen glorie et lumen connaturale creaturæ.

45. Atque hinc etiam facile responderi potest ad instantias, vel objectiones, quæ ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, æque probet esse impossibile, videre Deum per hoc lumen creatum, quantumvis divinitus infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter vivere Deum, et tamen ipsum lumen, et intellectus, ut affectus illo, ens est potentiale, habetque modum essendi multo inferiorem quam sit modus essendi divinitatis; ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de æteris intellectibus, et luminibus creatis, vel que probat de lumine gloriæ creato; nam quod illud supernaturale dicatur, et alia naturalia, nil refert, si, quatenus creatum est, amdem improportionem, idemque impedimentum habet.

46. Dicendum est autem, rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cujusunque intellectus creati, sicut intrinsecus hanat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi, etamque respicit, ut primum et accommodatum objectum; estque quasi conjunctum instrumentum ejus ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quæ est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriæ, quod Theologi dicunt infundi beatis, siut nullæ creature esse potest connaturale, a peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tanquam singularis participatio increati luminis ejus; ideoque et ipsum primario respicit, ut proprium et accommodatum objectum suum, et modum operandi ejus participat, et est proprium instrumentum ejus ad visionem ejusdem efficiendam, cuius propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. Quia sicut intellectus est instrumentum animæ, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia, eo modo quo agit, non agat virtute propria et proportionata; nam revera ita agit, et sub ea ratione dici potest causa proxima, principalis in suo enere; sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principalius tribuitur operatio; sicut calor dicitur instrumentum genis etiam ad calefaciendum, et intellectus

instrumentum animæ ad intelligendum; ad hunc ergo modum lumen gloriæ nullius creature instrumentum est, sed Dei; hac igitur ratione dicitur Deus esse illius visionis causa principalis.

47. *Intellectus creatus instrumentarie solum beatam visionem attingit.*—Deinde, quia illud lumen non est tota virtus activa illius visionis in ratione facultatis proximæ, sed necesse est ut intellectus etiam creatus, in quo est tale lumen, suam proximam activitatem adhibeat, partiale (ut aiunt) partialitate causæ, ut actus sit vitalis. Eam vero activitatem non adhibet intellectus, ut virtus naturalis, etiamsi per entitatem suam illam adhibeat, sed ut est virtus obedientialis, quia tota actio totusque effectus supernaturalis est; agit ergo ut virtus subordinata Deo, atque adeo ut instrumentum ejus, unde hoc etiam titulo dicitur Deus causa principalis. Tandem, quia in actione intelligendi (sicut in omni actione animali) præter activitatem facultatis proximæ intercedit actualis fluxus ipsiusmet animæ, vel essentiæ, in qua radicatur talis facultas, et ideo illa censemur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra, disput. 18, tractatum est. Ad hunc ergo concursum præstandum circa visionem beatam insufficiens est omnis creata essentia, et ideo in hoc etiam operatur, ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurrit, quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis et proportionata virtus ad talem actionem, et ideo hanc etiam ob causam est Deus principalis causa illius opcris.

48. *Intellectus creatus, non Deus, beatifica visione videns denominatur.*—Nec vero inde sequitur (ut quidam objiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio præcipue denominare soleat causam principalem; hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio præcise agentis, ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat, et informetur visione; propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus autem ita efficit illam visionem, ut eam non recipiat, neque illa informetur; homo autem vel Angelus recte dicitur video illa visione, quia informatur illa; et quantum ad activitatem, sufficit, quod vitali modo ad illam concurrat, etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est tom. 1 tertię partis, disp. 31, sect. 6, ad 4.

49. **Est igitur longe diversa ratio de lumine superaddito rebus supra naturas earum, et de modo quo per illud operantur, quam de lumine et actionibus connaturalibus.** Ex qua differentia nascitur, ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit et commensurandus juxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalius essentiae creatae, quae est quasi primum fundamentum et principale principium illius actionis et ordinis; modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis, aut rei intelligentis per illam visionem, sed praecipue ex divina essentia, cui ut principali radici in tali actione haec omnia subordinantur.

50. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriae habere modum essendi inferiorem illi quem Deus in se habet; nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud conjunctum non concurrit, ut organum aliquus essentiae creatae cui commensuretur. Et hoc ipsum est, lumen illud esse cuiusdam superioris ordinis, in quo talem dicit habitudinem ad Deum, ut nullam substantiam creatam possit respicere tanquam radicale principium, et fundamentum sui esse, et ideo non possit ei esse connaturale. Addo vero, etiam visionem illam, quae huic lumini est proportionata, habere in se inferiorem modum essendi quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis, et superat omnem visionem connaturalem creature, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, tanquam proprius conceptus ejus. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet a solo increato lumine, cuius est participatio, ita ipsam divinam essentiam in seipsa respicit, ut proprium objectum, prout explicatum est.

51. **Quo alio modo Deus dici possit invisibilis.** — Ex his intelligitur, alio modo posse Deum dici invisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione sive naturali, sive supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam haereticci, qui negarunt, nos aut Angelos visuros esse Deum in seipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito haeresis damnata est, ut aperte repugnans Joanni dicti: *Videbimus eum sicuti est*, et aliis locis,

quæ recensere et interpretari, adductis sanctis Patribus, Theologorum est¹. Quangnam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen censeo esse ex iis, que sola naturali ratione falsitatis convinci possunt. Nam, si quæ in superiori puncto diximus, vera et efficacia sunt, ex eis probabiliter colligitur, sola ratione naturali spectata, potius existimandum esse Deum simpliciter et omni modo invisibilem in seipso, quam aliquo medio aut ratione visibilem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sumpta non facile sibi persuaderet esse possibilem effectum, qui juxta naturalem cursum et virtutem fieri non potest. Secundo et maxime videri posset hoc repugnare in actu vitali, quem necesse est fieri a potentia, quam informat, et versari circa objectum ejus; ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione sufficienter probetur, illum actum non posse esse naturalem, sistendo intra limites ejusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossibilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno judicio et moderatione ageret, judicaret Deum quidem naturaliter esse invisibilem; an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo haec veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his, quæ sola fide tenentur. Ratio vero deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod multa fieri possint virtute divina, quæ naturæ creatæ viribus non possunt, vel in particulari ostendendo hic non esse repugnantiam aut contradictionem, eo quod Deus aliquo modo ad objectum intellectus pertineat, quod satis est, ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale objectum, quam naturaliter possit.

¹ Leg. Bern., epist. 410; Concil. Flor. in lit. Unionis; cap. *Damnamus, de Haret.*, quantum damnat errores Almarici. Vide Direct. Inquisit., p. 2, q. 7; Turrecrem., in Sum. de Eccl., l. 4, cap. 33.

SECTIO XII.

An demonstrari valeat, Deum nec comprehendendi, nec quidditative cognosci posse.

1. Aliud Dei attributum est, esse incomprehensibilem, quod partim in praecedente continetur, et necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit, quod solum indicabimus, quia magis ad Theologos quam ad metaphysicos spectat. Constat igitur imprimis hoc attributum intelligendum esse comparatione intellectus creati, nam a seipso comprehensibilis est Deus, si tamen metaphora comprehensionis recte eidem rei respectu suiipsius accommodatur. Nam comprehensio nomen secundum proprietatem suam a corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur unum corpus seipsum comprehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu complectitur intra se, ut nihil extra maneat, et inde translatum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensionis, qua objectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil ejus lateat videntem, at Augustinus dixit. Si ergo proportio metaphorarum in omnibus servanda esset, non esset tribuenda eidem rei respectu suiipsius; quia amen intellectio reflectitur in seipsum, scilicet ipsum intelligentem, ideo sicut dicitur Deus videre seipsum, ita etiam propriissime licet adaequate videre seipsum quantum visibilis est, quia non minus intellectivus est quam intelligibilis; hoc ergo sensu vere dicuntur comprehensibilis a seipso; cum ergo incomprehensibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

Quomodo sit Deus incomprehensibilis.

2. Potest autem hoc intelligi respectu intellectus creati, vel ut operantis per vires naturae, vel absolute et simpliciter, et non ratione. Priori modo dicimus hoc attributum contineri in superiori, esseque evidenter illo; nam comprehensionis includit quidquid de perfectione visionis, et ulterius addit daequationem ad objectum; nam dicit exactum et omnino perfectam objecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis natura, multo minus erit comprehensionis. Item st hoc evidentius, quia cum Deus sit infinitus, intelligi non potest, quod a finita potentia, et maxime naturali virtute comprehendatur.

3. De posteriori autem sensu non est tanta

evidentia, supposita praesertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, etiamsi sit naturaliter invisibilis; dubitari enim potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendendi possit ab intellectu creato, etiamsi naturaliter sit incomprehensibilis. Praesertim quia non est facile intellectu, quomodo videatur Deus clare prout est in se, et non videatur quantum visibilis est, cum sit res simplicissima. Imo non defuerunt Theologi qui existimaverint hoc esse unum ex maxime reconditis mysteriis fidei; et propterea dixi disputationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter et omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcunque ad intelligendum elevetur, ut ex Scriptura, Conciliis et Patribus alibi probavi latius. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata sequitur ad infinitatem Dei; nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendendi non potest, et quia intellectus creatus, quantumvis elevatus, semper est finitae virtutis, ideo respectu illius simpliciter et omnino est Deus incomprehensibilis, et quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur adaequate seu totaliter, propter eminentiam suam. Videantur quae scripsimus 1 tomo tertiae partis, disp. 26, fere per totam.

Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci.

4. *Aliorum sententia.* — Sed queret aliquis, esto non possit Deus comprehendendi, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id queri in duplice illo sensu sæpe distincto, scilicet vel naturali, vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est questio, nam qua cognitione videtur Deus clare, et prout est in se, eadem cognoscitur quidditative; nam videtur secundum totam essentialiam suam, quod a fortiori ex dicendis constabit. Unde intelligitur, comprehensionem aliquid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet adaequationem, sicut de visione diximus. De priori autem sensu est questio, propter quosdam philosophos, qui dixerunt posse nos cognoscere quidditative substantias separatas, in illis Deum etiam comprehendendo. Ita tenuit Commentat., 3 de Anim., cap. 7, et refert in eam sententiam Avempace, Themistium et Alexandr., qui majori ratione concederent, posse Deum ab in-

terioribus intelligentiis naturaliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat Angelos naturali cognitione cognoscere quidditative Deum per speciem naturalem illis inditam. Imo in 1, dist. 3, q. 1, affirmat, posse nos in hac vita naturaliter, et ex creaturis pervenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repræsentet. Rationes fiunt plures, sed parum efficaces, et quæ vix indigeant responsione, quas melius attingemus infra tractando de intelligentiis creatis. Nunc una sufficit, quia de Deo naturaliter cognoscimus id, quod maxime est illi esseential ac proprium, scilicet esse ipsum esse per essentiam, atque ex se et ex intrinseca necessitate esse ens actu; ergo naturaliter cognoscimus illum quidditative.

5. In hoc vero dubio, nisi æquivocatio aliqua in terminis misceatur, nulla potest nobis superesse quæstio, quæ ad rem pertineat, supposita doctrina data de visione. Potest autem æquivoce sumi nomen quidditatæ cognitionis; nam uno modo dici potest quidditativa cognitio, qua de re cognoscitur quid sit, concipiendo aliquod prædicatum quidditativum ejus, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu representationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditativa cognitio illa, per quam cognoscuntur de re omnia prædicata quidditativa usque ad differentiam, vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu. Priori modo usus videtur nomine quidditatæ cognitionis Scotus *supra*; posteriori autem modo usi videntur Aver. et alii citati, et D. Thom., 1 p., q. 88, art. 2, et 3 cont. Gent., c. 45, ut illis locis Ferrar. et Cajet. notarunt; et iterum Cajet., in tract. de Ent. et essent., c. 6, q. 14. Ubi adverlit Scotum in hac parte solum in usu nominis a D. Thom. differre. Unde ipse, ad tollendam vocis æquivocationem, distinguit, aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcumque prædicatum essentiale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam.

6. *Dei quidditas potest a nobis in hac vita naturaliter aliquo modo cognosci.* — Explicata igitur terminorum significatione, certa res est, non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse ali-

quo modo cognoscere naturaliter, quid sit Deus, seu quidditatem Dei. Hoc probat argumentum in favorem prioris opinionis factum; imo omnia quibus hactenus probavimus divina attributa cognosci naturali ratione, hoc ipsum suadent, quia per illa omnia explicatur essentia Dei, et prout de illo dicuntur, essentialiter dicuntur, ut ostendimus. Item quia Deo tribuimus multa prædicata communia ipsi et creaturis, quæ secundum abstractissimam seu analogam rationem proprie de Deo dicuntur, ut esse ens, substantiam, spiritum, etc.; sed hæc dicuntur essentialiter de creaturis; multo ergo magis de Deo. Rursus ut hæc Deo appropriemus, et aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam, quam in Deo habent talia prædicata, declaremus, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc.; ergo vere cognoscimus aliquo modo quidditatem Dei.

7. Dicendum vero ulterius est, non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus ejus et naturali virtute. Hanc conclusionem intendit D. Thom., 1 p., q. 42, art. 12, et q. 88, art. 2; et Cajet. ac Ferrar. citatis locis; et Capr. late in 1, d. 2 q. 4, art. 1, a concl. 4 usque ad 8; et in r. idem dicit Scot. *supra*, quantum attinet ad cognitionem nostram, et Angelorum per solo effectus; nam quoad aliam cognitionem quam tribuit Angelis per propriam speciem abstractivam, plane discrepat a D. Thom. sed de ea jam satis dictum est. Ratio alter conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adæquat illi, ut proprius ejus similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam seu ultimum constitutivum Dei prout in se est. Item quia modus essendi Dei est alterius ordinis ab omni creatura; magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis materiali; ergo ex perfectione creaturæ non quam potest perfectio creatoris quidditativi concipi. Tandem, quod ad nos attinet, sufficienter hoc persuadet experientia ipsa, et inductionis, quam facere possumus de his, quæ de Deo cognoscimus seu prædicamus.

8. Quædam enim (ut distinxit Dionys., cap. 2 de Cœlesti hierar.) negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque compositione mixta comprehenduntur. Affirmativa ru-

sus, aut absoluta sunt, aut respectiva. Non oportet autem distinguere propria, et metaphorica prædicata, nam de propriis tantum agimus, cum metaphorica solum tribuantur Deo, quatenus per translationem significant aliquid eorum, quæ proprie Deo attribuuntur, et ita solum differunt in voce seu conceptu nominis. Prædicata igitur, quæ abso-luta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem ejus, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adjuncta negatione. Assumptum patet, quia hæc omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, justus, et similia, quæ proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem d facimus adjuncta negatione illius imperfectionis, quam tale prædicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionys., n init. de Mystica Theologia, et de Cœlesti Hierarch., c. 2, cognitionem Dei per conceptus negativos praefert ei, quæ est per positivos, quod etiam docet August., tract. 23 i Joan., et 5 de Trinit., c. 1, et sæpe alias. Quia facilius et distinctius concipiimus, quid Deus non sit, quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo conceperemus. Per conceptus ergo positivos t absolutos non cognoscimus quidditativeum; constat autem, quod licet adjungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per los directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit; quatenus ergo per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinæ, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque em est etiam, si his omnibus conceptibus solutis addantur respectivi, ut creatoris et miles, tum quia illa prædicata de formaliter, ut dicunt denominations extrinsecas, aulationes rationis (nam relationes reales ad tra non sunt naturaliter cognoscibiles, ne-ice etiam proprie sunt de quidditate Dei); m etiam quia proprietates reales, quas per as relationes cupimus declarare, vel sunt

emanationes ad extra, quæ non sunt in Deo, sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas, quæ in Deo est ad tales actio-s, et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est. Sic igitur constat, per nullum conceptum, nec simul per omnes, quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam ejus cognitionem pervenire.

9. Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet Angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones, quæ proprie Deo tribuantur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo, quo illæ perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate, ut communi et analogi, vel, ut concipiatur illam tanquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam, aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionys., in *Mystica Theolog.*, c. 2, Deum esse supra omnem cognitionem, et c. 17 de *Divin. nominib.*: *Veraciter* (inquit) *dicemus nos Deum non ex ipsis natura cognoscere; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum;* et Gregor. Nazianz., orat. 3 de *Theolog.*, hoc sensu dixit, *non posse Deum ab ullo intellectu naturaliter comprehendendi;* ibi enim comprehensionem late sumit, prout complectitur propriam et quidditativam cognitionem. Ratio vero a priori hujus veritatis est illa eadem, qua probavimus Deum non posse naturaliter videri, addendo, non posse Deum quidditative cognosci nisi videatur, ut contra Scotum etiam supra probavimus.

10. Nec ratio facta in priori sententia contra hunc sensum quidquam urget, nam licet cognoscamus Deum esse ipsum esse per essentiam, tamen neque proprie concipiimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus, quid sit esse ipsum esse per essentiam, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est eus actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices: ergo revera non concipiimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic, non est Deus; quod autem concipiimus, ut substratum illi negationi, non est proprium Dei; nam, seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficultius, quia nihil concipiimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur

posse Deum repræsentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus.

Explicatur modus, quo Deum concipimus.

41. Respondeatur negando primam consequiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repræsentationem ejus, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repræsentante ipsum, vel perfectionem aliquam, ut propriam ejus. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universalis seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repræsentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundatum seu radicem ejus, quæ est propria quidditas Dei, et non ratio aliqua communis, vel analogæ; ut cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens, ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocunq; utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva; ut cum dicimus animal irrational, non concipimus animal, ut sic, tanquam fundatum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis, quam quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus.

42. Neque est verum omnem conceptum nostrum directe et immediate esse alicujus rei sensibilis, nam conceptus entis vel substantiae non est conceptus rei sensibilis. Ad summum ergo id verum habet in conceptibus, quos volumus distincte formare de rebus prout sunt in seipsis; tunc enim verum est semper talem representationem esse rei materialis, ut sic, imo semper esse de re secundum aliquem modum, quo per sensum externum percepta est, vel componendo eam ex his quæ per sensum percepta sunt; Deum autem non ita distincte concipimus, sed confuse adjungendo negationem, vel respectum, prout explicatum est. *Quod* si aliquando videatur concipere Deum ad modum rei sensibilis, ut ad modum lucis cuiusdam, vel nebulae, vel hominis senis et gravissimi, etc., non est putandum hos conce-

ptus repræsentantes sensibilia esse conceptus Dei, sed intelligendum est ibi intervenire duos conceptus, unum illius objecti sensibilis, quod imaginamur, alium conceptum confusum quasi respectivum, quo concipimus Deum, ut quid simile, vel proportionale illi rei sensibili, quam præsentem facimus. Quod ex metaphoricis locutionibus explicare licet: cum enim dicimus Deum esse leonem, immediate concipimus fortitudinem Dei; eam tamen apprehendimus, non quidem conceptu leonis aut rei materialis, sed ipsiusmet Dei, confuse tamen concepti, et cum quodam respectu similitudinis seu proportionalitatis ad fortitudinem leonis.

SECTIO XIII.

Possitne demonstrari Deum esse ineffabilem.

4. *Explicatur tituli questionis sensus.* — Non est hujus attributi sensus, Deum tale ens esse, ut nullo modo nominari, aut sermone exprimi possit; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui, eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam; neque a nobis vel ab aliqua creatura posse nominari tal nomine, quod naturam ejus, secundum quod in se est, exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo præcedentia; neque alia ratione fundatur, nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est ita nec nominare, aut perfectionem ejus sermone declarare possumus. Unde non soli sancti Patres (quod in eis est frequentissimum), sed etiam philosophi, hanc excellenter Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem ut ex Platone refert Nazianz., orat. 2 d Theolog., et ex Hermete Trismeg., Cyril lib. 1 cont. Julian.

Nonnulla investigantur de attributo ineffabilitatis.

2. Sed quæres, an sit Deus ineffabilis nobis, vel etiam Angelis. Item an naturaliter solum, an etiam supernaturaliter sit ineffabilis a creatura, scilicet, a videntibus ipsis clare. Item an etiam a seipso ineffabilis sit. Denique an sit ineffabilis linguis hominum seu sermone sensibili et humano, an etiam linguis, seu verbis spiritualibus. Ad haec or-

nia respondet facili incipiendo ab hoc ultimo, sermonem hic esse de nominibus vocalibus, quae ex impositione significant; nam spiritualia seu intellectualia repræsentant naturaliter, et non sunt aliud quam conceptus ipsi, qui a cognitione non distinguuntur. Unde in hoc ultimo sensu non aliter est Deus ineffabilis quam incognoscibilis.

3. *Angelis hominibusque Deus naturaliter ineffabilis.* — Ex quo facile respondet ad primam interrogationem, non solum esse Deum ineffabilem hominibus, sed etiam Angelis naturaliter, sive intelligentur loqui ad homines sermone sensibili in assumptis corporibus, sive inter se Angelicis linguis ac verbis, quia non possunt plus loqui quam concipiunt; non concipiunt autem naturaliter Deum prout in se est; igitur neque illum effari possunt. Hæc autem ratio (ut de secunda interrogatione dicamus) videtur cessare in evidentibus Deum, nam cum illi concipiunt Deum, prout in se est, poterunt etiam vel illi nomen imponere, quod propriam ejus naturam exprimat, vel illius quidditatem seruone explicare. Sed imprimis sicut perfectionem Dei non comprehendunt, ita nec possunt satis illam explicare dicendo; atque hoc modo ita est illis ineffabilis Deus, sicut incomprehensibilis. Deinde, non possunt ipsi a, quid sit Deus, alis explicare, sicut ipsi concipiunt, quia non possunt talia verba proferre, quæ in aliis generent talem conceptum. nalem ipsi habent, quia similis conceptus aberi non potest, nisi per visionem beatam, si autem non possunt ullo modo efficere, ut illi similem visionem forment. Imo, etiamsi spiritualiter seu mentaliter loqui vellent, non possent suammet visionem clare et prout in se est aliis manifestare, quia visio illa cognosci non potest, nisi aut per similem visionem, aut saltem per species et lumen superioris edinis, quæ solus Deus conferre potest; et quamvis daremus per supernaturalem facultatem posse unum beatum manifestare alteriam visionem, non tamen propterea manifestaret Deum prout in se est, quia visio so-
us visionis creatæ, non est visio Dei. Sic itur etiam beatus est ineffabilis Deus prout se; est ineffabilis (inquam) respectu aliorum, um respectu suiipsius et locutione mentali quisquisque sibi loquitur, et dicit quid Deus est, proprium ipsius verbum formando. Sed ipse non est aliud quam formare conceptum deum, prout in se est, cognoscit et idet.

4. *Deus nullo creato sermone se potest omnino eloqui.* — Unde ad tertiam interrogacionem dicendum est, etiam Deum seipsum satis eloqui non posse, non solum sermone sensibili et humano, sed nec etiam intellectuali et angelico. Omitto illam interiorem locutionem, qua semel intra seipsum locutus est; nam illa non est aliud a comprehensione, qua ipse seipsum comprehendit, de qua quomodo rationem locutionis habeat, quatenus Pater Verbum producit, tractant Theologi explicantes mysterium Trinitatis, quod ad metaphysicum nullo modo spectat. Omissa ergo illa interna locutione, extra se non potest Deus perfectionem suam satis eloqui; aut enim id faceret uno verbo et momento, aut longo sermone et temporis spatio. Primum dici non potest, quia nullum verbum fieri potest, quod totam Dei perfectionem exhaustat et comprehendat. Neque etiam secundum, quia etiamsi per totam æternitatem Deus de seipso loqueretur, nunquam satis totam suam perfectionem explicaret. Item non potest Deus seipsum eloqui, prout in se est, alio sermone vocali aut mentali, praeterquam visione beata, quam hominibus vel Angelis supernaturaliter infundit; per eam autem visionem nunquam satis seipsum manifestat, nam etiamsi fingeremus Deum magis ac magis perficere visionem aliquam sui, et in infinitum in eo augmento durare, nunquam absolveret exactam sui manifestationem.

5. Atque hinc fit, multo minus posse Deum, si loquatur hominibus more humano, seipsum satis eloqui, quia nullum sermonem formare potest, aut nullum nomen sibi imponere, quod naturam et perfectionem ejus, prout in se est, repræsentet, nedum exhaustat. Quo modo absolute dixit Dionys., cap. I de Divin. nominibus, *Deum esse innominabilem*; adducens illud Genes. 34: *Cur queris nomen meum, quod est mirabile?*

Objectiones aliquæ.

6. Dices: cum Deus seipsum comprehendat, cur non potest vocem aliquam ita ad significandum imponere, ut rem talis naturæ prout in se est significet? Et similiter, cum Christus ut homo videret Deum prout in se est, et posset nomina ad significandum imponere, cur non potuit similiter imponere nomen Deo, quæ ipsius naturam prout in se est exprimeret? Ad hoc enim non est necessaria comprehensio, neque ex parte nominis

potest esse aliqua repugnantia; nam cum hæc significatio sit ad placitum, et per solam extrinsecam denominationem, non requirit in re, quæ ad significandum imponitur, determinatam perfectionem.

7. Imo hinc ulterius colligit Scotus, Ocham, Gabriel, et alii in 1, dist. 22, non repugnare, ut nos, etiamsi Deum, prout in se est, non cognoscamus, imponamus nomen ad significandum ipsum prout in se est, et hujusmodi a iunt esse hoc nomen, *Deus*, apud Latinos, aut *Jehova* apud Hebræos; nam licet fortasse quoad etymologiam sumpta sint ab aliqua actione Dei, aut ab ipso esse ut sic, ut indicatur Exod. 3: *Qui est, misit me ad vos*, tamen imposita sunt ad significandam ipsam substantiam Dei, qualis in se est, quocunque tandem modo a nobis concipiatur. Sicut hoc nomen, *Angelus*, aut *Gabriel*, tam proprie significat substantiam Angeli vel talis Angeli, sicut hoc nomen, *Petrus*, significat hunc hominem, etiamsi non æque utrumque nos concipiamus. Potestque accommodato exemplo declarari, nam voluntas ferri non potest nisi in rem cognitam, et nihilominus dicitur in hac vita tendere in Deum prout in se est, etiamsi intellectus non concipiat illum prout in se est, quia licet affectus non tendat nisi in rem conceptam, aliter tamen, quam ipsa conceptio, scilicet non repræsentando, sed inclinando; inclinat autem in rem ipsam in se, quamvis non repræsentetur prout est in se. Sie igitur, quamvis nomen non imponatur ad significandum nisi rem conceptam, tamen quia non repræsentat naturaliter sicut conceptus, sed ad placitum, potest imponi ad significandum rem apprehensam, non tamen sicut apprehenditur, sed prout in se est.

Responsio ad objectiones.

8. Ad priorem partem respondetur, hæc nomina non imponi ad significandum nisi respectu eorum qui per illa nomina pervenire possunt in rerum significatarum cognitionem; et ideo eorum significationem metiri non debere ex sola cognitione, quæ in imponente supponitur, sed maxime ex illa quam in audentibus generare possunt. Ut enim dialectici dicunt, signum est, quod præter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire; unde non plus nec perfectius potest significare quam possit facere ut cognoscatur. Quod igitur ad Deum vel Christum, vel quælibet alium videntem

Deum pertinet, ex parte ipsius imponentis non repugnaret imponi nomen ad significandum Deum prout in se est; quia tamen fieri non potest quod nomen ita significet, ut audentem faciat pervenire in cognitionem propriam Dei prout in se est, ideo ex parte eorum, pro quibus tale nomen imponitur, repugnat nomini talis impositio et significatio Dei. Ex quo constat, multo magis repugnare ut tale nomen ex hominum impositione habeat illam significationem, quia in eis est eadem difficultas et repugnantia ex parte eorum pro quibus nomen imponitur, et præterea est defectus ex parte ipsorum imponentium, qui non possunt res exprimere, nisi prout ab ipsis concipiuntur; imo interdum ac sæpe non possunt tantum exprimere quantum concipiunt, quod maxime accidit in sermone de Deo. Propter quod dixit Plato sæpius jam citatus, difficile esse Deum intellectu percipere, eloqui autem impossibile; Augustinus vero seu Prosper, sent. 61: *Verius (inquit) cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur.* Et in Psal. 85, ait idem Augustinus: *Quæris quid sit Deus: Quod oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quæris ut ascendas in linguam, quod in cor non ascendit?* et similiter 59 de Trinitate, c. 10, significat nihil posse ore hominis proprio de Deo dici. Et eodem modo Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, et cap. ult. de Mystic Theolog., negat esse aliquod nomen proprium Dei, quod scilicet illum prout in se est nobis significet. Quod ergo ex Aristotele, in lib. de Interpret., assertur, verba significares mediis conceptibus, verum est tam respectu imponentis seu loquentis, quam ejus cui nomen significat; et ideo fieri non potest ut nominis significatio excedat conceptum tam imponentis, quam eorum pro quibus imponitur; atque ita sentiunt D. Thom 1 parte, q. 43, art. 1, et frequentius Theologi, in 1, dist. 22.

9. Ad Scotum ergo et alios respondetu quanquam nomina significant res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris, seu in ordine ad conceptus, quos a ditis talibus nominibus de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntas imponi ad significandam rem aliter quam nobis concipi possit. Nec vero præterea rigandum est quin hoc nomen, *Deus*, aut alii simile, significet divinam substantiam et rationem, quia revera id est, quod per cam

cem significare intendimus, et id satis probant rationes et exempla in favorem Scoto adducta; idque admittit etiam D. Thom., 1 parte, q. 13, art. 2, ad 2 et 3, et art. 8 et 9. Hæc tamen significatio non excedit conceptum nostrum, quia etiam nos concipimus aliquo modo Dei naturam et substantiam, quamvis non formemus distinctum et proprium conceptum ejus, prout in se est; et ita potest etiam significari per nomen, quia non significatur nisi medio tali conceptu, et cum habitudine ad illum. Neque in significacione unius nominis simplicis, cum tantum significet ex impositione, quæ est sola denominatio extrinseca, intelligi potest quod sit confusa vel distincta, aut magis vel minus pura, nisi in ordine ad conceptum, quem facit formare ex vi sua impositionis.

10. *Voci, Deus, unus simplex in mente correspondet conceptus.* — Quod vero nonnulli cum Scoto affirmant, hoc nomen, *Deus*, et similia, non subordinari in nobis uni conceptui incomplexo, sed alicui operationi complexæ, qualis his vel illis vocibus exprimitur, *ens infinitum, prima causa, universalis provisor*, etc., hoc (inquam) incredibile mihi est, quod accurate notavit Fonseca, 21. Metaphys., c. 1, q. 2, s. 4. Cum enim voces sint signa conceptuum, quod simplici voce significamus, possimus etiam simplici conceptu concepere. Item, quia si auditio nomine *Deus*, semper interius formamus conceptum ex duobus compositum, facilius poterimus conceptum illum exprimere vel termino complexo, vel oratione aliqua; interrogo ergo quænam illa sit? Erit sane aliqua ex illis, *ens infinitum, prima causa*, vel alia similis. At constat hoc esse falsum, quia fere evidenter experientia constat alter et distinctius concepere nos audita aliqua ex illis orationibus, quam auditio solo illo nomine Dei; tum etiam quia ob eam causam merito non existimamus nos nagationem committere dicendo, Deus est *ens infinitum*, sicut dicendo, Deus est Deus; et idem est de quacunque simili oratione; tum denique quia omnes qui recte de Deo sentiunt, auditio hoc nomine Dei, eundem conceptum formant, si ejus significacionem percipiunt; et tamen non omnes illum conceptum eadem oratione declarant. Quanquam ergo ad definiendum aliquo modo, vel describendum quid hoc nomen significet, vel quid nos concipiamus illo addito, semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non sit, ut proximus et immediate conceptus,

cui illa vox subordinatur, sit complexus; imo quia ille est simplex et confusus, ideo, ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa; ac propterea in illa explicatione et oratione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit. Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet, et conceptu simpli, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra; in ea vero confusione involvendo in re concepta omnem perfectionem. Quo tandem fit, ut sicut Deus est incomprehensibilis et invisibilis, ita etiam sit ineffabilis; prout autem aliquo modo cognoscitur, ita etiam nominari possit.

SECTIO XIV.

An Deum esse substantiam viventem, intellectualem per essentiam, sibique sufficientem, demonstrari possit.

1. Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentiae, seu prædicati communis et proprii, sicut solemus creatas essentias declarare, visum est in hac sectione ostendere, quo modo ratione naturali cognosci possit, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali perfectissima et felicissima; attributa enim quæ haetenus explicuimus, convenient Deo secundum primam illam diversitatem, quæ inter ipsum et reliqua omnia entia consideratur in ipsa ratione essendi seu entis; in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu prædicata, in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum, et quasi differentiam, in qua ab aliis differt.

Deum esse substantiam.

2. Principio igitur, quod Deus sit substantia, tanquam probatum in superioribus sumimus; nam cum sit primum ens, constat non posse esse accidentis, quod imperfectum est, et substantiam necessario supponit ut in ea sit. Quin potius ex eo principio demonstratum est, Deum tale esse ens, ut in eo nullum accidentis esse possit; relinquitur ergo ut omnino sit substantia. Atque hoc est primum prædicatum sub ente contentum, in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur; est autem illa convenientia analogia, non genericæ; et ideo nec ratione illius, nec ra-

tione aliorum attributorum, quæ sub hac ratione substantiæ considerantur, collocatur Deus in prædicamento substantiæ, ut satis constat ex his quæ supra diximus de simplicitate Dei.

Deum esse viventem.

3. Rursus quod Deus sit substantia vivens, non solum evidens, sed etiam per se notum videtur, si semel Deum esse in rerum natura admittamus; nam ineradicilius est aliquid inanime, tanquam lignum vel lapidem, esse Deum, quam nullum esse Deum. Unde etiam de ignorantissimis gentibus, qui ligna et lapides tanquam Deos adorabant, ait D. Aug., concione 2 in Psal. 113, eos non putasse esse sine aliquo vivo habitatore. Et a posteriori probatur facile, quia quidquid est præter Deum, a Deo est; sed in creaturis multa sunt quæ vitam habent; ergo habent illam a Deo; multo ergo magis habet illam Deus; est ergo substantia vivens. Responderi potest, recte concludi habere illam eminenter, non tamen formaliter. Sed contra, quia gradus viventis ut sie est perfectior gradu non viventis; ergo non potest gradus vite eminenter contineri in aliquo non vivente; si ergo Deus habet vitam, non potest illam continere eminenter tantum, sed oportet ut etiam habeat formaliter, quoniam alias formaliter esset quid inanime, et consequenter non posset eminenter gradum viventis continere.

4. *Cœli an substantiæ viventes.* — Circa quam rationem offerebat se occasio examinandi propositionem illam: *Vivens est perfectius non vivente;* et alteram: *Res non vivens non potest eminenter continere rem viventem;* solet enim hoc in dubium revocari propter cœlestia corpora, quae, cum inanimata sint, nihilominus videntur perfectiora viventibus, eaque eminenter continere, cum illa efficiant. De qua re multa a philosophis dicuntur. Quidam enim asserunt cœlos esse vere animatos, et ita evertunt fundamentum dubitationis. Alii confitentur eos esse inanimatos, ut revera sunt, et consequenter dicunt, in gradu et essentiâ formæ eos esse minus perfectos quolibet vivente, nec posse illa eminenter continere, aut sua virtute sufficienti et principalí illa efficere, sed solum vel per modum instrumentorum intelligentiarum, a quibus moventur; vel (quod probabilius est) ut causas partiales concurrere ad dispositionem materiæ, concurrente alia causa perfectiori ad inductionem formæ, quæ cau-

sa regulariter est proxima et univoca; si autem hæc aut virtus ejus desit, suppleri per aliquam superiorem, juxta superius dicta de causis. Alii vero non existimant inconveniens admittere aliquod corpus non vivens posse esse perfectius multis viventibus, eaque eminenter continere.

5. Sed, quidquid sit de his sententiis, dicendum est, demonstrationem factam non fundari in his incertis principiis et opinionibus dubiis, sed in eo quod per se evidentissimum ac certissimum est, nimirum, gradum viventis ex suo genere esse perfectius gradu substantiæ, quæ vitam non participat. Quod adeo est evidens, ut a nemine unquam in controversiam adductum sit; sic enim distinguuntur ab omnibus quatuor gradus rerum, scilicet, existentium, viventium, sentientium et intelligentium, et in his præferruntur viventia non viventibus, ut August. dixit, 41 de Civit., cap. 46. Quia viventia, ut sic, actualiora sunt, et nobiliori modo operativa, minusque materialia. Atque adeo, quia si uterque gradus ad summum perfectionis statum ascendet in determinatis speciebus seu entibus, sine ulla controversia excedit id quod vivit. Ex hoc autem principio evidenter sequitur, fieri non posse ut totus viventium gradus cum tota sua latitudine eminenter continetur in re aliqua, quæ vita caret, quia non potest omnem perfectionem superioris gradus usque ad speciem vel rem summe perfectam in illo ordine in perfectione adæquare; ergo multo minus poterit totam illam eminenter continere. Sic ergo evidenter concluditur Deum secundum suam formalem et essentiale rationem non posse contineri intra limitem perfectionis substantiarum non viventium. Et consequenter non tantum continere eminenter omnia viventia creata, sed etiam esse formaliter viventem.

Quomodo Deus vivat.

6. Sed adhuc superest difficultas, quia ratio vitae non videtur esse perfectio simpliciter simplex; ergo non potest formaliter in Deo inveniri. Antecedens patet, quia vita in hoc consistit, quod sit operatio elicita a principio intrinseco activo ejus in quo est, aut quod sit ipsum principium intrinsecum actuum talis operationis, seu motus, quo seipsum per se movet, qui sic operatur. Vita enim aut sumitur in actu secundo, et sic dicit operationem, aut in actu primo principali et radicali, et sic est ipsa natura seu substan-

tia rei viventis. Neque aliter nos possumus intelligere rem viventem, nisi in ordine ad efficientiam, quatenus scilicet potest sese agere aut movere aliquo modo; et tunc censenus rem aliquam antea viventem amisisse vitam, quando omnem intrinsecam motionem amisi; ergo vita intrinseca includit hanc imperfectionem, quae est sese movere, et intra se ipsum suammet virtutem activam exercere; ergo non dicit perfectionem simpliciter, nec potest formaliter reperiri in Deo.

7. Hæc difficultas solum proponitur ad declarandum, quomodo vita reperiatur in Deo. Recte enim ex hac objectione intelligitur, esse longe diversum modum vivendi divinæ, et creatæ substantiæ, et quod de divinis attributis positivis superius diximus, in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum, quo sunt in creaturis, non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiore, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat. In modo ergo vitæ quem creaturæ habent, duo considerare licet: unum, quod existentes in suo naturali statu sese actuant, vel aliquo modo se perficiendo, vel in scipsis alia repræsentando per cognitionem, vel in ea tendendo per appetitum perfectum. Aliud est, quod hæc efficiunt per veram causalitatem, et motionem, qua seipsa movent, vel proprio motu, vel saltem mutatione perfectiva. Prius horum perfectionis est, et nullam includit vel supponit imperfectionem, nisi quatenus includit posterius, id est, quatenus illud actuare se est per veram causalitatem. Hæc ergo imperfectio tollenda est a vita Dei, et solum id quod perfectionis est, illi est tribuendum; atque ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem, quam habet vivens cum sese actuat intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam, et causalitatis. Et simili ratione, quod in vita creata distinguitur in re ipsa vita in actu primo, a vita in actu secundo, et quod illa sit principium hujus, hæc vero forma illius, non est perfectionis simpliciter, sed includendo imperfectionem. Illud vero est in priori vita perfectionis simpliciter, quod nimirum est substantialis vita; in posteriori vero quod est vita actualis; utrumque ergo horum unitissime et simpliciter conjugantur in vita Dei absqueulla imperfectione; nam per suammet substantiam actualissime vivit, et in ejus vita non est actus primus aut secundus, sed pu-

rissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentalis, sed per essentiam; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

8. *D. Thom., 1 p., quæst. 18, art. 3.*—Cum ergo nonnulli Theologi more Platonicō dicunt, Deum vivere, quia perpetuo se movet per operationem immanentem perfectivam, quam ex se et ex interna natura habet et non aliunde, loquuntur late de operatione magis quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum, quam secundum rem, ita ut in operatione non includatur efficientia, nec realis dimanatio, sed solum illa actualis perfectio, quam nonnisi per modum operationis, aut motus explicare non possumus. Addere possit Theologus etiam esse in Deo ad intra veras et reales processiones, quæ manifestissime sunt actus vitæ. Verumtamen illæ superant rationem naturalem, et per se non sunt necessariæ ad intelligendam essentialiem vitam Dei. Nam hic Deus ut sic est essentialiter vivens, etiamsi ut sic nihil ad intra producat. Et similiter, si in tali essentia una persona tantum subsistens intelligeretur, esset vivens ex vi talis essentiæ; sicut etiam nunc Spiritus Sanctus perfectissime vivit, licet nihil ad intra producat; et Filius intelligendo vivit, quamvis intelligendo non producat. Processiones ergo illæ per se ac formaliter non erant necessariæ ad vitam, esse tamen non potuissent, nisi in natura vivente et fœundissima. Et ideo nobis, qui eas credimus, recte declarant perfectissimam vitam divinæ naturæ.

Vitam Dei intellectualē esse.

9. Ex his facile est probare alteram partem propositam, nimirum, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali, quæ etiam facile potest ratione demonstrari; et ita utramque partem conjunxit Aristot., 12 Metaphysic., in fine; imo ex hac posteriori parte colligit præcedentem, quem imitari videtur D. Thom., 1 part., q. 18, art. 3. Ubi ex eo probat Deum vivere, quia intelligit; nam intelligere est actus vitæ, seu vitalis, quatenus est actus immanens, ab intrinseco conveniens, vel per efficientiam, ut in accidentalī vita, vel per essentiam. Quod autem Deus sit intelligens, probatur ab eodem D. Thom., in eadem 1 part., quæst. 14, art. 1, ex eo quod est spiritualis, seu immaterialis; quod probatum jam est supra tractando de simplicitate Dei; et ideo hanc proprietatem,

et quasi differentiam subalternam hic non numeravimus, quamvis in illa multæ substantiæ eratæ cum Deo aliquo modo convenient, quia jam probata erat, et quia cum intellectualitate convertitur. Nulla enim substantia vivere potest vita intellectuali nisi spiritualis sit, ut in scientia de anima probatur fusius. Neque etiam substantia spiritualis esse potest, quin intellectualis sit.

10. Quia vero haec ultima propositio non videtur esse adeo evidens, et in ea fundari videtur illatio a D. Thoma facta, ideo non nullis Theologis visa non est illa ratio sufficiens demonstratio, ut Gabr., in 1, dist. 35, q. 4, et ibid. Aureol. apud Capreol., q. 4. Dicendum vero est imprimis, hanc propositionem : *Omnis substantia spiritualis est intellectualis*, sufficienter posse lumine naturæ probari, ut commodiori loco infra ostendemus tractando de intelligentiis creatis. Deinde addimus, illam propositionem absolute sumptam non esse necessariam ad efficaciam illius rationis et illationis. Nam licet fingemus, Deum posse creare substantiam spiritualem non intelligentem, nihilominus evidentissimum est in illo gradu perfectiorem esse substantiam intellectualem, quam eam quæ aptitudine ad intelligendum careret. Constat autem Deum non solum esse spiritualem substantiam, sed etiam summe immaterialem et spiritualem esse; et ideo summam perfectionem in eo gradu obtinere.

11. Atque hoc modo hæc pars potest probari ex præcedente per locum a divisione; nam cum vivens intellectualis esse possit, et non intellectualis, perfectius est quod vivit intellectuali vita, quam quod irrationali, ut ex terminis est per se notum; neque id negare posset, nisi qui intellectu et ratione careret. Sed rationes, quæ probant Deum esse viventem, aequæ probant perfectissime vivere; ergo oportet ut vita ejus intellectualis sit. Præterea id ostendi potest ex effectibus Dei, idque dupliciter. Primo ex rebus productis a Deo, nam inter eas quædam sunt intellectuales; ergo multo magis Deus. Antecedens est nobis evidens de hominibus. De Angelis vero licet verum sit, non tamen est ita notum nobis, et ideo ad præsentem demonstrationem non potest inde sumi argumentum nisi ex suppositione quod tales sint Angeli; quod vero tales sint, potius a nobis probandum est ex eo quod Deus est intellectualis. Consequentia vero probatur ex eo, quod illa est magna perfectio, quæ necessario præexistere debet in

causa, et non potest esse tantum eminenter, tum quia est perfectio simpliciter, nullam includens imperfectionem, tum quia non potest eminenter contineri in re non intellectuali, ut ex dictis patet.

12. Secundo idem colligitur ex effectibus, quatenus ordo et pulchritudo eorum satis manifestat non potuisse produci nisi ab agente per intellectum et voluntatem. Quod fuit dogma ab omnibus philosophis receptum post Anaxagoram, qui fertur primus omnium illud docuisse, ut refert Plato, in Theet., Aristotel., 1 Metaphys., c. 3. Et facile explicari potest discursu disp. præced. facto, ubi ex connexione rerum omnium, et ordine earum inter se ostendimus unum esse omnium auctorem, qui ex præconcepto exemplari tam pulchrum opus produxit, quique ad finem præstitutum omnia dirigit et ordinat; hic autem operandi modus est proprius naturæ intellectualis. Præterea ex eo quod res naturales operantur propter finem, ut 2 Physic. demonstratur, et supra, disp. 23, tactum est, evidenter sequitur, Deum multo magis operari propter finem, tum quia perfectius est sic operari, quam fortuito, vel casu; tum maxime quia natura in rebus irrationalibus non operatur propter finem, tanquam sibi finem proponens, sed ut directa in finem ab aliqua superiori causa, quæ non potest esse alia ab auctore ipsius naturæ, qui est Deus. Ille autem non potest actionem suam dirigere in finem ut ab alio motus; ipse ergo formalissime intendit et cognoscit finem, quod est proprium intellectualis agentis: vivit igitur Deus intellectuali vita.

13. *Quam connexionem habeat intellectualis vita cum sensitiva et vegetativa.*—Dices: vita intellectualis supponit sensitivam, sicut haec vegetativam; sed neutra ex his potest convenire Deo; ergo neque illa. Respondeatur vitam intellectualem ut sic, non ita comparari, et per se subordinari ad vitam sensitivam sicut hæc ad vegetativam; vita enim sensitiva et vegetativa in hoc convenient, quo ambæ intra materiale gradum continetur; ideoque ita inter se subordinantur, u vegetativa sit quasi fundamentum sensitiva et necessaria dispositio ad illam, quantum nobis ex rebus factis intelligi potest. At vero intellectualis gradus ut sic non habet necessarium ordinem cum sensitivo, quia non continetur cum illo in ordine rerum materia lium; sed per se potius postulat abstractio nem secundum esse a materia, et ideo solu

gradus rationalis ob imperfectionem suam conjunctus est cum vita sensitiva, quia illa indiget aliquo modo ad suam operationem, saltem ut cooperante et administrante species; intellectualis autem gradus ex se et in sua puritate sumptus, nullam habet connexio-
nem cum sensitivo.

14. Ex quo intelligitur, quando dicitur Deus vivere, et in eo gradu convenire saltem analogice cum omnibus creaturis viventibus, longe aliter accipi illud prædicatum, *vivens*, quam cum communiter sumi solet ut species subalterna prædicamenti substantiae sub corpore et supra animal constituta, nam hoc modo sumitur a peculiari gradu vitae vegetativæ, quatenus omnibus corporalibus viventibus communis est. Secundum quam rationem nullo modo convenit Deo, quia in eo non est formaliter talis vitae gradus etiam secundum convenientiam analogam. Sumitur ergo vivens, ut de Deo dicitur (et quoad hoc idem est de analogis) prout commune est et quasi transcendentis ad omnes gradus vitae, quatenus omnes illi in hoc convenient, quod ab intrinseco operantur in suo connaturali ac perfecto statu. Atque hoc modo sumptum vivens non dividitur immediate in sensitivum, et vegetativum tantum, ut in alia acceptione, sed in intellectuale seu spirituale et corporale vivens. Vel etiam dividi posset in cognoscitivum, et vegetativum tantum, et rursus cognoscitivum in intellectuale et sensitivum tantum, et deinde intellectuale late sumptum in rationale, et intellectivum stricte sumptum pro eo, quod sine discursu, sed simplici intuitu intelligit, atque in hoc ultimo gradu constitutus Deus, et in hoc sensu dicitur esse substantia vivens intellectualis; sub hac enim quasi differentia, aliæ intermediae, quæ a nobis facile excogitari et multiplicari possunt, comprehenduntur.

15. Addidi vero, Deum esse intellectua-
lem per essentiam, ut propriam et quasi spe-
cificam rationem, quam in eo gradu habet,
complerem. Nam cum in eo aliquo modo
conveniat cum intelligentiis creatis, necesse
est concepire in Deo proprium et peculiarem
modum habendi hunc gradum, in quo reli-
qua omnia intellectualia supereret; hic autem
modus non est alius nisi ille qui explicatur
per illam particulam, *per essentiam*. Quæ co-
dem modo declaranda est, sicut vivere Dei
in communi exposuimus, minime, Deum ita
esse intellectualem, ut tamen ad exercitium
(ut sic dicam) vitae intellectualis non indi-

geat aliquo accidente, vel operatione proprie dicta seu effectione aliqua, sed per essentiam suam habeat totam actualitatem hu-
jus vitae. Quapropter non minus dicitur Deus intelligens per essentiam, quam intellectualis; quia licet intellectuale solam aptitudinem significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis; est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quæ omnia in sequente sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei.

16. Ultimo addidi, Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem et felicitatem illius vitae explicarem. Hoc enim attributo illam declaravit Aristotel., 1 de Cœlo, c. 9, ubi generatim et in plurali ait, *ea quæ supra cœlum sunt, optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habere*. Ubi ita loquitur, sive quod ita sentiat de omnibus intelligentiis, si-
ve quia in eo gradu est haec vita felicissima, non tamen æque in omnibus, quæ illum gradum participant, sed absolute et simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quæ est suprema simpliciter; in aliis vero secundum majorem vel minorem participationem perfectionis ejus. Unde idem Aristot., 2 Magnor. Moral., c. 15: *Est (inquit) jactatus de Deo sermo, quod sit sibi satis, neque ullo indiget: quoniam bona cuncta obtinet Deus*. Et 17 Polit., c. 1, ait: *Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externorum, sed per seipsum, quia talis est secundum naturam*. Quocirea optime declaratur haec singularis perfectio vitae divinae per hoc quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat, vel ad vivendum, vel ad feliciter beataque vivendum, quod nulli creaturæ communicabile est. Nam inferiora et materialia viventia, multis auxiliis intrinsecis indigent ut vivant; ea enim quæ vegetantur, indigent alimento, alteratione, et aliis simili-
bus motionibus. Quæ autem sentiunt, ad substantialem et radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxiliis quæ ad vitam vegetativam necessaria sunt, et propriis præterea motionibus, sine quibus conservari non possunt. Et præterea ad actualem vitam sensum indigent objectis extrinsecis, sine quibus actu vivere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes ejus, nam quantum ad supremam seu rationalem, intel-

ligentias potius imitatur. Intelligentiae igitur creatae sibi non sufficiunt ut vivant, multo minus ut feliciter vivant; non solum quia Dei influxu indigent ut sint et operentur, sed etiam quia in seipsis quiescere non possunt, nec suis propriis creatis bonis esse contentae, sed bono increato indigent ut obiecto, in quo vivant et quiescant, intuendo scilicet et cognoscendo illud, et amando. Quia cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis ultimus sui ipsius, et ideo indiget aliquo alio extrinseco fine ultimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo feliciter vivat.

17. Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi ex trinseco indiget, ut felicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere, aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, in eo ipse est finis omnium aliorum; cui autem ipsius proprie ac positive non est finis, sed negative dicitur finis, quia non aliud habet finem, sed in se ipso quiescit tanquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut obiecto indiget aliquo extrinseco bono ut felicissime vivat, quia ipsem sibi sufficit. cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio praeter suam essentiam, ut operatione, qua feliciter vivat, quia, ut diximus, suam ^{essentia} formaliter sumpta actualiter vivit, habetque ultimam vitam perfectionem. Ita ergo fit, ut ad agendam vitam felicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, et ideo tam esse et illi feliciter vivere, sicut vivere, quemadmodum etiam tam esse et illi est vivere, sicut esse. Quare sicut dicitur Deus ens per essentiam, aut vivens per essentiam, ita est etiam felix et beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

18. Neque huic veritati obstat, quod dici communiter solet, Deum esse felicem, videnti se ipsum et cognoscendo suam sufficientiam in bono quo fruitur, nam per illam visionem quasi possidet vitaliter bonum illud, sine quo non posset intelligi beatus. Est enim hoc totum verissimum, sed non repugnat superiori doctrinae, nam illam visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essentiale ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis, ut in superioribus insinuatum est, et magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV.

Quid possit de divina scientia ratione naturali cognosci.

1. Quamvis dictum sit in superioribus, haec attributa positiva, quae dicunt formalem perfectionem absolutam, Deo necessariam, esse de essentia ipsius Dei, nihilominus haec tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tanquam facultates vel operationes ipsius Dei, per analogiam ad res creatas, et ideo praeter ea quae de quidditate Dei consideravimus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurunt consideratione digna, que non excedunt terminos rationis naturalis, et metaphysicæ, in qua versamur.

2. Primo igitur, ne in æquivoco laboremus, supponendum est quid nomine scientiæ significetur; non enim intelligimus qualitatem aliquam, vel habitum, aut actum proprie factum seu elicitem a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, aut aliam similem imperfectionem includentem; in qua significatione videntur accepisse scientiam, qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per metaphoram vel causitatem illi attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom., q. 2 de Veritate, art. 1. Hos enim non est verisimile intellexisse, Deum ita carere scientia, ut si prorsus stolidus; nam cum fatentur Deum esse fontem omnis scientiæ creatæ, non est verisimile credidisse Deum esse omnino inscius. Igitur quia putarunt scientiam includere imperfectionem, ideo formaliter et proprie in Deo esse negarunt. Illæ autem imperfectiones quasi materiales sunt, inventæ in scientia humana, vel angelica; non vero pertinent ad rationem formalem scientiæ ut sie quæ hic abstractissime sumitur, præscindendo a creatâ et increata, et solum significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis, se objecti scibilis, sive illa perceptio fiat per qualitatem, sive per substantiam, sive cum effectione et receptione, sive absque his in perfectionibus. Imo nec sumitur hic scientiam ea restrictione, qua nos illa voce uti scilicet, pro cognitione veritatum demonstrabilium, quam in nobis ab habitu principiorum distinguimus. Neque etiam prout scientiam distinguere solemus a sapientia, vel arte et prudentia. Sed generaliter sumitur p

aperta et clara intelligentia cuiuscunque veritatis.

Quæstionis resolutio.

3. Dico jam primo, evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Hæc conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus philosophorum, qui Deum agnoverit, illam negaverit, camque probat Aristotel., 12 Metaphys., c. 7, et 40 Ehc., c. 8, et satis probata est ex dictis in fine sectionis praecedentis. Ostensum est enim, Deum vivere intellec-tuali vita actuali ac perfecta: scientia autem nihil aliud est quam hujusmodi vita.

Sitne in Deo scientia in actu primo, vel tantum in ultimo.

4. Ex his sequitur et dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, et consentiunt Commentator et reliqui interpres, etiam ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Uno modo, quod recipsa separatur ab actu secundo, quam Aristotle comparat dormitioni, et hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia hujusmodi status includit potentialitatem, et carentiam ultimæ perfectionis, et consequenter mutabilitatem, et alias similes imperfectiones.

5. *Dubium.*—Solum potest in hoc dubari, quia ratio facta non solum probat, non posse Deum esse in solo actu primo respectu omnium objectorum scibilium; quod est evidentissimum, quia saltem seipsum necessario seit, ut ex fine praecedentis sectionis constare potest, quia sciendo seipsum, est felix et beatus: non potest autem non esse beatus. Verum etiam probat circa nullum obiectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconvenientia sequuntur respectu cuiuscunque objecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Unum est, quia equitur Deum tanta necessitate scire alia si ut seipsum, quod videtur repugnare ultimæ assertioni posita in praecedenti sectione; unum si hoc pertineret ad perfectionem Dei, adigeret Deus creaturis saltem ut objectis ad unam consummatam perfectionem; oppositum item in superiori sectione demonstratum est. Aliud est, quia de objectis contingentibus multa sunt, quæ Deus posset scire, et non sit, ut verbi gratia, pluviam esse saturam, quæ posset quidem esse, non tamen

erit; ergo respectu horum et similium objectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

6. *Expenditur.*—Respondetur concedendo assumptum, nimirum, respectu nullius objecti esse divinam scientiam solum in actu primo, proprie loquendo, quia ille status imperfectus est et potentialis, ut recte probat argumentum; ad primum autem inconveniens respondetur, supposita in objectis creatis, et creabilibus, veritate vel cognoscibiliate, necessario a Deo cognosci, non quia Deus illis indiget, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad divinam' perfectiō-nem. Et quidem si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illæ eatenus necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur, et quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamvis, formaliter ac præcise loquendo, non sit Deus beatus cognitione aut scientia creatura-rum, pertinet vero ad perfectionem et beatitudinem Dei habere talēm scientiam, qua neces-sario et veluti consecutione quadam sciat crea-turas possibles, earum possibilitate suppo-sita. Unde hic etiam quadrat ilius dictum Augustini, 3 Confess., c. 4, ubi agens de hominibus ait: *Infelix qui illa omnia (scilicet crea-ta) novit, te autem nescit, beatus autem qui te seit etiamsi alia nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.* Si autem sit sermo de creaturis jam factis, vel futuris, posset quidem Deus nullam earum nosse sub ea condi-tione, vel statu, si nullam creare statuisse; et sine illis tam perfectus ac beatus man-neret, et tam infinitam scientiam haberet, si-cut modo habet. Ex quo plane constat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creature aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei ea actu scire, non quia eis indiget, sed ex abundantia propriæ et intrinsecæ perfectionis.

7. Unde ad secundum argumentum respon-detur, respectu corum, quae futura non sunt et esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secun-do, de se sufficiente ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repræsentet ut existentia, non est ex eo quod illi actui aliquid entitatis, vel ultimæ actualitatis desit, sed solum quia objectum non habet, neque habiturum est talēm condi-tionem, quæ in eo repræsentari possit. Un-

de cum dicitur Deus posse has res cognoscere si essent, illud *posse*, non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam activam, vel passivam, neque actum primum, sed talem actum secundum, qui de se sufficiens sit ad representandas res illas si aliquando futurae sint, ita ut, cum illas non representat, in se non minuatur; quando vero representat illas, in se non augeatur realiter, sed solum intelligi in eo possit novus respectus rationis, juxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat, nunquam posse scientiam Dei ita esse in solo actu primo, ut ab actu secundo in re ipsa separetur.

8. Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit conjuncta actui secundo, nihilominus tamen diversam actualitatem habeat, et praebat intelligenti; ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientie beatae, qui est lumen gloriæ; et in naturali scientia Angelorum, et infusa animæ Christi, similia exempla sunt facilia. Alque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima et simplicissima actualitate scientiæ. Quæ assertio etiam sumitur ex Aristotele, 12 Metaph., cit. loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom., 1 p., q. 14, art. 1, ad 1, et 1 cont. Gent., cap. 40, et aliis Theologis in 1, dist. 35, ubi specialiter Capreolus, q. 1, art. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiæ, duplex esse potest: alter per modum potentiarum passivarum, alter per modum principii activi; sive hæc duo semper inter se distinguantur in re, sive aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo, eo quod potentia passiva imperfectionem dicit, unde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in præsentि materia supponit priorem, vel includit illum, nam cum intellectio sit actus immanens, non potest dari actus primus, qui sit per modum principii intellectionis, nisi detur etiam actus primus receptivus intellectionis tanquam actus ultimi. Deinde hujusmodi actus primus, si vere est eliciti-
vus actus secundi, distinctus est ab illo; at hoc in Deo esse non potest. Tandem hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiva, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis conjungens objectum potentiarum; discurrendo autem per

singula ex his, constabit in Deo non reperi-
riri.

9. *In Deo non est intellectiva potentia.* — Ex dictis ergo infertur, primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectivam potentiam. Quod notavit D. Thom., 1 contra Gent., cap. 10, quia intellectiva potentia formaliter dicit vim seu facultatem eliciendi, et recipiendi intellectionem; in Deo autem non est intellectio elicita, aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens; ergo non datur in Deo potentia intellectiva respectu talis intellectionis; neque hujusmodi potentia dicit perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicit Theologus: in æterno Patre est potentia proxima ad generandum; hæc autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondeatur, potentiam generandi ut sic, etiam secundum rationem conceptam, in duabus differre a potentia intellectiva. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed producendi tantum; secundo quia potentia intellectiva dicit habitudinem ad intellectionem tanquam ad quid productum et distinctum ab ipsa; potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, ut ad rem a seipsa distinctam, sed ut ad terminum distinctum ab ipsa personam generante. Unde etiam potentia intelligend solum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti a termino genito. Propter hæc ergo neganda est consequentia; in hoc tamen est aliqua similitudo, quod sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis qualiter eliciat, vel recipiat, ita non datur potentia generativa respectu generationis, quam reliter eliciat, sed tantum respectu rei genita quæ in re distinguitur a principio producent non vero ab ipsam potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat; sed hoc latius alibi.

10. *In Deo scientia non est habitus faciens potentiam.* — Secundo sequitur, non esse in Deo scientiam, quatenus dicit habitum faciliter potentiam ad actum. Probatur primo, quia ubi non est talis potentia, nec dispositio ejus esse potest. Secundo, quia etiam ubi est hæc potentia, non est necessaria tamen dispositio nisi ob imperfectionem potentia, quia hæc dispositio media inter potentiam et actum, adjungitur ad confortandum et agravandum ipsum intellectuale lumen, quod

proinde imperfectum supponitur, et ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Unde est probabile etiam in Angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

41. Tertio infertur, non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quæ per modum actus primi suppleat vicem objecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia, cui objectum uniatur per modum actus primi; sed species ad hoc solum ponitur ut objectum uniatur potentiae praedicto modo; ergo non habet locum in Deo. Item species intelligibilis ut sic ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum; sed in Deo non est actus scientie ut elicitus. Relinquitur ergo, nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi et ultimi actus.

42. *Dubium.* — Sed quæres, an hæc intelligenda sint secundum rem, an etiam secundum rationem et modum intelligendi nostrum; priori enim modo non habent difficultatem, et sufficienter probata sunt; posteriori autem modo non nihil habent controversiae, quam disputat cum Aureolo Capreolus, in 4, dist. 33, q. 4, art. 2. Ille enim contendebat etiam secundum rationem et modum concipiendi nostrum vera esse; Capreolus autem oppositum defendit, cui favet modus loquendi divi Thomæ et reliquorum Theologorum, imo et Augustini, præsertim in materia de Trinitate. Dicunt enim, Verbum procedere ex memoria fœcunda Patris, et essentiam divinam quatenus eminenter continet omnia, esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem urget apparentibus rationibus, quia actus primus ut sic non potest vere Deo attribui, ut formaliter in eo inventus respectu actus immanentis ipsius Dei; ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione a secundo. Probatur consequentia, quia hæc distinctio rationis supponit, ea quæ sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, ut in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis, quia actus primus in suo conceptu formaliter includit imperfectionem et potentialitatem; imo et actus secundus, si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem, scilicet habitudinem ad primum, vel ut ad principium a quo manat, vel ut ad potentiam quam actuat, et ideo fere minquam dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri

et ultimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est ultimus; multo ergo minus divina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus ultimus multo purior et essentialior. Quæ argumenta non dissolvit Capreolus, sed fatetur convincere, rationem actus primi formaliter, et quoad omnia quæ includit, non posse vere concipi in Deo, neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quæ formaliter reperitur in Deo, ratione cujus aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

43. Quam sententiam veram esse puto, et in re non differre a superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio divina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione ut sic, sed habet totam perfectionem, quæ est in intelligente; nam ita est intellectio, ut sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus et vim penetrandi seu intuendi objectum intelligibile, et rationem aliquam continendi intentionaliter seu intelligibili modo res cognitas. Rursus duobus modis potest aliquid a nobis concipi per modum actus primi. Uno modo ex parte objecti et positive tribuendo illi formalem rationem actus primi; et hoc modo non tribuitur Deo, ut recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis, præscindendo solum unam rationem ab alia, et hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi; concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, præscindendo ab actuali intellectione, et ab hoc quod illa vis sit activa vel ipsem et formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad repræsentandum intentionaliter omnia objecta intelligibilia, præscindendo ab hoc quod formaliter et actualiter repræsentet. Atque hoc satis est, ut sine falsitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est æqualis ratio de intellectione creata, quia hæc non includit omnem perfectionem et virtutem, quæ ad intelligendum requiritur; quam tamen includit, ut diximus, intellectio increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei.

44. *Resolutio questiunculae.* — Dico tertio: divina scientia non solum est ipsam Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei, et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturæ vel essentiæ. Hæc asser-

tio nota est (ut existimo) lumine naturali, præsertim quoad priorem partem, quam etiam Aristotel. cognovit, ut patet ex 12 Metaph. Et probari potest ex dictis supra de simplicitate divinæ naturæ, et identitate attributorum ejus inter se et eum ipsa. De posteriori autem parte dubitari potest, nam aliqui Theologi non intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quamdam identitatem, vel realem, ut sentit Scot., in 1, d. 2, q. 2, vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formalí constitutione ipsius, ut sentit Cajet., 1 part., q. 14, art. 5, loquendo de Deo ut Deus est, nam de Deo ut causa aliter sentit, ut infra, sect. 47, attingemus. Ratio est, quia formaliter prius intelligitur res essentialiter constituta quam operans, et esse, prinsquam intelligere. Nihilominus assertio posita est magis consentanea D. Thom., 1 part., q. 14, art. 1, ad 1, et art. 4 et seqq. Ubi saepe repetit, intelligere esse ipsum esse Dei; loquitur autem formaliter, alias non recte procederet. Quod et indicavit Ferrar., 1 cont. Gent., c. 50, rat. 3, et alii. Probarique potest sufficienter ex dictis in fine praecedentis sectionis, et ex superiori assertione.

15. Hæc enim prædicata, *vivens*, et *intellectualē*, substantialiter sumpta, sine dubio sunt et concipiuntur ut *esse* *Natura*, seu formaliter constituentia ipsam essentiam Dei. Nam de creaturis essentialiter dicuntur secundum communem et analogam rationem; ergo multo magis de Deo dicentur; essentialiter ergo necesse est concipi a nobis aliquid in Deo, ratione cuius habet illa prædicata modo essentialiter diverso, et superiori quam omnis creatura. Hie autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualē per essentiam, et non per participationem; habere autem per essentiam, non est aliud quam habere ipsam intellectualē per modum puri et ultimi actus absque ulla effectione, vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod divina essentia sit *intellectualis*, non per modum principii aut radicis *intellectualis*, sed ut ipsamet *intellectio subsistens*; sed *intellectio* et *scientia* Dei idem formalissime sunt; ergo actualis *scientia* per essentiam est veluti ultimum *essentiale* *constitutivum* *divinæ* *naturæ*. Itaque, cum duplicez concipiatur a nobis, quod aliqua natura sit *intellectualis*, scilicet, quia habet intrinsecam habitudinem ad intelligere, vel quia est ipsum intelligere, priori modo concipi-

mus *naturam* *creatam* esse *intellectualē*; et quia hoc commune est omnibus, in unaquaque concipiimus proprium *constitutivum* seu *specificativum*, per habitudinem ad proprium intelligere. *Divina* vero *natura* est *intellectualis* posteriori modo, quia est proprius ejus, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum et abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat ejus essentiam. Quocirea, quando concipiimus Deum præcise ut existentem et non ut intelligentem, illa est vera conceptio, quia non excludimus, nec negamus, sed solum ab explica et distincta consideratione præscindimus. Re tamen vera in ipsa re concepta intrinsecè includitur, ut proprium *constitutivum* ejus. Sicut etiam quando concipiimus Deum ut substantiam immensam, non excludimus quin illa substantia essentialiter sit constituta in gradu viventis, vita non aptitudinali (ut sic dicam) sed actualissima; hæc autem vita non est alia quam *intellectiva* et *intellectio ipsa*; hæc enim est vita dignissima et honorabilissima. Quo argumento Aristoteles supra probavit intelligere Dei esse de essentia ipsius Dei. An vero eodem modo philosophandum sit de voluntate et potentia, dicimus inferius. Rursus an divina essentia sit de essentia ipsius scientiæ *divinæ*, supra satis definitum est tractando de simplicitate divina.

Quanta sit perfectio divinæ scientiæ.

16. Dico quarto: ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensive ac extensive. Prima pars manifesta est, primum ex generali ratione perfectionis *divinæ*, nam omnia quæ in Deo sunt, sunt essentialiter summe perfecta: hoc enim pertinet ad consummatam Dei perfectionem. Item quia ostensum est Deum esse summe perfectum in gradu *intellectuali*; ergo et *scientia* ejus est essentialiter summe perfecta in gradu *scientiæ*. Item primarium objectum illius *scientiæ* est infinite perfectum et supremum objectum intelligibile, nam est ipsamet essentia divina, et illa *scientia* est adæquata tali objecto, nam est comprehensiva illius; est ergo essentialiter summe perfecta. Denique illa sola est fons omnis scientiæ, juxta illud: *Fons sapientie, verbum Dei in excelsis*; illa enim sola est *scientia* per essentiam, omnis autem alia est quædam participatio ejus; est ergo illa *scientia* in specie sua (ut ita dicam) summe perfecta.

47. Atque hinc etiam facilis est secunda pars, quæ non est intelligenda de intensione graduali, qualis esse solet in qualitatibus, nam constat hanc non habere locum in entitate simplicissima et substantiali, sed per eam metaphoram significare intendimus extimam perfectionem, quam babet illa scientia in omnibus conditionibus seu proprietatibus perfectæ scientiæ. Est enim imprimis clarissima et evidentissima, nam hæc perfectio maxime pertinet ad essentiam scientiæ; si ergo illa scientia in essentiali ratione scientiæ summe perfecta est, etiam in claritate necesse est esse perfectissimam. Unde etiam sit esse summe certam; nam certitudo comitur evidentiam cum proportionata perfectio ne. Nam, licet interdum certitudo sit sine evidentiâ, nunquam tamen est evidentiâ sine certitudine; et licet certitudo obscura exceedat aliquam certitudinem evidentem, absolute tamen et ex suo genere certitudo evidens melior est; unde si comitur supremam evidentiam, est etiam suprema certitudo. Rursus hinc sit illam scientiam cuiam esse summe infallibilem et maxime veram, quia attingit veritatem cum perfectissimo lumine, et simplicissimo intuitu, unumquodque verum intuitu prout in se est, et de unaquaque veritate judicando secundum mensuram ejus, et in hoc consistit infallibilitas, quæ idem fere est quod certitudo. Unde non refert quod veritates cognitæ per hanc scientiam in se non sint æquales, eo quod quædam sint increate, aliae creatæ, quædam immediatae, aliae mediatae, quædam necessariae, aliae contingentes; tota enim hæc varietas uniformiter cadit sub hanc scientiam, quæ sub eodem infinito lumine, et absque dependentia ab objecto unanquamque veritatem videt secundum statum, in quo habet determinationem et certitudinem, et de unaquaque judicat secundum gradum ejus, et ideo omnibus est summe adæquaala, atque ita summe vera et infallibilis. Atque hinc tandem fit, ut etiam sit prorsus invariabilis, nam, ut supra dixi circa attributum immutabilitatis, in se non recipit reale augmentum nec diminutionem; inquit neque, ut scientia est, varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex arce eternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quæ in se variantur, et omnia respectu pro suis temporibus, et in illo respectu semper ac perpetuo permanet.

48. *Theologicae aliquot quæstiones obliter expediuntur.* — Hic vero occurrerant dispu-

tandæ et declarandæ nonnullæ locutiones, de quibus Theologi disputant, an, scilicet, Deus in rebus contingentibus plura scire potuerit quam sciat, vel an potuerit aliquid nescire quod scierit, et similia; sed ea omitto quia non spectant ad metaphysicam, et magis consistunt in modo loquendi quam in re. Constat enim in rebus contingentibus alias propositiones potuisse esse veras, quæ nunc non sunt veræ; et e converso, alias nunc esse veras quæ potuerunt esse falsæ, ut Petrum fore salvandum; et nunc Deus scit eas quæ veræ sunt, non autem quæ sunt falsæ; scit tamen Deus illas esse falsas, et oppositas esse veras, et posset oppositum scire, si oppositum futurum fuisset in rebus. Per hæc autem non augetur nec minuitur illa scientia, neque secundum rem, quia hæc repræsentatio contingentium nihil rei illi addit, ut supra tractatum est; neque secundum rationem, quia semper necesse est alterutram partem esse veram, scilicet, aut rem esse futuram, aut non esse futuram, et Deus ex eternitate videt eam partem in qua veritas objectiva est. Et ob eamdem causam nunquam varia tur secundum se, quia intuitum illum seu respectum aut conformitatem, quam ex eternitate habet cum tali re, semper relinet, et ideo simpliciter et ex parte ipsius Dei nihil nunc scit, quod antea non sciverit, neque, e converso, aliquid nunc nescit, quod antea sciverit, quanvis ex parte rerum, et in ordine ad successionem temporis et varia instantia ejus, aliqua propositio nunc sit vera, quæ antea non fuit vera. Legatur Augustinus, 15 de Trin., c. 7; et D. Thomas, 1 p., quest. 14, art. 45, et 1 contra Gent., c. 67, et q. 2 de Verit., art. 13, præsertim ad 7; et reliqui Theologi, in 1, dist. 59; et Alens., 1 p., quæst. 24, memb. 7.

49. Tertia pars conclusionis de perfecta extensione divinae scientiæ, non est intelligenda (ut per se clarum est) de extensione entitativa ex parte ipsius scientiæ; constat enim indivisibiliter ac simplicissimam Dei entitatem non esse capacem hujus extensionis. Dicitur ergo divina scientia summe perfecta in extensione ex parte objecti, quia in se simplicissima existens, omnia objecta scibilia intuetur. Et hoc sensu probatur primo generali ratione infinite perfectionis Dei. Est enim omnis perfectio ejus infinita sub omni ratione, quæ ad perfectionem simpliciter spectat; sed habere hoc modo scientiam infinitam, et comprehensivam omnis objecti scibilis,

pertinet ad perfectionem simpliciter ; dicit enim perfectionem sine imperfectione , et , cæteris paribus, est major perfectio. Deinde potest sigillatim probari dividendo objecta scibilia in tres classes. In prima sit tantum Deus ipse , et quæ intra ipsum sunt ; in secunda creaturæ possibles, seu factibiles ab ipso Deo ; in tertia res omnes existentes, seu futuræ in aliqua differentia temporis, seu in tota æternitate. De rebus primi ordinis est evidentissimum , et ideo neque ab infidelibns philosophis in dubium vocatum est. Primo, quia Deus, sicut res est summe immaterialis, ita est objectum maxime intelligibile in actu ; ergo per aliquam scientiam est scibile ; ergo maxime per suam, quia nulla potest esse illi magis proportionata, neque ullum objectum potest illi scientiæ esse magis proprium. Quo argumento non solum probatur , Deum scire se, sed etiam comprehendere, ut supra etiam tetigimus tractando de attributo incomprehensibilitatis ; neque in re clara oportet plures rationes multiplicare.

20. Quod sit divinae scientie objectum accommodatissimum. — Solum potest aliquis objicere , nam hinc sequitur ipsumsum Deum esse primarium et accommodatissimum objectum scientiæ suæ ; supra enim generatim ostendimus, unamquamque substantiam intellectualem esse objectum maxime proprium et proportionatum sui connaturalis intellectus, quod in divina substantia maxime necessarium est , quia seipsa contenta est ad omnem perfectionem suam ; erit ergo objectum maxime proprium sue scientiæ , imo et quodammodo adæquatum, ut postea dicemus. Hoc autem difficile intellectu est, quia, ut diximus, scientia Dei est formalissime ipsa essentia divina ; non potest autem intelligi, quod scientia ut scientia seipsam habeat pro primario objecto. Sic enim D. Thom., 1. 2, q. 1, art. 1, ad 2, dicit impossibile esse, quod primum visibile sit primum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis , et eodem modo probat fieri non posse ut primum amabile sit ipse amor, et in omni intellectu creata idem in universum reperitur, quod non potest in se tanquam in primo objecto sistere. Et ratio est, quia scientia cum sit actus immanens, directe tendit in aliquid objectum, priusquam intelligatur reflexe tendere in seipsam.

21. Respondeatur, in actibus, seu intellectibus aut volitionibus creatis ita semper accidere, quia sunt actus aliquo modo effecti vel

causati ab ipsis objectis, et ad ea dicunt transcedentalem habitudinem, unde necesse est ut ab ipsis ex natura rei distinguantur. Item reddi potest alia ratio , quia actus creatus non est ita immaterialis et purus, ut possit secundum se totum (ut sic dicam) esse reflexus in seipsum ; oportet ergo ut sit tanquam motus directe tendens in aliquem terminum a se distinctum. At vero ultraque ratio cessat in divina scientia, quia non est causata. sed per se primo et ex se talis est ; deinde est immaterialissima et purissima , et ideo seipsa est contenta, et sibi sufficiens sub omniratione, tam formali quam objectiva. Ex quo obiter intelligitur, divinam scientiam eminentissimo modo esse simul directam et reflexam, quod etiam est necessarium in illa, hoc ipso quod prima et perfectissima est. Nam, ex eo quod est perfectissima, non potest esse ignorata ab ipso scienti , quia ille perfecte scit, qui scit se scire ; ex eo vero quod est prima, non potest esse scita per aliam scientiam, quia alias illa esset scita per aliam scientiam, ei sic procederetur in infinitum, quod cum fieri non possit, sistendum est in scientia divina tanquam in prima, quæ scipsam tanquam proprium et primarium objectum intuetur Neque hoc est adeo difficile intellectu, cum illa scientia sit subsistens, et substantia intelligentis perfectissima.

De scientia Dei circa creature possibles.

22. Dicendum jam est de rebus secundi ordinis, id est, de his quas Deus potest facere solum quatenus possibles sunt, et de hi omnibus est etiam evidens cadere sub divisionam scientiam. Ratio a priori est, quia Deus est infinite intellectivus ; ergo habet vim cognoscendi omne intelligibile ; sed hujusmodi res sunt intelligibiles, quia sunt entia salter possibilia, et unumquodque sicut est ens, it est intelligibile; ergo divina scientia ob infinitatem suam omnia haec complectitur. Secundo, quia Deus comprehendit suam essentialia et potentiam; comprehendingendo autem potentiam suam, necessario comprehendit quidquid in illa eminenter continetur, et ab illa fieri potest. De qua ratione latius dixi, 1 tomo tertii partis, disput. 26, sect. 3. Tertio est optimus ratio a posteriori, quia impossibile est Deus ignorare rem, quam possit creare, quia nil operatur, neque operari potest, nisi ut intellectuale agens, tum quia solus hic modi operandi est perfectus et dignus Deo; tamen

etiam quia potentia divina, cum sit infinita, non potest esse ex se determinata ad producendos omnes suos effectus, et ideo non potest determinari ad hos effectus producendos potius quam illos, nisi per intellectum et voluntatem. Repugnat ergo aliquid cadere sub vivinam potentiam, quod non cadat sub divinam scientiam.

23. Ex quibus rationibus intelligitur, Denum non tantum cognoscere aut scire has res creatibiles secundum esse quod habent in ipsomet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt. Taque divina scientia non tantum terminatur id ipsum Dei essentiam, et ad eminentiam illam omnium rerum creabilium, quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsas res creatibiles, quae in ipso non sunt formaliter sed tantum eminenter. Probatur, quia alia non cognosceret creaturas, sed tantum suam essentiam, quia creature, prout in Deo, non sunt creature, sed ipsa creatrix essentia, juxta illud : *Quod factum est, in ipso vita erat.* item, quia impossibile est comprehendere totam eminentiam creaturarum, quae in Deo sunt formaliter, distinctissime et clarissime non cognoscendo simul et comprehendendo possas formales creaturas, quae ibi eminenter continentur. Denique cum creature non sint conditae secundum esse eminens quod habent in Deo, sed secundum esse formale uero in se recipient, cognitione earum secundum prius esse, si in eo sisteret, et ad postius esse non transiret, nihil ad earum productionem posset juvare ; cognoscit ergo Deus creaturas possibles formaliter et in seipsis.

24. *Objectio.*—Sed videmur in hoc Theologis contradicere ; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non utelem in seipsis, ut affirmat Dionys., cap. 7 e Divin. nominib., et cap. ult. de Mystic. theologia ; August., lib. 83 Quæst., quæst. 6, et 13 de Trinit., cap. 14; D. Thom., 1 art., quæst. 14, art. 5, et 4 cont. Gent., 30, et quæst. 2 de Veritate ; et reliqui theologi, in 1, dist. 33; Alens., 1 p., quæst. 3, art. 1 et 3; Scotus, in Quodlib., quæst. 6, et q. 2 et 3 Prologi. Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia sub ea ratione habet transcendentalis habitudinem ad illas. t consequenter ejus scientia sumet speciem b illis ut ab objectis, et ab eis sub ea ratione pendebit, et indigebit Deus creaturis

ad aliquam perfectionem suam; quæ omnia repugnant.

25. *Dissolvitur.*—Respondetur ad priorem partem, Theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu a nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol., in 4, dist. 33, quæst. 2, in argumentis cont. 2 concl., id solum intelligent in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quæ in ratione etiam naturali vera sunt, et satis nota. Unum est, Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata, et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in seipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem representantem sibi omnem creaturam ; quanquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se, et per se, quam in se. Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas, nisi ut objectum secundarium ; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendingo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tanquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probatiores Theologi, quamvis nonnulli discrepant. Non tamen negant divinam scientiam extendi (ut sic dicam) ad creaturas secundum proprium esse earum ; quin potius alias docent, habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quæ nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei, representans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom., 1 p., q. 14, art. 6, ad 1, aperte declarat, Deum non dici cognoscere creaturas in se, quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso, sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus, et q. 20, art. 2, ad 2, dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem, quæst. 2 de Verit., art. 4, ad 6, et 1 cont. Gent., c. 48 et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis, soluunque potest illa locutio negari, si per eam significetur, Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primarium objectum respicere.

26. *Nulla imperfectio est in scientia divina, attingere creaturas in seipsis.* — Atque

hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis; negatur enim supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo quod Deus cognoscat creaturas in seipsis modo jam explicito, aut ex eo quod scientia Dei in eodem sensu terminetur ad creaturas. Quia hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem representationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale objectum. Neque etiam sequitur scientiam illam habere propriam specificationem, aut habitudinem transcendentalis ad talia objecta, quia per se non ordinatur ad illa, neque est instituta (ut sic dicam) propter illa, sed ex se et propter se tantum est; illa vero omnia, quae sunt extra se, solum quasi consequenter et ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem a secundario objecto, neque ab illo per se pendet, sed a primario. Exemplum Theologicum est in visione Dei creata, qua fruuntur Beati; nam, licet per illam videant Deum et creaturas in eo non accipit speciem et rationem suam a creaturis, sed a Deo, quia Deus est primarium objectum illius, creature autem secundarium. Idem ergo multo majori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quae simplicior est, magisque absoluta et independens. Neque tandem sequitur Deum indigere creaturis ad aliquam perfectionem suam, sed potius sequitur creaturas indigere hac divina scientia ut sint, vel actu, vel etiam ut sint possibles, quia creature sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia et potentia, a quo non separatur scientia, habent quod possibles sint.

27. Hic autem occurrebat quæstio Theologica, an hæc scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis, ut cognosci possint, etiam ut possibles, quam disputant Henric., in Summ., qu. 23 et 25, et Quodlib. 8, q. 1 et 9, et Quodlib. 9, q. 1 et 2, et Quodlib. 11, q. 3; Scotus, in 1, d. 33 et 36, et in 2, dist. 4, q. 1, art. 2, et in Quodlib., q. 1 et 14; Capreol., in 3, dist. 35; Cajetan., et alii, 1 part., quæst. 14, art. 5 et 6, et q. 34, art. 3. Sed non est, quod in ea immoremur hoc loco, quia de essentia creaturarum, antequam sint, de quo disputat Henricus, dicturi sumus infra, tractando de ente finito, et de distinctione essentiæ et existentiæ in illo; de esse autem cognito creaturarum, de

quo tractat Scotus, solum potest esse et revera est dissensio in modo loquendi; dicuntur enim creaturæ esse cognitæ ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo; Deus enim cognoscendo creaturas, habet illas peculiari modo in esse representativæ seu idealis, ut sumitur ex D. Thom., 4 p., quæst. 14, art. 1, et quæst. 15, per totam, et quæst 16, art. 7; et August., 6 de Trinit., cap. ult., 5 Genes. ad lit., cap. 14, lib. 83 Quæstionum, quæst. 46; et alios refert Waldens., lib. 1 Doctrinalis fidei antiquæ, cap. 8. Ab illo autem esse, quod creaturæ in Deo habent, denominantur cognitæ, sed hæc solum est denominatio extrinseca in illis, solumque esse potest fundamentum alicujus rationis rationis. Neque aliud esse fingi potest sine magno errore, tam in fide quam in omni ratione naturali. Nec Scotus aliud intendit, ut ex citatis locis aperte constat, et iterum dicetur disputatione sequenti.

De scientia rerum existentium.

28. Venio ad tertiam partem propositam, nimirum. scientiam Dei extendi etiam ad creaturas factas, vel quæ in quocumque tempore sunt aut sient. Quæ pars non solum est de fide, juxta id: *Vidit Deus cunctu quæ fecerat*, et alia innumerabilia, quæ adduci possent, sed etiam est evidens naturali ratione, quanquam Nominales quidam id negent, eo quod existimant divinam providentiam non posse ratione naturali probari¹. Sed errant valde, nam, ut recte dixit Augustinus, 5 de Civitate, ubi per totum fuse hoc disputat, nihil magis rationi naturali repugnat, quam admittere Deum esse, et tamen sentire eum insipientem esse. Itaque scire etiam creaturas existentes, supposito quod sint vel futura sint, per se est magna perfectio, et in nobis reperitur, et ex se non repugnat cum quacumque alia perfectione; pertinet ergo ad perfectionem simpliciter; est ergo formaliter in Deo. Item ratio in præcedente puncto facta de infinita vi intelligendi divina habet etiam locum habet, quia res creatæ, etiam uexistentes, sunt peculiari modo visibiles, au intelligibiles; et in eis fundantur propriæ veritates scibiles; ergo ad infinitatem divinæ scientiæ pertinet, ut hæc omnia complectatur.

29. Præterea ab effectu, nam Deus impensis ignorare non potest ea quæ per seipsorum

¹ Ocham et Gabriel, in 1, d. 35.

immediate et solus facit; nam illa vult facere, et scit suam voluntatem esse potentem et efficacem; non ergo potest ignorare illum effectum ut a se factum. Deinde cætera omnia, quæ a creaturis fiunt, ab ipso etiam Deo immediate fiunt, quamvis non solo, ut in superioribus ostensum est; ergo nihil eorum quæ fiunt, potest a Deo ignorari. Dices: quid de peccatis, quæ a Deo non fiunt? Respondeo: quidquid reale et positivum sit in illis, vel circa illa, a Deo fit, et ideo non potest etiam defectus ab ipso ignorari, tum quia, cognitis omnibus positivis, que sunt in tali actu, necessario cognoscitur defectus; tum etiam quia, licet ille defectus non fiat a Deo, non tamen fit nisi Deo permittente. Atque hoc etiam est efficax argumentum, quod ex divina providentia sumitur, quam falsum est non esse notam naturali ratione, tum quoad sufficientiam ex parte Dei, tum etiam quoad usum seu exercitium. Quid enim indignus Deo cogitari potest, quam esse ipsum insufficientem ad universum gubernandum? non esset autem sufficientis, nisi potens esset ad omnia quæ fiunt cognoscenda, ut juxta exigentiam rerum eis provideat. Quod si potens est haec omnia scire, actu omnia scit, quia scientia ejus naturaliter repräsentat omnia quae repräsentabilia sunt, alioqui illa scientia esset mutabilis. Rursus ipse universi ordo satis manifestat, non esse sine universalis gubernatore, ut partim in superioribus ostensum est, et partim in sequentibus attingemus.

30. Atque hinc sequitur, Deum habere ianc scientiam creaturarum omnium, quæ iunt in tempore, ex aeternitate sua, quia necesse est ut totam illam simul habeat sine successione; quia non potest in se variationem admittere, alioqui realiter mutaretur, quod est impossibile; utrumque autem horum supra demonstratum est. Item, quia non posset Deus habere perfectam providentiam et prudentiam in rebus administrandis, seu gubernandis, nisi haberet omnium præscientiam.

31. *Futura contingentia an Deus cognoscat.*
— Statim vero offerebat se hoc loco disputatio de cognitione futurorum contingentium; non enim potuit Deus ex aeternitate scire omnia quæ in tempore fiunt, nisi etiam præscerit quidquid quocumque modo in tempore futurum fuit; si ergo aliqua contingenter futura fuere, etiam illa præscivit. Hoc autem involvit contradictionem, tum quia, quod contingens est, quamdiu factum non est, non

habet determinatam veritatem scibilem; tum etiam quia ipsamet scientia Dei, cum sit necessaria, et causa rerum, tolleret contingentiam earum; tum denique quia nulla potest excogitari via, aut modus quo hæc futura cognoscantur. Propter quas difficultates Cicero, in libr. de Fato et Divinatione, negavit habere Deum hanc præscientiam, et ut Augustinus ait, 5 de Civitat., c. 9: *Ut homines ficeret liberos, fecit sacrilegos.* Sed quoniam hæc difficultas latissime a Theologis disputatur, et ex professo tractari non potest, nisi adducendo multa de divina providentia, prædestinatione et gratia, quæ sunt propria Theologorum, ideo præter superioris dicta de contingentia effectuum in disputationibus de causis, hic nihil adjungemus. Sed respondemus breviter, verissimum ac certissimum esse illatum consequens, quod non aliis rationibus probandum est, nisi illis quibus probavimus assertionem positam, nam ex illa evidenter sequitur hoc consequens, ut deductum est.

32. Neque est verum implicari contradictionem in præscientia horum futurorum, quia licet in suis causis non habeant determinationem, id est, in virtute et modo operandi causæ proximæ, tamen in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua aeternitate intuetur. Neque hinc etiam fit, ut per hanc præscientiam Deus imponat necessitatem aliquam rebus sic cognitis, quia hæc scientia usic non est causa earum, immo supponit, tam ex parte Dei, quam ex parte cuiusvis alterius causæ necessariæ ad talem effectum, totam efficaciam seu concursum suo tempore futurum, et Deus per hanc scientiam intuetur futuras ut suæ aeternitati præsentes. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio extrinseco, sed suo infinito lumine et aeterna visione attingit omnia tempora, et in singulari intuetur quidquid in eis est, quod respectu diversarum partium ipsius temporis futurum vel præteritum denominatur, respectu vero divinæ visionis semper est ita præsens objective, ae si semper existeret. Unde, sicut nos ad videndam veritatem rei existentis non indigemus aliquo medio quo illa veritas demonstretur, sed immobile videmus in seipsa hanc veritatem, verbi gratia, Petrum esse album, quia videmus albedinem conjunctam ipsi, non quia ex necessitate albedo illi conjuncta sit, sed solum quia de facto ita se habet, sic etiam, majori ratione, Deus non indiget medio aliquo extra lu-

men suum ad videndas has veritates in seipsis, quia efficacius est ad intuendum omnia tempora, et omnia quæ in illis fiunt, sua æterna visione, quam sit noster intellectus aut visus ad videndas res sibi coexistentes et præsentes. Verum quidem est rationem naturalem non posse satis investigare, quomodo hoc sit, satis vero percipit in hoc nullam esse repugnantiam, totumque esse consentaneum, imo et necessarium ad consummatam Dei perfectionem ac providentiam.

33. *Futura contingentia sub conditione, an Deus cognoscat.*— Alia vero quæstio, quæ hic se insinuabat de cognitione futurorum contingentium, quæ conditionata vocant, quamvis metaphysica revera sit, tamen sine Scripturis et Patribus, et aliis principiis Theologicis, non potest pro dignitate tractari, et ideo illam omnino prætermitto. Solumque assero, si hæc conditionata locutiones, *Si fuisset hic Petrus, peccasset*, vel aliæ similes, habent determinatam veritatem secundum quam sint cognoscibiles, non posse a Deo ignorari. Esse autem multo probabilius habere has propositiones veritatem aliquam determinatam, non quidem fundatam in vi illationis aut consequentiæ (neque enim in hoc sensu tales propositiones sumendæ sunt), sed in eo quod in tali eventu una sola pars contradictionis determinate fieret, quæ licet nos lateat, non tamen Deum, qui infinito suo lumine omnia penetrat, cuius signum certissimum est, quod non minus hæc futura prædictit, quam absolute; sed de hoc alias. Satis ergo ex his probata manet assertio posita quoad omnia membra quæ in illa distinximus.

Quotuplex sit scientia Dei.

34. Dico quinto: in Deo una tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem, et conceptus inadæquatos a nobis distinguitur. Hæc assertio, quoad rem præcipuam quæ in illa intenditur, est evidens naturali ratione, nimur quod scientia Dei sit maxime una et simplex. Nam si inter divina attributa non potest esse distinctio ulla in re, neque in scientia ipsa esse poterit, præsertim cum ostensum sit, essentiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius scientiæ Dei in esse talis naturæ et essentiæ. Item, quia hæc scientia Dei, ut versatur circa ipsum Deum, quod est simplicissimum objectum, una est

et simplex; eadem autem omnino est quæ comprehendit omnes creaturas ut possibles, quia has attingit secundario ex vi comprehensionis suæ essentiæ, ut diximus. Rursus ostensum est in superioribus, scientiam libram Dei, quæ versatur circa creaturas ut existentes, nihil rei addere scientiæ necessariae ut sic; ergo est illa scientia omnino una et simplex.

35. *Modus cognoscendi, quem Deus habet, universalissimus est.*—Ex quo intelligitur obiter, modum cognoscendi per illam scientiam, perfectissimum esse, et recte etiam dici posse universalissimum. Primum patet, quia in eo nulla est compositio, divisio, aut discursus, sed simplex intuitus, quo simpliciter videntur quæ composita sunt, et invariabiliter, quæ variabilia sunt, et simul, quæ successiva. Lege D. Dionysium, cap. 7 de Divin. nominib.; et Augustin., 9 Genes. ad liter., c. 18; et Clement. Alexand., lib. 6 Stromat., versus finem, ubi hoc sensu dicit, *Deum omnia in tueri unica applicatione*; et D. Thom., 4 p., q. 14, art. 7, 14 et 15.

36. Secundum declaratur, quia scientia illa solet dici universalis, quæ unico principio vel actu multa et varia attingit; non enim fingi potest scientia universalis prædicatione seu abstractione; omnis enim scientia rei singularis est. Neque etiam formaliter scientia ut scientia dicitur universalis ob causalitatem; ergo sic denominatur propter attinentiam plurium rerum: ut scientia angelica dicitur universalior quam humana; et inter Angelos, superiores dicuntur habere scientiam et species universiores, quam inferiores; sic ergo ascendendo ad Deum, ejus scientia dicitur universalissima, ut recte notavit D. Thomas, in 2, dist. 3, quæst. 2, art. 2, *quia una similitudine* (ait) *quæ est sua essentia, omnia cognoscit.* Verum est, alibi D. Thomam dicere, illam scientiam Dei neque esse universalem, neque particularem, scilicet, 4 p., quæst. 14, articulo primo, ad 3, sed ibi loquitur in alio sensu, scilicet, ut scientia universalis dicitur de ea, quæ attingit præcise rationes universales rerum, et non descendit ad particularia. Quo sensu (inter alios) nostra metaphysica dicitur universalissima scientia; e contrario vero singularis dicitur, quæ solum versatur circa particularia; quomodo sensus dicitur esse singularium. Sic igitur dicitur scientia Dei, neque universalis, neque particularis, quia neutra rationes excludit, sed in omnibus rebus ori-

nes attingit perfectissime, et ob hanc eamdem causam dicitur in alio sensu universaliſſima.

37. *Aliquot divinæ scientie attributa declarantur.* — Reliqua, quæ in quinta asserione sunt posita, solum ad explicandam eminentem multiplicitatem illius simplicissimæ scientiæ, et diversos conceptus ac voces a quibus nobis significatur, posita sunt. Est ergo imprimis considerandum, in nostro intellectu quasdam esse cognitiones, quæ dicuntur virtutes simpliciter, quia in suo conceptu formalí nullam includunt imperfectionem, ut sunt illæ quinque, quas Aristoteles distinguit in sexto Ethicor, scilicet, intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Alia vero sunt quæ vel nullo modo sunt virtutes, ut opinio, et fides humana, quia non attingunt infallibiliter veritatem; vel non sunt virtutes sine aliquo defectu et imperfectione, ut fides divina, Theologia in ea fundata; quatenus enim sunt infallibiles, virtutum rationem habent, deficiunt tamen in obscuritate. In hoc etiam genere poni potest scientia Quia: est enim aliquo modo virtus, sed imperfectionem includit. Divina ergo scientia formaliter includit omnes priores virtutes simplissime unitas in unica perfectione sua. Est enim illa scientia, clarissima cognitio omnium primorum principiorum, et jucundissima contemplatio primæ ac supremæ causæ, et omnium rerum, tam naturalium quam supernaturalium. Est item ars omnium quæ fieri possunt, et prudentia, quæ rectissime judicat de omnibus quæ agere expedit. Sub his ergo rationibus, et intelligentia, et sapientia, et scientia, et ars ac prudentia nominari potest. Quæ omnia sola ratione distingui per inadæquatos conceptus nostros perspicuum est.

38. Posteriores autem proprietates non sunt in Deo formaliter, et in ejus scientia. Neque enim Deus opinionem habet, quæ assensum dicit fallibilem, ideoque formidolosum. Novit quidem Deus rationes omnes quibus homines nisi possunt ad assensus probabiles elicendos; sed hæc notitia in Deo scientifica est et evidens, qua novit, quod pondus habeat unaquæque ratio, ad probabilitatem generandam. Et ideo Deus etiam mutabiles res et contingentes non cognoscit, nisi quatenus evidentiæ et certitudiniis sunt capaces; ut, verbi gratia, si effectum contingentem in causis et circumstantiis contemplatur, solum cognoscit causam esse sufficientem, sed indifferenter ad talem effectum,

tum, vel æqualiter, vel cum majori propensione ad unam partem quam ad aliam, prout revera fuerit; effectum autem esse futurum non judicat, nisi intuendo causam, ut suo tempore determinandam. Rursus nec fides locum habet in cognitione Dei, ut per se notum est, tum quia omnis obscuritas repugnat infinitæ claritatæ Dei; tum etiam quia nulla est auctoritas cui ipse credere possit; nam sibi non credit, cum locutio, qua secum loqui potest, sit perfectissima sui et rerum omnium comprehendens; inferior vero auctoritas, quæ ex se fallibilis est, non potest Deum ad assensum movere, sed ipse evidenter videt quid ponderis habeat uniuscujusque testimonium, ut humanum vel angelicæ intellectum possit ad assentiendum movere.

39. Tandem nec scientia Quia, seu a posteriori, potest Deo formaliter tribui, quia talis scientia tunc est, quando cognitio effectus inducit ad cognitionem causæ; unde oportet ut cognitio effectus sit causa cognitionis causæ; non potest autem hæc causalitas intercedere ex parte objecti, ut ex ipsis terminis constat; ergo necesse est ut sit ex parte cognoscendi; at hoc repugnat Deo, quia manifestam includit imperfectionem. Novit igitur Deus necessariam connexionem inter effectum et causam, prout in se est; novit etiam, cum, qui imperfecte cognoscat, posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causæ; ipse autem non ita ascendit, sed effectum potius in causa cognoscit, et ideo scientiam Quia, seu a posteriori, non habet. Scientia autem propter quid, formaliter ac proprie in Deo recte concipitur, quia illa dictio propter quid, non indicat causalitatem ex parte ipsius cognoscentis, ita ut cognitio causæ sit causa cognitionis effectus; sed dicit tantum causalitatem ex parte objecti, quæ per simplicissimam cognitionem videri potest, et hoc modo videt Deus ex qua causa vel ex quibus sit unusquisque effectus, et ideo propriissime dicitur habere scientiam propter quid, praesertim respectu creaturarum, in quo sine causa formidavit Durand., in 1, distinct. 35, quæst. 4. Advertit tamen non abs re, non habere Deum scientiam propter quid, respectu suipius, quia nullam habet causam; unde dici potest habere perfectissimam scientiam quid, et eminenter propter quid; quia in simplicissima ratione sua cognoscit contineri rationes omnes, quæ aliquo modo a priori de attributis ejus reddi possunt.

40. Quid considerandum in intellectualibus virtutibus, ut Deo attribui possint. — Atque ad hunc modum discurrere possumus per omnes voces, vel conceptus cognitionum, seu perfectionum intellectualium, sunt enim innumeræ. Et in eis est attente considerandum, ~~en~~ dicant perfectionem simpliciter, an includant aliquam imperfectionem : ut illæ formaliter et proprie tribuantur divinae scientiæ, haec vero minime ; ut, verbi gratia, cognitio apprehensiva et judicativa, ut absolute et formaliter dicunt perfectionem sine imperfectione, scilicet, representare res intelligibiles, et assentiri veritati, merito tribuuntur Deo. Si vero apprehensio sumatur non solum cum præcisione judicij ex parte nostra, sed etiam cum exclusione ex parte ipsius rei, id est, quod talis conceptus sit vere apprehensivus, et non judicativus, sic non potest Deo attribui formaliter talis apprehensio, quia includit imperfectionem, scilicet, quod per talem apprehensionem non cognoscatur res quantum cognoscibilis est ; nam quando hoc modo concipitur, per talem conceptionem de illa judicatur, quidquid judicari potest. Atque hac ratione omnes illæ voces, quæ videntur significare apprehensionem rei sine perfecto judicio, non nisi metaphorice Deo tribuuntur, et hujusmodi videntur esse *cogitatio, consilium*, et similes. Rursus reperitur in nobis scientia intuitiva et abstractiva, quæ quatenus dicunt cognitionem rei existentis, vel non existentis, nullam includunt imperfectionem in ipsa cognitione, et hoc modo tribui possunt Deo; tamen si cognitio abstractiva dicatur propter absentiam et distantiam localem vel temporalem ab objecto, sic includit imperfectionem et limitationem in tali cognitione, nimurum, quod non possit ad omnia tempora, vel ad omnia loca extendi, et hoc modo non reperitur in Deo formaliter; et si quæ sunt voces, quæ hanc significationem involvant, non tribuuntur Deo proprie, sed metaphorice ; hujusmodi autem esse videtur *recordatio*, quæ propterea solum per metaphoram Deo attribui potest. Et juxta hanc significationem et considerationem data est celebris illa divisio Theologorum scientiæ divinæ, in scientiam simplicis intelligentiæ, et scientiam visionis; nam prior de se est tantum rerum possibilium ut sic, et abstractiva; posterior vero dicitur de tota cognitione rerum, quæ existentiam habent vel habituræ sunt in aliqua differentia temporis. De qua divisione plura a Theologis traduntur, quæ

ad metaphysicum non spectant ; satisque illi est significationem illorum terminorum nosse.

Quid Aristoteles de divina scientia senserit.

41. Solum potest philosophus desiderare, quid de divina scientia Aristoteles senserit. In quo unum fere est controversum, de cæteris enim bene sensisse constat. Nam aperte in 12 Metaph. ponit Deum intelligentem seipsum tanquam purum actum, atque unica ac simplicissima, perpetua, et immutabili intellectione, quæ est substantia ejus, in quo principio cætera quæ superius diximus continentur, quæ licet non omnia sint ab eo declarata, nihil tamen dicit quod eis repugnet ; illo tantum excepto, de quo, ut dixi, est controversia. Nimurum, circa cognitionem quam Deus habet de creaturis ; multi enim existimant docuisse Aristotelem, Deum extra se vel nihil cognoscere, vel non distincte, clare, ac in particulari. Ita opinatur Gregorius, in 1, dist. 35, quæst. 1, uli adducit etiam Commentatorem, 12 Metaph., text. 51, ita exponentem Aristotelem. Ex quo textu præcipuum sumitur fundamentum, nam ibi dicit Aristoteles Deum quædam non cognoscere, ne vilescat intellectus ejus ; nam quædam adeo vilia sunt, ut nobilius sit ea ignorare quam nosse ; alia vero testimonia, quæ ex Aristotele adduci solent, nullius sunt momenti. Eamdem opinionem tribuit Averroï, non tamen Aristoteli, Gabr., in 1, dist. 35, quæst. 2. Avicenna etiam, ut idem Averroës refert, disput. 12 Destructorii, existimavit Deum non cognoscere singularia secundum existentias eorum, quia non intellectus quo modo talis scientia posset esse invariabilis, et independens a rebus mutabilibus. Averroës alias addit rationes, quas late referunt Gregorius et Gabriel supra, quæ in virtute sunt a nobis solutæ in superioribus, præter illam, quod si Deus singularia cognosceret, infinita cognosceret, quod est impossibile. Denique ita sensisse Aristotelem, multi ex antiquis Patribus docuerunt, ut Clemens Alexandrinus, lib. 5 Stromaton ; Ambros., lib. 1 de Officiis, c. 13 ; Gregorius Nyssenus lib. 8 Philosophiæ, c. 4 (vel Nemesius) ; et Theodoretus, lib. 6 de Curandis græcanicis affectionibus.

42. Aristoteles recte sensit de scientia Dei circa creaturas. — Sed rectius sentiunt, qui ab hoc errore Aristotelem vindicant, quia in aliis locis recte sentit, et ille textus Meta-

physicæ congruum habet expositionem, ut necesse non sit cum Durando dicere, illum contraria docuisse. Primum probatur ex variis principiis et testimoniorum Aristotelis, quia in 2 Physicor. demonstrat, naturam agere propter finem, directam ab auctore suo, et ideo ait opus naturæ, esse opus intelligentiae; ergo supponebat Aristoteles auctorem naturæ cognoscere actiones ac fines naturalium agentium, que circa singularia versantur. Unde 1 de Cœlo, text. 13, Deum dixit et naturam nihil facere frustra; omnia ergo, quæ sunt, cognoscuntur a Deo. Deinde 12 Metaph., cap. 2, Deum facit causam et auctorem omnium; est autem constans apud Aristotelem, Deum non agere ignoranter, sed per intellectum et voluntatem, ut infra videbimus. Quod latius et elegantius docet in lib. de Cœlo et Mundo ad Alexand., dicens: *Omnes aeris, terræ et aquæ res Dei opera dicere poteris;* et inferius ait, voluntate sua omnia continere et movere. Rursus, 10 Ethic., cap. 8, cum, qui felicitati activæ contemplativam conjungit, Deo dicit esse charissimum, et lib. 2 Magnorum Moralium, cap. 8, ait, bonam fortunam iniquorum hominum, non esse in Deum referendam. In quo quidem errat, in ratione tamen quam subdit, declarat quod intendimus: *Taliū sīquidēm (ait) dominū p̄f̄cim̄s Deū, ut bona malaque meritis distribuat.* Et infra: *Quod si hujusmodi distributori Deo ascripserimus, malum ipsum judicem faciemus, et cetera, quæ in eamdem sententiam subjungit.* Item 1 lib. Oeconomic., cap. 3, ait, *sic divina providentia ordinatum esse utriusque naturam (id est, viri et mulieris) ad societatem.* Præterea, 3 Metaph., text. 15, et 1 de Anima, text. 80, ad hoc deducit Empedoclem tanquam ad maximum incommodum, quod Deus sit insipiens seu ignorans aliquorum rerum. Constat igitur hanc fuisse Aristotelis sententiam. Atque ita censuit D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 11, et 1 cont. Gent., c. 50, et Commentatores ejus, eisdem locis; et Capreolus ac alii Scholastici, in 1, dist. 38; Marsilius, quæst. 38, art. 3.

43. Secundo patet, nam textus ille 12 Metaph., duobus modis exponi potest, quibus nos similia verba in sanctis Patribus expōnimus. Primo enim, D. Hieronymus, Habacue 1, simili modo dicit: *Absurdum est ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quod nascantur culices,* etc., cum tamen certissimum sit, Hieronymum non ignorasse Deum omnia scire; loquitur

ergo ibi non de qualibet scientia, sed de illa quæ habet conjunctam peculiarem curam et providentiam; non quod etiam omnia non cadant sub divinam providentiam, sed quod non eodem modo ac res humanæ, quas Deus principaliter intendit, ut statim Hieronymus declarat. Quomodo etiam Paulus dixit: *Nunquid de bobus cura est Deo?* Sic ergo exponere possumus Aristotelem, quod Deus quædam, quæ sunt vilia, nesciat, principaliter ea intendens aut procurans. Secundo (magis ad mentem ejus), etiam August., lib. 83 Quæstionum, quæst. 46, dixit Deum nihil cognoscere extra se; non quia alia omnino nesciat, sed quia nihil nisi per se ipsum, et ex cognitione sui scit. Hoc igitur eodem sensu locutus est Aristoteles, ut D. Thomas cum interpretatur. Et hoc solum probat ratio ejus, scilicet, Deum non ita hæc cognoscere, ut ab eis perficiatur et pendeat, hoc enim esset vile, et indignum Deo. Cognoscere autem hæc quantumvis vilia, superiori et independente cognitione, et solu[m] ut secundaria objecta, id non solu[m] non est indignum, sed est ex abundantia perfectionis. Atque in hunc modum facile etiam solvit ratio Avicennæ; non enim sequitur variabilitas in divina scientia, cum sit independens, ut latissime in superioribus declaratum est.

44. *Quid Averroes senserit in hac re.* — *Quid Plato et alii philosophi.* — Atque in hunc etiam modum aliqui voluerunt Averroem interpretari, præsertim Palacios in 1, distinct. 33, et certe adducit probabilia ejus testimonia, ex disp. 6 et 13 contra Algazel., et ex lib. 1 de Generatione animalium. Sed quid Averroes senserit, parum curandum censeo, et de illo facile admirerem quod Durand. ibi, q. 2, dicit, non fuisse constantem in hoc, sed contraria scripsisse; præsertim quia ex professo, et in propria disputatione videtur illum errorem docuisse. Argumentum autem sumptum ab infinitate singularium nullius est momenti, quia infinitus Dei intellectus hæc omnia distinctissime capere potest: alioqui nec omnes species rerum possibilium comprehendere posset Deus. Denique alios philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone, lib. 10 de Legib., et ex Algazele, contra Avicennam, ut refert Averroes, dicta disp. 12 Destruct., et ex aliis, quæ tractat Eugub., lib. 6 de Peren. philosophia.

SECTIO XVI.

Quid possit ratione naturali demonstrari de divina voluntate.

1. De divina voluntate idem fere judicium est quod de divina scientia, et ideo illi fere applicanda sunt, quae in praecedente sectione sunt dicta, et pauca addenda quae voluntatis sunt propria.

Esse in Deo voluntatem.

2. Primo igitur dicendum est, ratione naturali demonstrari, esse in Deo propriam et formalem voluntatem. Omitto testimonia, quibus constat hoc etiam esse de fide, quia et vulgaria sunt, et non pertinent ad presens institutum. Probatur ergo primo a priori, quia demonstratum est Deum esse vivens intellectuale perfectissimum; sed de ratione hujusmodi viventis est, ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter; ergo est in Deo hujusmodi vis appetitiva spiritualis, et vitalis; haec autem appellatur voluntas proprie ac formaliter. Minor propositio demonstratur in philosophia, quia ad omnem formam consequitur appetitus illi proportionatus; ad formam, scilicet, naturalem appetitus naturalis, et ad formam apprehensam appetitus vitalis, ad sensitivam sensitivus, et intellectivam rationalis seu intellectualis. Secundo principaliter potest a posteriori probari ex effectibus, primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quae sunt ad imaginem Dei, et ad magnam perfectionem earum spectat, et formaliter nullam includit imperfectionem; nam quod motus hujus appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsecam, vel informationem, et quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic, abstrahendo a voluntate participata et per essentiam, sed consequitur ex eo quod talis voluntas participata est et imperfecta.

De appetitu innato.

3. *In Deo est naturalis necessariusque appetitus. — Dulitandi ratio.* — Sed quæret aliquis an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut, scilicet, a libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui: sed sumendo naturale, ut distinguitur ab elicito, et di-

citur pondus naturæ, seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra, disputatione prima, sectione ultima. Videtur autem non posse hujusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus, quia, ut talis est, non includit vitam; unde communis est rebus inanimatis, et in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potentia appetitiva in eis antecedit vitalem appetitionem; in Deo autem neque est aliquid imperfectum aut non vitale, neque est facultas appetitiva, quæ antecedat vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum, quæ per seipsum non habent consummatam onus perfectionem suam; nam si haberent, nihil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet, hunc appetitum nil aliud esse præter capacitatem naturalem; Deus autem per seipsum habet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat, habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio, quia sequitur, vel Deum necessario se aliis communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri; utrumque autem est inconveniens.

4. *Resolutio affirmativa.* — Nihilominus nescandum non est esse in Deo appetitum naturale; est quidem hic appetitus metaphorice sic dictus; id tamen quod per eam metaphoram significatur, dicimus vere in Deum convenire, quia nihil aliud est quam naturalis inclinatio vel determinatio uniuscujusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione hujus appetitus, quod sit per modum desiderii boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris, et quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit, quasi desiderando formam quam non habet, sed etiam quiete, et quasi delectabiliter possidendo quam habet; et visio creata beatifica, aut lumen gloriae, naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione hujus appetitus ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus seu quasi objectum, et subjectum ejus in re distinguantur; nam potest esse appetitus quasi reflexus ejusdem rei ad seipsum. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum?

Item inductione id constat; nam unaquæque res dicitur naturaliter appetere suum esse, vel suam actualem entitatem, quæ non est aliud quam ipsa; dicitur etiam unaquæque res appetere suam perfectionem, non tantum eam quæ sibi superaddi potest, sed etiam eam quam in sua entitate intime includit; imo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi; nam si unicuique amabile est bonum proprium, cæteris paribus, illud erit magis amabile, quod magis fuerit proprium.

5. Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturale, etiam ad intrinsecam bona quæ in seipso possidet, quamvis illa bona necessario habeat, et ab ipso non distinguantur, neque in re sit, nisi unum excelentissimum bonum. Quia, si aliae res naturaliter appetunt scipsas, et suam perfectionem sine distinctione aut carentia, cur non etiam Deus? Item per hanc metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur, quam quod unaquæque res ita est quiescente, et quasi contenta suo esse et perfectione, sicut solet appetitus vitae quiescere in bono adepto; et uod habeat quasi intrinsecum vinculum cum ea perfectione, ratione cuius illam tuetur ac defendit, si necesse sit; hoc autem totum in eum propriissime convenit, etiamsi præcise consideretur absque amore vitali. Adde, quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in lo naturali vinculo quod res habet ad seipsum. Et inter alias causas, ideo vitalis amor maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, et in universum amor elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

6. *Dubitandi ratio solvitur.* — Nullam ergo imperfectionem includit hic appetitus, obiam Deo denegandus sit. Quid enim refert ad hic appetitus communis sit rebus inanitatis? multa enim prædicata sunt Deo et ipsis communia, ut esse substantiam, ens, etc. uocirea non omissis ratio, quæ abstrahit vel ræscindit a vitalitate, imperfecta est, sed illa intum quæ condistinguitur et opponitur vice; quæ vero est quasi transcendens, et in me inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem impliciter dicere potest; ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, et hoc modo potest distinguiri ipsam voluntas in naturam voluntatem ut sic. Unde non solum in voluntate creala, qualenus est potentia, sed iam in ipsomet actu elicito, imbibitur naturalis appetitus; nam actus amoris, verbi gratia,

Dei, ut est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum, et ad suum proprium esse, et ita appetit semper esse, et sic de aliis. Ergo quamvis in Deo nihil sit quod non sit vita, imo licet nihil sit quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum unionis, et quietis in propria perfectione, etiamsi sit maxime necessaria, imo in ea melius et securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto et creato, in ordine ad propriam perfectionem; si vero sumatur latius pro quacumque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine, seu potius necessitate, quam habet ad suum esse et suam perfectionem. Et ita præseindendo secundum conceptus dici solet, Deum esse capacem scientiæ, et sic etiam naturaliter scire appetit, et ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur; cur enim non dicitur æternus Pater naturaliter appetere Filium, et e converso? et divina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, et sic de aliis.

7. Et hæc quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duæ rationes dubitandi procedebant; quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum, seu creatarum, quod in tertia ratione langebatur, dicendum est, etiam ad alias res extra seipsum habere Deum appetitum innatum. Primo, quidem ac præcipue, quia est summum bonum; bonum autem est illusivum sui; habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, et ideo, communicare seipsum, dicitur a Patribus et Theologis conveniens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel communitatem, sed quia est consentaneum propensioni, seu inclinationi bonitatis ejus, ut tractavi cum D. Thoma, 3 part., q. 1, artic. 1. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicta seu vitali; hæc enim non convenit Deo necessario, sed libere; propensio autem boni ad se communicandum, est naturalis et necessaria, quamvis ejus executionem et usum liberum regat arbitrium intellectualis naturæ. Præterea, omnis poten-

tia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturæ ejus; sed in Deo est potentia activa perfectissima; ergo. Præterea, in creaturis, hujusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est, et participata a Deo; est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde, quod, licet creature nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quædam bona, quæ censentur aliquo modo ad Deum pertinere, et esse quasi extrinseca bona ejus, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei, ac similia; sed hæc etiam sunt naturaliter appetibilia, et talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum et debitum honorem, seu cultum tendit; est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad hæc bona. Non tamen hinc sequitur, Deum necessario hæc velle absolute et simpliciter actu quasi elicito, quia illa bona non sunt ei necessaria, et potest habere rationes alias, ob quas illa nolit absoluta et efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens, quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper, vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens, quod potentia ejus activa non semper agat, vel non quicquid potest; nam cum hæc naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est major perfectio Dei, quod executio ejus sit libera, ut paulo post dicemus.

Qualis voluntas in Deo sit.

8. *In Deo est voluntas per modum actus ultimi.* — Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare, voluntatem, quæ est in Deo, non esse per modum potentiarum secundum rem, sed per modum actus ultimi et puri. Hæc assertio eodem modo probanda et declaranda est, quo in intellectu et scientia. Nam voluntas, quæ in re est potentia, habet eam rationem respectu actus quem elicit et respicit; non est autem in Deo potentia efficiens aut recipiens actum, quia nec est potentia illa receptiva in Deo, cum hæc repugnet puro actui; neque etiam est potentia realiter activa, seu productiva respectu attributorum, seu actuum essentialium, quale est ipsum velle. Præterea, velle Dei non est aliud quam ejus substantia seu esse; sicut ergo ad ipsum esse non datur in Deo potentia receptiva, nec activa, ita neque ad velle; non est ergo in ipso potentia volendi, sed voluntio per essentiam.

9. *In actibus necessariis essentialibus pro-*

batur. — Atque in actu quidem necessario et essentiali, quo Deus se amat, non habet hæc assertio difficultatem ullam, sed rationem manifestam; nam omnia, quæ sunt necessaria in Deo, tam actualia sunt sicut ipsa essentia, et tam pura ab omni potentialitate; sicut ergo in essentia non est potentia ad esse prior quam esse, aut ab eo aliquo modo distincta, ita nec est potentia amandi se prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem evidenter concluditur de potentia et actu secundum rem; dubitari autem posset secundum rationem, et modum conceipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est, quo de intellectu et scientia locuti sumus, quod, scilicet, ex parte rei conceptæ non potest concipi potentia volendi in Deo, quia non potest concipi potentia agendi vel recipiendi ad intra. Nec singi potest quod sit potentia ad agendum et recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia loquendo ex parte rei conceptæ, involvitur repugnantia in his terminis: nam agere secundum rationem, non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi conceipiendi nostri concipimus in Deo aliquid, ad eum modum quo in creaturis concipimus potentiam volendi, scilicet, virtutem amandi se, ut sic, quam præscindimus ab actuali amore, sicut de actu primo et secundo in scientia diximus.

10. *In actibus liberis probatur.* — De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videmur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed cum ostensum sit hos actus nihil rei addere actu necessario Dei, quod sit re ipsa elicatum, et receptum in Deo, necessario efficitur, etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo possumus.

11. *In actibus etiam notionalibus.* — Tandem dubitare quis posset de velle, quod Theologi vocant notionale, quo Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum; nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quia Theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc exceedit limites metaphysicæ, et ideo solu dicendum est, ita esse in hoc loquendum, scilicet de potentia generandi supra attigimum nam eodem modo potentia spirandi dicitur non respectu actus volendi, sed respectu temporis seu personæ productæ. Nam, quia iste est in re ipsa distincta a producente, ideo i-

telligitur in producente aliquid, quod sit ratio spirandi, et hoc dicitur potentia productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productivum. At vero respectu actus volendi ut sic non potest dari potentia, quia oportet esse activam et receptivam ejus. Quod expresse notavit D. Thomas, 1 p., q. 41, art. 4, ad 3, et 2 contra Gent., c. 10.

42. *Velle divinum quam habeat cum essentia unitatem.* — Sed occasione hujus assertionis quæri hic potest, an voluntas Dei actualis, seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate; hoc enim extra controversiam est; nec solum omnino ex natura rei, seu absque illa actuali distinctione in re; nam quoad hoe etiam eadem est ratio de voluntate, et de cæteris attributis; unde etiam longe probabilius est, hoe modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, ut sit etiam constitutivum ejus, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic, primario constituit essentiam ejus; velle autem est tanquam quid consequens formam apprehensam; ergo ad eumdem modum intelligendum erit in Deo, scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tanquam quid concomitans, quanvis propter simplicitatem sit in ipso absque illa distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui Theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimae quæstionis Theologicæ, eur productio ad intra per intellectum sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet, qua illius principium est natura, ut natura, secundum eam formalitatem, qua in tali gradu naturæ constituitur; hujus vero principium est natura, non ut natura, sed ut voluntas. Quæ ratio formaliter non pertinet ad propriam et quasi specificam constitutionem naturæ.

43. In contrarium autem est, primo, communis modus loquendi Sanctorum et Theologorum, præsertim Augustini et D. Thomæ, qui eodem modo de voluntate, quo de scientia loquuntur, dicentes, sicut scire, ita et velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum, 13 de Trinitate, c. 7; et

D. Thomam, 1 p., quæst. 19, art. 1, ad 4, et 2 cont. Gent., c. 10. Secundo, quia rationes, quibus supra probavimus attributa Dei esse de essentia Dei, non 'solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, illæ (inquam) rationes æque probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter sumpta est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam inclidere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens; optimus autem modus est, ut includat formaliter et essentialiter; ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur ac declaratur ex dictis de scientia; diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualis. Uno modo, ut radicem intellectonis; alio modo, ut ipsam formalem intellectuonem; et priorem modum diximus convenire creatis substantiis, posteriorem increate. Hinc ergo argumentum conficio, nam illa natura, quæ est intellectualis, ut radix intellectuonis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam, quod sit radix voluntatis, quia per eamdem indivisibilem indifferentiam utrumque habet; sed denominatur ab intellectuone, quia illa est prior operatio; ergo illa natura, quæ actualissime est intellectualis tanquam ipsam intellectuonem substantialis, æque essentialiter est volens tanquam ipsam voluntati substantialis. Patet consequentia, quia quidquid perfectionis convenit essentialiter naturæ creatæ ut intellectuali radicaliter, convenit altiori modo et actualissime naturæ intellectuali per essentiam; unde, sicut illa essentialiter est radix volendi, ita hæc essentialiter est ipsa voluntas. Denique ad perfectionem divinæ naturæ pertinet, ut perfectiones simpliciter, quas aliæ naturæ participant per quamdam consecutionem, efficieniam, vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa præhabeat, seu formaliter includat in sua quidditativa ratione; ergo voluntas seu velle, quod convenit naturis inferioribus intellectualibus ut quid consequens ex scientia, vel intellectuone, Deo non ita convenit, sed ut aliquid formaliter existens de conceptu quidditativo Dei. Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum, esse quasi ultimum essentialie constitutivum divinæ nature in tali gradu, et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suæ rationis essentialis sit non tantum intelli-

gere, sed etiam velle, quamvis nos per præcisos et inadæquatos conceptus illud dividamus.

14. Et sane haæ posteriores rationes efficaciter concludunt, actum volendi esse de essentia et quidditate divinæ naturæ æque ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiationem excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est, ut absque illo non intelligatur illa natura distincte, ut constituta in proprio gradu, et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia ejus. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam; nam jam præintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens; vel certe intelligitur tale esse, quale extitit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas, 1 p., quæst. 70, art. 3, appetitum non constituere speciale gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit, ut scientia ex se, et ex summa excellentia in sua ratione formaliter habeat formaliter constituere ipsam essentialiam Dei in propria et quasi specifica ratione; velle autem solum habet quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum afferat ipsum velle.

Quid sit objectum divinæ voluntatis.

15. Dico tertio: divina voluntas, quamvis primario versetur circa Deum, et quæ in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra Deum versari potest. In hac conclusione declaramus objectum divinæ voluntatis, quæ etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est universalis potentia sicut intellectus; sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem objecti intelligibilis participare aut induere possunt, ita et voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem objecti diligibilis participare possunt.

16. Secundo, speciatim probantur singula membra, nam, quod Deus se amet, et consequenter quod sit objectum voluntatis suæ evidentissimum est; quia si in aliis rebus verum est, quod Aristoteles dixit: *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, multo magis in Deo, cujus bonitas propria, est etiam summa,

et maxime amabilis; est etiam universalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quadam excellentissimo in se includit, sed etiam quia omnis alia bonitas ab illa pendet, et sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse objectum voluntatis suæ, sed etiam esse primum objectum, tum quia est maxime proprium et proportionatum, tum etiam quia est summe bonum, et a nullo pendens, et a quæ omnia alia pendent. An vero ratione aliqua si etiam adæquatum, dicemus paulo inferius Rursus non solum concludunt illæ ratione divinam voluntatem posse amare hoc objectum, sed etiam necessario illud amare, quod est certissimum, juxta veram Theologiam quæ imprimis docet, Deum se amando, producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est et consequenter ens simpliciter necessarium ergo necessario producitur; ergo per amorem necessarium. Item docet, summum bonum clare visum ita voluntatem attrahere, ut non possit, illud non amare; quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, et non comprehendentibus, quid erit ipsomet summo bono non solum se videntes etiam comprehendente?

17. Metaphysica etiam habet sufficientia principia, quibus hoc demonstrat. Primo, quia actus voluntatis divinæ est ens simpliciter necessarium, nam ostensum est esse ipsum esse Dei; ergo circa aliquod objectum necessarii versatur; ergo maxime circa seipsum, tunc quia est sibi propinquior; tum etiam quia Deus est primarium objectum talis actus tum denique quia ostendemus posse non versari circa alia objecta, quæ sunt extra se. Secundo, quia impossibile est quin Deus sit in statu felicissimo et perfectissimo; sine amore autem vel nulla est felicitas, vel non potest esse perfecta, ut est per se manifestum. Tertio, quia cessare ab illo amore non potest esse Deo voluntarium; nullam enim rationem boni in tali cessatione inveniri potest; ne vero cessabit involuntarie; quis enim ei inferet, ut a sui amore cessare compellat? Ergo ille amor essentialiter et ab intrinseco necessarius. Dices: haec ipsa necessitas amandi se videtur quædam imperfectio, tum quia est modus operandi similis modo operationis naturalium agentium, qui imperfectus est tum etiam quia libertas et dominium operationis est major perfectio, ut statim videbis. Respondetur negando assumptum, nam potius necessitas in tali amore est summa

perfectio, quia non est necessitas violenta, ut irrationalis seu inanima (ut sic dicam), ed intrinseca, vitalis, et summe voluntaria um perfectissima ratione. Unde, licet conveniat aliquo modo cum naturali actione in eo, quod est non posse non esse, imo non oculum convenial, sed excellentiori et majori necessitate non possit non esse, quia haec irmitas et stabilitas in esse, per se non pertinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem potius, tamen in aliis conditionibus imperfectis non convenient, quia necessitas naturalium agentium est pure naturalis, et non vitalis, seu non intrinseca voluntaria, sicut est necessitas hujus amoris. Libertas autem semper pertinet ad perfectionem, sed uulta objecti capacitatem, ut statim videbimus. Circa objectum ergo summe bonum, summeque necessarium, summa perfectio erit summa necessitate illud amare; et e contrario, libertas in tali amore esset magna imperfectio, quia includeret potestatem caendii illa; loquimur enim proprie de libertate nondifferentiae, quae necessitati opponitur. Adeo, necessitatem hujus amoris non esse causalem (ut sic dicam) seu ex causa, sed formalē, quia, sicut Deus necessario est, non ex causa, sed formaliter et ex se, ita hic amor eodem modo est necessarius, quia et essentia Dei, iuxta illud: *Deus charitas est.*

48. *Creatura aliquod divinæ voluntatis obiectum.* — Saperest dicendum de alia parte conclusionis, scilicet, quod divina voluntas etiam circa res alias extra Deum versetur. Quod in superioribus fere probatum est. Ibi enim cum de immutabilitate Dei ageremus, ostendimus Deum non metaphorice, sed proprie velle alia a se; nec posse Catholicos in hoc dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loquatur, tribuens Deo amorem proprium suarum creaturarum, et tribuens voluntati divinæ, quod sit principium et causa omnium operum Dei. Ex quo principio sumitur etiam naturalis ratio; nam effectus Dei sunt objecta voluntatis ejus; est enim Deus agens per intellectum et voluntatem; ergo et operatur quæ vult, et vult quæ operatur; sed non operatur nisi res extra se; ergo eas vere ac proprie vult.

49. *In seipsis vult proprie Deus creaturas.* — Ex quo intelligitur, ita esse sentendum et loquendum in hac parte de voluntate, sicut de scientia, nimirum, quod sicut Deus seit creaturas non tantum in seipso, sed etiam in

scipsis, ita etiam vult creaturas in scipsis, ut expresse docuit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 3, ad 6, et art. 6, ad 2. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis; nam illæ in seipsis habent esse distinctum ab illo esse, quod habent in essentia Dei, et habent illud ex voluntate Dei; ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, et hoc est terminari ad illas in seipsis, id est, secundum proprium esse eorum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibles quatenus possibles sunt in seipsis, postea attingemus. Rursus an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existere, dicendum est, in aliquo genere causæ, vel rationis formalis, eum loquendi modum admitti posse in voluntate, sicut in scientia, ut significavit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 2 et 3. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen velit omnia esse propter seipsum, et propter bonitatem suam; ita ut licet velit bonitatem creatam, quam rebus ipsis communicat, illam tamen non velit, nisi quatenus est participatio bonitatis suæ, et quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in seipso, seu in bonitate sua, tanquam in fine ultimo, propter quem omnia vult; atque hac etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei adæquatum objectum voluntatis ejus, non ut objectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque haec omnia clara sunt, et satis consentanea rationi naturali, et doctrinæ philosophorum, præsertim Aristotelis.

De libertate divinæ voluntatis.

20. *Prima ratio suadens Deum creaturas velle necessario.* — Illud vero est circa hanc partem arduum et difficile dubium, quomodo Deus velit res alias extra se, an, scilicet, necessario vel libere, et quid in hoc philosophi senserint. Et videtur sane juxta naturalem rationem dicendum esse, Deum haec velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis; ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis; ergo non potest in eo esse libertas. Major patet, tum ex definitione Theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; tum etiam quia actus est determinans ad volendum, cum sit volitio actualis; liberum autem est,

quod est indifferens ad volendum, et non volendum; ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia; actus autem solum denominabitur liber quatenus est a potentia libera, quae potest velle et non velle.

21. *Secunda ratio.* — Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil extra se velle, nihilque creare aut efficere. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia non est major ratio de una re quam de alia, nec de tota earum collectione quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare; hinc enim D. Thomas probat, quod velit alia a se; tum etiam quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem; haec enim, ut supra diximus, est ad communican-dam bonitatem suam; posset autem velle om-nino se non communicare; ergo vellet omni-no contra suam inclinationem. Unde confir-matur, quia Deus non potest non velle se perfectissime; sed perfectius vult Deus se, si non tantum sibi velit intrinseca bona, sed extrinseca, nec solum velit se, sed etiam ali-quid aliud propter se; ergo ex necessitate ita vult; ergo non omnino libere vult cætera omnia extra se.

22. *Tertia.* — Tertio, quia alias sequitur, Deum contingenter velle et operari; conse-quens est falsum; ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut et im-possibili, quia includit posse esse, et posse non esse; liberum autem haec includit, et op-onitur necessario; si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult et operatur. Conse-quens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem, tum quia includit potentiam, tum etiam quia vide-tur includere casum et eventum præter intentionem. Atque hic adjungi possent omnia, quæ de divina immutabilitate sunt dicta, quia non potest intelligi, voluntatem divinam de-terminari, nisi ei fiat aliqua realis additio.

23. *Quarta.* — Quarto, quia causa indif-ferens, ut indifferens, nihil potest operari, nisi ab alio determinetur; sed divina voluntas non potest ab alio determinari; ergo oportet ut ex se sit determinata, alias nihil posset velle vel operari. Major constat, quia in terminis in-cludit repugnantiam, quod causa indifferens ex se operetur aliquid determinate.

24. *Quinta ex principiis Aristotelicis.* — Tandem ita Aristotelem de divina voluntate sensisse ex duobus ejus principiis constat. Primum est, Deum agere intelligendo et vo-

lendo; ex lib. 1 Metaph., cap. 2, et lib. 12, cap. 9, et lib. 2 Physic., cap. 8 et 9, et lib. 7 Ethicor., cap. 4. Secundum est, Deum agere ad extra ex necessitate naturæ; in hoc enim fundat suam positionem de mundi æternitate. Aut enim credidit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit exi-stimare esse æternum, nisi quia naturali ne-cessitate manat a Deo; nam si libere factus est, unde probari potest ex æternitate factum esse? Si autem non credidit mundum factum, fiet idem argumentum de motu cœli, quem ipse non negat, nec negare potest esse fac-tum, imo et continue fieri. Unde 8 Physicor., cap. 1, sic argumentatur: Si primum movens antea non movebat, ergo aliquid erat, quod ipsum a motu retardabat; supponens quidem ex necessitate naturæ movere; nam si esset liberum, sine impediente potuisset solum ar-bitrio suo antea non movere. Unde cap. 6, text. 52, ex necessitate primi motoris probat æternitatem mundi et motus.

Multiplici necessitate declarata divina libertas comprobatur.

25. Nihilominus dicendum est evidenti ra-tione demonstrari posse, Deum velle res ex-tra se libere, absolute et simpliciter loquen-do, et oppositam sententiam, scilicet agere extra se ex necessitate naturæ, esse errorem, non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed quia in hac necessitate pos-sunt esse gradus, oportet eos distinguere, et de singulis breviter dicere. Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessi-tate naturæ, ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione tran-seunte ab illo naturaliter dimanante, sicut il-luminatio manat a sole. Et in hoc sensu ne-que Aristoteles, neque ullus philosophus qui Deum cognoverit, ei tribuit, quod ex necessi-tate naturæ agat; quia omnes patentur Deum esse naturæ intellectualis, et per intellectum et voluntatem operari. Dicit quis, etiamsi Deus habeat intellectum et voluntatem, nihilominus posse agere ex mera necessitate naturæ, voluntate et intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitantem se habentibus, cognoscendo, et volendo id quod necessario manat a natura Dei; sicut Theologi dicunt, Patrem aeternum generare Filium voluntarie concomitantem, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni divinæ, et effectibus ejus; nam, ut constat ex dictis in disputa-

tione de causis, causa efficiens agens perfecto modo agit et juxta exemplar præconceptum, et juxta finem præcognitum et intentionem; ergo ad perfectum modum agendi, necesse est ut concurrent intellectus et voluntas, non tantum concomitanter, sed etiam causaliter. Hic autem modus agendi tribuendus necessario est Deo. Primo, quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quæ non potest ab alia recipere finem suæ actionis, unde necesse est ut ipsa illum concipiat, et sibi ipsi proponat. Tertio, quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita, quæ agere potest; unde virtus ejus est universalissima, et indifferens ad multa, quæ non potest ab extrinseco agente, vel materia determinari, quia neque habet agens superiorius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari præconcepto, adjuncta voluntate, seu intentione finis; ergo est evidens hunc modum necessitatis non habere oculum in Deo.

26. *Deus modo non agit quantum potest.*— Secundus modus, qui ad rem præsentem magis spectat, est, supposito quod Deus operetur per intellectum et voluntatem, si voluntas ejus existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra, seu effectuam eam. Quæ necessitas adhuc potest duobus modis exegitari: unus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine ulla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis; repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiva, tam in suo esse quam in virtute agendi et movendi. Quia impossibile est ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam, et secundum ultimum potentiae suæ. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moveret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant, non potuisse Aristotelem existimare. Deum agere ex necessitate nature, cum alioqui posuerit ipsum habere virtutem motivam infinitam, quia alias involveret contradictionem in dictis suis.

27. Secundo, potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus divinae virtutis, maxime ex his quos immediate et per seipsum facit, quia si Deus creavit Angelos, verbi gratia, cur creavit illos in tali multitudine, et non majori nec minori? aut cur in

speciebus talis perfectionis, et non majoris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aut aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est contra ejus infinitam virtutem et excellentiam, et contra omnipotentiam, ut magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum, ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando cur crearet hunc mundum, et non alium, vel in hac quantitate, et non majori, vel nunc et non antea, supposito quod non produxit ab æterno, ut fides docet, et sufficienter probari credimus ratione, saltem quoad motum cœli, et successiones generationum, ut in superioribus attigimus. Nam horum omnium et similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessitate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatam et finitam quoad effectus sibi possibiles, tam in multitudine quam in magnitudine, et aliis circumstantiis.

28. Tertio, argumentari possumus ex contingencia effectuum, quia si Deus ageret ex necessitate naturæ illo modo, nulli essent in universo effectus contingentes; quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram philosophiam, ipsumque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret, quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere; ergo tanta necessitate moveretur, quanta prima causa moveret; atque ita absoluta necessitate unum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est, disput. 22.

29. Tertio ergo modo intelligi potest, quod Deus agat aut velit ex necessitate naturæ, non absolute et simpliciter, respectu potentiarum suarum, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agrandum; sed duntaxat agere ex necessitate juxta finem apprehensum, vel juxta capacitatem naturalem subjecti, aut materiarum circa quam operatur. Ut, verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate mouere cœlum tanta velocitate, et non majori, non quia absolute non possit velocius mouere, aut majorem imprimere impulsum, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem cœlo et mundo, et necessitate naturæ id operatur, quod necessitas finis exigit, et sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam, ut Sonecin., 12 Metaph.,

q. 39 et 41. Est tamen non minus erronea in fide quam præcedens, quanquam nonnulli Catholici in eam inadvertenter incident, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem, primo, quia si divina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas divina natura sua potest esse terminata ad volendam illam ex necessitate, et non maiorem, neque minorem. Cur enim, aut unde talem determinationem habet? Dices, habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum universi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram, cur voluntas divina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc universum, et bonum ejus, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud universum, vel simile, vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem universo posset divina sapientia alios modos invenire componendi motus cœlorum cum majori vel minori velocitate, ex qua consergeret proportio æque utilis ad conservacionem universi, ac est illa que nunc in cœlis reperitur; est igitur ille modus determinationis divinæ prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

30. Secundo, repugnat etiam divinæ perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle et operari ex rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu; quæ est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectionem brutorum, et a perfectione intellectualis naturæ declinans. Declaratur sequela: nam Deus est potens ad producendos hos Angelos, et innumeros alios, et licet non necessario determinetur, ut velit creare omnes, quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut judicet hos sibi esse creandos, et non alios, et ut velit hos et non alios creare; hæc autem determinatio non oriatur ex ratione aliqua a Deo cognita, quæ illum ex necessitate movere possit; nam, sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita et aliorum; et sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis, et fortasse perfectius, si illi essent perfectiores; ergo illa determinatio non potest reduci, nisi in aliquem veluti naturalem instinctum divinæ naturæ. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa revera fundatur in objecti dignitate, et necessitate ab ipso Deo cognita, et ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis

et perfectissima. Quod in objecto creato dici non potest, quia nulla major necessitas reperitur in his Angelis, quam in aliis possibilibus.

31. Atque hinc sumitur tertia ratio, et maxime a priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso, ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad suam consummatam perfectionem; ergo voluntas ejus nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus; ideo enim probavimus Deum esse bonum sibi sufficiens, nullamque veram perfectionem illi accrescere, ex hoc quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem, et ideo necessario non amat, nisi necessarium bonum; quamobrem dici solet, ex indifferentia judicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquit) objectiva; ita enim uno verbo recte exponitur, id est, ex eo quod objectum volendum, indifferens, seu non necessarium judicatur. Unde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat), libertatem circa talia objecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse unumquodque amare juxta mensuram, vel proportionem suæ honestatis, magna est perfectio; sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro iudicio rationis ei dominio libertatis, maxima perfectio est; non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quo creature intellectuales hac fruuntur libertatem et perfectionem, quæ licet in eis habeat aliquæ imperfectiones adjunctas, non sunt tamen determinatione libertatis ut sic; non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illarum participarent creature, si Deus illa carereret ut supra argumentabamur? Et e converso nulla creatura rationalis habet illam naturam determinationem ad volendum aliquo objectum ex iis, quæ ex se necessaria non sunt, sed vel æque amabilia, si considerentur ut fines, vel æque eligibilia, si consideretur ut media; cur ergo tribuetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

32. *Necessitas ex immutabilitate orta a virtute voluntati convenit.* — Quarta necessitas adjungi potest, quæ dicitur immutabilitas quæ revera non est necessitas absoluta, secundum quid, scilicet, ex suppositione, hæc necessario admitti debet in voluntate c

vina, ut in superioribus ostensum est. Haec vero necessitas non repugnat libertati, imo intrinsece includit vel supponit usum ejus, nam in eo quod Deus semel libere decrevit, immutabilis permanet. Dices, pugnare immutabilitatem cum libertate, quia cum immutabilitas sit perpetua, nunquam relinquit usum libertatis. Respondeo breviter, usum libertatis in Deo unicum, seu semel tantum esse, nimirum in aeternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, et in eo quod semel libere decrevit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc usu non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic usus, sicut ipsa immutabilitas, et quamvis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit, et ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis divinæ. Potest ne declarari haec necessitas juxta illud Aristoteles dictum : *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostra verum est; nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, et actus, quo volumus, simul est liber simpliciter, et necessarius ex suppositione; prius autem natura vel ratione fit, aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, et prius ratione vel natura, quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instantे indifferens ad illum faciendum; quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa aeternitas, et quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti, pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua aeternitate.

33. *Objectioni satisfit.* — Dices : ergo jam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respondetur ad priorem partem, negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur; nam in eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, et in sua aeternitate simpliciter libere vult, et eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto; si tamen per comparationem ad nostrum tempus loquamur, verum est, necessario nunc velle quod prorsus voluit; tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quæ, ut diximus, non repugnat libertati. Unde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito, quem præse fert; nam revera in Deo non est potentia, ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, et loquendo de eodem objecto pro eodem

tempore, et secundum idem, quia talis potentia esset ad mutationem; simpliciter tamen potest in sua aeternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diviso, quod nos per praeteritum melius explicamus, potuisse, scilicet, nolle quod vult, et hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo quæ extra ipsum sunt, libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia, scilicet, potest ea velle aut non vell, quam quoad specificationem, quia potest velle et nolle, seu velle hoc aut oppositum ejus, quod in sequente assertione amplius declarabimus.

Solvuntur difficultates contra divinam libertatem supra positæ.

34. Ad primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de divina immutabilitate. Libertas enim creata formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tanquam in principio efficiente proximo, a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, imo et peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis et rationis. At vero in libero arbitrio in creato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia ejus non est in ordine ad actus, sed immediate ad objecta secundaria, respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii objecti, quod est divina bonitas, circa quam in se, et propter se amandam, necessario habet actus ille totam entitatem suam, et per eamdem potest reliqua objecta amare, vel non amare sine augmento, vel diminutione entitatis sue, et in hoc consistit libertas ejus, admirabilis quidem, sed vera.

An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se.

35. In secundo argumeto petitur, an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinatae ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse et collective. Videntur enim rationes in illo argumeto insinuatae probare, quod, licet Deus possit nolle hanc vel illam creaturam, et sic de singulis determinatae, nihilonimius non potuerit omnino creature nolle, et ab earum productione perpetuo abstinere, quia videtur hoc valde

repugnans bonitati ejus. Et aliunde non est necessarium ad libertatem ejus; nam haec satis salvatur, si Deus nullam creaturam determinate sumptam necessario velit. Nihilominus, si loquamur de voluntate efficaci, qua Deus vult aliquid extra se producere, dicendum est, non solum esse liberum Deo velle quamlibet creaturam, sed simpliciter velle creaturam, seu communicare se ad extra; ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est, quia bonum creatum sive absolute et simpliciter, sive in particuli sumatur, est bonum distinctum a Deo et illi minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem aut perfectionem; ergo, quacumque ratione bonum creatum sumatur, non est objectum necessario determinans divinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia alias Deus non esset bonum sibi sufficiens, sed indigeret consortio boni creati, seu communicatione bonitatis suae cum creatura saltem confuse et indistincte sumpta; hoc autem non minus repugnat Deo, quam quod aliqua creatura in particulari indigeat. Confirmatur secundo, quia, quando electio cuiuslibet medii in particulari est libera, non est necessarium velle aliquod eorum confuse et indistincte, nisi intentio finis necessario presupponatur; si ergo Deo est libera electio cuiuslibet creaturæ, non vero absolute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio aliquius finis necessaria, quæ necessitatè inferat volendiam aliquam creaturam, saltem in confuso; nulla autem talis intentio in Deo fingi potest, quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Unde Deus ad finem (si ita loqui licet) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate, nec confuse sumptis, quia Deus non habet causam finalem, et consequenter nec finem sibi necessarium, quem per media consequi oporteat; quia naturaliter ac per se habet ultimam perfectionem suam; ergo intentio cuiuslibet alterius finis per media consequendi est sibi libera; ergo volitus mediorum, tam determinate quam confuse sumpta, est sibi libera, et non necessaria.

36. *Communicare se creaturis an in Deo aliquam dicat perfectionem.* — Ad secundum igitur argumentum conceditur sequela, quæ sufficienter ibi probatur. Ad primam autem improbationem consequentis jam supra responsum est, communicare se actu creaturis nullam formalem perfectionem dicere aut ad-

dere in Deo, sed supponere, ac provenire ex maxima perfectione, et hoc modo exponendum est, cum dicitur, ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius, art. 1 de Incarnatione, dixi. Ad secundam improbationem respondetur, quod etiamsi Deus nihil extra se vellet, non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliqualem inclinationem suam, quod nullum est inconveniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum, et quia non inclinat, nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem et voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communicandum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur, quando caret actu, vel perfectione sibi debita; bonum autem divinum etiamsi aliis extra se non communicetur, non caret statu, perfectione, aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili, et consentanea suæ bonitati. Ad tertiam improbationem, seu confirmationem, negatur, Deum perfectius velle se, cum vult se esse, et communicare creaturis, quam cum solum vult se esse; quia idem omnino est actus, quo utroque modo se vult, et idem omnino bonum in se habet utroque modo se volendo; solumque ponit in creaturis aliquod bonum, quando vult se communicare illis, seu esse finis illarum, quod non poneret, si tantum se absolute vellet. Et hoc ipsum est quod aliis verbis dici solet, Deus necessario se amare perfectissime intensive, non vero extensive; quanquam haec verba minus propria mihi videantur, et sano modo interpretanda de extensione pure objectiva et causalí, non vero de entitativa et formalí in ipsomet actu Dei, ut Cajetanus et alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim objectiva aut causalís nullam rem addit ips Deo, sed creaturæ, in quam insluit, et ad quam libere terminatur actus necessarius Dei; propter hanc autem extensionem non potest dici perfectior actus Dei, etiam extensive, cum perfectio ejus nullo modo cresca aut multiplicetur.

An Deus necessario amet creaturas possibles.

37. Dices : Deus, comprehendendo se, ne cessario cognoscit creaturas, etiamsi creaturarum cognitione nullam illi perfectionem ad dat; ergo similiter Deus, amando se, ne cessario amat creaturas, quia non minus con-

prehensive amat se Deus quam se cognoscat. Hanc difficultatem attingit D. Thomas, 4 p., quæst. 19, art. 3, ad 6, et constituit differentiam inter scientiam et voluntatem, quod voluntas fertur ad res in seipsis; intellectus vero fertur ad res prout sunt in Deo. Res autem creatæ vel creabiles habent necessarium esse, prout in Deo sunt, non vero prout sunt in seipsis. Quæ responsio valde difficultis est, ut ex dicendis constabit, ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia et voluntas divina, primo ad creaturas, prout existentes in aliqua differentia temporis; et sic de utraque verum est, quod terminatur ad creaturas in seipsis; nam, sicut Deus vult creaturas esse in se, ita etiam intuetur illas in se existentes, et de utraque etiam in alio sensu verum est, quod Deus scit et vult creaturas in seipso, ut in superioribus explicatum est. Quo fit ut, sicut simpliciter necessarium non est divinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque in scientia est simpliciter hæc necessitas, sed solum ex suppositione, quod sint a Deo volitæ, seu quod futuræ sint in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem et scientiam; nam voluntas creaturarum existentium est in se formaliter libera quoad talen determinationem, et non resultat necessario ex aliqua priori suppositione; scientia autem divina, etiam prout terminatur ad creaturas existentes, non est in se formaliter libera, sed necessario convenit Deo, supposita futura existentia talis objecti; ex quo fit ut omne objectum scibile, etiam creatum, necessario sciatur a Deo; non autem omne diligibile, necessario diligatur. Ratio autem hujus discriminis propria est, quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera; nam inde fit ut scientia naturaliter ac necessario repræsentet quidquid repræsentabile aut scibile est; voluntas vero non necessario amet quidquid amabile est. Pertinet autem hæc libertas ad perfectionem in voluntate circa bona quæ non sunt necessaria diligent, ut supra declaratum est; in intellectu vero libertas assensus vel cognitionis nunquam provenit ex perfectione; nam si intelligatur talis libertas quoad specificationem actus, provenit ex obscuritate aliqua; nam in evidente cognitione non habet locum talis libertas, quia ubi intervenit evidentia, non potest intellectus dissentire. Libertas autem quoad exercitium in intellectu creato provenit ex

potentialitate, quia non semper potest esse in actu ultimo, et ideo indiget aliquo alio motore, a quo de actu primo in secundum reducatur, vel ex consideratione unius objecti ad considerationem alterius transferatur; hæc autem imperfectiones non habent locum in Deo, et ideo scientia ejus necessario repræsentat quidquid repræsentabile est. Ratio autem magis a priori hujus discriminis est, quia voluntas Dei, prout versatur circa creaturas existentes, est primaria et radicalis causa illarum, et ideo dicitur terminari ad illas in seipsis, id est, ut eis benefaciatur, et in se existentes efficiat; hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad ejus commodum et perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamvis intueatur res prout in seipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis ut in se sint, sed solum intuetur illas ex vi illius eminentiæ et perfectionis, qua illas in se continet, quod pertinet ad perfectionem Dei in se, et non ad perfectionem creaturæ.

38. *Amorem simplicis complacentie necessarium in Deo erga creaturas possibles aliqui asserunt.* — Secundo, comparari possunt scientia et voluntas Dei ad creaturas, tantum ut possibles. Et hoc modo nonnulli Theologi admittunt illationem, et paritatem rationis quoad aliquem amorem, qui versari potest circa creaturas possibles, ut possibles sunt. Dupliceiter enim versari potest divina voluntas circa creaturas possibles. Uno modo efficaciter, volendo eas creare; et hic amor jam non terminatur ad illas simpliciter ut possibles, sed ut existentes: et de illo procedunt, quæ in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas divina circa creaturas possibles per quamdam simplicem complacentiam in essentiis earum, quatenus cognoscimus habere tantam ac tam perfictionem possibilem; et quoad hunc effectum concedunt, quod sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas ut possibles, ita amando se, necessario complacet in creaturis, ut possibilibus. Nam hic amor non est causa efficiax creaturarum, nec tendit ad illas in se, id est, ut illis det esse, et ideo cessant differentiae assignatae in priori membro, et cogit similitudo rationis inter scientiam et amorem.

39. *Alii negant.* — Aliis non placet admittere in Deo ullum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus, circa creaturas, etiam ut possibles. Quia

amare creaturas quo cummodo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Deus indigeret aliquo modo creaturis; neque est necessario consequens ad aliquam divinam perfectionem, quia, sicut divina bonitas est omnino independens a creaturis, etiam ut possibilibus, ita potest Deus illa mamare, et in illa præcise complacere, etiam si nullum affectum habeat circa tales creaturas. Et confirmatur, quia liberum arbitrium creatum nihil necessario amat nisi Deum, et fortasse etiam seipsum, alias vero creaturas nullo modo necessario amat, neque amore efficaci, neque complacentiæ, quod etiam in Beatis videntibus et amantibus Deum verum est. Nam, licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo alias creaturas, non tamen, diligendo Deum, necessario amant creaturas etiam amore complacentiæ. Et ratio est, quia creaturæ non sunt summum bonum, quantumvis in summo bono videantur; voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, et in suum esse quasi consequenter et propter summum bonum, quatenus est fundamentum sine quo non posset frui summo bono; cum aliis vero creaturis non habet necessariam connexionem, et ideo illas non necessario diligit, nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium affectum, qui ad creaturas vere terminetur.

40. Addunt etiam aliqui, hanc complacentiam, quæ non includat affectum ad actnalem existentiam ipsius boni cogniti, vel esse fictam, vel non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse videtur quam judicium, quo aliquis approbat talem rei naturam aut essentiam, quam cognoscit; si autem ex hoc judicio non sequitur aliquis affectus quo voluntas velit illam rem esse, et habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest, qui appelletur complacentia voluntatis in tali re. Quod ex his quæ in nobis experimur confirmari potest. Nunquam enim aliquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam ejus, sive appetamus rem ut in nobis sit, et nos perficiat, sive ut in se sit, suamque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est evidensimum; idem vero intelligere licet in simplici affectu, qui dupliciter in nobis intelligitur. Primo, per actum ineficacem, quem per voluntatem conditionatam explicamus, scilicet, Vellem hoc bonum si fieri posset, aut si non esset tale impedimentum, qui affectus est

clarum desiderium rei in ordine ad existentiam ejus, quamvis non sit efficax et absolutum. Alter modus hujus simplicis affectus est per complacentiam in re pulchra aut bona absque ullo desiderio habendi illam, ut quando quis complacet in pulchra imagine visa, aut in rosa, aut in Dei bonitate contemplata. Et talis complacentia esse non potest nisi vel delectatio quædam de proprio actu circa tale objectum. Delectat enim nos pulcher aspectus, quia ipsem actus circa tale objectum est consentaneus nostræ naturæ; et illam delectationem vocamus simplicem complacentiam, quæ sine dubio est de illo objecto seu aspetto ejus ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacentia per modum benevolentiae ipsius objecti, seu rei visse et contemplatæ; et sic nihil aliud est quam velle, vel gaudere, quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem, quam in illa conspicimus, aut consideramus, et ita etiam hic affectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse ejus. Sic igitur in Deo non intelligitur actus voluntatis, qui sit verus amor ad creaturam, nisi in ordine ad actualem existentiam ejus. Et quia nulla res habere potest perfectionem actu existentem nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus, quibus vult dare esse; et si absoluta voluntate (quam consequentem vocant) id velit, dicitur amare efficaciter; si autem id tantum velit simplici affectu, seu conditionato (quem antecedentem voluntatem vocant), amor de se est inefficax; tamen uterque eo modo quo est, est de actuali existentia rei, et ideo est liber in Deo; ergo circa creaturas possibles, quæ per voluntatem divinam nullo modo ordinantur ad existentiam, non potest intelligi aliquis verus amor, qui dicatur simplex complacentia. Denique ob hanc causam multi philosophi et Theologi, præsertim qui D. Thomæ doctrinam sequuntur, hanc differentiam constituant inter intellectum et voluntatem, quod intellectus versatur circa quidditatem rei præscindendo illam ab actuali existentia; voluntas vero semper tendit in bonum in ordine ad esse actuale, ut patet ex D. Thoma, 1 p., quest. 82, art. 3; ergo juxta hanc doctrinam non potest intelligi verus actus voluntatis divinæ circa essentias rerum possibilium, quas nullo modo ordinat ad esse.

41. *Secunda sententia probabilis judicatur.*
— Juxta hanc ergo sententiam, quæ satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiæ et amo-

rem Dei necessarium, quod Deus per illam scientiam necessario comprehendit creaturas possibles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturæ habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili, quia connexionio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria; et ideo comprehensa potentia, quæ sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi nunquam sit futurus; nam, ut dixi, intellectus ex se præscindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturæ non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei; amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc differentiam intendere videtur D. Thom., citato loco, cum dixit, scientiam versari circa creaturas, ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in seipsis. Et eamdem tradunt frequentius commentatores ejus, 1 p., q. 34, a. 3, cum contra Scotum aiunt, Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, quæ necessaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius.

42. Prioris sententiae modus explicandi probabilis. — Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur, quod Deus amando omnipotentiam suam, necessario amat et gaudet quod creaturæ sint possibles, quia non potest ipse esse omnipotens, quin creaturæ sint possibles, et hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilium, nihil dicet improbabile, sed re ipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentia, nou quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentiae ipsius Dei; amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus conexa est eum actuali existentia omnipotentiae Dei; et ideo necessario amantur ut possibles, quia necessario amatur omnipotentia Dei. Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiae Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensus dixisse videtur Cajet., 1 part., q. 34, art. 3, Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in seipsis, quia ut sunt in Deo non habent aliud bonum nec aliud esse nisi Dei; ut vero sunt in seipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam æ-

quiparat amorem cognitioni creaturarum, ut possibilium. In quo non omnino nobis placet; nam per scientiam vere cognoscuntur naturæ creabiles, ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta; et ita terminative sciuntur in se, et secundum suum esse essentiæ absolutum; at vero per amorem dictum revera non amantur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotencia Dei, a quo denominantur possibles, quia non amatur in se, nisi quod ordinatur, ut in se et in proprio esse habeat aliquid bonum; scitur autem in se etiam, quod præscinditur ab omni suo actuali esse; semper ergo intercedit differentia inter scientiam et amorem, ob quam potest Deus perfectissime se amare, non amando proprie creaturas in seipsis.

An Deus contingenter velit.

43. Tertium argumentum tangit controvrsiam inter Scotum et Thomistas, an effectus procedentes ex libera voluntate Dei, dicendi sint contingentes, necne. Nam Scotus ita loquitur in 1, dist. 38 et 39, quem Gabriel, Palacios et alii imitantur; nec discordat Capreolus ibi, dist. 38, quest. 2, ad argum. Aureoli cont. 2 et 3 conclus. Aliis vero Thomistis non placet hic loquendi modus, ut constat ex Cajetano, prima parte, quest. 19, articulo octavo; Ferrar., 1 contra Gent., 67 et 70, et insinuat etiam Capreol., supra, art. 1; et habent fundamentum in D. Thoma, in 1, dist. 43, quest. 2, art. 1, ad 4. Ego vero existimo quæstionem esse de nomine; nam si contingentia solum significet indifferentiam quædam, quam effectus habet in ordine ad suam causam, in quantum ex vi ejus potest esse et non esse, sic non est dubium quin tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessarios. Constat enim voluntatem divinam, etsi in se quoad suum esse necessaria sit, non tamen in ratione causæ, quia non habet necessariam habitudinem ad objecta secundaria, ut recte D. Thomas notavit, 1 part., q. 19, art. 3, ad 4, 5 et 6. Si autem contingentia præter indifferentiam includit aliquam imperfectionem ex his quæ in arguento notantur, sic claram est nou esse de ratione causæ liberæ; et ideo non sequi Deum esse causam contingentem, etiamsi libera sit. Atque hoc modo D. Thomas, in 1, dist. 43, q. 2, art. 1, ad 4, dicit: *Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quæ in*

Deo nulla est. Atque hic modus loquendi cautor est, quamvis inter homines doctos sæpe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causæ. Reliqua, quæ in illo argumento tanguntur de immutabilitate, et quomodo possit esse determinatio libera sine additione reali, in superioribus sufficienter tractata sunt in attributo immutabilitatis.

A quo determinetur libera voluntas Dei.

44. Aliorum sententia. — In quarto argumendo latissima inculcatur materia de determinatione causæ liberæ; sed ea res, quod attinget ad causas creatas, supra, disputat. 19 et 22, tractata est. Quod vero pertinet ad divinam voluntatem, non desunt, qui in ea etiam querant aliquid determinans, saltem ratione distinctum ab ipsa, propter illud axioma, quod causa indifferens, ut sic, nihil potest determinate velle aut operari. Et quia hoc determinans non potest esse extra Deum, quia esset imperfectio, aiunt, divinam voluntatem determinari ab intellectu practice judicante quid velle conveniat. Ita sentit Capreol., in 1, distinct. 45, quæst. 1, art. 2, ad argum. Aureoli cont. 3 concl., et Ferrar., 1 cont. Gent., c. 82, ubi D. Thomas, solvens quartam objectionem, ita loquitur, dicens, divinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa vellet. Verumtamen, ne in æquivoco laboremus, supponendum est, duplex determinans solere distingui in voluntate. Unum, quoad specificationem actus; aliud, quoad exercitium; de priori hic nulla difficultas est, neque in argumendo facto quicquam de illo inquiritur, quia volitus divina non sumit speciem suam ab objectis creatis, sed ex se, et ex sua bonitate talis est, ut recte notavit Ferrar., supra, ubi in hoc sensu negat dici posse objecta creata, vel intellectum proponentem illa, determinare voluntatem divinam quoad speciem actus, sed solum quatenus terminant, seu sunt materialia objecta secundaria, circa quæ divinum velle, ut liberum, versatur. Et hoc sensu dicitur intellectus divinus determinare voluntatem divinam, solum quia offert illi materiam quæ possit terminare voluntatem ejus. Et D. Thomas quidem in hoc tantum sensu locutus est; et Capreolus ac Ferrar. interdum eundem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

45. Unde majoris claritatis gratia possimus distinguere hanc determinationem insuf-

ficientem et efficacem, sive illa appelletur quoad specificationem, hæc quoad exercitium, sive ad quodlibet ex his membris illæ duæ voces applicentur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello, illam motionem metaphoricam, quæ de sese sufficientis est ut ratione illius voluntas ad talem actum determinetur; determinatio autem efficax erit illa motio, qua posita ita determinatur voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit, quin, posita tali motione, talis determinatio in voluntate sequatur. Prior modo verissimum est, intellectum divinum determinare voluntatem divinam, etiam circa objecta creata, quia illa proponit, et sufficientes rationes convenientiae et bonitatis, ob quas determinetur voluntas, vel determinari possit ad talia objecta volenda; ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicit, ut talia objecta determinate velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu et voluntate reperitur, et potest dici motio seu determinatio sufficientis, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exerceat talem actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi D. Thomas, 1 contra Gentes, cap. 82, et lib. 2, cap. 26. Verumtamen hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad solvendam difficultatem tactam in quarto argumendo, quia si adhuc, posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens, ut possit non exercere actum ad quem allicitur, querendum erit a quo determinetur. Determinatio ergo efficax quoad exercitium erit, si ordine rationis præcedat in intellectu divino aliquod judicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest divina voluntas determinari ad amorem sui a judicio intellectus.

46. Voluntas divina non determinatur a divino intellectu ad creata objecta volenda. — De hac igitur determinatione loquendo, dicimus impossibile esse voluntatem divinam determinari ab intellectu ad talia objecta creata volenda. Probatur primo, ratione iudicio meo efficacissima, quia hoc repugnat liberæ determinationi voluntatis divinæ; nam iudicium intellectus, quod voluntatem antecedit, naturale est, et non liberum; ergo si, posito iudicio, voluntas non potest non sequi illud et determinari sequendo illud, ergo nullibi est exercitium libertatis, sed per

naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est evidens ex praedicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito et diviso; nam si sensus compositus est ex suppositione antecedente et naturali, et consecutio certae volitionis et determinationis est inevitabilis in sensu composito, seu facta illa suppositione, simpliciter et in omni sensu est necessaria, et non libera. Cur enim amor Dei ad seipsum est simpliciter necessarius, quamvis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione, nisi quia et visio illa talis est, et illa posita non potest non sequi talis amor. Primum vero antecedens clarum est, quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motioni voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat, judicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse linerum, praeter illius sententiae improbabilitatem, in eamdem questionem incidet, a quo, scilicet, divinus intellectus determinetur ad judicandum, verbi gratia, hunc mundum esse creandum, cum ad hoc non sit natura sua determinatus; quod si respondeat, ipsummet sua libertate se determinare, idem dicet de voluntate, seclusa illa falsa sententia de formalib[us] libertate intellectus.

47. Alter vero respondet Capreolus supra, illud primum judicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formalib[us] libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Unde hunc constituit ordinem, quod divinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit et proponit voluntati; voluntas autem naturaliter ac necessario vult suum principale objectum, quo (inquit) amato vult intellectum concipere et dictere aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat. Quo facto intellectus divinus dictat hoc vel hoc esse fiendum, et post ad hoc volendum voluntas determinatur. Sed statim ocurrat interrogandum a Capreolo, an illa volatio, qua voluntas vult intellectum concipere et dictere aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat, sit necessaria, vel libera. Primum non dicet, alias quidquid ex illa necessario consequitur, esset necessarium, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa volatio est libera, queram rursus an voluntas ad illam determinetur ab aliquo iudicio intellectus; nam si id affirmetur, aut

tale judicium est mere naturale, et ex illo inevitabiliter sequitur talis volatio, et sic reddit argumentum factum, quo destruitur libertas. Vel illud judicium est liberum, et sic oportebit antecedere aliam priorem volitionem, a qua tale judicium determinetur, quam tamen ipse non ponit, et merito, quia alias procederetur in infinitum. Si autem dicatur voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo iudicio intellectus, sed ipsammet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: *Quoad exercitium actus determinatur voluntas divina ex sua natura quantum ad principale objectum, et quantum ad alia per libertatem suam. Et si dicatur, quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata se determinat, conceditur; nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle; si hoc (inquam) dicatur de illo primo actu, idem eadem ratione dici potest immediate de voluntate creandi mundum, et communicandi se in tali gradu; et superflue fingitur ille circulus, seu multiplicatio actuum intellectus et voluntatis.*

48. Adde, vix posse intelligi quis sit ille actus intellectus divini, ad quem dicitur a voluntate determinari, volente intellectum concipere, et dictere aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat; nam si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus divinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibilis, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit per scientiam simplicis intelligentiae. Quod si illa conceptio non sit tantum rei ut producibilis, sed ut producendæ, jam supponit voluntatem producendi rem illam; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus ita rem concipiatur, nisi prius velit rem ipsam producere. Imo in nullo signo est necessaria illa formalis volatio circa conceptionem intellectus; nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipiatur ab intellectu, ut producenda, ut supra estensum est; non est ergo necessaria specialis applicatio voluntatis ad illam conceptionem. Quod si sermo sit non de apprehensione tantum, sed de iudicio, quod idem est cum dictamine, interrogabo rursus quid novi iudicet aut dicet intellectus divinus, ut motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim judicat productionem rei in hoc gradu esse

possibilem, et hoc antea naturaliter ac necessario dictabat. Vel judicat esse convenientem et divinæ bonitati consentaneam, vel aliquid simile; et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, ut per se notum est. Ac præterea, stante toto illo judicio et dictamine, adhuc voluntas manet indifferens et indeterminata. Vel judicat tale opus esse necessarium, seu necessario sibi agendum, et sic judicium erit falsum, nisi supponatur alia prior voluntas ipsius Dei, in qua talis necessitas fundetur; nam ex se et ex objecto, tale opus seu productio talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda vel volenda. Quinimo, si talis esset, naturaliter judicaretur ut talis ab intellectu, absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique judicat, tale opus omnino esse a se volendum et faciendum, non quidem ex necessitate, tamen de facto ita esse faciendum. Et hoc judicium aut spectat ad præscientiam conditionatam, quam Deus habere potest, etiam de actibus suæ voluntatis, de qua est alia consideratio, quæ ad præsens non spectat; aut est impossibile, nisi supponat decretum divinae voluntatis liberum et absolutum de tali re facienda. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere; nihil ergo potest judicari ut omnino ac certissime faciendum a Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreverit id facere; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus dictet aliquid, ut a se producendum dicto modo, nisi jam ipsa decreverit id facere. Ergo falso fingitur, hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in dictamine ipso. Quin potius, ut supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum, ut dictet id esse faciendum, quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re facienda, ut objecto scibili, ut sæpe in superioribus dictum est.

49. *Ex dictis primum corollarium.* — Atque ex hoc disersu colliguntur duo valde necessaria ad hanc veritatem confirmandam. Unum est jam supra tactum, in divino, scilicet, intellectu nullum esse judicium in se liberum, vel formaliter, vel ex propria motione seu applicatione voluntatis, quia talis libertas nunquam est in judicio, nisi ex imperfectione et obscuritate ejus; omne ergo judicium ex parte divini intellectus necessarium est. Aliquod vero judicium denominatur libe-

rum, solum quia objectum ejus supponit determinationem liberam voluntatis; illa vero determinatione supposita, intellectus necessario judicat quidquid verum in illo objecto reperitur. Ex hoc autem principio, quod certissimum esse existimo, plane sequitur non posse divinam voluntatem determinari a judicio intellectus, quia non a judicio omni ex parte necessario, alioqui determinatio voluntatis esset etiam necessaria, et non libera; neque a judicio aliqua ex parte libero, quia solum potest esse liberum objective; tale autem judicium, ut haberri possit, supponit determinationem liberam; non ergo potest determinatio ipsa ex tali judicio oriri.

50. Alterum quod ex dictis sequitur, est, voluntatem nunquam determinari efficaciter a judicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatis. Itaque, nisi intellectus judicet hoc bonum, seu objectum diligibile, esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem, ut id velit. Quod patet a contrario; nam libertas voluntatis oritur ex indifferenti objectiva intellectus, ut supra dicebam, id est, ex eo quod intellectus judicat, tale bonum, quod amandum proponitur, non esse necessarium, et licet rationem habeat ob quam diligit possi, non tamen deesse rationem ob quam etiam possit non diligi. Jam vero intellectus divinus non potest judicare, aut proponere voluntati sua aliquod bonum creabile, aut creandum, ut ipsi necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa voluntate præsupposita. Quod sic patet, nam duobus modis judicari potest necessarium bonum voluntati propositum: uno modo, absolute et ex se, sicut propnitus Deus ipse sibi, et videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus divinus bona creabilia, ut necessaria concipere; esset enim judicium erroneum, ut ex supra dictis patet. Alio modo potest judicari objectum necessarium ex præsuppositione prioris voluntatis, sicut judicatur necessarium unicum medium, supposita intentione finis. Et tale judicium sumit totam suam efficaciam ex voluntate quam supponit. Unde, si illa voluntas sit per determinationem liberam, non potest tale judicium esse prima ratio illius determinationis, cum illam supponat. Sic igitur intellectus divinus non potest judicare aliquid ad extra, ut necessario a se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere volitum, cum quo alterum habeat necessariam connexionem; ergo prima determinatio libera voluntatis Dei

non potest esse ex determinatione judicij.

51. *Quarti argumenti solutio.* — Dicendum est ergo ad quartum argumentum, voluntatem divinam non indigere alio determinante quoad exercitium præter scipsam, quæ ex via liberatis se quasi inflectit et determinat ad hoc objectum potius quam ad aliud. Atque ita docet expresse D. Thomas, 4 p., quæst. 19, art. 3, ad 5. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto arguento difficultatem habet, nam, ut sumitur ex eodem D. Thoma, primo contra Gentes, cap. 82, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quæ nondum assecuta est totum id quod illi est necessarium ad determinate operandum, non possit quidquam operari nisi prius in se determinetur, vel potius compleatur, causa tamen, quæ est indifferens per eminentiam, quia in se completa est, non tamen determinatur ad unum vel aliud objectum, seu effectum, quia omnia excedit, et per se omnia potest, reete potest sese determinare, et unum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

Quid senserit Aristoteles de libertate Dei.

52. *Opinio Scoti.* — In ultima objectione petitur ut explicemus quid de hæc re Aristoteles senserit. Testimonia enim ibi adducta videntur convincere, Aristotelem in hæc parte non recte de Deo sensisse, eique naturaliē necessitatē in agendo et volendo tribuisse. Et hanc fuisse ejus sententiam opinantur communiter Doctores, Scotus, in 1, dist. 8, quæst. 5, et in Quodlib., quæst. 7; Gregorius, in 1, dist. 42; Gabriel et Ocham, dist. 43; Marsilius, quæst. 42 et 44; Hervæus, Quodlib. 2, quæst. 4, et in tractat. de Æternitate mundi, quæst. 4; Ferrar., 4 lib. contra Gent., cap. 23; et Javell., 12 Metaph., quæst. 10; Soncin., 12 Metaph., quæst. 30 et 41; Soto, 8 Physic., 4. Hi omnes et multi alii docent, Aristotelem quidem credidisse Deum agere per intellectum et voluntatem, esse tamen naturaliter determinatum ad judicandum et volendum quod agendum est. Soncinas inter alios vero declarat non sensisse Aristotelem, Deum ita agere ex necessitate naturæ, ut necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquid quod judicat esse melius aut convenientius. Quod fecit, ut Aristotelem excusaret a contradictione manifesta, nimurum, quod habens infinitam virtutem motivam, ex necessitate naturæ agat quan-

tum simpliciter potest, et quod solum moveat definita velocitate.

53. *Quid habeat dubii præcedens opinio.* — Sed juxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis, qui probat mundi æternitatem; hanc enim colligit ex eo quod primus motor necessitate naturæ movet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturæ prædicto modo, responderi facile posset ipsius discursui, quod, licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in æternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit ut melius et convenientius. Debuisset autem Aristoteles probare, necessario judicasse Deum, esse convenientius mundum ex æternitate creare. Ad hoc vero dici potest, Aristotelem præcipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturæ, quia non intellexit sine Dei mutatione fieri potuisse, ut prius nihil eggerit aut moverit, et postea agere aut movere incepérit. Quia ergo credidit Deum esse immutabilem, ideo credit semper agere et non posse non agere, quod est ex necessitate naturæ agere. Et ideo, licet quantum ad magnitudinem, multitudinem vel perfectionem effectuum, aut velocitatem motus, fortasse non crediderit Deum necessario agere quantum simpliciter potest, tamen, quantum ad durationem mundi, et earum rerum quas ipse immediate facit, credit necessario agere quantum potest, seu quamprimum potest, ob immutabilitatem suam.

54. Atque hoc fuisse præcipuum Aristotelis motivum constat, ex 8 Phys., textu 9 et 13, et textu 52 et 53, et lib. 9 Metaph., textu 17, ubi dicit, in æternis nihil esse in potentia, sed omnia in actu. Unde infert non esse timendum quod cœlum quiescat, quia neque ipsum, neque motor ejus est in potentia ad non movendum, ut ibi D. Thomas exponit. Et inde, lib. 12 Metaphysic., cap. 6, concludit, non satis esse ponere substantiam æternam potentem mouere, quia alias posset etiam non mouere; sed oportere ut sit actu movens ex necessitate, ita ut motio ejus sit substantia ejus, et consequenter tam necessaria sit motio sicut ipsa substantia. Et lib. 2 de Cœlo, c. 6, textu 35, probat motum cœli esse invariabilem, quia motor ejus immutabilis est. Ex quo vult inferre, semper eodem modo et ex necessitate moveri. Denique ex eodem principio colligit necessitatem generationum, et ad earum varietatem requiri varias rationes cœlorum, quia primus

motor ex se semper eodem modo et immutabiliter movet, ut patet ex 8 Physic., textu 53, 2 de Cœlo, textu 21, et lib. 1 de Generatione, textu 16, et 2 de Generatione, textu 56. Accedit quod idem Aristoteles, lib. 2 Magn. Morol., cap. 45, licet dicat Deum per se esse felicem, et externis bonis non indigere, nihilominus sentit non posse carere operatione, neque aliquibus quasi amicis vel sociis, cum quibus suam felicitatem communicet. *Quid enim (inquit) faciet? negre enim dormiet. Insipiet aliquid, inquietur. Quid igitur insipiet?* Nam si quidquam aliud melius, hoc absurdum est, ut se quidquam melius habeat Deus. *Ipse igitur sese insipiet?* At hoc delirum; nam homini qui se suspiciat, utpote attonito *in clamamus.* Et in fine tandem concludit, opus esse amicitia, etiam ei qui sibi satis sit. Denique in hanc sententiam videntur descendere Averroes, 9 Physicorum, a textu 6; et Simplicius, 6 Physic., textu 45; et Avicenna, libro nono suæ Metaphys., capite quarto.

55. Nihilominus sunt alia Aristotelis loca, ex quibus oppositum colligi potest, præser-tim in libro illo de Mund. ad Alexand., si Aristotelis est, ubi est expressum hujus rei testimonium. Primo enim comparat ejus auctor Deum imperatori, qui omnibus præest, et quæcunque voluerit conficit, atque ita concludit: *Ad summum, quod in navi gubernator, in curru auriga, in choro praecantor, in civitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus; nisi quod illis ipsis principatus laboriosus, perturbatus, et anxius est, Deo autem expers omnis maxtitie, laboris, nullamque corpori afferens imbecillitatem; nam cum in re immobili collocetur, omnia quæ vult movet, arbitratuque suo in diversis rerum generibus et naturis versat.* Præterea, 2 Physic., textu 49, distinguit agentia propter finem in ea quæ agunt ex necessitate naturæ, et in ea quæ agunt ex electione, id est, mente et ratione. Constat autem Aristotelem, in posteriori ordine primam causam collocasse, cum ei tribuerit quod causas naturales omnes ad suos fines dirigat, eodem 2 libro Physic., cap. 8. Rursus 8 Ethicorum, cap. 7, et clarissim lib. 10, cap. 8, dicit virum sapientem et probum esse Deo amicum; et libro 2 Magnor. Moral., cap. 8, Deo tribuit, quod bona et mala pro meritis distribuat. Hæc autem sine usu libertatis intelligi non possunt. Præterea, quarto Topicorum, cap. 5, ait: *Potest Deus et studiosus prava agere,*

non sunt autem pravi; nam omnes pravi secundum electionem dicuntur. Ubi licet in eo erret, quod Deo tribuit potestatem prave eligendi, in eo vero veritati favet, quod Deo tribuit potestatem eligendi. Præterea refert Laertius, in Vita Aristotelis, quod tempore mortis suæ misericordiam a prima causa postulaverit. Quod est argumentum, eum credidisse Deum posse precibus moveri ad beneficia præstanda, quod est proprium iagentis liberi. Unde Alexand., in lib. de Fato, ex Aristot. sententia, admonet a Deo petenda esse beneficia, quod ea possit et non dare, et concedere. Unde idem Alexand., in 6 Physic., textu 45, ait motorem coeli non moveare adductum necessitate, *nam boni* (inquit) *non ita operantur, etiamsi semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi.* Denique Commentator, in libro Destructionum, disput. 3, et 11, ad 1 et 2 dubitationem, ait, Deum apud Aristotelem, neque agere ex necessitate naturæ, neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortaliibus incognito, quem ipse solus novit. I quo indicat, Deo negari necessitatem naturali quantum ad determinationem ad unum, electionem vero quantum ad mutabilitatem alias imperfectiones, tribui vero illi eminentiorem modum operandi, ita simplicem uniformem, ut indifferentiam et libertate non excludat, et ita liberum, ut mutabilitatem non admittat.

56. *Auctoris hac super re judicium.* — Co-stat ergo ex his lubricam esse et obscuram in hac parte Aristotelis sententiam. Unde aliqui existimant eum credidisse, Deum circumspectum bonum universi, et circa creationem et generalem dispositionem ac ordinem ejus, quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vero particularibus operibus posse libertate uti. Sed si ita senseris non satis constanter locutus est, quia si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit; si autem non repugnat, nec in creatione totius universi immutabiles excludet libertatem. Deinde non potest negare Aristoteles, Deum multa in tempore facere, etiam se solo, ut saltem patet ex creatione animalium. Nec refert si dicatur non creare illas nisi occasione corporis jam dispositi; nam si ad novam operationem set necessaria mutatio, etiamsi nova occasione oblata fieret operatio, cum mutatio fieret. Quod si fieri potest sine mutatione, quia Deus ab æterno prævidens occasionem

ita dispositus, et eodem modo se habens ita in tempore exequitur, idem de motu cœli et de creatione mundi debuisset Aristoteles intelligere; nam sine externa occasione illa, externa sua sapientia et voluntate potuit Deus disponere, quod in tempore fierent sine ulla ipsius facientis mutatione. Non possumus ergo excusare Aristotelem, quin et modum operandi Dei ignoraverit, et infirma ratione ad eternitatem mundi probandam usus fuerit, et in rationibus suis ac sententiis non satis erit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis divinae umime difficilis est, ut ex dictis supra satis constat.

De variis perfectionibus divinae voluntatis.

57. Ultimo dicendum est, voluntatem diuinam in se unicam esse ac simplicissimam, et formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros varie distinguatur ac nominetur. Haec assertio eadem proportione excruciantia est et probanda, ac ultima conclusio rrecedentis sectionis. Est enim quoad omnes ius partes eadem ratio de voluntate, quæ e scientia. Itaque cum velle Dei sit ipsum sse ejus, constat, sicut esse est unum et implicissimum, ita et velle. Item actus voluntatis Dei, quatenus per illum se necessario amat, unus est, adæquatus tali objecto; stensum est autem supra, actui illi, prout bere termiratur ad creaturas, nullam reddi; est ergo in Deo unica tantum voluntas, et potius unicum velle simplicissimum; jam non ostendimus in Deo non esse voluntatem modum potentiae, sed tantum per modum etat.

58. Quod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam evidens. Primo, ex generali ratione, nempe, quod divinum esse includit formaliter omnem perfectionem simpliciter; sed velle Dei essentialiter est ipsum esse Dei; ergo. Secundo specialius ac formalius, secundum nosrum concipiendi modum, illud velle est simpliciter infinitum in ratione actus intellectualis appetitus; ergo includit formaliter uidquid perfectionis simpliciter in tali appetitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis, neque aliquam imperfectionem involvunt. Ex quo intelligi potest quænam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, et

quo modo. Utimur autem nomine virtutis, non ut habitum qualitatemque in nobis significat, sed ut dicit internam perfectionem voluntatis in actu amandi, seu volendi. Quo supposito, altente considerandum est an talis virtus formaliter includat aliquam imperfectionem, necne; et secundum illum conceptum formalem, in quo nihil imperfectionis reperiatur, proprie ac formaliter tribuetur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

59. *Quæ virtutes sint divinae voluntati tribuendæ.* — *Charitas.* — Hinc charitas, quæ est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in divina voluntate reperitur, præsertim si nomine charitatis solum amor aut benevolentia erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est evidens ratione naturali in tali amore ut sie nihil imperfectionis includi. Imo est evidens non posse esse in aliquo voluntatem, quin in eo sit amor, quia amor est primus voluntatis aetus; si autem in Deo est amor, maxime suiipsius; ergo est in eo amor intellectualis naturæ seu personæ; est ergo in eo charitas, vel potius est ipsa charitas per essentiam.

Sitne amicitia in Deo.

60. Si vero charitatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quæ est ad alterum, sic non est tam evidens naturali lumine in Deo esse charitatem cum omni proprietate. Nam potest primo dubitare Theologus, an Deus in seipso sine consortio creaturarum habeat veram amicitiam, quod dubium ex sola ratione naturali non solum definiri, sed nec moveri posset; supposita autem fide, merito queri potest an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter unitatem voluntatis, non sit illa propria amicitia, sed aliquid majus amicitia. Quod videatur rectius diei; sed de hoc alias. Rursus dubitari potest an cum intellectualibus creaturis ineat Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur, octavo Ethicorum, capite septimo; cui contradicunt Theologi, non tam loquentes de pura natura, aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati in ordine gratiæ, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles quin Deus amet rationales personas; imo interdum id affirmat, ut supra vidimus, præsertim de studiosis et sapientiæ deditis. Neque etiam negare potest quin ab eis possit amari, cum id sit evidentissimum.

Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles aut alii philosophi excogitaverunt sub hoc expresso et formaliter conceptu; sed loquor praeceps de amore Dei, ut est primum principium, et ultimus finis creaturæ intellectualis. Denique etiam videtur evidens velle Deum amari a sua intellectuali creatura, quam ipse amat; nam hoc honestissimum est, et maxime debitum. An vero hic mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam, vel ab ea deficiat propter magnam inæqualitatem inter Deum et creaturam, quod Aristoteles intendit, quæstio est parvi momenti, et de usu vocis, et quæ ad rem præsentem parum refert; illud enim, quod ad rem spectat, evidens est lumine naturali, scilicet, Deum et amare creaturam naturalem, cui benefacit, et quantum in ipso est, et juxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium veræ amicitiae in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere hujusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat; quia non potest illud habere nisi a Deo, saltem ut prima causa; Deus autem non causat illud nisi volendo; velle autem bonum, est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest, Deum amare quidquid ab eo esse participat, juxta illud: *Diligis omnia quæ sunt*, Sap. 2, quia non habent esse, nisi a Dei beneplacito et amore derivatum; sic igitur constat charitatem, seu generalius perfectiōnem amandi, propriissime tribui divinæ voluntati.

Sintne in Deo virtutes morales.

61. De aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset philosophus; nam Aristoteles, decimo Ethic., c. 8, in universum negat Deo hujusmodi virtutes morales. Distinguendum vero est de virtutibus quæ sunt ad alterum, vel ad se, seu (quod idem est) de virtutibus quæ circa actiones vel circa passiones versantur. De nonnullis ergo virtutibus, quæ sunt circa actiones ad alterum, non est dubium quin formaliter ac proprie in Deo inventiantur. Primo, id constat de liberalitate, nam vult sua bona communicare aliis, non intuitu alicujus commodi, nullum enim aut desiderare, aut expectare potest; hæc autem est magna liberalitas, ut patet ex Aristotele, 4 Ethicorum, cap. 6. Unde eleganter D. Thomas, 4 contra Gentes, cap. 93, concludit cum Avicenna, non solum esse Deum liberalem, sed etiam solum ipsum esse proprie liberalem. Nec in ratione liberalitatis aliqua imper-

feclio excogitari potest, ob quam Deo formaliter negetur. Nam quod Aristoteles objicit ridiculum est; sic enim ait: *Quosnam actu tribuere illis (id est diis) oportet? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper si numeros etiam habeant, aut aliquid tale hoc (inquam) si ut sonat accipiatur, ridiculum est*, quia Deus non solum habet cui det, sed etiam nihil præter ipsum esse potest nisi ipse det. Et paulo inferius ipsem Aristoteles ai Deum maxima beneficia conferre, iis praesertim qui ipsum amant atque honorant. Und D. Thomas ibi eum excusat, quod de liberalitate imperfecta et humana loquatur.

62. Rursus eodem proportionali modo ostendit potest esse in Deo magnificentiam, secundum formalem rationem ejus, et seclusim imperfectione quam in nobis potest connotare. Nam magnificentia in eadem materia versatur, in qua liberalitas, ut ait D. Thomas 2. 2, quæst. 134, art. 4, ad 1, solumque differt, quod magnificentia in magnis sumptibus seu bonis elargiendis versatur; in notwithstanding supponit quamdam imperfectionem quatenus magni sumptus per comparationem ad hominis facultatem, et indigentiam, quemadmodum potest, induunt rationem objecticuli modo ardui ac difficilis; respectum Dei nulli sumptus sunt ardui ac difficiles. Neque enim est quod timeat indigentiam, etiamsi sumptus faciat quantumvis proximos; seclusa autem hac imperfectione, materialiter potius quam formaliter pertinet in Deo hæc virtus in summa perfectione.

63. Atque idem judicium est de virtute misericordiae; hæc enim virtus inclinat sublevandam alterius miseriam, in nobis vobis connotat quamdam compassionem de primi miseria et necessitate; unde quoad hanc imperfectionem non potest in Deo reperiri, tamen illa imperfectio materialiter comprimitur ad rationem misericordiae, ut sic; formaliter vero dicit voluntatem sublevandi miseriam alienam, et sic est in Deo. Imo, quocummodo est propria virtus ejus secundum rationem perfectionem suam, quia et ipse sibi potest omnem miseriam sublevare, solusque est extra omnem miseriam, et alioquin est summe bonus, ex quo nascitur inclinatione nefaciendi, et subveniendi aliis.

64. Rursus proprie tribuitur voluntati viæ virtus veritatis, quæ etiam versatur circa actiones, quæ ad alterum ordinantur, nimirum circa locutionem, et inclinat ad diem-

im verum, seu loquendum juxta mentem. ipponendum est ergo, Deum ad alios loqui posse, scilicet, ad creaturas intellectuales vel rationales, quod non est difficile creditu, etiam modo in pura ratione naturali; nam posse qui ad alterum et mentem suam ei juxta pacitatem ejus manifestare, perfectio quæcum est, maxime consentanea intellectuali naturæ; cur ergo non conveniet divinæ, et ultimo perfectius quam aliis? Hoc ergo supposito, evidens est in Deo esse illam virtutem; est enim per se honestissima, et vitium contrarium, quod est mendacium, adeo ut intrinsecus malum, ut nunquam possit hostiari; est ergo in Deo illa virtus; imo in illo habere potest summam illam perfectionem, quia solus ipse nec falli potest, eo quod summe sapiens sit; nec fallere, eo quod summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas.

65. Et cum hac virtute conjuncta est alia, iæ dicitur fidelitas, de qua eadem est ratio iæ de praecedenti. Est enim virtus inclinans promissa implenda: Deus autem sicut qui potest, ita et aliquid promittere; decet item maxime ejus majestatem et auctoritatem, ut quæ promittit, impleat. Sequiturque necessario ex ejus veritate et immutabilitate; nam si vera est, non potest promittere sine voluntate et proposito faciendi quod omittit; quia vero immutabilis est, non potest non esse constans in ea voluntate, ac ibinde fidelis in ea promissione. Haec igitur virtutes et omnes similes proprie tribuuntur eo, quia nullam imperfectionem includunt. Actio autem a priori esse videtur, quod in non versentur circa passiones, sed circa actiones, ex hæ parte imperfectionem non includunt, quia actio, ut actio, licet non ad actum perfectionem agenti, tamen nec imperfectionem dicit, sed potius est signum perfectionis. Aliunde vero omnes illæ actiones sunt, ut possint a superiori circa in priorem exerceri, ut sunt loqui, promittere, benefacere, donare, etc.; et ideo rectitudine his actionibus vere ac proprie in Deum conuenit.

66. Ex quo fit primo, si quæ sunt virtutes non versentur circa actiones includentes in eo formaliter conceptu respectum inferioris ad superiorem, illas non posse Deo cum proprietate attribui, neque in eo esse formaliter, sed solum eminenter; hujusmodi est religio, observantia, et similes. Et ratio est manifesta, quia Deus nullum potest ut superiorem

recognoscere. Et fortasse in hoc ordine constituta est justitia legalis, ut est specialis virtus; respicit enim Rempublicam ut se superiorem, seu bonum ejus ut quid excellenter. Imo ex eodem principio sequitur, si quæ est virtus quæ respiciat alterum ut æqualem, illam non posse esse in Deo formaliter ac proprie, quia etiam Deus nullum habet æqualem. Et hinc oritur commune dubium de justitia, an proprie Deo tribuatur. Quod Aristoteles supra absolute negat: *Ridiculi enim (ait) videbuntur (scilicet dii) si commutent et deposita reddant, et hujusmodi cætera agant.* Quæ ratio probat bene de justitia commutativa propriissime sumpta; nam haec videtur includere æqualitatem quamdam eorum inter quos versatur, saltem in modo dominii; non probat autem de justitia distributiva; et ita D. Thom., 1 cont. Gent., capit. 64, illam negat, hanc vero affirmat convenire Deo; et ipse Aristoteles alibi Deo tribuit justam distributionem, ut supra vidi mus. Et revera est hoc munus superioris; unde ex hac parte imperfectionem non includit, nec vero ex alia. Quod idem est de justitia vindicativa formaliter sumpta, et quatenus veluti pars quædam est distributivæ. Quæ res latius a Theologis tractatur, eamque attigi in primo tomo de Incarnatione, disp. 4, sect. 5.

67. Secundo, intelligitur ex dictis, reliquas virtutes omnes, quæ circa passiones versantur, vel quæcumque alia ratione imperfectiōnem includunt, non proprie, sed metaphorice tantum Deo attribui, ut sunt fortitudo, quæ moderatur timorem, patientia, quæ tristitiam, et similes; constat enim hujusmodi passiones, vel imperfectiones in Deo non habere locum, sed per eas virtutes interdum metaphorice indicari vel Dei potentiam et efficaciam in operando, vel honestatem seu bonam voluntatem, qua disserit supplicium, ut occasionem habeat remittendi peccata, vel aliquid simile.

68. Tertio, intelligi potest ex dictis, eas virtutes, quæ sunt in Deo proprie, non esse cogitandas per modum habitus, sicut sunt in nobis, sed solum per modum actus ultimi; nam habitus est quid medium inter potentiam et actum; ubi ergo non est potentia, sed purus actus, non debet, nec potest vere concepi virtus per modum habitus, sed tantum per modum puri actus. Loquor autem ex parte rei conceptæ; nam ex parte concipientis, fieri potest ut haec virtutes concipientur in Deo secundum aliquam rationem actus

primi, ac si essent habitus, ad modum supra explicatum in scientia, est enim eadem ratio. Ex quo facile solvitur objectio, quæ statim occurtere poterat; nam formales perfectiones harum virtutum necessario sunt in voluntate Dei, pertinent enim ad infinitam perfectionem ejus: actus autem ultimi talium virtutum sunt liberi, cum includant vel supponant actionem in creaturas; ergo, ut sunt perfectiones necessariæ, non sunt actus secundi, sed primi per modum habitus. Respondetur enim hoc esse nobis fundamentum, ut per modum actus primi illas concipiamus, re tamen vera non esse nisi ipsum esse Dei necessarium, quod per se est rectissimum et honestissimum, et actualis quidam affectus ad omnem rectitudinem actionum omnium quas exercere potest, quamvis exercitium talium actionum ad extra sit ei liberum, per quod exercitium nullus actus additur divinæ voluntati, ut in superioribus vidi mus.

69. Quarto, intelligitur facile ex dictis, quo modo omnes haec perfectiones, quæ a nobis ut plures concipiuntur et declarantur, in resint una simplicissima perfectio divinæ voluntatis, absque ulla distinctione actuali in re, quia nihil aliud sunt quam rectitudo essentialis divini velle. Sicut in voluntate nostra radicalis illa rectitudo seu inclinatio, quam habet ad justitiam, vel ad misericordiam, aut alias virtutes, in se una est absque distinctione in re. Quod si esset tam perfecta, ut per solam entitatem potentiae esset ita facilis et propensa ad actus virtutum, sicut nunc est per habitus omnium virtutum, tunc voluntas per seipsam esset in actu primo sufficienter justa, misericors, liberalis, etc., quæ omnia non essent ex natura rei distincta in ipsa voluntate, sed dicerent solum inadæquatos conceptus adæquatae propensionis, et habitudinis perfectæ, quam talis voluntas haberet ad bonum honestum. Ascendendo ergo ad divinam voluntatem, ipsa per seipsam habet summam rectitudinem in omni honestate, non ut actus primus tantum, sed ut actus ultimus, perfectissimus et simplicissimus.

70. Ultimo, facile est ex dictis declarare quo modo in illo unico actu divinæ voluntatis formaliter et eminenter contineatur quidquid perfectionis est in omnibus actibus voluntatis creatæ. In his enim quidam sunt, qui secundum suam abstractam rationem dicunt perfectionem simpliciter, et hi reperiuntur

formaliter in Deo, vel necessario, si abstrahantur a relatione libera ad creaturas, ut amor, gaudium seu voluptas. Si vero involvatur respectus ad creaturas, ut existentes seu futuras, proprie quidem tribui possunt Deo, non tamen ex absoluta necessitate, sed libere, ut intentio, electio, amor creaturarum in seipsis, gaudium de salute hominum, et similia. Et hoc spectant multa quæ Theologi disputant de voluntate antecedente et consequente, præveniente aut permittente, beneplaciti, aut signi, de quibus omnibus quid significant, et quomodo proprie vel metaphorice Deo attribuantur, non est præsentis loci exponere; excedit enim limites metaphysicæ. Solum id sit certum, quandocunque in objecto, vel modo talium actuum non includitur imperficiatio, etiamsi modo nostro concipiendi involvatur respectus liber, nihilominus proprie ac formaliter Deo tribui; vere enim gaudet Deus de nostra, verbi gratia, salute, quanquam (quod mirabile est) ex illo gaudio nullum reale gaudium illi accrescat, præter illud quod de se ipso habet, sicut vere vult et amat nostram salutem sine augmentatione sui actus. At vero quando actus voluntatis non dicunt perfectionem simpliciter, sed admistam imperfectiō, tunc non sunt in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Ideoque si aliquando et tribuuntur, non proprie, sed per metaphoram intelligendum est. Quod quidem in quibusdam est manifestum, quia imperfectio eorum nota est, ut in tristitia, dolore, poenitentia et similibus; in aliis vero non est ita manifesta imperfectio, ut in actu desiderii, et in actu voluntatis inefficacis, quam velleitatem vocant, et in actu odii et similibus, de quibus Theologi disputant, an proprie, ve tantum metaphorice Deo tribuantur, quod de singulis in particulari examinare non est nostri instituti.

SECTIO XVII.

Quid possit de divina potentia et actione cognoscatur ratione.

1. *De qua potentia sermo fiat.* — Supponit sermonem esse de potentia operandi ad extra; nam ea quæ est generandi, vel spirandi ad intra, sub naturalem cognitionem non cadit, ut certa habet Theologorum doctrina, et est per se evidens. Nam effectus quos Deus extra se producit, præsertim illi qui ad ordinem naturæ pertinent, non manifestant il-

um ut trinum, sed ut unum tantum, quia
non habent ex se connexionem necessariam
cum divinis relationibus, sed cum divina es-
tentia ac virtute; potentia autem generan-
ti vel spirandi includit aliquo modo has re-
lationes, et ideo metaphysica consideratio ad
illam non extenditur, sed ad illam quae abso-
lute et essentialiter Deo tribuitur.

Esse in Deo veram potentiam activam.

2. De hac ergo potentia multa in superio-
ribus tractata et demonstrata sumere possu-
mus. Primum est, esse in Deo veram et pro-
priam potentiam activam. Hoc patet primo a
posteriori, quia ostensum est praeter Deum
nullum ens esse posse non effectum a Deo;
ergo necesse est ut primum ens ex se neces-
sarium sit effectivum aliorum, quoniam alias
nihil praeter ipsum esse posset; cum ergo
ostensum est praeter ipsum esse multa alia entia,
et evidenter ostendunt, in Deo esse veram
potentiam activam. Secundo a priori, quia
actio potentiae pertinet ad perfectionem, et
nullam includit imperfectionem. In quo est
notanda differentia inter veram potentiam
et efficiendum ad extra, vel ad intelligendum
et volendum, quod illa ita est ad agendum,
ut nullo modo sit ad recipiendum, quia quid-
quid per illam efficitur extra illam est; at
actio potentiae propria ad intelligendum et vo-
lendum non potest esse vere activa, quin sit
potentiam passiva; et ideo haec potentiae non sunt
a Deo proprie, illa vero propriissime ac per-
fectissime. Et contrario tamen actus intelli-
gendi et volendi necessario est in Deo, ut
sicut dicens perfectionem simpliciter; atten-
tus actionis illius potentiae activae, ut proprie-
st actionis ad extra, non convenit Deo neces-
sario, quia ut sic non dicit nudam perfec-
tionem simpliciter; imo fortasse non est in
Deo ipso, sed in effectu eius; vel si est in
Deo, connotat respectum liberum ad creatu-
ras, ratione cuius non pertinet ad necessaria-
m perfectionem Dei.

Esse in Deo potentiam infinitam.

3. Secundo, sumi etiam potest ex superius
dictis, hanc potentiam esse simpliciter infinitam.
Quod etiam duobus modis probari pos-
t. Primo a posteriori, ex actione Dei, non
am ratione termini producti, cum semper si-
litus sit, quam ratione modi, quia, scilicet,
ex nihilo totam hanc universi machinam pro-
duxit, quod esse notum lumine naturali su-
pra probatum est, disput. 20, ubi etiam pro-

babilius judicavi, ad hunc modum productio-
nis requiri virtutem simpliciter infinitam;
nam quoad hanc partem, non videtur esse tam
evidens demonstratio. Secundo demonstratur
a priori, tum quia talis est potentia rei qua-
lis est essentia; probatum est autem in supe-
rioribus essentiam Dei esse simpliciter infinitam
in genere entis; ergo etiam ejus potentia
erit infinita simpliciter. Tum etiam quia poten-
tia finita, ex ea parte qua limitata est, im-
perfecta est, et potest facile ac sine repug-
nantia concipi alia major illa; sed in Deo ne-
que ulla imperfectio esse potest, neque aliqua
talis perfectio, qua possit major in illo genere
concipi sine repugnantia; ergo non potest
divina potentia esse limitata et finita. Neque
in his dubiis assertionibus aliquid explicati-
one dignum occurrit; nam potentia activa
ad actualitatem et non ad potentialitatem
pertinet, et ideo ex se perfectionem importat,
et nullam imperfectionem, praesertim si summa
et illimitata sit, quod per se est satis evi-
dens. Quod vero ad infinitatem attinet, satis
declaratum est in attributo infinitatis essen-
tiae, et in sequenti assertione pauca addem-
mus.

In Deo esse omnipotentiam.

4. Tertio igitur ex dictis concludo, ratio ne
naturali probari posse hanc potentiam Dei
esse omnipotentiam, seu (quod idem est)
Deum esse omnipotentem. Probatur primo ex
praecedenti assertione, nam potentia infinita
simpliciter potest in omnem effectum possi-
blem; sed haec est definitio omnipotentiæ;
ergo. Minor constat ex terminis. Major pro-
batur. Primo, quia potentia infinita simplici-
ter, est infinita omnibus modis quibus esse
potest; est ergo infinita non solum in sua
perfectione entitativa, nec solum in modo
agendi, sed etiam in objecto, quantum ex parte
illius esse aut intelligi potest infinitas; ergo
includit sub objecto suo omnia possibilia,
etiamsi in infinitum multiplicentur seu conce-
piantur. Secundo, quia si aliquid est possi-
bile, et non cadit sub dictam potentiam, ergo
quantum ad id finita et limitata est talis po-
tentia, majorque ac perfectius esset, si ad illud
etiam extenderetur. Tertio, quia si ali-
quid est possibile, per aliquam potentiam
possibile est, haec enim duo correlativa sunt;
ergo vel illa potentia est in Deo, et habemus
quod intendimus, vel est in aliquo alio ente,
et inde etiam necessario concluditur, multo
magis et perfectius esse in primo ente, quia

non potest aliquod aliud ens illam habere nisi participatam a primo; et præterea, quia illa est perfectio quædam; omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnem perfectionem seu vim agendi, formaliter quidem, quatenus est pura vis agendi non involvens aliquam aliam imperfectionem, eminenter vero secundum omnem aliam inferiorem rationem.

5. Ex quo principio optime intulerunt Theologi, quidquid possunt facere causæ secundæ, posse facere Deum sua sola virtute. Quia, nimurum, omnis vis agendi, quæ est in aliis causis, perfectius est in Deo a quo manat. Et quia agere ut sic, si nihil aliud misceatur, dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie in divina potentia continetur; quidquid ergo possibile est, sub illam potentiam cadit; est ergo illa potentia omnipotentia. Quam veritatem non solum fides docet, sed etiam philosophi assecuti, vel suspicati sunt: Seneca, lib. 4 de Beneficiis, cap. 7 et 8, eam insinuat; et Cicero, lib. 2 et 3 de Natur. Deorum: *Nihil est* (inquit) *quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo.* Et poetæ Jovem frequenter omnipotentem vocant. Unde, ut ex Porphyrio refert Vives, in libro quarto de Civitate, c. 17, Jovem pingebant sceptrum tenentem læva, dextera vero modo aquilam, modo victoriæ, quia et omnia illi subjecta sunt, et nihil est a quo vinci possit. Et ita Seneca, citato loco, vim ejus invictam vocat. De Aristotele vero an hoc assecutus fuerit, mihi non constat; nam, licet primo motori vim movendi infinitam attribuerit, nunquam tamen declaravit habere vim infinitam agendi simpliciter, sed ad summum movendi secundum locum, et alioqui videtur sape divinam activitatem definire seu coarctare ad ordinem naturalium causarum, quanquam aliquando aliquid amplius ei concedere videatur; non satis ergo declaravit quid in hac parte senserit.

Difficultas circa præcedentem veritatem.

6. Sed supersunt circa hanc et præcedentem assertionem nonnulla explicanda. Primum est, quo modo vero sit Deum esse omnipotentem, cum multa negemus illi esse possibilia; ita enim saepè Theologi et Sancti Patres loquuntur, cum negant, vel Deum posse mentiri, vel facere ut præterita non fuerint. Unde

est illud Hieronymi, epist. 22 ad Eustoch.: *Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare non potest virginem post ruinam;* et similem sententiam habet August., 26 cont. Faust., c. 5. Loquuntur enim de re præterita, ex suppositione quod præterita sit. Sicut enim non potest Deus facere ut res, dum est, non sit, ita neque ut præterita non fuerit. Nec solum Theologi, sed etiam Paulus ita loquitur: *Deus fidelis est, seipsum negare non potest,* 2 ad Tim. 2.

7. Secundo, est difficultas in concordia hujus et præcedentis assertionis; nam si Deus potest facere omne possibile, ergo potest exhaustire potentiam suam efficiendo quidquid sibi possibile est; nam si esset possibile, et non posset actu fieri ab ipso, jam non esset omnipotens. At vero si Dei potentia faceret omnia sibi possibilia, hoc ipso esset finita.

8. Tertio sequitur ex dictis, quacunque creatura facta, posse Deum facere meliorem, imo et posse facere creaturam infinite perfectam; nam si hoc posterius non potest, jam non est omnipotens; multoque minus erit omnipotens, si non possit aliud prius; imo nec infinitam potentiam habebit, quia terminalitur ad aliquem effectum finitum, quem producere possit, et non majorem. Consequens autem videtur falsum quad utramque partem; nam si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum; si autem posset semper facere creaturam meliorem, nunquam posset facere aliquid optimum, quod aliunde repugnat omnipotentiae ejus. Unde videtur in his conclusionibus talis repugnantia involvi, ut, cum volumus ex una parte infinitatem potentiae defendere, ex alia omnipotentiam diminuere videamur.

9. Quarto, si omnipotentia Dei potest lumine naturali cognosci, sequitur posse etiam cognosci lumine naturæ, mysteria supernaturalia esse possibilia, ut, verbi gratia, hominem concepi ex femina sine opera viri, a nasci ex virgine, aut post mortem resurgere et similia. Probatur sequela, quia si semel homo sibi persuadeat Deum esse omnipotentem, facilime colligit hæc et similia possieri ab ipso. Consequens autem multum derogare videtur dignitati nostræ fidei, quæ omnino supernaturalis est, et ideo mysteri ejus sine ope gratiæ comparari non possunt.

De objecto omnipotentiae circa difficultates positas.

10. In his objectionibus illud imprimis petitur explicandum, nimirum, quid intelligatur per omne possibile, cum dicimus potentiam Dei extendi ad omne possibile, et ideo esse omnipotentiam; nam in his ipsis vocibus videtur circulus committi, aut idem per idem explicari. Quia possibile a potentia denominatur; hic autem non sumitur denominatio a potentia passiva, quia nulla præsupponitur potentiae activæ Dei; sumitur ergo a potentia activa, et non alia, nisi ipsiusmet Dei, quia nulla est prior. Sic igitur, potentiam Dei extendi ad omne possibile, nihil aliud erit quam posse id, quod ab illa denominatur possibile. Idem ergo per idem explicatur, et id aequo obscurum manet, quid sit illud quod est Deo possibile. Et juxta illam explicationem, etiam si quis negaret Deum posse creare aliquid aliud praeter hoc universum, posset nihilominus dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omne possibile, eo quod nihil praeter hoc universum ab ejus potentia possibile denominetur. Propter hanc ergo causam merito Theologi ad declarandam omnipotentiam Dei et adæquatum objectum ejus, dicunt, quidquid non involvit contradictionem, esse possibile per omnipotentiam Dei. Ita docet D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 3, et 1 cont. Gent., c. 23; Alex. Alen., 1 p., q. 20; et reiqui, in 1, q. 34; Albert., a. 4 et 6; Capr., Greg., et Dur., q. 1; Richar., q. 3 et 4; Scot., l. 44. Et ratio sumi potest ex dictis; nam impossibile dupliceiter dici potest. Primo positive, et sic denominatur a potentia, et ideo non potest in praesenti ita sumi, ut argumentum factum probat. Secundo, per non repugnantiam; erit ergo necessario in praesenti umendum hoc modo; ergo omne illud, quod repugnantiam non involvit, est possibile resolutio omnipotentiae Dei. Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu apacitas (ut sic dicam) illius potentiae, ut uidquid ex se non repugnat, sit possibile ex ipsam. Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et leo quod involvit contradictionem, est extraitudinem entis.

11. *Objectio.* — Dices, hinc recte colligi, quod involvit contradictionem, non esse possibile, nec perlucere ad omnipotentiam ei, ut possit illud facere; non tamen e com-

trario sequi, omne id, quod non involvit contradictionem, esse possibile, aut ex se non repugnans; nam possunt esse alii modi repugnantiae praeter contradictionem. Unde Soto, libr. 3 Phys., q. 4, dicit, non solum ea, quæ contradictionem implicant, esse ex se impossibilia, sed etiam aliqua, que lumini naturali intellectus proposita, statim ita apparent repugnantia, ut intellectus dissentiat ac resiliat, quia quod lumini naturali intellectus repugnat, merito dicitur natura sua repugnare. Et confirmat primo, nam nulla fatemur esse impossibilia Deo, quæ non præ se ferunt ita apertam contradictionem, ut quod Filius in divinis generet, vel quod homo sit equus. Clariora exempla sunt, quod Deus non possit mentiri, aut non implere promissum. Confirmat secundo ex illo verbo Angeli, Luc. 2: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; nam *verbum*, significat id quod mente concipi potest ut factibile, et non repugnans.

12. *Vera responsio.* — Dicendum vero est cum D. Thoma, et omnibus Theologis citatis, solum id, quod re ipsa implicationem involvit, esse vere repugnans ex se ipso, et ideo solum illud esse extra objectum divinæ omnipotentiae. Quod imprimis aequo probat ratio superius facta, quia, sicut solum illud est possibile, quod non involvit aliquid repugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile, quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia quod hujusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suæ intrinsecæ rationis, et ideo ex se non est impossibile. Si ergo esset impossibile, solum esset ex defectu extrinsecæ potentiae, quod est contra infinitatem et omnipotentiam Dei. Igitur omne id, quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentiam Dei; quidquid autem non involvit contradictionem, non includit aliquid repugnans rationi entis, quia enti ut sic nihil repugnat nisi non ens. Nam, licet unum ens possit repugnare alteri, non tamen repugnant in quantum sunt entia, neque aliquod eorum includit aliquid repugnans rationi entis, sed solum talis entis sibi repugnantis. Imo ubi non intervenit contradictione, nulla est vera repugnantia, et ideo contradictione dicitur prima oppositio, quia in omnibus aliis includitur; nam privatio manifeste includit negationem oppositæ formæ; relativa vero vel *entia in tantum* repugnantia sunt, in quantum unum infert ne

gationem alterius, et idem est de omni forma, quæ alteri repugnare dicitur. Quod si per divinam potentiam impediri possunt, ne una alteram excludat, ut sic non sunt pugnantia, sed potius in concordiam rediguntur. Igitur sola illa est vera repugnantia in re, quæ contradictionem involvit; ergo, e converso, quod non involvit contradictionem, ex se non est repugnans, nec impossibile; ergo nec Deo esse potest impossibile, alioquin id esset ex defecitu potentiae ipsius, non ex repugnantia rei.

43. Deinde non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula objecti possibilis, vel repugnantis omnipotentiae Dei; alioqui multa essent judicanda vere repugnantia, quæ certa fide credimus non repugnare. Quid enim majorem speciem repugnantiae præ se fert, solo lumine naturali spectatum, quam quod tres res sint una et eadem simplicissima res, et quod Pater Deus generet Filium Deum realiter a se distinctum, qui tamen sint unus numero, et simplicissimus Deus; idem est de mysterio Incarnationis et Eucharistie, quæ si intellectui proponantur destituto lumine fidei, et auxilio gratiæ, statim resilit, neque ea valet concipere ut non repugnativa. Quod si quis dicat hæc mysteria non esse contra rationem et naturam, sed supra, respondeo, hoc ipsum addisci a nobis auxilio fidei, idemque applicandum esse ad quodcumque opus non involvens contradictionem, nam etiamsi intellectus noster resiliat, et suis viribus non valeat concipere quomodo id fieri possit, nihilominus non habet sufficiens fundamentum ut existimet illud esse impossibile Deo, aut esse contra, sed supra rationem vel naturam. Est enim nobis evidens res ipsas naturales imperfecte concipi a nobis, et ideo etiam est evidens non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum, quæ in re ipsa veram repugnantiam includunt, aut non includunt. Verum quidem est interdum non inveniri a nobis in aliquo opere aliquam definitam, certam ac evidenter implicationem contradictionis, esse tamen tot signa repugnantie, et intellectum nostrum tot invenire inconvenientia in tali opere, ut probabiliter credit illud esse impossibile, non tamen quia existimet haec impossibilitatem esse sine implicatione contradictionis quæ in re sit, sed potius quia conjectat eam ibi latere, et multis indicis aliquo modo manifestari.

44. Quod si fortasse hoc ipsum voluit significare Soto, non satis rem ipsam, aut mentem suam declaravit. Nec ratio ejus suffi-

cians est, nam multa videntur repugnare secundum rationem nostram naturalem, quæ vere et re ipsa non repugnant. Exempla vero, quæ in prima confirmatione afferuntur, potius rem confirmant; quid enim clariorem implicat contradictionem, quam quod homo sit equus? esset enim simul rationalis, et non rationalis. Quod vero in Trinitate non possit esse nisi unus Filius, non est ex rebus et objectis quæ pertinent ad omnipotentiam Dei, sed ad esse ipsius Dei, et in eo etiam est implicatio contradictionis, quanquam fortasse, quia nos non comprehendimus Trinitatis mysterium, propriam causam illius repugnantie non exacte intelligamus, eam vero esse credimus, quia repugnat Verbum esse adæquatum, et multiplicari. Unde si Verbum generare posset, sequeretur non esse adæquatum intellectui divino, et consequenter non esse Verbum divinum. Similiter, si Deus mentiri posset prima veritas, quia Deus, et non esset prima veritas, quia mendax, sicut si peccare posset, esset summum bonum et prima regula honestatis, quia Deus, et non esset prima regula, quia defectibilis. E similiter si posset non implere promissum aut mendax esset, aut mutabilis, atque non Deus. Unde Paulus hanc implicationem indicavit, cum dixit: *Se ipsum negare non potest*. Quod exponens Dionys., c. 8 de Divi nominibus, inquit: *Se negare, est a veritate cadere*; cum autem Deus sit ipsa veritas, veritate cadere, esset cadere ab esse Deum vel (ut clarius dicamus) se ipsum negare est opere profiteri se non esse Deum semper ergo hæc impossibilitas in re repugnantia et implicatione contradictionis fundatur. Nec denique verba illa Caelielis Angeli aliena sunt ab hoc sensu; nam ut omittam, *verbum ibi sumi posse pro dicto vel promissione Dei, ut sensus sit*, Non est impossibile Deo facere quidquid promiserit aut dixerit se facturum; item sumi posse absolute pro quacumque re, quæ est usitata phrasis Scripturæ: etiamsi referatur ad verbum vel conceptum mentis, non est limitatum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et judicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere contingente rem, prout ex se est possibilis, aut non repugnans.

Satisfit primæ difficultati.

45. Ex hac igitur explicacione facile eviduntur difficultates tactæ. Ad primam emi-

respondeatur, proprio loquendo, nihil esse quod Deus non possit facere; nam si quid licitor non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latitudine entis, non modo actualis, verum nec possibilis. Unde Ambrosius, lib. 6, epist. 37: *Quid (inquit) impossibile Deo? Non quod virtuti arduum, sed quod naturae ejus contrarium. Impossibile istud non insurbitatis est, sed virtutis et majestatis.* Et Anselm., in Prosolog., cap. 7, similiter ait, *hac posse quæ enigmant, non esse potentiam, sed impotentiam.* Et Augustinus, id magis declarans, 26 contra Faust., c. 5, ait, Deum, qui est summa veritas, non posse facere ut quæ vera sunt, sint falsa; et 15 de Civit., cap. 15: *Iugna (inquit) potentia est non posse membrum.* Itaque quod Deus dicatur quædam, quæ se impossibilia sunt, non posse, non est contra omnipotentiam ejus, sicut quod Deus non sciat ea quæ falsa sunt, non est contra omniscientiam ejus; imo eo quod exactam scientiam omnium habet, non potest scire quæ falsa sunt.

ossitne Deus simul facere omnia quæ potest.

46. Ad secundum, fortasse aliquis admitret Deum posse simul facere omnia possilia, et negaret id esse contra infinitatem potentiae, quia illa essent infinita. Sed hæc sententia falsa est. Primum, quia probabilitus fieri non posse acto infinitum; deinde, ad infinitatem potentiae non solum spectat posse simul facere quamcumque rem possibilem, sed etiam non posse exhaustiri (ut dicam), sed posse semper efficere, quantumvis multa vel magna prins efficerit. Imo et clara repugnantia quod potentia maneat integra, et ex se sit sufficiens sine dependebat alio, vel a materia ex qua efficiat, et tamen jam nihil possit efficere. Ad argumentum ergo respondeatur, Deum posse omnem possibile, dupliciter posse intelligi: unomodo, visum seu sigillatum signando quamcumque m, vel etiam finitam multitudinem possibilium, et sic est simpliciter verum absque ulla distinctione. Secundo, potest intelligi collecte, et sic neque est necessarium, neque verum. Non quidem necessarium, quia ut vere catur Deus illa omnia posse, satis est ut odilihet eorum comparatum ad divinam potentiam possit ex vi illius ita in re constat, sicut dicitur esse possibile. Non vero esse est ut possit quodecumque illorum esse simul cum omnibus aliis, quia in hoc

potest repugnantia involvi, quæ non involvit in singulorum productione. Et ideo non solum id necessarium non est, sed nec etiam verum.

47. Quod si instes, quia tota collectio rerum possibilium vere concipitur ut possibilis; ergo illa conceptio seu objectum ejus est unum ex illis verbis, de quibus dictum est: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Respondetur eodem modo, illam collectionem esse possibilem secundum quamque rem in ea contentam, quod satis est ut Deus habeat absolutam potentiam in totam illam; non tamen esse illam collectionem ita possibilem, ut tota simul, seu quælibet res simul cum quibuscumque aliis possit fieri, nam in hoc potest specialis repugnantia involvi. Exemplum vulgare est in divisione continua; omnes enim divisiones ejus sunt possibles Deo, vel etiam Angelo, si divisim sumantur; collective autem possibile non est omnes illas divisiones in re poni, nec successive, quia nunquam finientur; nec simul, quia implicat continuum esse actu divisum in omnem suam partem. Sicut etiam Deus habet potentiam, vel conservandi vel destruendi rem quam creavit, non tamen potest simul utrumque efficere. Illa ergo rerum omnium possibilium collectio, co quod infinita sit in potentia, et quasi adæquatum objectum infinitæ potentiae, non potest tota simul in actu ponи.

De potentia faciendi infinitum, vel in infinitum.

48. In tertio arguento duo extrema vindanda sunt. Unum est eorum qui admittunt, ad omnipotentiam Dei pertinere, ut possit facere rem infinitam. Quod quidem si intelligatur de infinito in essentia simpliciter et absolute, est evidenter falsum; quia, ut supra ostendimus, de essentia infinitæ naturæ est ut sit independens, et dependentia est imperfectio repugnans infinitati simpliciter. Et ex hac ipsa omnipotentia, quam tractamus, potest sumi evidens argumentum: nam de ratione infinitatis simpliciter est omnipotentia; si ergo Deus faceret creaturam infinitam simpliciter, facheret creaturam omnipotentem: hoc autem multis modis repugnat. Primo, quia talis creatura potens esset producere seipsam, quia de ratione omnipotentis est, ut possit in omne factibile; illa autem factibilis esset, ut supponitur. Secundo, quia illa posset resistere Deo, quia esset aequalis virtutis cum ipso; unde si ipsa vellet per-

manere in esse, necessario permaneret, quidquid Deus vellet; nam de ratione omnipotentis est, ut quidquid vult, possit, ut ait Augustinus, in Enchir., capit. 96; si ergo creatura est omnipotens, et vult esse, assequitur quod vult. Unde, e contrario, fieret ut Deus non esset omnipotens, quia volens ut talis creatura non sit, ei resisti potest, ne id assequatur. Si autem non sit sermo de infinito in essentia, sed in intensione, aut magnitudine, vel multitudine, sic magis controversa res est, an tale infinitum possit fieri, necne; sed ad praesens nil refert, nam certum est absolute et formaliter non pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit facere tale infinitum, sed solum sub ea conditione, si illud ex se possibile est, seu non involvit repugnantiam. At probabilius creditur illam infinitatem repugnare enti in actu, ut notavit D. Thomas, 1 p., q. 7, art. 3 et 4, et Quodlib. 9, art. 4, praesertim ad ultimum. Sed hanc controversiam philosophis relinquimus.

49. Alterum extreum vitandum est quorundam Theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectorem efficere. Quod sensit Durand., in 1, d. 44, q. 2 et 3; et Aureol. in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus, in 3, dist. 13, q. 1. Quod solum fundatur in hoc, quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specificis. Quod argumentis valde infirmis suadent; quae propterea omitto, nam tacta sufficienter sunt in tertio arguento, cui nunc respondemus. Contraria ergo sententia est longe verior, quam docuit D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 6. Nam praecedens opinio multum derogat omnipotentiæ Dei, quia signata aliqua substantia creata quantumvis perfecta, si Deus non possit facere meliorem, id non posset esse ex repugnantia rei; cum enim illa sit finita, et imperfecte participans esse divinum, nulla repugnantia involvitur ex parte rei in hoc quod sit alia substantia creabilis perfectior, et magis participans esse divinum; ergo, si illa fieri non potest, solum erit ex defectu divinae potentiae. Et confirmo, nam si id esset verum, consequente ratione dici posset, Deum non posse creare alias species rerum, præter eas quas produxit, quod Durandus censet probabile; at vero omnes qui recte sentiunt, id erroris damnant in

Petro Abailardo, Wiclepho, et aliis haereticis, quod dixerint Deum non posse alia facere quam fecit. Verum est eos esse locutus tandem de speciebus quam de individuis, et de omnibus omnino operibus; quod est multo magis injuriosum Deo, et evidenter falsum, nam homo potest facere multa, quæ non facit etiam bona, et aliter quam facit; quidni Deus Hæc enim potest non repugnat immutabilitati ejus, ut supra ostendimus. Lege D. Thom., 1 p., q. 2, art. 24; Hug. Victor., lib. de Sacram., p. 2, c. ult.; August., 23 d Trinit., c. 19. Sed loquendo etiam de solidis speciebus, est intolerabile, ne dicam erroneum, illud consequens. Quæ enim ratio a ferri potest, cur Deus non possit efficere Angelum melioris naturæ quam sit Michael vs Lucifer? cum in conceptu perfectioris Angeli nulla involvatur repugnantia, quæ aut de truat naturam supremi Angeli jam producit aut destruit rationem entis in illa superiori natura, quæ excogitatur ut possibilis; nergo ratio talis repugnantiae aut implicatio ex parte ipsius rei ostendi potest, unde cesse est ut talis impotentia Deo adscribat. Confirmatur præterea ac declaratur, quia omnis substantia intellectualis est ad imaginem Dei, et nulla est perfecta imago ejus, sed infinite distat; ergo quacumque facta, quantumvis in se perfecta videatur, potest finitam Deo similius, et purius ac simplicius intelligens. Et idem argumentum fieri possit speciebus aliorum graduum, quatenus participant esse divinum, et sunt vestigia ejus.

20. Accedit quod fundamentum illorum auctorum est valde infirmum; nulla enim repugnantia in eo involvitur, quod in speciebus possibilibus in infinitum procedat. Constat enim in numerorum speciebus per se in infinitum procedi, sicut et in divisione continui. Item in magnitudine corporis sensibilis; quis enim Catholicus audeat dicere, esse posse corpus finitum tantæ magnitudinis, ut Deus non possit facere majus? Num autem inconveniens majus sequitur ex progressu in infinitum in speciebus possibilibus, quam in his rebus. Quod enim inferunt in ea, scilicet, multitudine specierum possibilium dandam esse unam speciem supremam omnium, quæ cæterarum omnium perfectiones eminenter contineat, et consequenter infinita simpliciter sit, hoc (inquam) multidividis deficit. Primo, quia non est necesse ut species superior cæteris, eminenter contineat inferiores; imo raro id accidit, nisi in casis

equivocis respectu suorum effectum. Secundo, quia necesse etiam non est ut species, quae sub se continet infinitas, sit infinita impliciter, sed satis est quod sit alterius ordinis et rationis, ut supra declaratum est tractando de causa formalis. Tertio (et magis id rem de qua agimus), quia illud consequens non solum non sequitur, verum etiam oppositum necessario sequitur ex processu in infinitum. Nam quolies proceditur in infinitum, non potest devenir ad supremum, alias pereniretur ad terminum, quae est implicatio in djecto. In tota ergo collectione specierum possibilium, quam Deus habet praesentissimam, nullam cognoscit perfectiorem ceteris omnibus; neque id est inconveniens, quia nulla est; sicut etiam non cognoscit maximam partem continui, quia nulla est. Ille itaque processus specierum possibilium non habet terminum intrinsecum (ut ita dicam), sed extrinsecum, ipsum, nimirum, Deum, qui cognoscit, seipsum aut aliquid sibi aequaliter posse se creare, posse tamen quodlibet minus perfectum; quod non est aliquid determinatae perfectionis, sed est collectio quemadmodum infinita syncategorematicae (ut aiunt), in qua non datur supremus terminus. Ex quo tamen fit, quod supra dicebamus, totam collectionem simul produci non posse, neque iam successive exhausturiri.

21. Quoddam notabilia circa praecedentia.— Reportet tamen advertere primo, haec omnia intelligenda esse de speciebus, non de gradibus seu ordinibus rerum, nam gradus sunt elut capita, aut classes quaedam ad quas os per intellectum reducimus omnium rerum species, secundum varias convenientias vel operationes; et ideo non est inconveniens nos gradus esse finitos. Et sic distinguimus quatuor gradus entium, existentium autum seu inanimateorum, vegetabilium, sensibilium et intellectualium; in quibus dari tamen potest supremus gradus possibilis, quia secundum genericum vel confusam rationem, non est inconveniens dari summam convenientiam, vel similitudinem ad Deum, quae in aliquo ordine creaturarum esse potest, ut item dicimus infra, tractando de intelligentiis reatis. Secus vero est in speciebus ultimis, quia illae habent determinatas et indivisibiles essentias; et ideo fieri non potest ut detur aliqua species creata habens suramam perfectionem, quae in substantia creata esse potest.

22. Secundo, est observandum, doctrinam

datam praeceps intelligi de speciebus substantiarum; inde vero fieri ut etiam verum habeat in accidentibus connaturalibus hujusmodi substantiis, quia sunt ipsis commensurata. Unde stando in sola ratione naturali, nihil addere oportet, quia ratio naturalis non cognoscit alia accidentia, praeter ea quae substantiis sunt connaturalia, sub quibus omnia comprehendo, quae per naturales causas fieri possunt. Theologia vero praeter haec agnoscit ordinem gratiae sanctificantis, quod perenit usque ad visionem beatam; qui ordo est sine dubio supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibles accidentium, eo quod sit suprema quaedam participatio divinae naturae, qua nulla potest intelligi essentialiter major, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus ultra hunc ordinem gratiae accidentariae agnoscunt Theologi alium superiorem, quem vocant gratiae unionis, in quo datur quoddam opus, quo majus Deus efficere non potest; quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam scipsum substantiali modo. Quae in Theologia explicanda sunt latius.

23. Hinc vero sumi potest quaedam responso ad inconveniens, quod in illo tertio arguimento inferebatur, scilicet, nunquam posse Deum facere aliquid optimum; negatur enim sequela; potest enim facere Deus hominem, quod est optimum. Sed quia haec responsio Theologica est, ideo respondetur, Deum semper facere optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit, et ad proprium ac perfectum exemplar ejus; secundum perfectionem vero accidentalem non semper facere optimum, sed prout illi placet. Comparatione autem ad potentiam suam, nunquam facit optimum simpliciter, imo nec facere potest seclusa unione hypostatica; quod tantum abest, ut deroget omnipotentiæ suæ, quod potius ex illa necessario sequitur, ut declaratum est. Et propter hoc etiam necessarium est, ut illa potentia divina sit optima in modo agendi, scilicet, per intellectum et liberam voluntatem, ut electione sua possit facere quod voluerit; alioquin nihil determinate posset operari, quod in superioribus etiam tactum est.

Omnipotentia Dei quo modo ratione ostendatur.

24. In quarto argumento petitur, an divina omnipotentia, prout eam declaravimus, possit ratione naturali cognosci; nam aliqui Theologi absolute negant, Scotus, Gabriel, et alii, in 1, dist. 42. Nituntur autem quibusdam fundamentis in superioribus a nobis improbatis, scilicet, quia non est evidens ratione naturali, Deum immediate concurrere ad omnes effectus causarum secundarum. Sed hoc et non est ad rem, quia nunc non agimus an efficiat, sed an possit efficiere; et est falsum, ut supra, in disp. 22 de causis, visum est. Item argumentantur, quia ratione naturali non potest probari Deum posse creare. Item, quia juxta principia naturalia Deus agit necessario, quod repugnat omnipotentie. Sed utrumque assumptum est falsum. Majorem difficultatem habent quae in quarto argumento tetigimus, quia non potest ratione naturali cognosci, posse Deum ordinem causarum naturalium invertere, aut sine illis quidquam agere, quod per eas juxta naturalem ordinem fieri debeat; et multo minus cognoscere potest alia mysteria naturam superantia esse possibilia per divinam potentiam.

25. Respondeo tamen dupliciter nos loqui posse de omnipotentia Dei, scilicet, formaliter solum, vel simul etiam materialiter. Cognoscere formaliter omnipotentiam Dei appello, cognoscere illam secundum praecisam rationem formalem ejus, nimurum, quatenus est potentia ex se habens efficaciam ad omne possibile, seu quod ex se non repugnat. Materialiter autem eam cognoscere erit, distincte cognoscere eam rationem ut applicata ad singulos effectus, qui possunt per omnipotentiam Dei fieri. Priori modo verius existimo posse ratione naturali cognosci Deum esse omnipotentem. Nam rationes superius facte sufficienter hanc veritatem demonstrare videntur, et tamen omnes ex solidi principiis naturalibus procedunt. Et aliae videri possunt in D. Thoma, 2 contra Gent., cap. 22 et sequentibus. Quam veritatem in eo sensu videtur attigisse Aristoteles, 6 Ethicor., cap. 2, approbans Agathonis carmina:

Hoc etiam ipse Deus soloque carere videtur,
Infectum ut faciat, quod factum est, atque peractum.

In qua sententia confiteri videtur, Deum posse omne id quod non repugnat; imo solum vi-

detur excipere unum impossibile, scilicet, facere, ut praeterita infecta sint; tamen sub illo intelligere possumus omnia, quae similem contradictionem involvunt. Et ita interpretatur D. Thomas ibi Aristotelis sententiam, eam confirmans ratione superius tacta, quod potentia Dei est universalissima, habens pro objecto adaequato ens in quantum ens; et ideo solum illud ei subtrahitur, quod repugnat rationi entis; quale est illud tantum, quod implicat contradictionem. Sed de sententia Aristotelis plura inferius.

26. Posteriori autem modo non potest divina omnipotentia ratione naturali cognosci, ut recte probat ratio facta. Neque id mirum videri debet, quandoquidem etiam post fidei revelationem, de multis operibus seu effectibus dubitamus an tales sint, ut fieri repugnant per potentiam Dei absolutam; et (quod majori admiratione dignum est) etiam credendo, quædam supernaturalia mysteria facta esse a Deo, adhuc dubitamus an alia non multum dissimilia, et interdum minora fieri possint. Ut, credendo Eucharistiae mysterium, sunt qui negent posse Deum constituere idem corpus in duobus locis proprio modo quantitativo; et sic de aliis. Multo igitur majori ratione, naturale lumen adjutorio fidei destitutum, etiamsi assequatur Deum esse omnipotentem, errabit facilime in particulari multa credendo esse impossibilia, quæ revera non sunt. Erit autem error materialis, id est, non ex falsa existimatione limitationis potentia divinæ, sed ex eo quod in objecto existimat esse repugnantia, ubi non est.

27. In quo est magna differentia inter naturale ingenium per se sumptum, aut fide illustratum, dupli ratione. Primo, quia per ipsam fidem credimus multa esse facta a Deo quæ fide destituti sine dubio existimaremus esse impossibilia; praesertim mysterium Incarnationis et Eucharistiae, et quæ illis annexa sunt. Secundo, quia illustratum per fidem circa quædam mysteria, ipsum naturale lumen nostrum, quasi concomitanter juvatur et robatur, ut melius concipiatur et penetret ipsa naturalia principia, et ideo intelliga multa esse possibilia Deo, quæ per se solus non potuisset concipi. Et ratio a priori est, quia lumen naturale imperfecte concipi naturas et proprietates rerum, et quid propri perlineat ad essentias earum, et inseparabil sit ab eis, quid vero tantum sit annexum et conjunctum essentiis. Ut, verbi gratia, ratio naturalis per se sola non comprehendit es-

sentiam accidentis, et ideo fortasse existimaret non posse accidens sine subjecto conservari, quia putaret actualēm unionem et dependentiam a subjecto esse illi essentialēm; fide autem illustrati agnoscimus actualēm unionem non esse essentialēm accidentis, sed aliquid an- nūxum essentiæ, ideoque posse separari. Quia vero nondū credimus factam similem separationem materiae a forma, adhuc multi dubitant, vel etiam credunt, dependentiam ejus esse a forma omnino essentialēm, ideoque non posse separatam ab illa conservari; quāquam qui melius ex creditis philosophantur, non dubitent hæc et multo majora opera esse Deo possibilia.

28. Ex his ergo facile est respondere ad ea quæ inferuntur in quarta objectione, negando posse solo lumine naturali cognosci, omnia mysteria supernaturaia ibi numerata esse possibilia; nam possent facile existimari ex se involvere repugnantiam et contradictionem. Ut, verbi gratia, partus virginis, integra manente virginitate, crederetur repugnans, quia sequeretur, corpora quanta non esse quanta, utpote se penetrantia in eodem loco; quod adeo appareat difficile humano intellectui, ut etiam post fidei illustrationem existimaverit Durandus, fieri non posse ut duo corpora se penetrent in eodem loco, sed partum Virginis aliter esse factum, scilicet transiliendo ad locum distantem, sine transitu per medium; in quo quidem erravit; ejus tamen error indicat difficultatem mysterii, et quantum distet a naturali lumine ingenii humani. Et haec doctrina potest ad alia mysteria et exempla adducta accommodari, quamvis fortasse non ad omnia.

Probarine possit ratione Deum aliquid supra naturam operari posse.

29. Adhuc enim inquire potest, an saltum in communī cognosci possit lumine naturæ, Deum posse aliquid supernaturale facere, seu præter naturas rerum. Quod dubium latissimum est, et magna ex parte Theologorum; quare, ut breviter expediamus illud in propriis metaphysicæ terminis, supponamus Theologorum distinctionem, qui dicunt quædam esse supernaturaia quoad substantiam, seu tam in fieri quam in esse; alia vero quoad modum, seu in fieri tantum. Prioris generis sunt imprimis qualitates omnes, quæ nulli creaturae possunt esse connaturales, ut gratia, lumen gloriae, etc. Deinde omnes modi essendi, qui in facto esse non possunt con-

naturales rebus quibus communicantur, ut unio hypostatica, modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et de his omnibus existimo certum, non posse cognosci lumine naturæ, quod Dei omnipotētia ad illa se extendat; quod a fortiori probant omnia quæ in hac responsione ad quartam objectionem dicta sunt. Unde si humanum ingenium solo lumine naturæ discurreret, vel nunquam incideret in similes quæstiones de impossibilitate horum mysteriorum, quia etiam in notitiam apprehensivam corum non deveniret; vel certe si, audiendo aliquid, vel alio casu in eas incideret, existimaret inesse repugnantiam et contradictionem, vel ad summum si aliquis esset nimium prudens et cordatus, intelligeret se non posse de illis rebus judicium ferre. Quia in natura non sunt ulla principia quæ direcete ostendant in his rebus non esse repugnantiam; nec etiam sunt aliqua quæ sufficienter repugnantiam ostendant.

30. In posteriori ordine sunt illi effectus, qui in termino seu facto esse sunt naturales, fiunt autem a Deo modo præternaturali, ut dare visum cæco; et in hoc ordine est resurrec-
tio mortui præcisely sumpta quoad naturalem vitam, et generatio hominis ex femina sine opera viri. Et in his adhuc observare oportet, in modo illo supernaturaali faciendi tales effectus, interdum nihil aliud esse, nisi quod sola divina virtute et imperio fiunt; aliquando vero adjungi aliquem alium modum aliunde superantem naturas rerum creaturarum, ut quod Deus voce hominis hominem resuscitet, aut quod per aquam, verbi gratia, aliquid efficiat in anima, aut quod per ignem cruciet spiritum. Et quoad lumen modum posteriorem, etiam existimo certum non posse tammodum supernaturalem cognosci ut possibilem lumine naturæ; quia, licet respectu termini sit tantum supernaturalis in fieri, tamen respectu ipsiusmet actionis est ita supernatura-
lis, ut non possit esse ullo modo connaturalis illa actio creaturæ, seu proximo principio, a quo procedit. Quidquid autem hujusmodi est, non potest solo lumine naturæ cognosci ut possibile, eadem ratione, quia neque alia supernaturaia quoad substantiam cognosci possunt, quia illa actio secundum suam rationem et speciem dici potest quoad substantiam supernatura-
lis.

31. *Dubium de supernaturalibus solum quoad modum quo fiunt. — Aliorum sententia. — Aliorum sententia. — Tota ergo quæstio revocatur ad eos effectus qui in se*

naturales sunt, et a Deo solo modo extraordinario fiunt. Qui effectus adhuc sunt duplicates, quidam qui possent fieri cursu naturalium causarum, ut, verbi gratia, generatio hominis, effectio luminis, pluviae, venti, etc. Alii sunt, qui jam non possunt fieri cursu naturalium causarum, ut illuminatio cœci, resurrectio mortui, etc. De prioribus præcipue disputant questionem Ocham, Scotus, et alii supra. Et in eo sensu definiunt, non posse omnipotentiam Dei naturaliter cognosci, id est, posse Deum per seipsum solum efficere hos effectus sine interventu causarum secundarum. Qui a fortiori id dicent de posterioribus effectibus, et, ut dixi, præcipue fundantur in eo quod, juxta philosophiam, Deus agit ex necessitate naturæ. Quod fundamentum eversum a nobis est. At vero Sonc., lib. 42 Metaph., quæst. 48, distinctione utilitur; ait enim potentiam divinam posse considerari, aut in sensu diviso, aut in sensu composito. Sensus divisus, quantum ex eo colligi potest, est consideratio potentiae divinæ secundum se, et ante omnem determinationem; sensus autem compositus est, si consideretur illa potentia, ut jam necessitate naturæ determinata ad producendum hoc universum, et hanc causarum connexionem. Priori modo, ait, Deum ex se posse efficere hos effectus sine causis secundis, hocque naturali ratione cognosci posse. Imo addit, Aristotelem id cognovisse, quod non probat aliquo ejus testimonio. Rationes vero, quas adducit, potissime fundantur in infinitate potentiae divinæ. Et quidem supposita infinitate simpliciter talis potentiae, ut a nobis probata est, optima est illatio, quam supra variis modis deduximus ac declaravimus. An vero Aristoteles in eo sensu cognoverit infinitatem potentiae divinæ, non mihi satis constat; illud tamen certo scio, non satis illam probasse, ut supra visum est.

32. Posteriori autem modo negat Soncinas, juxta sententiam Philosophi, Deum posse immutare ordinem et connexionem causarum naturalium, aut quicquam agere nisi mediantibus illis; quia divina potentia naturaliter jam determinata fuit ad producendum hunc ordinem rerum et causarum, quem immutare non potest nisi ipsa mutetur. Unde Aristot., 2 Metaph., text. 8, ait hunc ordinem causarum esse essentiale seu immutabilem. Postquam hæc doctrina declarari ex alia, quam Theologi tradunt, distinguentes potentiam Dei in ordinariam et absolutam, ut est apud

D. Thom., 1 p., q. 25, art. 5, ad 1. Potentiam absolutam vocant potentiam Dei secundum se sine ulla alia suppositione, vel determinatione voluntatis, et sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas. Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur: primus est, ut potentia ordinaria dicatur ipsam potentiam Dei prout habet adjunctam scientiam et voluntatem, qua Deus decrevit hos effectus et non alios facere, cujuscumque ordinis sint, id est, sive naturalis, sive supernaturalis. Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei, prout operatur secundum communes leges et causas quas in universo statuit. Et juxta hanc posteriorem explicationem multa facere potest Deus secundum potentiam ordinariam, quæ nunquam facit; juxta priorem vero ea tantum dicetur posse facere secundum ordinariam potentiam, quæ aliquando facturus est. Et juxta illam oppositionem potentia ordinaria includit sensum compositum, quem Soncinas dicebat, absoluta autem divisum. Unde perinde est ac si diceretur, ratione naturali cognosci Deum posse immediate et per se solum facere illos effectus de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinaria, id est, quæ ad actum sit aliquando reducenda.

33. *Auctoris opinio.* — Verumtamen hæc distinctio Soncinatis mihi non probatur, quia tota fundatur in hoc, quod Deus agit ex necessitate naturæ, et quod non potest mutare ordinem causarum naturalium in aliquo effectu, nisi ipse in se mutetur: utrumque autem est falsum, et contra rationem naturalem, quidquid sit de mente Aristotelis, quod supra visum est. Deinde in illis duobus membris, prout a dicto auctore explicitur, inventur tam aperta repugnantia, ut nullo modo simul possint ratione naturali persuaderi, ei fere incredibile sit, Aristotelem utrumque simul sensisse. Nam si potentia Dei, secundum se spectata, potens est ad hos effectus et alios, et ad operandum cum his causis, et sine illis, quo modo potest esse natura sua determinata ad hos effectus et non alios, et ad agendum mediantibus his causis, et non alio modo? Revera hæc est contradicatio, nam potentia de se propensa est et indifferens ad omnes hos effectus. Item, quia si ex se determinatur ad agendum hos et non illos, superflua et impertinens est talis potentia ad alios effectus, cum intrinseca necessitate et determinatione ad nunquam faciendo illos. Unde hic sensus compositus longe diversus est at

lo, quem D. Thomas, citato loco, insinuat, declarando potentiam ordinariam. Nam hic sensus compositus dicitur esse per determinationem intrinsecam ipsi potentiae, et omnino necessariam ac connaturalem, et ideo sensus compositus destruit divisum, quia illis determinatio revera non est aliud quam mutatio talis potentiae ad hos tantum effectus. Iter vero sensus compositus est per determinationem liberam voluntatis, quae optime additit absolutam potentiam ad aliud, quia impliciter posset Deus non determinare suam potentiam ad hos effectus, sed ad alios, quamvis in determinatione semel facta, immutabilis perseveret, et ideo in sensu composito non possit aliter operari.

34. Dicendum ergo censeo, posse ratione naturali cognosci Deum absolute esse potentem ad faciendum sua sola virtute omnes effectus, quos per causas secundas operatur, uatenus in eis pura efficientia intervenit seu consideratur. Quod ideo dico, quia si aliud genus causalitatis formalis vel materialis iudee adjungatur, ex eo capite ignotum esse poterit lumine naturali, an talis effectus possit fieri sine causa secunda, propter imperfectionem quam tales causae includunt, et quia sunt magis intrinsecæ, ideoque maiis obscurum est, magisque præter naturam, uod per aliud genus cause suppleantur. Iujus rei exempla cerni possunt in actibus italibus, et in aliquibus propriis passionibus alde intrinsecis, et similibus. Quibus omisis, stando in pura efficientia, evidens esse censeo, posse Deum et immutare ordinem causarum naturalium, et effectus earum sine his producere. Primum patet ex libertate dei, enjus arbitrio omnia facta sunt et conservantur; et utrumque est notum naturæ lumine. Unde, sicut ab æterno statuit res facere tali tempore, et ideo id facit sine sui mutatione, ita potuit statuere eas conservare solum usque ad tale tempus, et prout ipsi plauit; ergo sine sui mutatione potest absolute unius ordinem immutare. Et hoc est quod ixit August., 26 cont. Faust., cap. 3, et ex illo D. Thomas, 1 p., q. 103, art. 5, *Virtutem trinam non subdi ordini causarum, sed eum potius habere sibi subjectum*. Quod dictum non solum creditum est, sed etiam ratione naturali evidens, quia hoc pertinet ad perpetuum dominium Dei; quod necessario conequitur ad infinitam perfectionem Dei, et omnipotentiam eum libertate conjunctam. Secundum etiam optime probatur ex insinua-

tate omnipotentiae Dei, et ex ratione supra tractata, quod virtus integra efficiendi respectu ejuscumque effectus dicit perfectionem simpliciter, quia efficere ut sic nullam habet admistam imperfectionem, et ideo formaliter reperitur in Deo, et non tantum eminenter seu remote. Adde, contra hanc veritatem, et hanc demonstrationem, nullam esse, vel apparentem rationem naturalem, que probet hoc esse impossibile.

35. Hinc ulterius dico, ratione naturali cognosci posse, Deum esse potentem ad efficiendos effectus in se naturales, qui secundum speciem suam possent per causas naturales fieri, quamvis in individuo sint in eo statu, in quo jam non possent per hujusmodi causas fieri, quales sunt resurrectio mortui, præcise quoad naturam, et seclusis donis gratiae, de quibus late dixi in 2 tom. tertie partis, disp. 44, sect. 8. Et ratio breviter est, quia in hoc effectu nullum est vestigium repugnantiae aut contradictionis, neque etiam in ipsa actione; nam, licet non sit debita naturæ, nec sequi possit ex ordine causarum naturalium, et hoc respectu supernaturalis dicitur, tamen, respectu divinae omnipotentiae, tam proportionata est illi sicut creatio, et ex parte termini non requirit aliam potentiam præter non repugnantiam, nam, hoc ipso quod res non repugnat, est apta dependere a Deo per quamcumque actionem consentaneam divinae potentiae. Quod principium est valde notandum, et fit evidens ex dictis de omnipotentia Dei et objecto ejus; nam illa omnia fundata sufficienter sunt in principiis naturalibus. Et ex illis evidenter sequitur, si res quæ fit, naturalis est, ut hic esse supponitur, et in actione seu modo quo a Deo solo fieri dicitur, non intervenit specialis repugnancia et contradicatio, Deum posse illam efficere tali modo; sive talis actio sit resurrectio, sive illuminatio cœci, sive qualibet alia similis.

36. Hinc rursus addo, ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad producendos effectus alios, præter eos qui produci possent a causis naturalibus hujus universi, tam secundum speciem quam secundum individua. Probatur ex principiis supra demonstratis: ostensum est enim Deum posse creare; item potentiam ejus esse infinitam simpliciter, etiam in latitudine objecti; item operari libere. Ex his autem principiis evidenter sequitur, posse facere alias res, præter eas quæ sunt in universo, et quæ in virtute cau-

sarum ejus continentur. Atque ita fit ut distinctio etiam illa potentiae Dei in absolutam et ordinariam intra limites rationis naturalis locum habeat. Quamvis enim naturalis ratio non possit cognoscere totam latitudinem (ut ita dicam) potentiae absolutae, ut supra visum est, cognoscit tamen potentiam Dei ex se ad plura extendi, quam de facto operetur, vel operari decreverit, vel quam mediis causis naturalibus universi operari possit. Cognoscit item, hanc limitationem (ut sic dicam) vel determinationem potentiae divinæ absolutæ ad modum operandi secundum ordinariam potentiam, non convenire Deo ex necessitate naturæ, sed ex arbitrio suæ voluntatis. Ex quo ulterius potest ratiocinari, interdum posse Deum præter ordinariam potentiam de facto operari, loquendo de ordinaria potentia in secundo sensu supra exposito, id est, non prout includit sensum compositum divinæ determinationis, sed prout dicit modum operandi per naturales causas, et secundum leges earum. Potest enim Deus ab aeterno decrevisse aliter interdum operari. Quæ potestas necessario colligitur ex principiis positis, quanquam quod interdum ita operetur, non satis possit ratione naturali demonstrari. Cum autem dicimus (quod semel pro tota hac materia animadversum volvamus), hæc omnia posse ratione naturali cognosci, loquimur quantum est ex parte objecti, ac naturalium principiorum, et veritatum quæ in eis continentur, præsertim sigillatim de qualibet earum; nam ex parte subjecti, id est, ipsius hominis, et ex difficultate ac morositate, qua de his rebus philosophatur, et ex impedimentis quæ in inquirendis et inveniendis his veritatibus patitur, saepe deficit in eis intelligendis, et licet singulas possit assequi, non tamen omnes sine speciali gratia Dei. Unde etiam fit ut illuminati nunc seu roborati lumine fidei multas ex his veritatibus intelligamus, ut contentas in principiis naturalibus, quas fortasse non assequremur, si in pura ratione naturali philosopharemur. Ita enim acutissimis etiam philosophis lumine fidei carentibus accidisse, perspectum est.

Potentia quomodo distinguitur a scientia et voluntate in Deo.

37. Quarto principaliter dicendum est hanc divinam potentiam non esse aliud in re, quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem, ratione tamen ab eis distinguui. Hæc

assertio quoad priorem partem est evidens ex dictis in superioribus; ostensum est enim in Deo nullum esse accidens, neque ullam in re ipsa compositionem; ergo potentia ejus non potest esse accidens ejus, neque in re ab ipso distingui; alioqui cum in ipso sit, faceret cum eo compositionem. Ex quo fit, ut in re etiam non sit aliquid distinctum a scientia et voluntate, cum scientia ejus et voluntas non sint aliud ab essentia Dei. Ac denique omnes hæc perfectiones sunt de essentia substantiæ divinæ, ut in superioribus visum est.

Tractatur opinio, quod scientia sit ipsa potentia operans per imperium.

38. Sed de distinctione rationis moveatur quæstio a Doctoribus, quæ necessaria est ad explicandum formaliter ac præcise quid sit potentia Dei. In qua re quidam sentiunt, Deum immediate causare res ad extra per scientiam suam. Qui consequenter aiunt potentiam, etiam secundum rationem, esse ipsam scientiam, sub diverso tamen respectu significatam; nam scientia dicitur solum ut est cognitionis; potentia vero ut est causa seu principium actionis ad extra. Quæ sententia duobus modis declarari solet. Prior (atque adeo prima sententia absolute) est, intellectum divinum, præter actum cognitionis rerum creatarum, qui est quasi speculativus habere actum practicum imperii, qui in Scriptura explicari solet illis verbis, *si lux, si firmamentum*, etc. Quo actu immediate exequitur voluntatem, qua decernit aliquid facere, sicut homo imperando famulo, facit iuxta illud Psal. 149: *Ipse dixit, facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* A que ita fit ut intellectus, quatenus ad ipsum imperare pertinet, teste D. Thoma, 1. 2, q. 1' sit ipsa potentia, qua Deus producit res ad extra, ipsum autem imperium sit actualis effectio ex parte Dei.

39. Fundamentum opinionis (in ratione stando) solum est, quia hic modus agendus videtur perfectissimus, et maxime consentaneus naturæ intellectuali. Operatur enim Deus, ut saepe dictum est, per intellectum voluntatem. Hæc autem duas facultates in nobis ita sunt subordinatae, ut, licet in ordinationis seu effectu internæ, intellectus antecedat et moveat voluntatem, tamen

exceptione et actione externa voluntas antecedat, eligendo et decernendo quod facendum est, intellectus vero subsequatur imperando executionem; ergo secundum rationem eundem ordinem servant in Deo. Est tamen differentia, quia in nobis imperium est imperfectum, et inefficax ad physicam executionem, et ideo solum moraliter movet, indigetque aliis ministris vel potentissimis proxime exequentibus. Dei autem imperium est perfectum, et ideo per se ipsum est efficax, ut per se ac immediate executioni mandetur quod imperat.

40. Judicium de praecedente sententia.—Haec intentio opinio probari non potest, nam in intellectu nullus potest intelligi actus, etiam ordinatus ad opus per modum impellentis seu applicantis ad ipsum opus, nisi talisactus sit vel judicium aliquod, si sit respectusiusmet imperantis, vel aliqua locutio, si it respectu aliorum; nam prae ter haec duo, quidquid in intellectu fingitur tanquam impulsio ad opus, et sine causa vel ratione finitur, et intelligi ac explicari non potest quale illud sit. Nam in intellectu concipi non potest actus, nisi per modum cognitionis apprehensivæ aut judicialivæ; est enim essentia et adæquate cognoscitiva potentia, et ideo non potest in eo intelligi imperium, nisi ut per modum absoluti judicii, si sit ad se ipsum, aut per modum judicii ordinati ad alios, si imperium ad alios referatur, ut laus in prima secundæ, et in scientia de anima explicatur. Divinum ergo imperium, quod ieitur subsequi decretum liberum divinæ voluntatis de rebus faciendis et exequi illud, et intelligitur referri immediate ad ipsum eum, ita ut intelligatur Deus sibi imperans taret, sicut homo sibi imperat ut ambulet; et referri immediate ad creaturas, quibus Deus imperat ut sint. Primum non potest iesi consequenter juxta illam sententiam, cum quia tale imperium non erit immediata ratio agendi ad extra, sed erit quasi applicatio efficax, qua Deus se, vel potentiam suam applicat ad opus, sicut, quando homo sibi imperat motum, imperium est applicatio efficax ad motum, non proximum principium lius. Tum etiam quia post decretum liberum non potest in intellectu divino consequi alius actus ejus, qui versetur immediate circa suummet Deum, vel res ejus, nisi vel cognitio, qua cognoscit se hoc jam decrevisse, vel iudicium, quo judicat sibi omnino esse agendum quod decrevit, nec posse jam aliud

fieri; quod judicium si quis imperium vocare voluerit, de voce non contendam, quamvis sit satis metaphoria respectu Dei. Nemo tamen probabiliter cogitare potest, illam cognitionem vel judicium esse proximam rationem per quam Deus extra se agit, cum proxime solum versetur circa decretum liberum ipsius Dei, et circa immutabilitatem et efficaciam ejus. Praeter hunc autem actum non potest fangi aut intelligi in divino intellectu aliquis alius actus posterior secundum rationem, quam decretum liberum voluntatis de rebus ad extra producendis, qui habeat rationem imperii Dei ad seipsum, quo practice applicet se vel suam potentiam ad opus, quia nec declarari potest qualis sit talis actus, aut quid per illum cognoscatur aut judicetur, aut quæ sit necessitas ejus, cum Deus per voluntatem suam sibi cognitam et manifestatam sufficienter applicetur ad opus.

41. Quod si altera pars eligatur, nimur, illud imperium immediate ordinari ad creaturas ipsas producendas, primum id dici non potest de imperio in sensu proprio, sed tantum in metaphorico. Nam creaturæ, ut edificantur de non esse ad esse, non sunt capaces propriae imperii, quod maxime patet in inanimatis. Est autem idem in omnibus etiam intelligentibus, quia, ut terminant creationem, non exercent actum intelligendi, neque id est per se necessarium ut creantur, ut ex se est evidens; imo necesse est ut terminare creationem antecedat actum intelligendi, saltem ordine naturæ. Imperium autem propriæ dictum ordinatur ad intelligentem ut sie, quod patet ex suo correlativo; imperio enim proprie dicto respondet obedientia; obedientia autem proprie dicta tantum est in rebus intelligentibus. Accommodantur autem haec, scilicet, imperium et obedientia, per quamdam imperfectam, et quasi materialem participationem quibusdam brutis, quatenus ex consuetudine quadam pereipere possunt signa, quibus imperium seu motio intimatur. Per metaphoram vero dicuntur creaturæ obediere Deo, quando esse incipiunt, vel recipiunt ex efficacia Dei, et ad nutum voluntatis ejus, quia ita se gerunt ac si intellegent, et ad nutum obedirent. Unde e converso, Deum imperare creaturis ut fiant, nihil aliud est quam ad nutum voluntatis suæ efficaciter illas procreare. Quocirca per illud locutionis genus non explicatur aliquis actus proprius intellectus Dei loquentis ad creaturas, sed metaphorice declaratur efficacia divinae po-

tentia operantis ad nutum voluntatis suæ. Quod genus metaphoræ est frequens in Scriptura, ut, Job 43, Deus dicitur loqui ad mare : *Usque huc venies, et non procedes amplius*, etc., de quo dicitur Prov. 8 : *Et legem nonebat aquis, ne transirent fines suos*. Sic etiam ad Rom. 4 dicitur : *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt*; quibus dicendi modis declaratur efficacitas divinæ voluntatis et potentiae. Non est ergo in intellectu divino aliquis actus, qui sit proprium imperium respectu effectus producendi. Et ideo D. Thomas locis statim citandis imperium divinum ad effectus producendos in voluntate constituit.

Tractatur secunda sententia, scientiam per ideas esse proximam potentiam agendi.

42. Secunda sententia esse potest, divinum intellectum per ideas, seu exemplaria rerum quæ in se habet, esse proximam rationem agendi, atque adeo potentiam ipsam, per quam Deus res ad extra producit. Deus enim, ut supra tetigimus, in sua infinita scientia habet rationes seu exemplaria omnium rerum possibilium, quæ non sunt aliud quam ipse met intellectualis conceptus, quem de singulis rerum naturis habet Deus, qui, ut intentionaliter seu intelligibiliter repræsentat unamquamque naturam factibilem a Deo, dicitur ratio, exemplar, aut idea ejus. Hæc autem exemplaria divina nihil extra se agunt necessitate naturæ, sed per voluntatem determinari debent, et ideo secundum se, et ut anteriores voluntate nostro modo intelligendi, vocantur rationes rerum; postquam vero eis adjungitur voluntas, qua Deus vult juxta hoc vel illud exemplar hanc vel illam naturam efficere, vocantur ideæ practicæ. Ab his ergo ideis, ut applicatis et determinatis per voluntatem, dicit hæc opinio manare creaturas per se et immediate, non medio alio actu immacente divini intellectus, hic enim nullus ex cogitari potest, ut contra priorem sententiam declaratum est, sed per immediatam efficientiam seu influxum in res ipsas. Ut, verbi gratia, artifex humanus prius in se concepit ideam domus, et deinde vult efficere domum conformem exemplari concepto; si ergo illud exemplar esset tam perfectum et efficax, ut sine manibus et instrumentis statim efficeret tale artificium quale voluntas vult, tunc intellectus per exemplar conceptum esset potentia immediate exequens et efficiens res artificiales. Ad hunc ergo modum imagina-

tur hæc opinio divinas ideas et efficientiam earum.

43. Et ex hac ipsa expositione persuaderi potest hæc opinio; nam hic modus agendi pertinet ad magnam perfectionem scientiæ et artis, ut in exemplo allato intueri licet; si enim intellectus hominis per sua exemplaria haberet illam efficaciam, altior et nobilior esset ejus ars quam nunc est; omnis autem nobilitas et perfectio, est divinæ scientiæ tribuenda. Maxime ubi nulla miscetur imperfectio, neque intercedit repugnantia; in hoc autem nulla imperfectio cogitari potest, quia habere vim efficientiæ perfectio est. Neque etiam in hoc inventur repugnantia, quia, licet actus immannens per se non requirat efficientiam extra intelligentem, tamen nihil repugnat, quod, ut est forma quædam intellectualis, sit activa sui objecti, seu rei per ipsam repræsentata. Imo hoc est maxime consentaneum divinis exemplaribus, tum quia, sicut sunt perfectissima, ita etiam esse debent efficacissima; tum etiam quia quæ in creatis artificibus sunt divisa, in supremo et simplicissimo debent esse unita. Hanc sententiam attingit Durand., in 1, dist. 45, q. 2, et eam impugnat non admodum efficaciter; nam revera prædicto modo explicata, nec improbabilis est, nec facile impugnari poterit; quid autem de illa sententia, statim aperiam.

Tertia sententia, quod voluntus sit potentia.

44. Tertia sententia est, ipsam voluntatem divinam esse potentiam, per quam Deus ad extra immediate operatur, per absolutus velle et efficax, quod talis creatura sit tal tempore, modo, etc.; ab hoc enim velle immediate fluunt et recipiunt esse creature quæ a Deo fiunt. Solet hæc opinio tribu D. Thomæ, locis infra citandis; sed alia fuisse ejus sententiam, ibidem ostendam. I eam tamen inclinat Cajetan., 1 p., quæst. 2^o art. 1, dicens forsitan esse veriorem. Ferrai vero, 2 cont. Gentes, cap. 1 et 16, soluit, agere Dei ad extra, aut esse velle, ai intelligere; significat etiam Scotus, in 1, c 37. Nec desunt Theologi, qui hanc sententiam certam existiment propter modum 1^o quendam Sacrae Scripturae, divinæ voluntatis tribuentis efficaciam in operando, et dicunt: *Omnia quæcumque voluit, fecit; et: Omnia operatur secundum consilium voluntatis.* Unde Leo Papa, serm. 2 de Nativit.

Deus (inquit) cuius natura bonitas, cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est.
 Et August., in Meditationib., c. 29 : *Cujus voluntas opus, cuius velle posse est ; qui omnia de nihilo creasti, quae sola tua voluntate fecisti.* Ratio vero est, quia voluntas Dei est efficacissima ; ergo ad ejus perfectionem pertinet, ut per seipsum sit operativa eorum quae vult fieri, ita ut, licet præcise intelligatur, seclusa omni alia potentia, per seipsum sit potens ad exequendum quod vult ; ipsa ergo est principium formale ac proximum omnis effectionis et actionis divinæ.

Quarta opinio, ratione distinguens potentiam a scientia et voluntate.

45. Quarta sententia est, potentiam divinam esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate secundum suas præcisas rationes formales conceptis, nihilque aliud esse quam ipsammet divinam naturam, quæ, quatenus est ipsum esse per essentiam, est per se effectrix cuiuslibet esse participati seu participabilis, si accedit voluntas ut applicans, et scientia ut dirigens. Et hæc videtur esse sententia D. Thom., I p., q. 19, art. 4, ad 4, ubi ait : *In nobis scientia est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens et immediatum principium operationis.* Et concludit : *Sed hæc omnia in Deo idem sunt, significans re quidem esse unum, secundum rationem autem distingui.* Quod expressius declaravit inferius, q. 25, a. 1, ad 4, dicens : *Potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit.* Addit vero deinde, etiam scientiam, et voluntatem divinam, secundum quod est principium effectivum, habere rationem potentiae, in quo non destruit, aut negat quod antea dixerat, sed addit scientiam et voluntatem secundum suum causalitatis modum posse nomen potentiae participare ; nunquam tamen tribuit illis modum causandi exequendo proxime, et quasi eliciendo actionem ad extra, sed imperando tantum vel dirigendo. Unde inferius, eadem quæst., art. 5, ad 4, iterum repetit : *Potentia intelligitur ut exequens, voluntas ut imperans, intellectus et sapientia ut dirigens.* Et in fine illius solutionis concludit : *Ideo Deus aliquid facit quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis*

est in sua natura. Et hanc sententiam tenet etiam Durandus, in 1, d. 38, quæst. 1.

46. Et potest ita suaderi, nam Deus non agit extra se, quatenus est infinitus solum in ratione scientis aut volentis, sed quatenus est infinitus simpliciter in genere entis ; tota enim hæc infinitas necessaria est ad creandum, ut supra diximus, et ad agendum sine dependentia a superiori, quomodo semper operatur Deus ; ergo potentia convenit Deo non formaliter ratione intellectus, vel voluntatis, sed ratione ipsius esse per essentiam, quatenus infinitum est et eminenter includit omnem perfectionem participabilem ab ipso. Et confirmatur primo, quia Deus non est omnipotens eo quod sciat omnia, sed potius scit omnia quia est omnipotens, et eminenter continet omnia ; sic enim supra dicebamus, cum Dionys., D. Thom., et aliis, Deum, comprehendendo se et potentiam suam, cognoscere omnes creaturas possibilis ; ergo scientia creaturarum ratione distinguitur ab omnipotenti, et illa scientia, ut determinata ad creaturas, supponit, modo nostro concipiendi, in divina natura continentiam eminentialem omnium creaturarum ratione cuius esse potest primum principium earum. Et similis cursus fieri potest de voluntate ; nam Deus non ideo potest rem creare quia vult, ut bene D. Thomas dixit, imo neque ideo potest creare quia potest velle, sed potius ideo potest velle creare, quia est omnipotens ad exequendum ; ergo voluntas etiam secundum rationem supponit omnipotentiam. Et confirmatur secundo, quia nulla est sufficiens ratio, ob quam vis executiva et elicita immediate actionis ad extra, magis tribuatur voluntati quam intellectui, vel e converso ; ergo neutri attribuenda est. Antecedens patet ex dictis ; nam ex una parte scientia superat voluntatem, quia juxta formalem suam rationem est excellentior perfectio, et formalius constituit seu pertinet ad esse Dei, et confinet in se formas seu ideas rerum agendarum, quod maxime necessarium videtur ad earum productionem. Aliunde vero superat voluntas intellectum, quia ad illam pertinet executio operum, quia est magis impulsiva quam intellectus. Prima vero consequentia probatur, tum quia non est, absolute loquendo, major ratio de una potentia quam de alia ; tum etiam quia in neutra est sufficiens ratio ut ei executio tribuatur ; quia neutra sine altera est sufficiens ad efficiendum, et unaquæque in sua ratione habet proprium

causalitatis modum, quem non transcendit, praeceste stando in suo conceptu et ratione formalis, sed in illo habet infinitatem suam. Scientia enim ut scientia, quantumvis practica, solum habet dirigere actionem; est enim scientia representans, et quasi illuminans, unde hoc munus habet in agente per intellectum, dirigit enim actionem ejus. Quapropter, etiamsi sit infinita, praeceste stando in ratione scientiae solum habebit infinitam perfectionem in dirigendo cum infinita claritate et infallibilitate. Voluntatis vero munus est diligere, intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias ejusdem appetentis. Quod si infinita sit voluntas, sub hac praeccisa ratione habebit infinitatem in applicando, ita ut etiam infinitam potentiam possit efficaciter applicare ad opus, si necessaria sit; et in hoc consistit efficacia divinae voluntatis, propter quam ei tribuantur actiones ad extra, quia illi subest, cum voluerit, posse, ut dicitur Sapient. 2; ergo neque est sufficiens ratio extrahendi aliquam ex his potentibus ad alium causalitatis modum, neque etiam est major ratio de una quam de altera. Nec vero dici potest, quod quidam insinuant, intellectum et voluntatem simul esse ipsam potentiam executivam, tum quia actio hujus potentiae unius ac simplicis rationis a nobis concipitur, et ideo fieri non potest ut potentia praeceste concepta includat intellectus et voluntatis actum; tum maxime quia discursus factus, et quae statim attingemus, aequo procedunt de utraque voluntate simul, ac de singulis.

Approbatur quarta opinio.

47. Atque haec sententia mihi simpliciter probanda videtur, quam ultimo ita declaro et confirmo. Aut enim hic inquirimus potentiam quae sit quasi principium proximum actionis distinctum a principali et radicali, vel ut solum dicit ipsum principium principale, quod sit etiam immediatum. Prior modo, non oportet fingere aut concipere in Deo potentiam ratione distinctam ab essentia; posteriori autem modo non potest esse scientia ut scientia, vel voluntas ut voluntas, sed essentia ut infinita entitas, et ipsum esse per essentiam; ergo. Minorem ita declaro, nam in creaturis calor, verbi gratia, quatenus est forma dans esse calidum, et quatenus est principium calefaciendi, in re est una et eadem forma, quae ratione sui est activa; unde, licet secundum has diversas

habitudines vel causalitates, possit a nobis diversis conceptibus inadæquatis concipi, non tamen ita distinguuntur, etiam ratione, potentia proxima et principalis calefaciendi, sed ipsam calor ratione sue entitatis est proxima et principalis potentia ad calefactionem accidentalem, in ea praeceste sistendo. Idem proportionaliter esset in forma substantiali ignis, verbi gratia, si per seipsam esset productiva similis formæ; nunc vero si non potest esse principium proximum sue communicationis, sed tantum principale, ideo est quia est limitata et finita forma indigens dispositionibus accidentalibus. In divina autem substantia cessat haec ratio, quia illimitata est, et omnem vim agendi in suo esse substantiali continens. Igitur divina natura ut sic est sine dubio principium principale et radicale omnis actionis ad extra. Quod etiam concludit illa ratio, quia non est tale principium, nisi quatenus eminenter continet omnia; hoc autem non habet praeceste ratione scientiae aut voluntatis, sed ratione totius infinitatis sue. Item quia in tantum est fons totius esse, iurum quantum est ipsum esse per essentiam; quo esse, quatenus a nobis concipitur formaliter in ipso Deo, vocatur natura seu essentia ejus ut vero per seipsum est communicativus sui, dicitur principium seu ratio agendi ad extra.

48. Præter hoc autem principium, non oportet in Deo concipere aliud principium proximum etiam ratione distinctum, immensius eliciens actionem, quia cum illud sit illimitatum et infinitum, quamvis substantialiter et efficiens etiam in ratione proximæ virtutis, non indiget media facultate. Nam in substantiis creatis distinctio horum principiorum ex imperfectione provenit, et perfectio erit principium, si sub utraque ratione sufficiens, quam si sub altera tantum; De autem tribendum est quod est perfectissimum; ipsum ergo esse divinum per seipsum est principium proximum, quasi eliciens et exequens omnem actionem ad extra, quo est esse ipsam potentiam. Quia vero hoc ipsum præstat perfectissimo modo, indiget intellectum et voluntate, illo ut dirigente, hac applicante. Quia vero ipsa scientia et voluntas non sunt in Deo aliud quam suum esse ideo per illud habet Deus quidquid necessarium est ad agendum perfectissimo modo. Atque ita tandem divina scientia et voluntas sunt causa rerum, in re quidem per se a propriissime efficiendo illas, quatenus in re

sunt ipsum esse, et ipsa omnipotentia Dei; secundum proprias vero rationes, altera diligendo, altera vera applicando potentiam exequentem, a qua secundum rationem distinguuntur.

49. Ex quo plane sequitur, actionem ad extra immediatus comparari ad potentiam ut sic, quam ad scientiam, vel voluntatem ut i.e., quia ad illam solam comparatur ut ad principium eliciens. Unde ulterius consequitur, illam actionem debere esse transeuntem, quod est consentaneum his quae in superioribus, tractando de causis, diximus de creatione, et de concursu divino, et illa etiam omnia melius intelliguntur juxta hunc modum explicandi divinam potentiam. Neque est verum, quod quidam objicint, hujusmodi potentiam, quae ita operatur quasi eliciens immediate actionem transeuntem, esse imperceptam. Nam id solum est verum, quando tamen potentia mere naturaliter agit sine intelligentia et libertate; at vero si haec habeat aliiae adjuncta, esse potest perfectissima. It si intelligeremus solem habere libertatem illuminandum, vel continendum luminis effluxum, perfecto modo illuminaret, etiam si ex ejus esset immediatum principium eliciens illuminationem, quae est actio transiens. Esset autem multo major perfectio, si non tantum sol, sed ipsa etiam lux solis intime se includeret illam libertatem et intelligentiam ad illam necessariam; ita vero se habet haec divina potentia, a qua proxime fluit exterior actio. Quae secundum modum compendi nostrum ad divinam scientiam et voluntatem remote tantum comparatur, scilicet ut ad applicantem vel dirigentem potentiam exequentem.

50. Sed quæres ad quam illarum remotius comparetur. Durandus, in 4, dist. 45, §. 2, dicit ad scientiam remotius comparari, pia scientia movet voluntatem, et voluntas potentiam exequentem. Sed Durandus tamen meminit illius motionis, qua intellectus novet voluntatem proponendo illi objectum, secundum quam non est dubium quin remotius concurrat scientia. Omittit tamen actualem directionem, quae immediate necessaria est ad rectam executionem, ut ad pingendum non concurrit ars movendo voluntatem, sed immediate dirigendo manum, quod proprie spectat ad causam exemplarem; nam alia motio magis pertinet ad causam finalem. Quapropter dicendum est, utramque ex his potentias immediate con-

currere, unamquamque in suo ordine, voluntatem quoad applicationem et exercitium, nam hoc est munus ejus; scientiam quoad directionem, et (ut sic dicam) quoad specificationem, quia exemplar est ratio efficiendi hanc vel illam naturam; loquor autem de scientia, quatenus est practica, et habet rationem artis, nam quatenus voluntatem inducit ut efficere velit, sic potius habet rationem prudentiæ, et remotius concurrit, ut diminus.

Potentiam Dei unam esse.

51. Ultima assertio est, potentiam divinam in se ac formaliter unam esse et simplicissimam, continere autem omnem perfectionem potentiae activæ, et ideo in ordine ad varias actiones posse a nobis per inadæquatos conceptus in plures secundum rationem distinguiri. Hæc conclusio quoad omnes partes est facillima, et juxta ea, quae de scientia et voluntate dicta sunt, explicanda et probanda est. Nam, quod in re sit omnino simplex, constat ex simplicitate naturæ divinæ, cui in re haec potentia nihil addit. Item ex universalitate ejus et sui objecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero possit ratione distinguiri per inadæquatos conceptus, facillum est; nam etiam finitam potentiam hoc modo nos partimur, verbi gratia, intellectum nostrum in rationem superiorem et inferiorem per varia munera ejusdem intellectus, sine distinctione, quae in re sit in ipsa facultate intelligendi. Sic ergo juxta varias actiones distinguere possumus in Deo potentiam creativam, et generativam ad extra, seu effectivam per edactionem formæ de potentia subjecti, quae ulterius distinguiri potest in potentiam activam per modum causæ proximæ, vel per modum causæ universalis tantum, quia utroque modo potest Deus agere. Aliqui addunt potentiam conservativam; sed haec non est proprie distincta ab effectiva secundum conceptum, sed secundum nomen tantum, juxta supra dicta de effectione et conservatione. Alii addunt potentiam annihilandi; haec vero non tam est potentia agendi quam non agendi; unde non addit etiam secundum intellectum propriam rationem potentiae, sed connotat libertatem seu subordinationem ad voluntatem. Juxta haec vero distinguiri potest Theologice divina potentia in naturalem et supernaturalem, sicut dicitur Deus prima causa naturalis et supernaturalis. Sic autem denominatur *potentia supradivinalis*.

pece ipsius Dei; illi enim omnis ejus potentia maxime connaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi convenit; sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quae sunt supra naturam rerum creatarum; de quibus disputare proprium est Theologorum.

De divina providentia.

52. Atque haec sint satis de divina potentia; de actionibus vero ejus, nihil hic occurrit addendum iis quae de causalitate causae primae in superioribus dieta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de divina providentia, quia haec praeter scientiam, voluntatem et operationem, nil addit, sed formaliter dicit rationem, qua Deus ab aeterno decrevit res hujus universi gubernare, easque per media convenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum, ordinando omnes partes ejus ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine Dei influxu ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem aeternam, qua hic mundus regitur, quae providentia dicitur. Quam licet nonnulli philosophi, vel omnino, vel ex parte ignoraverint, ut Plin., lib. 1, cap. 7, et Cicero, et alii, qui scientiam rerum particularium aut contingentium Deo denegarunt, graviores tamen philosophi eam agnoverunt, praesertim Seneca, lib. de Provid., ubi ait, supervacuum esse ostendere tantum opus non sine aliquo custode stare. Idem, lib. 1 Natur. quæst., Aristot. idem significavit in his quae supra retulimus, et 2 Phys., ubi ait naturam, ut est sub primo agente intellectuali, operari propter finem, et 12 Metaph., cap. 10, inde concludit unum esse principem, ut optima sit universi gubernatio, et 10 Ethic., cap. 8, Deo tribuit curam humanarum rerum. Plato etiam, in Epimenide, recte sentit de providentia; quod etiam ex Plotino Platonico refert D. Augustin., lib. 20 de Civit., cap. 44, ubi etiam Vives nonnulla congerit. Cicero etiam citra res humanas et liberas in reliquis non male sentit de providentia, ut constat ex somnio Scipionis, et ex lib. 1 de Natura Deorum. Verum philosophi præcipue attigerunt providentiam quoad conservationem hujus universi, et quoad cursum rerum, et corporalium effectuum qui in eo fiunt. De morali autem providentia rerum humanarum pauca dicunt, et praesertim de præmio bonorum, et suppicio malorum, circa quas res versantur po-

tissimæ difficultates, quae de divina providentia tractari possunt; sed illæ omnino conjunctæ sunt cum his quae ad divinam gratiam et supernaturalem providentiam spectant; nam de his quae pertinent ad generali concursum cum libero arbitrio, jam supra dictum est, et ideo cætera Theologis relinquimus.

DISPUTATIO XXXI.

DE ESSENTIA ENTIS FINITI UT TALE EST, ET DE ILLIUS ESSE, EORUMQUE DISTINCTIONE.

Postquam dictum est de primo ac præcipuo ente, quod et est totius metaphysicæ primarium objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis, dicendum sequitur de altero membro in prima divisione proposito, id est, de ente finito et creato. Quia vero illud non est unum simpliciter, sed tantum secundum abstractionem, seu communem rationem, pluresque ac varias rationes entium sub se comprehendit, ideo ad hujus membra explicationem duo facienda sunt: prius declarandum est in quo posita sit communis ratio entis creati seu finiti, quod in hac disputatione propositum est; deinde divisiones vel subdivisiones ejus tradenda sunt, usque ad ultimas rationes entium quae sub objecto metaphysicæ superius posito comprehenduntur.

SECTIO I.

An esse et essentia entis creati distinguantur in re.

1. Quoniam, ut in superioribus visum est ens, in quantum ens, ab esse dictum est, e per esse, vel per ordinem ad esse habet rationem entis, ideo ad declarandum rationem entis creati, a comparatione essentiæ et esse initium sumimus. De qua multa tractanda occurunt, quæ ad intelligandam essentiam entis creati ut sic, et proprietates ejus omnino necessaria sunt; radix vero omnium est in quod proposuimus, scilicet, quomodo esse et essentia distinguantur.

2. Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum, ne sit æquivalatio in verbis, nec sit necessarium poste distinguere de esse essentiæ, existentiæ, at subsistentiæ, aut veritatis propositionis. Nam esse essentiæ, si vere distinguitur ab existentiâ, nihil rei addit ipsi essentiæ, sed sc.

lum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatur; unde, sicut essentia creaturæ ut sic, ex vi sui conceptus non dicit quod sit aliquid reale actu habens esse extra causas suas, ita esse essentiae ut sic, præcise in illo sistendo, non dicit esse actuale, quo essentia extra causas constitutur in actu; nam si esse in actu hoc modo non est de essentia creaturæ, nec pertinere poterit ad esse essentiæ ejus; ergo esse essentiæ creaturæ ut sic ex se præscindit ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil, quod nomine esse existentie actualis significamus. Esse autem subsistentiæ, et contractius est quam esse existentiæ; hoc enim substantiæ et accidentibus commune est, illud vero est substantiæ proprium; et præterea esse subsistentiæ (ut suppono ex infra probandis) distinctum quid est ab esse existentiæ substancialis naturæ creatæ, et separabile ab ipso, quia non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod perlinet ad existentiam. Esse autem veritatis propositionis, ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam objectivum in intellectu componente, unde convenit etiam privationibus. Sic enim dicimus, cæcilatorem esse, vel hominem esse exercum, ut latius Arist., 3 Metaph., capite septimo. Est ergo sermo de existentia creata. De qua præterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constituget ens actu reale, et extra nihil?

Prima sententia affirmans distingui realiter.

3. De hac igitur existentia creaturæ variæ sunt opiniones. Prima est, existentiam esse rem quandam distinctam omnino realiter ab entitate essentiæ creaturæ. Hæc existimatur esse opinio D. Thomæ, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistæ. Loca D. Thom. præcipua sunt, 1 part., q. 3, art. 4, 2 cont. Gent., cap. 52, de Ente et essent., c. 3, 4 Metaph., lect. 2. Quæ sic interpretatur Capreol., in 1, dist. 8, art. 1, q. 1; Cajet., loc. cit. 1 part., de Ente et essent.; Ferrar., dieto loco cont. Gent.; Sonein., in 4 Metaph., quæst. 12; Javellus, tract. de Trans-

cendent. Item Aegid., in 1, d. 2, quæst. 4, art. 4, et latissime de Ente et essent., q. 9, et sequent., et Quodl. 1, q. 2. Citantur etiam Albert., sup. lib. de Causis, propos. 8; Avicen., lib. quinto suæ Metaph., cap. primo.

4. Argumenta, quibus hæc sententia suaderi solet, multa sunt. Primum¹, quia prædicata essentialia convenienti creaturae absque interventu cause efficientis; propter hoc enim ab æterno fuit verum dicere, hominem esse animal rationale; sed existentia non convenienti creaturae, nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse, nisi facta sit; ergo esse creaturæ est res distincta ab essentia ejus, quia non potest una et eadem res esse, et non esse per efficientem causam. Quod si dicas, cum fit creatura, non solum fieri esse, sed etiam essentiam creaturæ, respondetur, non fieri essentiam, sed fieri essentiam sub esse, seu fieri essentiam existentem, et ideo non sequi essentiam factam distingui ab essentia absolute, nisi ratione existentiæ, quam illi addit.

5. Secundo argumentor², quia esse creaturæ est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest ex cogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in se ipsa recipi. Primum antecedens probatur, quia esse irrecptum est esse per se subsistens ex vi sue actualitatis; nam est omnino abstractum a subjecto vel potentia, in qua recipiatur: est ergo esse perfectissimum et sumnum, atque adeo purus actus, et infinitum quid in ratione essendi; ergo repugnat esse creaturæ esse omnino irrecptum. Et confirmatur, quia tale esse non habet unde limitetur; non enim limitatur a potentia in qua recipiatur, si illam non habet, neque etiam ab actu seu a differentia, quæ se habeat per modum actus respectu existentiæ; nam cum existentia sit ultima actualitas, non constituitur per actum quo limitetur. Ut ergo esse creaturæ sit finitum et limitatum, necesse est ut sit actus essentiæ, in qua recipitur, et per quam limitatur.

6. Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo compo-

¹ Hæc prima ratio tractatur late infra, sect. 12, in fine.

² Hæc secunda ratio tractatur late infra, sect. 13.

nitur omnis creatura ex esse et essentia, tanquam ex actu et potentia realiter distinctis. Major constat, quia si daretur aliqua creatura, in qua nulla esset realis compositio, datur aliqua creatura omnino simplex; ut substantia Angeli actu existens, si non componetur ex esse et essentia, esset substantialiter et omnino simplex, atque ita quodam modo adæquaret perfectionem divinam. Quod si dicas, in ea posse remanere compositionem ex genere et differentia, aut ex natura et supposito, et ex subjecto et accidente, nihil horum satisfacit, quia prima compositio non est realis, sed rationis; unde non excludit perfectam simplicitatem realem. Secunda vero compositio primum non est universalis omnibus rebus, quia non convenit accidentibus; deinde eamdem habet controversiam quam compositio ex esse et essentia; si ergo illa admittitur in substantiis creatis, cur non etiam hæc? Tertia tandem compositio non est ad constituendam substantiam; nunc autem agimus de compositione et simplicitate substanciali. Ac deinde sumitur ex his universale argumentum, quia sequitur, saltem de possibili, non repugnare cæturae ut sic carere omni compositione reali, atque adeo esse summe simplicem, quod est inconveniens, quia hoc videtur esse proprium Dei. Et sequela patet, tum quia non est cur magis repugnet cæteras compositiones excludi, quam hanc ex esse et essentia; tum etiam quia potest conservari simplex natura substancialis sine ullo accidente.

7. Quarto¹, in substantia composita ex materia et forma, esse est quid distinctum a materia et a forma, et a natura composita ex utraque; ergo est res distincta a tota essentia talis substantiae; ergo idem erit in reliquis entibus creatis. Hæc consequentia est evidens quoad res minus perfectas; quoad res vero perfectiores, ut sunt substantiae spirituales, videri potest infirma, quia illæ substantiae, sicut sunt perfectiores, ita possunt esse simpliciores. Nihilominus tamen juxta subjectam materiam est optima illatio, tum quia si in aliqua re creata admittitur realis distinctio esse ab essentia, nulla potest ratio afferri ob quam negetur distingui in aliis, quia si non repugnat distingui ex vi esse et essentiæ, ut sic, non repugnabit ex vi talis essentiæ et talis esse creati. Tum etiam quia si in aliqua

creatura reperiuntur distincta esse et essentia, non est ex eo quod talis est, sed ex eo quod creatura est, et quia in illa comparatur essentia ad esse, sicut potentia ad actum, qui est extra quidditatem ejus, et sine quo concipi potest, quæ rationes communes sunt omni creaturæ. Superest ut probemus primum antecedens, quod probatur primo, quia vel esse naturæ substancialis compositæ est una simplex entitas, vel composita; composita esse non potest, ut ostendam; si autem sit simplex, non potest esse materia, ut perse notum videtur, neque etiam forma, cum quia est fere eadem ratio, tum etiam quia jam concludetur, essentiam materiae existere per existentiam a se realiter distinctam, cum forma a materia realiter distinguatur, et tunc procedent omnes rationes factæ, ut idem dicendum sit de qualibet essentia creatâ. Neque etiam esse posset illa entitas idem cum tota essentia composita ex materia et forma, quia non potest simplex entitas esse eadem res cum re composita ex rebus distinctis; nam involvitur aperta repugnantia; si ergo tale esse est simplex entitas, oportet ut sit res omnino distincta a tali essentia.

8. Quod vero illud esse non sit composita entitas, sed simplex, probandum est primo, quia alias oporteret in illo esse distinguere partes ex quibus componitur. Ex quo sequetur primo, unam ex illis partibus esse idem cum materia, et alteram cum forma, atque ita non habebit materia esse a forma, sed ex se; unde non erit pura potentia, sed ex se habebi aliquem actum, contra communem philosophorum sententiam. Sequitur secundo, ex materia et forma non fieri unum simpliciter quia ex duobus entibus in actu non fit unum simpliciter. Sequitur tertio, materiam quantum est ex se posse esse sine forma, et quamcumque formam sine materia, non modo d'absoluta potentia, sed ex sua natura. Consequens autem quoad priorem partem et contra philosophiam, quoad posteriorem vero etiam contra fidem; alioqui animæ brutum essent immortales. Sequela vero quoad primam partem probatur, quia si materi habet existentiam partiale, vel illa est sufficiens ad constituendam materiam extra causas suas, et sic habetur intentum, scilicet quod licet desit forma, conservabit illam. Vel est insufficiens, et sic revera non est existentia, quia de ratione existentiae est ut sit sufficiens ad constituendam rem extra causas suas: sicut repugnat esse al-

¹ De hac quarta ratione late disseritur infra, section. 11.

dinem, et non esse ex se sufficientem ad constituendum album. Item, quia si materia non potest existere, nisi dependenter a forma, et a toto composito, cuius existentia terminari et actuari potest, superfluum fuisset dari illi propriam partialem existentiam. Item quia si materia habet propriam existentiam, per illam intelligetur prius natura existere, quam actuari per formam; ergo quamvis separetur actualitas formae, manebit materia ex vi proprie existentiae, quia prius non pendet a posteriori. Atque hæ rationes probant etiam alteram partem, scilicet, quod omnis forma possit naturaliter manere existens, etiamsi separetur a materia, nempe quia habet propriam existentiam sufficientem ad constituendum illam extra causas suas, per quam prius natura, atque adeo sufficienter existit. Unde Theologi, præsertim D. Thomas, inde præcipue colligunt animam rationalem esse immortalem, quia secum affert proprium esse, quod primo illi convenit, et per illam toti homini communicatur.

9. Ultimo sequitur, ex his duabus partialibus existentiis unam comparari ad aliam, ut potentiam ad actum; consequens est falsum; ergo Sequela patet; nam præter illas partiales existentias, necesse est constituere integrum existentiam et totalem totius naturæ, quæ non potest esse simplex, et omnino condistincta a partialibus existentiis, ut per se est evidens ex omnibus dictis; et quia alias superfluae essent partiales existentiae in homine, est evidens non posse singi talem existentiam totalem et simplicem omnino condistinctam ab existentia animæ, quia nec spiritualis esset, nec corporalis, cum ponatur ut adæquate comitans et actuans substantiam ex corpore et spiritu constantem, et ab illa pendens. Oportet ergo ut talis existentia constet ex partialibus; ergo etiam necesse est ut illæ partiales existentiae per se uniantur ad constitutandam unam existentiam totalem. Alioqui illa totalis non esset existentia per se una, sed aggregatum plurimum; ergo necesse est, alteram illarum existentiarum partialium comparari ad aliam, ut potentiam ad actum, alioqui non possent per se uniri. Hoc autem ultimum consequens, esse falsum probatur, quia esse est ultima actualitas cuiuscumque rei; imo ex propria ratione est pura actualitas nullam habens potentialitatem admistam secundum se, sed solum ratione essentiae vel naturæ, cuius est

esse. Propter quod dicitur existentia perfectior esse omni forma substanciali, quia plus habet actualitatis quam ipsam formam, ut sumitur ex D. Thom., prima parte, quæst. 4, art. 1, ad 3.

10. Quinto¹, præter rationes metaphysicas adjungere possumus Theologicam rationem, quia essentia creatura separatur in re ipsa a sua existentia; ergo distinguitur realiter ab illa. Consequentia probatur ex dictis superius de distinctionibus rerum. Antecedens solet communiter probari, quia res creatæ cum corrumpuntur vel annihilantur, amittunt existentiam, non vero essentiam. Unde per rei corruptionem separatur existentia ab essentia. Melius vero probatur illud antecedens ex duplice mysterio fidei. Unum est Eucharistiæ, in quo per consecrationem quantitas amittit naturalem existentiam, per quam existebat in pane, et acquirit aliam, quæ per se existit, et potens est reliqua accidentia sustentare. Aliud est incarnationis mysterium, in quo humanitas Christi propria et naturali caret existentia, et assumpta est, ut per existentiam increatam divini Verbi existat.

Secunda sententia ponens distinctionem modalem.

11. Secunda sententia est, esse creatum distingui quidem ex natura rei, seu (ut alii loquuntur) formaliter, ab essentia cuius est esse, et non esse propriam entitatem omnino realiter distinctam ab entitate essentiae, sed modum ejus. Hæc opinio tribuitur Scot., in 3, dist. 6, quæst. 1; et Henric., Quodl. 4, q. 9 et 10; de quorum sententia postea dicam. Eamdem opinionem tenuit Soto, Phys., quæst. 2, et in 4 Sent., dist. 10, quæst. 2; et nonnulli moderni eam sequuntur. Fundamentum corum est, quia nonnulla distinctione ex natura rei inter esse et essentiam creaturæ videtur omnino necessaria; non est autem necessaria major, quam hæc modalis seu formalis; ergo non est major asserenda, cum distinctiones non sint sine necessitate multiplicantæ. Majorem videntur primo convincere omnia quæ in favorem primæ sententiae adducta sunt. Secundo, videtur probari efficaciter, quia quod est extra essentiam rei, necesse est distinguui ex natura rei, saltem formaliter, ab essentia rei; sed esse est extra essentiam creaturæ, et videtur evi-

¹ De hac quinta ratione late infra, sect. 42.

dens, cum sit separabile ab ipsa. Unde hæc enunciatio, *Creatura est*, non est per se necessaria et essentialis, sed contingens : ergo. Tertio, quia alias creatura esset suum esse, et consequenter purus actus, quod est creaturæ tribuere id, quod est proprium Dei. Unde Hilarius, lib. 9 de Trinit., Deo tribuit tanquam proprium illi, *quod esse non accidit illi*, sed est ipsum esse subsistens ; et Boet., lib. de Hebdom., cap. 4, *in rebus creatis* (ait) *diversum esse id, quod est, ab esse*. Minor probatur, quia hæc distinctio sufficit ut unum sit extra essentiam alterius, et ad veram et realem compositionem, quia ubicumque in rebus intercedit distinctio, sit ex extremis sic distinctis vera compositio. Item illa distinctio satis est ut unum extremum sit per divinam potentiam separabile ab alio, quamvis non sufficiat ad mutuam seu convertibilem separationem, ut in superioribus dictum est. Ex quo potest hæc sententia confirmari ; nam, licet essentia creata sit separabilis a proprio esse, e converso tamen ipsum esse non est separabile ab essentia creaturæ ; hactenus enim factum non est, nec verisimile est fieri posse ut conservetur existentia albedinis non conservata albedine, et homo habeat existentiam albi, et non sit albus, et sic de aliis ; ergo signum est, non esse realem distinctiōnem inter essentiam et existentiam, sed tantum modalem. Omitto rationes alias quæ ad suadendas has sententias fieri solent, quia non habent peculiarem difficultatem, quæ in his, quæ propositæ sunt, non contineatur.

Tertia sententia ponens solam distinctionem rationis.

12. Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturæ, cum proportione comparata, non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione. Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis, 7 Metaph., ad text. 22. Tenuit etiam Aureolus, apud Capreolum, in 1, dist. 8, quæst. 1, ubi Capreol. citat etiam Henricum, Godofredum, et Gerardum de Carmelo pro eadem sententia. Et ibi Durand., in prima parte d., quæst. 2, eamdem tenet; et Gabriel, in 3, dist. 6, et ibi cæteri Nominales. Et Hervæus, Quodlib. 7, quæst. 9; Gregorius, in 2, dist. 6, quæst. 1, ad arg. Aureoli. Et hanc opinionem Scotistæ sequuntur, ut patet ex Anton. Andrea, 4 Metaph., quæst. 3; Lich., 3, dist. 6. Eamdem tenet Alexand. Achillinus, lib. 4 de Ele-

ment., dub. 3; Palacios, in 1, d. 8, disput. 1; Joan. Alens., in lexico Theologico, verbo *Esse*. Hanc etiam opinionem in re tenet Niphus, lib. 4 Metaphys., disp. 5, licet in verbis differat, et in fine disputationis contendat controversiam esse de modo loquendi. Rursus ibi distinguit, ex sententia Aristotelis et Peripateticorum, inter creaturas corruptibles et incorruptibles, ut in illis distinguatur existentia ab essentia, non vero in his, quod etiam tenet Joannes Gandens., 4 Metaph., c. 3. Hoc vero non est hoc loco examinandum, quia pendet ex illa quæstione, an hæc res, judicio Aristotelis, sint a Deo productæ, neque; de qua jam supra dictum est. Videtur etiam Fonseca, lib. 4 Metaph., c. 3, quæst. 4, nihil in re dissentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur, licet secundam sequi verbis profiteatur. Possunt etiam in favorem hujus sententiae adduci omnes Theologi, qui sentiunt humanitatem non potuisse a Verbo assumi sine propria existentia nam id recte fundari non potest nisi in identitate essentiæ et existentiæ naturæ creatæ, de qua re legi possunt, quæ in 4 tom. tertiae partis scripsimus.

Tertia sententia exponitur et approbatur.

43. Hæc opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat hæc sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et præcise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsecæ formaliter consti-tui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condiscutum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsecæ. Sed quia vis hujus rationis et plena decisio hujus quæstionis, cum solutionibus argumentorum, pendent ex multis principiis, ideo ut distinctius procedatur, et absque terminorum æquivocatione, quam vereor esse frequentem in hac materia, paulatim procedendum est, et distinctis sectionibus singula sunt explicanda.

SECTIO II.

Quid sit essentia creaturæ, priusquam a Deo producatur.

Quaestione resolutio.

¶ 1. Principio statendum est, essentiam creaturæ, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, præciso esse existentiæ, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum, secundum fidem. Unde Waldensis, lib. 4 Doctrin. fidei antiquæ, cap. 8, merito ponit inter errores Wieleff., quod dixerit creaturas habere ab æterno aliquod esse reale distinctum ab esse Dei; et Thomistæ graviter reprehendunt Scotum, quod asseruerit creaturas habere quoddam esse æternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse objectivum seu existentiæ in esse cognito, ut videre licet in Cajetano et aliis recentioribus, 1 part., quæst. 17, art. 5, qui existimant illud esse cognitum, ex sententia Scoti, esse aliquod esse reale distinctum ab esse Dei, quod quidem merito impugnant tanquam omnino falsum, et principiis fidei contrarium; immerito tamen id Scoti attribuunt, nam ipsem Scotus diserte declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum, ut videre licet in ipso Scot., in 1, dist. 33, § Ad ista, et dist. 36, § Ad secundum dico, et in 2, dist. 1, quæst. 1, articulo secundo, et in Quodlib., quæst. 1, et 14, art. 2. Neque potuit Scotus aliud sentire; nam ponit hoc esse cognitum, tam necessario convenire creaturis, quam convenit Deo ipsi scire creaturas, quod non pendet ex voluntate seu libertate Dei; esset autem erroneous dicere, Deum ex necessitate et absque libertate communicare creaturis aliquod esse reale participatum ab ipso, quantumvis diminutum, cum de fide sit, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis sua. Igitur hæc in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod existentiæ creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitæ ab æterno, nihil sunt, nullumque verum esse reale habent, antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant.

2. Quin potius idem Scotus, in allegata

dist. 36, impugnat Henricum, eo quod variis locis asseruerit existencias rerum ex se habere quoddam esse existentiæ, quod vocat esse reale, æternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, ut ratione illius possint esse objecta illius scientiæ divinae, quam Theologi simplicem intelligentiam vocant. Ita scribit Henricus, in Summ., articulo tertio, quæst. 23 et 25, et Quodlib. 8, q. 1 et 9, et Quodlib. 9, q. 1 et 2, et Quodlib. 11, q. 3. Cujus sententiam impugnat etiam Thomistæ, ut patet ex Hervæo, Quodl. 11, q. 1; et Soneinat., 9 Metaph., q. 4; et recentioribus D. Thom. expositoribus, 1 part., q. 40, articulo tertio, q. 46, art. 1. Quanquam a sententia et modo loquendi Henrici non multum discrepet Capreolus, in 2, dist. 4, quæst. 2, art. 3, ad quartum argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, ubi respondens Aureolo, interroganti an, cum res creatur, fiat id quod omnino nihil erat, dici fieri quidem id quod erat nihil esse existentiæ, et addit: *Erat autem ultra nihilitatem, quæ est carentia actualis existentiæ, essentia in esse existentiæ, quæ, absolute considerata ut natura vel quidditas, est substrabilis nihilitati existentiæ, et quiditati existentiæ, hoc est, ipsi esse vel non esse actualis existentiæ, et ipsa secundum se semper est aliquid in genere existiarum, et in esse intelligibili, et in potentia activa creatoris, licet non in esse reali actuali, ut declarant Henricus, Godofredus, et Bernardus de Gannaco.* Hoc vero esse existentiæ ita postea Capreolus declarat, ut ex parte creaturæ antequam a Deo producatur, non existimet esse aliquam veram rem distinctam a Deo, quæ sit simpli- citer extra nihil, sed ut ex parte creaturæ dicat quoddam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur; in hoc enim distinguuntur existentiæ creaturarum a rebus fictitiis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creaturæ habere reales existencias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua, vel materiali, sicut res generabilis dicitur esse in potentia materiae primæ, vel effectiva, quomodo totum ens creabile in potentia Dei continetur antequam fiat, de cuius existentia possibili in communi nunc agimus. Atque hoc etiam mo-

do dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quæ possibilis (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat; ex parte vero extrinsecæ causæ dicit virtutem ad illam efficiendam. Atque eodem modo et ratione, esse, quod appellant essentiæ ante effectiōnem, seu creationem divinam, solum est esse potentiale objectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei, et non repugnantiam ex parte essentiæ creabilis.

3. Nec potuit in mentem aliquius Doctoris Catholici venire, quod essentia creatureæ ex se, et absque efficientia libera Dci, sit aliqua vera res, aliquid verum esse reale habens distinctum ab esse Dei, quod tandem fatetur expresse Capreolus, citato loco, allegans verba D. Thomæ, quæst. 3 de Potentia, art. 5, ad 2, ubi sic ait: *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creatantis, ulti non est creature, sed creatrix essentia.* Et ratione probatur ex principiis fidei, quia solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione ejus nihil est, aut aliquid esse reale in se habet. Unde recte dicunt sancti Patres, quidquid a Deo factum non est, vel Deum esse, vel nihil esse: Justinus, in Expositione fidei; Cyril., lib. 1 in Joan., cap. 6; Augustinus, lib. de Trinit., cap. 6. Est autem de fide certum, Deum non fecisse essentias creatas ab æterno, quia neque ex necessitate (ut argumentabamus contra opinionem Scoto attributam), cum de fide sit, Deum nihil agere necessario simpliciter; neque ex libera voluntate; sic enim de fide est, in tempore cœpisse operari. Et præterea est evidens, si essent factæ a Deo essentiæ rerum ab æterno, etiam ex tunc fuisse existentes, quia omnis effectio ad existentiæ confirmatur, ut infra ostendam. Et confirmatur, quia alias non posset Deus rem aliquam in nihilum redigere, quia semper maneret aliquid rei, scilicet, essentia. Et similiter non creasset Deus omnia ex nihilo, sed ex uno esse transmutasset illa ad aliud esse.

4. Neque aliquid juvat, quod Capreolus supra, ex aliorum sententia, respondet, Deum creasse omnia ex nihilo existentiæ, non vero ex nihilo essentiæ. Aut enim quod nil habet existentiæ, est simpliciter et omnino nihil,

aut non. Si non, ergo absolute et simpliciter non creavit Deus omnia ex nihilo, nec produxit omnia entia, seu omne id quod vere est aliquid reale, et consequenter nullum ens proprie creavit, sed unum ex alio produxit, tanquam ex potentia reali receptiva et improducta, scilicet, existentiam, seu rem existentem ex essentia reali, quæ dicitur esse potentia receptiva ipsius esse, et improducta. Unde ulterius fit, creaturam posse quasi glorificari, quod ex se habeat aliquid quod non habet a Deo, nec participatum ab illo. Hæc autem omnia et similia sunt contra fidem et naturalem rationem. Si vero tandem quis featuretur, illud, quod nihil habet existentiæ, esse simpliciter et omnino nihil, relinquitur frivola et vanam esse distinctionem de nihilo existentiæ et existentiæ, quia quod est simpliciter et omnino nihil, non potest vere et realiter esse aliquid in aliqua ratione veri entis. Item quia remota existentia et efficientia primæ causæ, nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est; ergo neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris.

5. Quod tandem in hunc modum declaratur: demus enim essentiam creatiam et existentem esse entitatem ex natura rei distinctam ab existentiæ et separabilem ab illa, et concipiamus illam entitatem essentiæ, quæ est sub existentiæ, mente præscindendo unam ab altera, ut, verbi gratia, humanitatem Christi, si illa est entitas tantum essentiæ; nullus itaque Catholicus existimare potest, illam rem essentiæ humanitatis, secundum id totum, quod in ea concipitur præcisa existentiæ, ex æternitate habere actu illam entitatem, solumque illi defuisse unionem ad Verbum, et ad omnem aliam existentiæ, alioqui daretur entitas æterna et increata extra Deum; tandem ergo necessario est, seclusa entitate existentiæ, quæ per effectiōnem aliquam communicatur creature, ipsam entitatem essentiæ omnino nihil esse.

Objectiones contra positam resolutionem.

6. Contra hanc tamen veritatem objicium tur nonnulla, quæ parvi momenti sunt; sed ut omnibus satisfaciām, indicabo illa. Primo, quod essentia creature priusquam existat, terminat cognitionem Dei; ut autem terminet, requirit aliquid esse. Secundo, quia prædicata essentialia, ab æterno vere prædicantur aut prædicari possunt de essentiæ; omnis autem veritas fundatur in aliquo esse. Ter-

tio, quia res creatae secundum esse essentiae collocantur sub certo genere et specie, unde ejusdem speciei est rosa sive existat, sive non existat; imo eadem numero essentia est humanitas Petri creati et creabilis. Ergo in utroque statu retinet aliquam entitatem essentiae. Quarto, quia si essentia creaturæ secundum se, et ut oblicuit simplici intelligentiæ Dei, nihil reale est, erit ergo ens rationis; quomodo ergo vere dicitur esse aliquid creabile, cum ens rationis nec sit aliquid, nec creari possit? Quomodo item scientia est de ente reali, cum sit proprie de essentia, et non de existentia? Deinde qualiter potest essentia habere in Deo verum exemplar seu causam exemplarem, nam in entibus rationis locum non habet? Tandem communiter distinguitur in creaturis triplex esse, essentiæ, existentiæ, et veritatis propositionis, ut videre licet apud D. Thom., in 1, dist. 33, q. 4, art. 1, ad 1; ergo, seclusa existentia, adhuc potest essentia retinere esse essentiæ, nam hoc non habet ab existentia, sed ex se; ergo, seclusa omni efficientia extrinseca, habet tale esse, et consequenter ex aeternitate illud habet.

Respondetur objectionibus.

7. *Prima.* — Ad primum, omissis opinionibus Theologorum, quæ superius tactæ sunt, et latins 1 part., q. 14, tractantur, concedo, essentiam creature, sicut est objectum secundarium scientiæ divinæ, ita illam terminare; non est enim objectum movens, sed terminans tantum. Ad hoc autem nullum reale esse quod actu habeat, necessarium illi est, quia terminare, neque est aliquid in ipsa, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei, quæ denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit, per se loquendo, aliquid reale esse, sed tale, quale per scientiam cognoscitur; nam hoc ipsum necessarium est ad scientiæ veritatem. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiæ non cognoscat creature, ut actu habentes esse aliquid reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquid esse reale, ut terminent hujusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa, ut recte dixit D. Thom., 1 part., q. 14, art. 9, et 1 cont. Gent., cap. 66. Quod si sit sermo de scientia visionis, qua Deus intuetur res existentes, illa quidem requirit existentiam in objecto, in mensura (ut aiunt) aeternitatis; tamen in propria et temporali duratione

non est, nisi pro eo tempore pro quo existere cognoscitur. Atque ita ex vi terminationis scientiæ non requiritur in re scita aliquod esse reale, sed solum illud quod adæquatum sit scientiæ, ad veritatem ejus. Quod est evidenter in scientia quam Angelus habet de rosa possibili, aut de futura eclipsi.

8. *Secunda.* — *Quæ sit æterna propositionum veritas.* — Ad secundum dicam latius solvendo primam rationem positam præcedenti sectione, in favorem primæ opinionis. Nunc breviter respondetur cum D. Thom., 1 part., quæst. 10, art. 3, ad 3, ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia qua Deus ab aeterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquid esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; hæc autem connexionio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali. Vices, per illam scientiam non cognosci, hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale; ergo solum esse potentiale non est sufficiens fundamentum ejus. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquid esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum; includit tamen necessitatem conditionalem, quia, nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quæ necessitas nil aliud est quam identitas quædam objective hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoseit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum, quo dicitur esse significare interdum veritatem compositionis.

9. *Tertia.* — Ad tertium dicendum est, eo modo collocari res possibles nondum factas sub certo genere et specie, quo eis dicuntur convenire, aut vere attribui essentialia prædicata, scilicet, prout objective sunt in intellectu divino, aut alio quopiam; hæc enim coordinatio seu collocatio sub cœsis generibus et speciebus formaliter non est in rebus, sed in intellectu; habet tamen in rebus fundamentum, vel prout actu existunt, vel prout

existere possunt, et objective terminare scicuitiam qua cognoscuntur, talis naturae atque essentiae esse debere, si siant. Cum ergo dicitur res possibilis, et facta, esse eadem numero vel specie, si sit sermo de identitate reali, seu positiva, falsum est, quia haec non est nisi inter extrema positiva et realia; negative autem dicuntur esse una res, vel unius speciei, quia res producibilis et producta non sunt duas res, sed una, neque habent duas species, aut duas essentias, sed unam; haec autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positive, quia comparamus rem positivam objective existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen re ipsa non sint nisi unum, ut magis constabit ex § sequenti.

40. *Quartæ.* — Ad quartum respondetur, essentiam possibilem creaturæ objectivam divinæ scientiæ, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis essentiæ, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendendi. Jam enim supra declaravi essentiam creaturæ, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus, tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Cajetanus, de Ente et essentia, cap. 4, quæst. 5. ait, ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturæ secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Cajetanus notavit. Quocirca, si essentia creaturæ præcise ac secundum se sumpta, et nondum facta, consideretur ut actu ens, vel ei tributatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suæ causæ; vel si consideretur ac in se habens esse, sic verum est, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se, sed objective tantum in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est, et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper re-presentat actuale ens, sed etiam possibile. Ac denique eodem modo, scientiæ, quæ con-

siderant res abstracte ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptæ sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus.

41. *Quintæ.* — *Quidnam et quotuplex sit esse essentiæ.* — Circa quintum argumentum advertendum est, æquivocationem esse posse in primo membro, scilicet, esse essentiæ. Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factæ, neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiæ non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiæ creaturarum hoc modo tantum habent, vel esse in causa, vel objective in intellectu. Solum potest constitui differentia inter illa duo membra, quod esse in veritate propositionis, non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis; sic enim est verum cæcitatem esse privationem, et chymeram esse confictum monstrum, et ideo peculiariter tribuitur rebus creatis esse essentiæ antequam existant, ut denotetur illam veritatem fundari in esse potentiali apto ad existendum. Alio modo sumitur esse essentiæ, ut actu convenit creaturæ jam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus, quia certum est, in re existente ipsam essentiam esse actu ens, et consequenter esse essentiale illius esse actuale esse. Hanc tamen actualitatem non habet, nisi per creationem, vel productionem agentis, et ut essentia re ipsa conjuncta est existentiæ. Quocirca, quamvis demus, esse essentiæ, hoc modo sumptum, esse actuale esse et distinctum ab esse existentiæ, nihilominus verum et certum est principium positum, quod essentia creaturæ non habet actu hoc esse essentiæ, nisi per effectiōnem, et consequenter quod secundum se, et ex se, et ut improducta, nullum esse in actu habet, neque essentiæ, neque existentiæ. Et haec distinctio est præ oculis habenda ad tollendam æquivocationem et intelligendam efficaciam rationum, quæ in hac materia fieri solent.

SECTIO III.

Quomodo et in quo differant in creaturis ens in potentia et in actu, seu essentia in potentia, et in actu.

4. In hac sectione, aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt, statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter istingui tanquam ens et non ens simpliciter. ut distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extrellum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio distinctionis, quia non sunt duæ res, sed unum, quae per intellectum concipiuntur, et comparatur ac si essent duæ. Et hoc principium receptum communiter est etiam in schola D. Thom., ut patet ex Soncinate, 9 etaphys., quæst. 3, et aliis.

De potentia objectiva, quid sit.

2. Ut vero hoc principium, quod valde necessarium est ad ea quae dicemus, comprehendatur, advertendum est quosdam existentes, ens in potentia dicere modum aliquem positivum essendi ejus rei quae in potentia se dicitur, quod est esse diminutum et imperfectum, comparatum ad illum statum in quo s dicitur esse in actu. Juxta quam sententiam dicendum esset, illa duo esse extrema positiva et realia. Solet hæc opinio tribuit., in 2, dist. 16, quæst. 4, § Rationes à quia distinguit potentiam a qua denominatur ens in potentia, a potentia activa et passiva, et ideo vocari solet objectiva, ex eorum Scoto, in 2, dist. 12, quæst. 4, et secundum illum existimatur esse aliquid reale positivum ex parte entis quod in potentia esse citur. Sed neque Scotus dixit hoc ultimum, que ullam in se verisimilitudinem habet. otus enim nunquam intellexit potentiam re objectivam, esse aliquid reale positivum distinctum a causa produceente, et præsupponit ad actionem ejus ex parte rei possibilis. Ino, si attente legatur, aperte id negat dist. 12; solum ergo vocavit ens in potentia objectiva ipsum ens possibile, quia sebet ut objectum potentiae productivæ. Unde unius in nomine differt vocando ens in potentia objectiva, quod nos vocamus ens potentiæ, et de illa potentia objectiva existimat loqui Arist., 9 Metaph., cum dicit, potentiam et actum esse in eodem genere; sed

de sensu hujus axiomatis dictum est supra, et ad præsens nihil refert.

3. Igitur, quod illud esse in potentia, seu illa potentia objectiva non possit esse res aliqua vera et positiva in ipsa re, quæ in potentia esse dicitur, primo est evidens ex dictis § præcedenti, quia vel illa potentia est producta, vel omnino improducta; si est improducta, nihil est distinctum a creatore; si est producta, vel ab æterno et ex necessitate, et hoc dici non potest sine errore; vel libere, et in tempore, et sic antequam producetur, ipsa erat in potentia objectiva, et consequenter res tota, sine tali potentia in re producta, erat in potentia objectiva; ergo hoc esse in potentia objectiva nullam dicit potentiam realem et positivam, que actu sit. Secundo, nam vel talis potentia manet in re producta, vel non manet. Si non manet, nihil reale et positivum esse potest; quomodo enim illud ens, qualemque esse fingatur, si aliquid positivum et reale esset, destrueretur per productionem entis in actu? Si vero illa potentia manet in re producta, jam illa potentia non est objectiva tantum, sed etiam subjectiva, nec res fierent ex nihilo, sed ex præsupposita potentia, tanquam ex subjecto, vel materia ex qua fit res. Tertio, supra ostensum est, in essentia possibili priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali); ergo non potest in ea esse potentia realis positiva; omnis enim potentia realis positiva, est res aliqua vera, seu in aliqua realitate et entitate fundata. Quocirea, ut recte notavit D. Thom., 4 part., quæst. 9, art. 2, creaturae non dicuntur possibiles, nisi per denominationem ab aliqua potentia activa, vel passiva; quando autem hæc denominatio sumitur a potentia passiva, vel a potentia activa causæ secundæ, supponit jam talem potentiam ab alio productam; non potest enim vel causa secunda, vel aliqua potentia passiva realis esse prorsus improducta. Quapropter (ait Div. Thomas) *omnes creature, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus potest eas in esse producere.* Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnativa ut ita siant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest.

4. Neque illa potentia respectu cuius dicuntur esse in potentia objectiva, potest esse aliquid in ipsis, sed in causa a qua fieri pos-

sunt, quia esse in potentia objectiva, nihil aliud est quam posse objici alicui potentiae, vel potius actioni aut causalitati alicujus potentiae; non potest autem res objici sibi ipsi, sicut non potest fieri a se, sed ab alio; dicitur ergo esse in potentia objectiva in ordine ad alterius potentiam, et per denominacionem ab illa dicitur res possibilis. Relinquitur ergo, ens in potentia ut sic, non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia; ideo enim in potentia esse dicitur, quia nondum exiit in actum, et propterea etiam cum res creatur, desinit esse in potentia, non quia desinat esse subjecta divinae potentiae, et contenta in illa, sed quia jam non est tantum in illa, sed etiam ab illa, et in seipsa. Hunc ergo statum excludebat illud in potentia.

Quid addat essentia in actu essentiae in potentia.

5. Secundo principaliter observandum est circa aliud extremum, scilicet, ens aut essentiam in actu, frequenter ab auctoribus dici, essentiam in actu addere existentiam ipsi essentiae. Qui modus loquendi, juxta sententiam eorum qui affirmant essentiam existentem non distingui ex natura rei a suo esse, intelligendus *necessario* est de additione secundum rationem, aut *impropriæ dicta*. Nam, si sit sermo de essentia in actu respectu essentiae in potentia, minus proprie dici videatur addere illi existentiam, quia additio realis non fit proprie, nisi enti reali, nam aliquid entitatis habet cui additio fit; diximus autem essentiam in potentia nihil habere entitatis; non ergo ei fit additio proprie loquendo, nisi foris secundum rationem, quatenus essentia in potentia objectiva apprehenditur per modum entis, propriusque diceretur essentiam, ut actu ens, distingui per existentiam actualem a seipsa, ut est in potentia. Unde, si sit sermo de essentia in actu, nullo modo dici potest, juxta hanc sententiam, quod essentia existens addat existentiam supra essentiam in actu, quia essentia, quæ est ens actu, formaliter et intrinsecè includit existentiam; per illam enim constituitur ens actu, et distinguitur ab ente in potentia, juxta hanc sententiam, ut dictum est. Quapropter frequentius utuntur illo modo loquendi auctores, qui existimant esse distingui ex natura rei ab essentia creaturæ, ut patet ex superius citatis,

inter quos Ægid., Quodlib. 4, quæstione septimo, ait, *esse imprimi essentiae dum creatur et fit existens*. Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat, vel potius cogitabatur ante effectiōnem Dei, vel est omnino falsum, vel impropriissimum ac metaphoricum; quo modo enim potest actus imprimi ei quod nihil est? actus enim non imprimitur nisi potentiae receptiva: essentia autem sub ea consideratione non est in potentia receptiva, sed mere objectiva. Igitur, ut illa locutio et similes aliquem verum sensum habere possint, juxta prædictam sententiam, necesse est intelligi de essentia in actu, quæ comparata ad esse, est potentia receptiva illius, non tamen est actualis essentia, nisi dum actu recipit actum essendi.

6. Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali nisi dum est, vel etiam quia est sub actu essendi, formaliter tamen ac præcise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali, seu in esse essentiae actualis. Hoc (inquam) necesse est dicere, distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tanquam realēm potentiam ab actu. Quia ens in potentia objectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil, seu non ens actu; ergo quælibet actualis entitas per se formaliter immediate ac præcise differt aente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis, et desinit esse potentialis sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia, ut per se notum est et non differt formaliter ac præcise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia; ergo Item, quia secundum illam entitatem actualem, est in potentia receptiva existentiæ, in qua non erat prout considerata in sola potentia objectiva. Præterea declaratur aperte i humanitate Christi, si supponatur exister per existentiam increatam Verbi, quia nihil minus ipsa, præcise concepta, est entitas actualis creata, et ideo etiam sic præcise concepta differt a seipsa, ut erat ab aeterno in sola potentia objectiva, et ideo concipiit nunc, ut proxime apta ad hoc ut uniatur Vero, quod ante creationem non habebat; ill ergo humanitas, ut actualis entitas essentiae differt a seipsa in potentia per suammet entitatem essentiæ creatam, et non tantum per esse increatum Dei.

7. Quod declaratur amplius et confirmate

nam si essentia et existentia sunt res diversæ, sicut essentia potest esse in potentia et in actu, ita existentia creata est in potentia et in actu; et sicut essentia non potest esse actualis, nisi conjuncta existentiæ, ita neque existentia potest esse actualis nisi conjuncta existentiæ; formaliter tamen et intrinsece non differt existentia actualis a scipsa potentiali per essentiam, sed per suam actualem entitatem, quam actu non habebat, dum erat in potentia; idem ergo est de essentia, si secundum præcisam actualitatem essentiæ ad seipsum in potentia comparetur. Similiter, non solum essentia præcise, et existentia præcise, sed etiam totum compositum ex esse et essentia, potest a nobis concipi, ut in potentia, et in actu, ut per se notum est; hoc autem ens in actu non distinguitur adæquate a seipso in potentia, quia addit existentiam essentiæ; nam in nitroque statu includit existentiam proportionate; sed differt per totam entitatem suam adæquatam, quia, nimirum, dum est in actu, habet actualitatem essentiæ et existentiæ; dum vero est in potentia, neutrā habet.

8. Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu, et ens in potentia, distingui formaliter immediate tanquam ens et non ens, et non anquam addens unum ens supra aliud ens. Et consequenter etiam est verum, essentiam, prout actuale ens, distingui immediate ab essentia potentiali per suam entitatem actualem, sive ad habendam illam requirat illam entitatem, vel alium modum, sive non; et enim eadem ratio de essentia in actu, quæ de quolibet ente in actu. Unde; ut formaliter loquamur, et absrahamus ab omni opinione, non est dicendum, essentiam actualem distingui a potentiali, quia habet existentiam; nam, licet id etiam possit vesicari, aut formaliter et proxime, aut radicaliter et remote, juxta varias opiniones, amen formalissime et immediate in omni entitatis separatur essentia actualis a potentiali, per suam entitatem actualem, quam habet in ratione essentiæ realis.

SECTIO IV.

An essentia creaturæ constituatur in actualitate essentiæ per aliquod esse reale, indistinctum ab ipsa, quod nomen habeat, et rationem existentiæ.

1. Diximus de essentia creaturæ, ut possibili, et ut in actu, et de distinctione earum qualis sit; superest dicendum de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur.

2. Dico ergo primo: essentia realis, quæ in se est aliquid actu, distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Hoc sequitur aperte ex dictis: nam omnis entitas realis constituitur aliquo esse reali, cum ens ab esse dicatur, et ens reale ab esse reali; ergo dum entitas realis desinit esse potentialis, et fit actualis, necesse est ut aliquo actuali esse reali constituitur. Rursus essentia actualis realis in suo genere est verum et actuale ens reale, differens jam ab ente in potentia; ergo necesse est illam formaliter constitui in tali actualitate aliquo esse reali actuali, ei communicatio per essentiam aliquam.

3. Dico secundo: hæc constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Probatur primo ex dictis, quia essentia actualis differt a scipsa potentiali immediate per suam entitatem; ergo per illammet habet illud esse actuale, per quod constituitur, etc. Secundo declaratur in hunc modum: nam vel essentia actualis distinguitur ex natura rei ab existentia, vel non. Si non, manifestum est nullum habere esse distinctum, quo in tali actualitate constituitur. Si vero distinguitur, ergo etiam distinguitur ex natura rei esse essentiæ actualis ab esse existentiæ actuali; ergo esse essentiæ actualis non distinguitur ex natura rei ab actuali essentia, alioqui in infinitum procederetur; ergo in omni opinione illud esse, quo constituitur essentia actualis, ut sic, non potest esse distinctum ex natura rei ab ipsa.

Prioris questionis resolutio

4. Dico tertio: illud esse, quo essentia creaturæ formaliter constituitur in actualitate essentiæ, est verum esse existentiæ. Duæ propositiones præcedentes prout a nobis propositæ sunt, communes sunt in omni opinione, sive teneamus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, sive non; hæc au-

tem tertia admittitur quidem, imo necessario asseritur ab his qui non distinguunt existentiam ab actuali essentia; ab his vero qui oppositum sentiunt, frequentius negantur. Imo, si consequenter loquantur, non video qua ratione possint eam admittere. Probatur autem haec assertio variis modis. Primo, quia hoc esse praeceps sumptum satis est ad veritatem hujus locutionis de secundo adjacente, *Essentia est*; ergo illud esse est vera existentia. Consequentia est clara: nam, juxta communem significationem et conceptionem hominum, *est*, de secundo adjacente, non absolvitur a tempore, sed significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiae, seu per esse existentiae. Dices, de actuali essentia semper vere dici, *est*, non tamen formaliter ob actualitatem essentiae, neque ob illud esse, quo in tali actualitate formaliter constituitur, sed quia nunquam habet hoc esse absque existentia, tametsi distincta a tali esse seu actualitate essentiae. Contra hanc autem responsionem probatur antecedens rationis factae; nam per hoc esse existentiae actualis formaliter ac praeceps sumptum talis essentia est ens in actu, et distinguitur ab ente in potentia; ergo ex vi illius esse talis essentia est; recte enim infertur: *Est* eus actu; ergo est, quia esse ens actu non diminuit rationem entis, quam includit verbum *est*. Unde, etiam si demus hoc esse existentiae actualis pendere ab ulteriori termino seu actu tanquam a conditione necessaria, vel ab aliquo hujusmodi, nihilominus tamen illud esse ipsum formaliter constituet ens actu, et distinguet illud ab ente in potentia; ergo ex vi illius vere et absolute dicitur res esse; sicut accidens ex vi sui esse dicitur esse ens actu, et absolute esse, quamvis illud esse requirat inherentiam in subjecto, ita ut sine illa naturaliter esse non possit.

5. Secundo argumentor, tam simpliciter quam ad hominem: nam huic esse actualis existentiae convenient omnia quae tribui solent existentiae, imo et illa omnia, propter quae auctores prime et secundae sententiae existimant, existentiam distingui ex natura rei ab essentia; ergo est verum esse existentiae. Antecedens probatur, nam primo hoc esse existentiae actualis non est aeternum, sed temporale; nam, ut supra ostensum est, creaturæ nullum esse reale ab aeterno habuerunt, sed esse existentiae, prout distinguitur ab esse existentiae, dicitur esse aeternum, quod non potest esse verum nisi de illo esse potentiali;

ergo esse actuale sicut temporale est, ita etiam est vera existentia. Deinde, hoc esse convenit creature contingenter seu non necessario, quandoquidem et priusquam fieret illud non habuit, et potest, posteaquam illud habet, illo privari; sed ista sunt conditiones existentiae, propter quas maxime censetur distingui ab essentia; nam essentia dicitur non convenire rei contingenter, sed necessario et inseparabiliter; ergo hoc esse actualis existentiae habet conditiones omnes existentiae. Dices: si haec ratio est efficax, non solum concludit quod hoc esse sit existentia, sed etiam quod sit distinctum ab essentiâ. Respondetur, in opinione aliorum ita concludi; tamen, juxta nostram sententiam, potius concludi, non recte probari illis rationibus existentiam distingui ex natura rei a essentia, de quo plura inferius. Unde ulti- rius huic esse actualis existentiae convenit, conferatur creaturæ per efficientiam creatris; sed per efficientiam proxime confert esse existentiae; in hoc ergo etiam convenit hoc esse cum existentia. Denique nulla potest excogitari conditio necessaria ad esse existentiae, quae non conveniat huic esse. N forte aliquis, petendo principium, dicat unam ex conditionibus requisitis ad existentiam, esse ut distinguantur ex natura rei actuali essentia, quod sane absurde dicitur; nunc enim inquirimus conditiones quibus cognoscere possimus quid existentia; et cur sit ab essentia distingueda. Esset ergo voluntaria petitio principii, inter conditones necessarias ad esse existentiae ponit hujusmodi distinctionem. Eo vel maxime quod distinctio, cum sit negatio vel relata quædam, non est conditio per se requisita esse rei, sed est quid resultans ex tali et rei. Non est ergo distinctio ponenda inter conditiones necessarias ad esse rei, sive existentiae, sive existentiae; in reliquis autem nulla fingi potest conditio, quae constituit esse reale in esse existentiae, quae non resultatur in esse actualis existentiae. Est ergo et verum esse existentiae.

6. Tertio declaratur hoc ipsum ex proportione existentiae; nam esse existentiae non aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur et causas suas, et desinit esse nihil, ac inpotest esse aliquid; sed hujusmodi est hoc esse, non formaliter et immediate constituitur res in- tualitate existentiae; ergo est verum esse existentiae. Major videtur esse per se nota-

ius termini significatione, et communis omni conceptione. Item ex immediata et formal oppositione supra declarata inter ens etu, et ens in potentia; nam ens actu, idem est quod existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod unum inintelligibile est; ergo illud esse, quo formaliter constituitur ens actu in se et extra causas, est etiam esse quo constituitur existens; ergo illud esse est verum esse existentiae. Item quia hujusmodi esse, si, per possibile vel impossibile, intelligatur materie absque quolibet alio esse distincto, est sufficiens ad distinguendum entitatem etialem a possibili, et consequenter ad constituendam illam in novo ac temporatu, quem ab aeterno non habet, et a terminandam actionem agentis, seu ad indandam habitudinem et dependentiam ealem a causa efficiente; ergo hujusmodi esse, quo res formaliter constituitur actu extra causas, est existentia. Minor autem propositio, scilicet, quod illud esse, quo intrinsece et immediate essentia possibilis intelligitur fieri essentia actualis, constitutam extra causas, seu extra nihil, fere est ex se nota ex terminis, quia per illud esse est aliquid in actu. Est etiam demonstrata ex principiis positis, quia oslensem est, per hoc esse formaliter constitutam extra possibilitatem quam ab aeterno habebat nostro modo concipiendi: nam educi, ut sic dicam, possibilitate, et extra causas constitui, idem est.

7. Occurritur objectioni. — Nec refert, si quis dicat, hoc esse actualis essentiae pendere ab alio esse distincto, quod ab aliis appellatur actualis existentia, tum quia, licet adiuviamus animam dependentiam, illa esse non potest in enere causae vel termini formalis intrinseco constituentis essentiam in ratione essentiae actualis; nos autem loculi sumus de esse sic formaliter et intrinseco constitutive actualitatem essentiae, et de illo ostendimus habere etiam rationem existentiae. Assumptum probatum est a nobis, quia ostendimus, illud esse, quo essentia in actualitate essentiae constituitur, non posse esse ex natura rei distinctum ab ipsa; si ergo illud aliud esse, quod ab aliis vocatur existentia, est distinctum ex natura rei ab actualitate essentiae, non potest illam formaliter constitutuere in ali actualitate; si ergo aliqua est dependentia actualis essentiae a tali existentia, non erit ut ab intrinseco constitutivo for-

mali, sed ut ab alia causa vel conditione necessaria. Praeterea, quia, si haec ratio attente ponderetur, probat, nullam dari existentiam ita distinctam ab esse actualis essentiae; et si fortasse datur aliqua conditio, vel terminus, aut modus necessarius, ut talis essentia actualis existat, illam non esse nec vocari posse existentiam, sed subsistentiam, vel inherenteriam, nisi tota haec controversia ad questionem de nomine revocetur. Quia vero magna ex parte hinc pendet intelligentia totius hujus questionis, directe et ex professo declarandum hoc est et probandum in sequenti sectione.

SECTIO V.

Utrum praeter esse reale actualis essentiae sit aliud esse necessarium, quo res formaliter et actualiter existat.

Declaratur munus existentiae.

4. Certum est apud omnes, existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens; quanquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistentia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personæ; sive hoc sit per compositionem, sive absque illa; nam constitutio latius patet quam compositio, ut Theologi latius tradunt, 1 part., q. 40, seu in 1, dist. 26 et 33; hoc autem constitutivum per existentiam, ut uno verbo significetur, quod omnes admittant, nihil aliud est quam existens ut sic, quanquam sub hac voce aequo obscurum maneat, quid illud sit, nisi amplius conceptus seu ratio existentis ut sic declaratur. Quidquid vero illud sit, certum tamen est existens ut sic per solam existentiam formaliter constitui, et in hoc genere quasi formalis causæ ab illa sola pendere; hoc tamen non excludit quin aliis modis, vel in aliis generibus causarum pendeat res existens ab aliis rebus in sua actuali existentia, quod est attente considerandum, quia aliqui Thomista videntur hoc aut ignorasse, aut dissimulasse, ut in argumentis primæ opiniois tacitum est, et in eorum solutionibus videbimus. Est autem id evidens in eorum sententia; nam si existentia et essentia sunt ex natura rei distinctæ, et ex eis componitur ens existens tanquam ex actu et potentia, necesse est, ut illud compositum in ratione entis exi-

stentis intrinsece pendeat, tam ab entitate essentiæ, quam ab entitate existentiae, licet ab hac formaliter, ab illa vero materialiter; imo necesse est ipsam entitatem existentiae pendere ab entitate essentiae in genere causæ materialis, sicut e contrario essentia pendet ab existentia in genere formalis.

2. Rursus in omni opinione necesse est ut existentia rei creatæ pendeat ab existentia alicujus rei, saltem in genere causæ efficiens. Quod si res creata existens imperfecta sit, vel incompleta in genere entis, necesse est ut tota entitas actualis, et ipsa etiam existentia talis rei, pendeat ab alio, vel tanquam a subjecto, vel tanquam a sustentante, vel tanquam ab unione cum alio, vel tanquam ab ultimo termino completae entitatis. Probatur inductione, quæ fieri potest variis exemplis, juxta varias sententias; sic enim humanitas Christi et existentia creata ejus pendet a Verbo, ut a sustentante, et ab Incarnatione, tanquam ab unione qua conjungitur Verbo; sic etiam humanitas Petri, et existentia ejus pendet a subsistentia tanquam ab ultimo termino completae substantiæ; sicut etiam linea, quantumvis concipiatur actu existens, dici potest pendere a puncto tanquam a termino suo. Unum vero exemplum est fere extra omnem controversiam; nam forma accidentalis secum affert suam existentiam, quæ existentia naturaliter pendet a subjecto, ut a causa materiali, et ab unione seu inhærentia in subjecto, ut a modo quo mediante sustentatur a subjecto; et (quod certius est) forma substantialis materialis secum affert suam existentiam, quæ naturaliter pendet a materia, ut a causa materiali. Ratio vero generalis est, quia omne ens, quod in suo ordine imperfectum et incompletum est, potest pendere ab alio ente, vel ut a causa intrinseca, vel ut ab extrinseca, prout naturæ ejus fuerit accommodata; hoc enim nullam repugnantiam involvit, et alioqui consentaneum est imperfectioni talis entis. Quod si in entitate essentiæ actualis hoc facile admittitur, et sine controversia, non est cur in entitate existentiæ negetur, cum illa etiam imperfecta et imbecillis ad se sustentandum esse possit, ut evidenter constat in omni existentia accidentis.

Punctus controversie.

3. Ex his ergo recte concluditur, existentiam actualem ut sic, etiamsi in suo intrinseco et formaliter esse includat esse existentiæ, ut pro-

batum est, nihilominus posse naturaliter indigere aliquo ulteriori termino, vel modo, aut unione, ut in rerum natura existat, vel simpliciter, vel connaturali modo, ut evidenter declarat et confirmat discursus factus, ei exempla ac rationes in eo adductæ. Hinc erga nata est quæstio proposita; dicunt enim aliqui, etiamsi essentia per suum esse reale essentiæ sit verum actuale ens, nihilominus indigere alia ulteriori actualitate distincta, u esse possit, et hanc vocant existentiam.

- 4. Dicendum tamen est, existentiam realer et actualem posse quidem naturaliter postulare modum subsistendi, vel inhærendi, u sit; hunc tamen modum seu terminum ultiore non esse existentiam ipsius essentiæ nec posse præter hos modos aut terminos ex cogitari alium, qui et sit distinctus ex natura rei ab essentia actuali, et sit vera existentia ejus. Probatur facile discurrendo per singulas existentias et modos earum. Et incipiendo a clarioribus, forma accidentalis præter entitatem actualem sibi essentiali, includit actualem unionem seu inherentiam a subjectum, quam esse ex natura rei distinctam ab entitate formæ accidentalis satis de claravit mysterium Eucharistiæ, in quo separata est et destruxta actualis inhærentia conservata entitate accidentis; sicut etiam idem mysterium ostendit eamdem actualen inherentiam esse extra existentiam accidentis. Haec autem inhærentia non est esse existentie accidentis; quis enim hoc unquam dixit Nam in sacramento altaris non creatur nrum esse existentiæ, quo accidentia consecrata existant, ut omnes fere Theologi dicent; retinent ergo accidentia consecratæ existentiam quam habebant in pane, et non retinent inhærentiam; non est ergo inhærentia existentia accidentis, sed modus quidam illius, quo mediante, illa existentia naturaliter pendet et conservatur a subjecto, quar dependentiam Deus supplet in accidente se parato. Idemque est, proportione servata, i forma materiali respectu materiæ, et in materia respectu formæ, ut latius dicemus in fieri.

5. *Existentia substantialis distinctum qui a subsistentia.* — Substantialis autem natura quæ per se existit, præter actualem entitatē essentiæ, includit ultimum quemdam terminum, quo positive subsistit, ut infra suo loc dicemus contra Scotum et alios. Quem terminum nunc etiam supponimus ex natura re esse distinctum ab entitate actuali totius re-

TERMINUS

SECT. V. AN PRÆTER ESSE ACTUALIS ESSENTIÆ ALIUD, ETC.

ture, seu essentiæ substantialis. Hunc item terminum negamus esse existentiam, sed subsistentiam naturæ seu suppositi. Et quamvis fortasse, qui ita loquuntur, ut illum terminum, seu subsistentiam, existentiam substantialiem vocent, possint tantum in modo loquendi a nobis discrepare, tamen etiam potest esse realis differentia, et si sit tantum in voce, non recte loquuntur. Etenim si subsistentiam ipsam existentiam vocent, quia re vera putant, existentiam substantialiem primo ac formaliter constitui in esse entis in actu et distingui ab ente possibili per subsistentiam ipsam ut sic, est plane falsum, ut etiam Thomistæ frequentius sentiunt, et infra tractando de subsistentia videbimus. Et ex hac tenus dictis convinci potest. Ostendimus enim, illud esse, quo primo ac formaliter constituitur essentia intra latitudinem entis in actu et distinguitur ab essentia possibili, non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate actuali essentiæ; non potest ergo hic esse effectus formalis subsistentiæ, cum supponamus, hanc ex natura rei esse distinctam. Præterea, sicut hie modus est distinctus ab entitate essentiæ, ita potest entitas essentiæ conservari destructo tali modo, et tunc retinet totum illud esse intrinsecum, quo constituitur in tali actualitate seu entitate actuali; ergo non constituitur formaliter et intrinsece in ea actualitate per subsistentiam. Antecedens supponitur ex mysterio Incarnationis et ex his quæ dicemus infra de natura et subsistentia. Consequentia vero probatur primo, quia idem numero constitutum non potest conservari destructo intrinseco et formaliter constitutivo, sicut non potest manere eadem persona, ablata personalitate, etiam si naneat eadem natura. Secundo a simili: iam recte probamus formale constitutivum incidentis in ratione entis in actu non esse inhaerentiam, quia, ablata inhaerentia, conservatur idem numero accidens in ratione entis in actu; idem ergo est in praesenti. Igitur in hoc sensu non potest vere dici modus subsistendi, esse ipsum esse existentiae naturæ substantialis.

6. Alio vero sensu posset quis ita loqui, imirum, quia entitas actualis essentiæ substantialis non potest in rerum natura existere sine tali modo, et quod propter hanc causam illud esse, quo essentia intrinsece constituitur ens actu, non vocetur esse existentia, sed essentiæ tantum, quia per se non sufficit ad constituendam rem existentem, sufficit ta-

men ad constituendam essentiam rei; nus autem seu modus subsistentiæ vocatur esse existentiæ, quia compleat entitatem et illo posito, sufficit ut res existat. Et hic quidem dicendi modus solum est diversus a nostra sententia in usu terminorum; nos enim hoc præcipue contendimus, et in hoc totam rem sitam esse existimamus, quod in entibus creatis, preter actualem entitatem essentiæ, et modum existendi per se vel in alio, non singatur aliud esse existentiæ distinctum ex natura rei ab entitate actuali essentiæ, et a modo per se existendi vel inhærendi alteri, quod jam nobis concedit illa sententia illo modo explicata. Dispicet tamen valde ille modus loquendi. Primo, propter abusum terminorum, quia per esse existentiæ nemo intelligit omne id, sine quo actualis rei identitas conservari non potest, sed quo formaliter hujusmodi entitas in ratione entis in actu, et extra suas causas constituitur; ergo, licet actualis entitas essentiæ substantialis non possit esse sine subsistentia, si per illam formaliter non habet quod sit extra causas, non potest dici quod per illam existat, et consequenter neque illa potest existentia appellari.

7. Secundo, quia alias subjectum accidentis dicendum esset existentia accidentis, quia sine illo non potest naturaliter existere. Imo materia posset appellari existentia formæ pendentis ab ipsa in esse, et forma materiæ. Et amplius, si consequenter ipsi loquantur, debent essentiam actualem appellare existentiam sue subsistentiæ, quia subsistentia non potest existere sine natura, quam terminat, et a qua pendet. Si ergo haec omnia neganda sunt, solum quia illa dependentia in existendo non est ut a formaliter constitutiva entitatis actualis, eadem ratione negandum est, subsistentiam esse existentiam illius naturæ, quam terminat.

8. Tertio, quia saltem supernaturatiter conservatur natura existens, ablata propria subsistentia, ut patet in mysterio Incarnationis. Dices, conservari quidem sine propria, non tamen aliqua alia existentia, quæ vicem propriæ suppleat, quae poterit etiam appellari existentia naturæ. Sed contra hoc est; tum quod adhuc est sub controversia, an possit creata natura conservari sine ulla subsistentia, tam propria quam aliena, et Cajetanus cum aliis tenet, posse, et est probabile, ut postea videbimus; tum etiam quia, quamvis, ablata propria subsistentia, alia substituatur

loco illius, semper natura manet eadem numero in ratione talis entitatis existentis, quod esse non posset si formaliter existeret per subsistentiam, quia variato formaliter constitutivo necesse est constitutum variari.

9. Quarto, quia subsistentia ita se habet ad naturam substantialem, sicut inhærentia ad naturam accidentalem; nam per se, et in alio, cum proportione sumpta, opponuntur inter se, et versantur suo modo circa idem divisum; unde sicut actualis inhærentia est modus existentis naturæ, ita actualis perseitus, quæ est propria subsistentia, est modus naturæ existentis; non potest ergo recte appellari existentia ejus. Nec video qua ratione moveantur, qui sic loquuntur, nisi ut verbis saltem defendant, existentiam distingui ex natura rei ab essentia, cum in re solum de subsistentia ita sentiant.

Assertio præcipue intenta persuadetur.

10. Superest ut probemus alteram partem a nobis præcipue intentam, scilicet, præter actualem entitatem essentiae, et illud esse quo in ea constituitur, quodque ab ipsa in re non distinguitur, et præter modum subsistentiae vel inhærentiae, non dari aliud esse existentiae ex natura rei distinctum ab his. Sufficiens autem probatio hujusmodi veritatis esse videtur, quia omnis alia entitas, vel modus realis, est superfluus et sine probatione confictus; cur ergo est multiplicandus? Antecedens declaratur, quia rationes, quæ afferruntur ad probandam hujusmodi existentiam distinctam, vel probant solum de subsistentia in natura substantiali, et inhærentia in accidentalis, vel sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiae æternum creaturæ, quod revera nullum est. Quapropter illæ rationes aequæ probarent, esse essentiae actuale et temporaneum distingui ex natura rei ab essentia creaturæ, quod nullus asserere potest, qui res, quæ his verbis significantur, mediocriter concipiatur.

11. Et hinc satis etiam constat, hujusmodi entitatem vel modum esse superfluum. Primo quidem, quia si esset aliqua ejus necessitas vel utilitas, posset aliqua probabili ratione declarari ac suaderi. Deinde, quis, quæso, est formalis effectus talis entitatis seu modi, propter quem a natura seu a Deo tribuatur? Non enim esse potest, ut essentia fiat ens actuale, et extra causas suas constituatur; hoc enim formaliter habet per esse essentiae actuale, ut sæpe probavimus; neque etiam ut

entitas essentiae actu sit per se, vel in alio; nam hos modos essendi habet per subsistentiam vel inhærentiam; quid ergo confert alia existentia? Dices: confert existere, seu constituit formaliter essentiam non in ratione essentiae, sed in ratione existentis. Sed hæc est petitio principii, aut idem per idem declarare; hoc enim est quod inquirimus, quid addit existere ultra esse actuale extra causas, communicatum per effectiōnem causæ effientis, quo vere constituitur essentia in ratione entis in actu, cum supponamus non esse sermonem de subsistentia vel inhærentia; et similiter inquirimus, quid addat existens supra *ens actu* extra causas, supposito quod non addit esse subsistens, vel inhærens. Quia ergo nulla ratio realis distincta a prædictis concipi potest, concludimus, ens actu, ei existens, eamdem rem et rationem formalem significare: ideoque fingi non posse esse existentiæ, distinctum ab illo esse, quo unaquæque res in actualitate suæ essentiæ constituitur.

42. Atque hinc ulterius inferimus, hujus modi entitatē existentiæ dicto modo distinctam, non solum superfluam esse, sed plane impossibilem. Primo quidem, quia hæc entitas non ponitur ut a Deo extrinsecus addit ad majorem aliquam rerum perfectionem sed ut connaturalis et debita ac omnino necessaria, ut res sit extra causas suas. Si ergo necessaria non est, non est etiam hoc modi possibilis, quia natura non amat, neque postulat quod superfluum est. Secundo et a priori, quia ubi effectus formalis nullus est, ut non est possibilis, neque forma est possibilis hic autem nullus est effectus formalis querens talis entitas dare possit. Quod patet facile editis, quia neque ens actu, neque esse tammodo, scilicet, in se vel in alio, provenir potest formaliter a tali entitate; præter hoc autem effectus formales non potest alius ex cogitari conveniens enti creando, ut ens creatum et existens est.

13. Et in hoc cernitur aperta differentia inter subsistentiam et existentiam illam, quæ fingitur distincta a. essentia actuali; nam de subsistentia facile declarari potest effectus formalis, propter quem est necessaria; non enim ponitur, ut constituat naturam substantialiem in ratione entis in actu, sed ut entitatem ejus ita compleat et terminet, et reddat illam ita in se et per se existentem, quasi sibi sufficientem ad sustentandum intrinsece suum esse, ut reddatur incapax ali-

næ subsistentiæ, vel unionis ad illam, ut per eam in suo esse sustentetur; sicut, e contrario, in forma accidentalí facile etiam declaratur effectus quasi formalis, quem inherencia habet in essentia formæ accidentalis, qui non est illam constituere in ratione entis in actu, sed alicui unire a quo substantetur. At vero de existentia declarari non potest quem effectum formalem habeat circa essentiam, nisi constituere illam in ratione entis in actu, qui tamen effectus non potest formaliter et intrinsecè esse ab existentia, quæ sit entitas distincta ab ipso ente, seu essentia quæ in actu constituitur, ut ostensum est, et iterum inferius probabitur; et ideo, licet facile intelligatur modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, qui sit subsistentia vel inherencia, non tamen qui sit existentia, et tam a subsistentia vel inherencia, quam ab actuali essentia distinguatur.

Satisfit objectioni contra dicta.

44. Sed objicit quidam, nam videtur totus hic discursus supponere, totam actualitatem essentiæ provenire formaliter ab existentia, quod tamen falsum est, quia intra latitudinem essentiæ inferior gradus est actualitas respectu superioris; et forma est actualitas respectu materiæ, non per existentiam, sed per entitatem essentiæ, quamvis existentia est conditio sine qua non, ut actuet illam. Et declaratur amplius, nam aliud est hominem esse, aliud est hominem rationalem esse, vel animal esse. Primum habet ab existentia, secundum ab entitate essentiæ; et in utroque est sua actualitas proportionata.

45. Ad objectionem respondeo, esse aequationem in voce actualitatis seu actus; post enim sumi vel ut opponitur potentiae objectivæ, vel ut respicit potentiam receptivam; nos loquimur de actualitate in priore sensu, in quo verissimum est, omnem actualitatem entis intrinsecè ac formaliter provuire ab esse existentie, quia ens actu formaliter idem est quod existens. Objectio autem proeedit in posteriori sensu; forma enim est actualitas materiæ, ut actus in illa receptus; differentia autem solum secundum rationem est actus generis, quia concipitur ac si in illo ciperetur; inter gradus enim superiorem et inferiorem non potest esse habitudo realis et potentiae, cum in re actualiter non distinguantur. Actualitas autem prior seu entitativa ita comparatur ad actum posteriorem eu formalem, ut interdum re ipsa distinguan-

tur, interdum sola ratione; est enim actualitas illa transcendens, et participatur non solum ab actu formalí, sed etiam a potentia receptiva, cuius entitativa actualitas realiter distinguitur ab actualitate formæ; in ipsa autem forma, esse actum materiæ, saltem aptitudine, et esse tale ens actu, sola ratione distinguuntur, quia uno conceptu explicatur propria habitudo ad potentiam receptivam, quæ non explicatur per alium. Atque ita non solum verum est, ens actu, condistinctum enti in potentia, constitui formaliter et intrinsecè per esse existentie, sed etiam est verum omnem formalem actualitatem, vel potius actuacionem, ut sic dicam, sicut provenit ab aliqua essentia actuali partiali, ita provenire ab aliqua existentia; nam forma non actuat materiam, nisi ut ipsa est talis actualis entitas, quod habet per suum esse existentie. Ad confirmationem respondeo, quod secundum rem idem est hominem esse, et hominem esse hominem, si in utraque propositione esse dicat actum, et non solam aptitudinem, aut veritatem propositionis. Et similiter re ipsa idem est hominem esse hominem, et esse rationale, vel animal, etc., quia hæc omnia in re idem sunt. Quapropter ab eadem actualitate et ab eadem re hæc omnia prædicata sumuntur, sive illa res vocetur essentia actualis, sive esse actuale ejus, solumque per rationis præcisiones et compositiones hæc omnia distinguantur. Non est ergo in una re nisi unum esse quo constituitur ens actu, et illud ipsum est esse existentie.

SECTIO VI.

Quæ distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi.

Excluditur distinctio realis inter actualem essentiam et existentiam.

1. Si ea, quæ diximus, satis a nobis probata sunt, non est difficile ex eis colligere quid sit in proposita quæstione, et de opinioribus sectione prima relatis sentiendum. Dicendum est enim primo, essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duas seu entitates distinctæ. In hac conclusione suppono significationem terminorum, et distinctionem jam declaratum de essentia in potentia vel in actu. Suppono etiam non esse sermonem de subsistentia vel inherencia, sed de proprio esse existentie. Probari igitur po-

test conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adjunctum rebus nihil eis ad-dere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens, idem quod existens, nihil additri seu essentiæ actuali, ex sententia Aristotelis, qui ita loquitur, 3 Metaph., c. 2, libr. 5, cap. 7, libr. 40, cap. 4. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicennam.

2. Sed præcipue demonstratur ratione, quia talis entitas, addita actuali essentiæ, nec potest illi formaliter conferre primam (ut ita dicam) actualitatem seu primam rationem entis in actu, qua separatur et distinguitur ab ente in potentia; neque etiam potest esse necessaria sub aliqua ratione causæ, proprie, vel reductive, ut essentia habeat suam entitatem actualem essentiæ; ergo nulla ratione fingi potest talis entitas distincta. Consequentia est evidens a sufficienti partium enumeratione, quia neque hactenus excogitatum est, nec excogitari certe potest aliud munus talis entitatis. Primum autem membrum partitionis positæ, et admittitur ab omnibus auctoribus, etiam ab illis qui existentiam ab essentia realiter distinguunt; et est plane evidens ex ipsa fere terminorum declaratione, jam satis tradita in suppositionibus positis; repugnat enim entitatem constitui in esse entitatis per aliquid a se condistinctum.

3. Quod amplius in hunc modum demonstro: nam omnis forma, realiter distincta a potentia, quam actuat, componit cum illa unum compositum. Unde talis actus potest dici causa formalis, vel respectu compositi, vel respectu potentiae seu alterius quasi pars componentis, si absque tali actu vel forma esse non possit. Respectu igitur compositi optime et verissime dicitur talis actus formaliter et intrinsece constituere illud, non tamen potest omnino condistingui ab illo, sed necessario includitur in illo, et distinguitur ut pars a toto, quia talis actus non potest esse tota entitas compositi, quod necessario includit aliam partem, seu aliud componens. At vero si comparetur actus ad aliam rem vel potentiam cuius est actus, non potest intrinsece et formaliter constituere propriam entitatem ejus, quia illa entitas non est composita, sed simplex; alioqui non esset altera pars componens, sed totum compositum, quod in reali compositione ex rebus distinctis prorsus repugnat. Item alioqui con-

staret illa entitas, seu pars quæ incipit ac-tum, ex illo actu et aliqua alia re, de qua rursus inquiram, an constituatur intrinsece et formaliter per illum actum; nam si hoc affirmetur, procedemus ulterius in infinitum; si vero negetur, concluditur intentum, nimirum, potentiam proprie componentem cum actu realiter distincto, non posse intrinsece et formaliter constitui per ipsummet actum cum quo componit. Atque ita cum sit ultima resolutio ad prima seu simplicissima compo-nentia, necesse est ut illa entitas quæ ad alteram comparatur, ut potentia, non consti-tuatur intrinsece et formaliter in sua entitate per alteram, quæ est actus, licet fortasse illam postule ut sit, sicut materia postula formam. Sic ergo philosophandum esset de entitate essentiæ, et entitate existentiæ, si es-sent distinctæ; componerent enim unum, verbi gratia, hoc existens, respectu cujus exis-tentia se haberet ut actus intrinsecus et for-malis; tamen respectu entitatis essentiæ nul-lo modo posset intrinsece illam constituer aut componere, quia una ab alia condisi-gueretur, ut entitas simplex ab entitate sim-plici. Nec dici potest quod entitas essentiæ sic concepta et distincta non sit actualis, qui alias non componeret realiter, quia entitas in potentia objectiva non facit realem compo-sitionem cum actu. Sic ergo aperte consta-entitatem existentiæ distinctam ab entita-essentiæ non posse requiri ut intrinsece co-stitutat ipsam entitatem essentiæ in sua pri-oria actualitate.

4. Alterum autem membrum, scilicet, tem entitatem distinctam non requiri in al-quo alio genere causæ, ut ipsa entitas esse-tiae possit esse in rerum natura, satis (existimo) probatum est in superioribus, cu-ostendimus, præter esse essentiæ actualis, modum subsistentiæ vel inhærentiæ, nulla esse necessitatem alterius existentiæ. Vel ce-te ostendatur nobis aut declaretur que-ista causalitas, et ad quod genus revocet. Dicunt aliqui illam entitatem esse condi-tionem necessariam, sine qua entitas esse in rerum natura permanere non potest. Si imprimis hæc responsio, quæ facile dicit, non solum in hac, sed etiam in aliis mu-quaestioneibus, non est admittenda, nisi sufficiens ratio necessitatis reddatur, et ri-dus vel causalitas talis conditionis deci-retur, alioqui posset aliquis plures con-ditiones hujusmodi ad effectum aliquem ga-tis postulare, eo quod non possit mor-

ratio de una quam de pluribus tribui. Cum ergo in superioribus ostensum sit, nullam esse utilitatem, nedum necessitatem, ob quam hæc entitas multiplicetur, gratis dicitur esse conditionem necessariam; et, qua facilitate dicitur, rejici debet. Addo ulterius ex superioris dictis, quod, licet illa entitas esset conditio necessaria, non posset propterea appellari proprium esse existentiae ipsius essentiae actualis, quia non constitueret illam in ratione entis in actu. Alioqui omnis alia conditio, aut res, sine qua non posset in rerum natura permanere ipsa essentia, dicenda eset existentia ejus, quia non est major ratio de hac quam de cæteris. Ad hæc, esto illa entitas sit conditio necessaria ex natura rei, cum non sit causa formalis actualis entitatis essentiae, cur non poterit saltem de potentia absoluta permanere et conservari in rerum natura entitas essentiae in actualitate sua, ita ut sit vere ens actu, absque illa entitate vel conditione necessaria, quam vocant existentiam? seclusa enim causalitate formalis intrinseca, nulla implicatio afferri potest. Quid si hoc potest facere Deus, ergo tunc actualis entitas essentiae habet proprium et intrinseum esse actuale, quo est in rerum natura, et extra causas suas. Quid autem aliud est existere, quam ita esse? Illa ergo alia entitas non est simpliciter necessaria ad existendum; ergo revera non est existentia.

5. Dici vero tandem potest, duplice esse respectum causæ formalis: unus est ad compositum, quod constituit; et hoc modo esse erum, entitatē existentiae non esse causam primam entitatis actualis essentiae; et haec potest dici causa formalis intrinseca, quia intrinseco componit suum effectum. Habet autem aliud respectum causa formalis ad subiectum quod informat, quia, si informando vel actuando illud, confert ad esse ejus, recte dici potest formalis causa illius. Et ad hunc modum in rebus naturalibus forma non tantum est causa compositi, sed etiam materia. Itaque eodem modo dici potest entitas existentiae esse causa formalis entitatis essentiae, via constitudo cum illa ens existens, actat illam, et ita formaliter facit illam permanere in esse. Et reddi potest ratio proporcionalis, quia, sicut materia est pura potentia ordinis ad actum formalem, ita essentia creaturae est pura potentia in ordine ad existendum, et ideo sicut materia requirit formam, sit, quamvis non componat illam, sed cum a, ita essentia requirit entitatem existentiae

ut sit, quamvis non componat illam, sed cum illa.

6. Atque hic modus respondendi et declandi hanc sententiam est minus improbabilis, quam cæteri. Sed revera habet easdem difficultates, et nullam sufficientem rationem reddere potest, cur sit necessarius ille actus formalis, si necessarius non est ut intrinsece constitutus ens actu et extra causas. Itaque facillime admittimus illam distinctionem causæ formalis in bono sensu, juxta superioris dicta de causis. Verissimum etiam est existentiam non posse esse causam formalem intrinsece constituentem actualem entitatem essentiae. Hinc tamen concludimus, nullum posse assignari constitutum propter quod talis entitas necessaria sit; et consequenter inferimus non posse esse necessariam ut actum ^fmalem, quasi advenientem essentiae et componentem cum illa quidpiam aliud. Prior illatio probata est in superioribus; nam constitutum intrinsece per existentiam non posset esse nisi existens; existens autem et ens actu, id est, non in potentia, idem omnino sunt. Si ergo illa entitas non est necessaria ad constitendum intrinseco ens actu, non est etiam necessaria ad constituendum intrinseco ens existens; nullum ergo proximum constitutum assignari potest, propter quod necessaria sit. Atque hinc etiam patet posterior illatio; nam forma per se primo est propter compositum, et hinc consequenter esse potest necessaria propter alteram partem componentem, si illa talis sit ut extra compositum esse non possit. Si ergo nullum est compositum propter quod formalis actus distinctus necessarius sit, non potest esse necessarius propter alteram partem componentem.

7. Præterea hinc constat falsum assumptum in proportione assumpta in superiori ratione; nam, licet essentia creaturae priusquam fiat, dici possit esse in pura potentia objectiva ex parte sui, tamen essentia illa ut jam est actualis entitas per effectuam sua cause, non est in se et ex parte sua pure potentia in ordine ad esse, sed intrinseco, et omnino identice habet aliquod esse reale et actuale, quod esse est vera existentia, cum constitutus formaliter et intrinseco entitatem extra suam causam, quæ omnia in superioribus probata sunt; ergo sine ullo fundamento dicitur, illam entitatem pendere ab alio actu formaliter et distincto ut sit. Maxime quia rationes, quibus probari solet necessitas existentiae distinctæ, omnes fundantur in hoc quod esse actu non

est de essentia creaturæ, cum possit illa essentia intelligi in sola potentia objectiva ex parte ejus, et effectiva ex parte creatoris; ergo, si jam supponitur aliquod esse actuale et entitativum, quo illa essentia est extra potentiam objectivam, nulla superest ratio ob quam alius actus formalis requiratur distinctus a priori esse, cum etiam illud esse actuale non possit esse de essentia creaturæ. Cumque ipsam entitas existentiæ possit esse interdum in potentia, interdum in actu, et consequenter etiam de illa necesse sit fateri, non esse de essentia ejus actu existere, neque actu constituere rem existentem, quam rationem latius urgebimus solvendo argumenta, et illa in contrarium retorquendo.

8. Præterea hic etiam habet locum ratio facta, quod saltem per divinam potentiam posset conservari actualis entitas existentiæ, sine illo ulteriori alio actu formalis, quia, licet Deus non possit supplere causam formalem intrinsecæ componentem, potest tamen supplere dependentiam unius partis componentis ab altera, etiamsi illa actus formalis sit. Sicut licet non possit supplere causam materialem, ut intrinsecæ componentem, potest tamen supplere dependentiam formæ vel accidentis a causa materiali, ut latius in superioribus dictum est. Si autem Deus conservet essentiam actualem sine ulteriori actu existentiæ distinctæ, illa entitas sic conservata, est vere existens, et consequenter, quid illi addi fingitur, non potest veram rationem existentiæ habere, et sine causa dicitur esse naturaliter necessarium ad formalem effectum existendi. Atque ad vim hujus rationis, sola præcisio per nostros conceptus sufficit; nam, hoc ipso quod intelligimus entitatem existentiæ actualis, factam a Deo, etiamsi non intelligamus illi esse additam aliam entitatem, sufficienter concipimus illam existentem, neque in hoc conceptu objectivo aliquid falsum, aut sibi repugnans includimus; hinc autem recte inferimus, nullam entitatem distinctam et superadditam posse esse necessariam ad formalem effectum existendi, quia effectus formalis nec mente præscindi potest a causa formalis. Quod si propter hunc formalem effectum constituendum illa entitas non est necessaria, nec vere appellari potest existentia, nec probabilis causa reddi, propter quam necessaria sit, ut conditio, vel causa posterior, et aliquo modo extrinseca.

Excluditur distinctio modalis inter essentiam actualem et existentiam.

9. Secundo dicendum est, existentiam non distingui ab entitate actuali essentiæ tanquam modum ex natura rei distinctum ab illa. Hæc conclusio sequitur, meo judicio, evidenter ex præcedenti; et ideo existimo non loqui consequenter, qui priorem distinctiō nem negando hanc admittunt in præsenti materia. Nam, licet in communi loquendo, hæc distinctio, quæ minor est, possit intervenire ubi prior, quæ major est, non intercedit, tamen in præsenti, rationes, quæ probant existentiam non esse entitatem distinctam ab essentia actuali, simpliciter probant tam existentiam nihil omnino esse, seu (quod idem est) præter actualem entitatem essentiæ nihil ultra posse formaliter requiri a existendum ut sic, sed solum ad subsistendum vel inhærendum, aut aliquid simile. Quod facile constabit applicando omnes rationes factas; ostendimus enim illud esse reale, quo actualis essentia immediate ac intrinsecæ constituitur ens actu, non posse distinguui ex natura rei ab ipsa essentia pro est entitas in actu. Et præter rationes supra factas, sect. 3, facile declaratur in hunc modum: nam distinctio ex natura rei positæ ex parte utriusque extremi non potest tercedere nisi inter duo extrema, quorum unum sit modus alterius, ita ut res ut præ a modo sit ens in actu positivum et rea alioqui distinctio erit vel rationis, vel quæ esse potest inter ens et non ens; si ergo sentia, ut est ens actu, distingueretur ex natura rei ab illo esse, quo primo et intrinsecæ in tali actualitate constituitur, tanquam rei modo suo, ipsa essentia præcise concepta condincta ab illo modo esset verum ens; ergo ut talis entitas est, non posset intrinsecæ constitui in tali entitate actuali per illum modum, seu per esse distinctum, sed possum cum illo componeret tertium quoddam compositionem. Nam ex his, quæ ex natura rei distinguuntur tanquam ens et modus, fit compositionis realis; ipsa vero extrema ex his fit reale compositionem, et in quæ restatur, ita necessario comparantur, ut unum non componat nec intrinsecæ constitutat al. ut in principio superioris assertionis declaratum est; ergo non potest talis modus ex natura rei distinctus, esse primum et in secundum esse reale constituens actualem entitatem ipsius essentiæ; ergo illud esse quæ

constituitur, quodecumque illud sit, non potest esse ex natura rei distinctum ab ipsa entitate essentiae actualis.

40. Et confirmo, nam entitas essentiae, in Angelo, verbi gratia, praeceps concepta absque ullo modo reali ex natura rei distincto ab illa, adhuc concipitur ut actualis entitas; nam concipitur ut aliquid temporale et extra nihil, et ut sufficiens ad componendum realiter cum alia re vel modo ei addito, quod non potest intelligi nisi in entitate reali; ergo essentia in sua entitate non constituitur intrinsece per modum a se distinctum ex natura rei; alioqui resvoli posset in aliam entitatem et illum modum; et ita procedetur in infinitum donec sistamus in simplici entitate actuali non composita ex re et modo distincto ex natura rei, et illam vocamus entitatem essentiae. Quæ in Angelo, de quo loquimur, est simplex entitas, et similiter in materia et forma, licet in his sit partialis in ordine essentiae vel naturæ, et ideo ex eis componitur integra essentia rei materialis, quæ eadem proportione et ratione non includit in sua entitate aliquid esse distinctum a seipsa tota, seu a materia, forma et unione earum simul sumptis.

41. Rursus ostendimus, hoc ipsum esse reale, quo essentia primo constituitur ens actu, esse verum esse existentiae; ergo ex hac parte satis jam probatum est, tale esse existentiae non distingui ex natura rei ab essentia actuali. Addimus vero ulterius, præter hoc esse existentiae, nullum aliud esse necessarium ut res existat, quia ipsum esse intrinsecum et entitativum sufficit, cique solum id potest modus vel subsistendi, vel inhærendi, et omnis alia entitas, vel modus realis substitutus solum ad existendum, est prorsus confictus. Atque ita relinquitur probatum, non solum non dari existentiam quæ sit entitas listineta ab entitate essentiae, sed neque etiam quæ sit modus ex natura rei distinctus. Et confirmatur argumento supra etiam insinuato, quia si quid cogeret ad hanc distinctionem modalem, maxime quod essentia creaturae potest existere et non existere; sed ille etiam modus, qui dicitur esse existentia disincta, potest actu esse, et in sola potentia objectiva, quod est posse existere et non existere; ergo etiam in illo modo erit distinctio ex natura rei inter ipsum et suum actuale esse, quod est impossibile; alias fiet idem argumentum de esse existentiae illius modi, et sic procedetur in infinitum. Si ergo in ipsa exis-

tentia intelligi potest, quod interdum sit et interdum non sit, sine distinctione ex natura rei, cur non idem intelligi poterit in essentia actuali?

42. Scio. quosdam Thomistas¹ negare, acutum essendi, quo essentia creata existit, esse suum esse. Sed non video quo sensu possit esse verum, loquendo de suo esse, solum quoad identitatem, seu indistinctionem; nam, si non est suum esse, ergo habet esse a se distinctum, et tunc de illo oportebit inquirere, an sit suum esse. Nam si ita est, cur non idem dicitur de primo actu essendi? Si vero non est, procedetur ulterius in infinitum. Nisi fortasse dicant, actum essendi essentiae neque esse suum esse, neque habere ullum esse, sed solum esse quo aliud est. Sed hoc potius est vocibus ludere, quam difficultatem solvere; nam, licet existentia non dicatur esse vel existere tanquam suppositum, quod propriissime est, tamen non est dubium quin, generalius loquendo, ita vere existat, sicut existunt accidentia, vel partes, et alia entia incompleta. Nam, si haec existentia est ens ex natura rei distinctum ab essentia, ergo, eo modo quo est ens, habet esse; nam ens ab esse dictum est. Item tale ens ante creationem rerum erat tantum in potentia; et post creationem est ens actu; ergo est extra causas seu in rerum natura; ergo necesse est ut habeat esse proportionatum, vel ut sit suum esse. Deinde etiamsi ita loquamur, existentiam, scilicet, non existere, sed esse quo essentia existit, in hoc ipso considerare licet differentiam positam, scilicet, quod interdum talis existentia actu constituit rem existentem, interdum solum in potentia objectiva; unde etiam licet argumentari non esse de essentia existentiae actu constituere rem existentem, quia in existentia in potentia concipiatur totum id, quod est de essentia existentiae creatæ, etiamsi non concipiatur actu exercere seu esse actu existendi, aut constituere rem existentem; et nihilominus non distinguitur ex natura rei existentia secundum suam rationem essentialiem a seipsa, ut exercet actu munus existentiae, ita ut concipiatur distinctio inter duo membra, quæ sint aliquid actu; ergo idem est de essentia existente vel non existente. Atque hoc modo omnes rationes, quibus alii probare conantur distinctionem ex natura rei inter essentiam et existentiam creatum, plane enervantur.

¹ Bannes, 1 p., q. 44, art. 1, ad 4 argum.

tur, et infirmæ redduntur instantia seu exemplo existentiae creatæ, ut ex dictis satis patet, et in solutionibus argumentorum sæpius inculcabimus. Atque hinc excluditur aliorum responsio, dicentium existentiam non indigere alia existentia qua existat; nam, cum sit ratio existendi alteri, consequenter potest per seipsam existere. Sicut actio per seipsam sit, hoc ipso quod per illam fit terminus, et duratio motus seipsa durat, et quantitas seipsa extenditur. Sed hæc responsio procedit, ac si vis rationis factæ fundaretur in hoc, quod principium formale alicujus effectus nunquam posset per seipsum participare aliquo modo illum effectum, quod nos non licimus, neque est in universum verum, ut recte probat inductio facta. Non ergo in eo fundatur ratio, sed in eo quod, ex hoc, quod aliquid interdum sit, et interdum non sit, non potest colligi distinctio ex natura rei inter id quod existit, et quo existit. Quod si ex hoc principio non colligitur, nullum est aliud unde colligi possit. In exemplis vero adductis, vel non semper est distinctio ex natura rei inter quo et quod, ut fortasse inter durationem, et quod durat; vel si est, aliunde est colligenda; et nunquam est admittenda sine sufficienti indicio, ut supra tractatum est.

Quo modo essentia et existentia distinguantur.

13. Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tanquam ens in actu et in potentia, aut si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quæ distinctio satis erit ut absolute dicamus, non esse de essentia creaturæ actu existere. Ad intelligendam hanc distinctionem, et locutiones quæ in illa fundantur, oportet supponere (id quod certissimum est), nullum ens præter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est. Quod addo, ut tollatur æquivocatio de entitate in potentia, quæ revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam, vel potentiam logicam. Loquimur ergo de vera entitate actuali, sive sit entitas essentiæ, sive existentiæ; nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei. Quapropter nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam; nam illud *ex se* includit negationem habendi ab alio, id est, dicit talem naturam, quæ absque alterius efficientia habeat actualem entitatem, seu potius sit actualis entitas.

14. Atque hinc colligitur, quo sensu ve-

rissime dicatur, actu existere esse de essentia Dei, et non de essentia creaturæ. Quia, nimurum, solus Deus, ex vi suæ naturæ, habet existere absque alterius efficientia; creatura vero ex vi suæ naturæ non habet actu existere absque efficientia alterius. In hoc tamen sensu etiam non est de essentia creaturæ habere actualem entitatem essentiæ, quia ex sola vi suæ naturæ non habet talem actualitatem sine efficientia alterius; atque ita omne esse actuale, quo essentia in actu separatur ab essentia in potentia, dicetur non esse de essentia creaturæ, quia non convenit creaturæ ex se sola, neque ipsa sibi sufficit ut habeat hoc esse, sed provenire debet ex efficientia alterius. Ex quo manifeste fit, ut ad veritatem hujus locutionis non sit necessaria distinctio ex natura rei inter esse et rem cuius dicitur esse, sed sufficere ut illa res non habeat entitatem suam, vel potius ut non sit, neque esse possit illa entitas, nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio, et imperfectio talis entitatis, quæ non habet ex se necessitatem, ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius.

15. Atque hinc ulterius fit, ut intellectus noster, qui potest præscindere ea quæ in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas præscindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia. Dum autem sic abstrahuntur, etiam præscinduntur ab actuali entitate essentiæ, tum quia neque hanc habent sine efficientia, aut ex se, aut ex necessitate, tum etiam quia non potest actualis entitas ab existentia præscindi, ut supra probatum est. Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit, ut in re sic concepta, præscindendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tanquam omnino intrinsecum et necessarium, et quæ primum constitutivum illius rei, quæ tali conceptioni objicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et prædicata, quæ inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire, quia sine illis neque esse, neque concipi potest, quamvis in re non semper convenienter sed quando res existit. Atque ex opposita ratione, ipsum actu existere, seu esse actualem entitatem, negamus esse de essentia, quia præscindi potest a prædicto conceptu, et de

facto potest non convenire creaturæ prout tali conceptui objicitur. Quæ omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse, vere dicitur de essentia ejus, quia actu esse illi necessario convenit, et in re ipsa, et in omni vero conceptu objectivo dinitatis.

16. *Qualiter distinctio rationis inter essentiam explicetur ab aliquibus.*— Ex his ergo breviter res fere tota explicata est, et ex eadem doctrina possunt singulæ partes assertionis positæ declarari et probari. Et imprimis nullus est Theologorum, qui distinctiōnem rationis inter essentiam et existentiam non admittat, quamvis non omnes eodem modo illam explicit. Quidam dicunt existentiam dicere naturam individuam, essentiam vero solum dicere naturam specificam ab individuis p̄cēisam, et ideo aiunt esse inter ea distinctionem rationis, qualis est inter speciem et individua. Sed hi non attingunt neque assequuntur sensum quæstionis. Est enim hæc quæstio diversa ab illa de distinctione naturæ specificæ ab individuo: nam essentia non tantum specifica, sed etiam individua et singularis esse potest, sicut fuit in Christo essentia hominis, de qua inquiritur quo modo a sua existentia distinguatur; et similiter ipsa existentia potest in communi concipi, et singularis esse; alia enim est existentia Petri, et alia Pauli; non ergo magis dicit existentia rem singularem quam essentia, neque distinguuntur essentia et existentia, tanquam commune et particulare; non est ergo eadem distinctio existentiae ab essentia, qua est individui a natura specifica. Quanquam per modum exempli aut similitudinis possit illa distinctio deservire, ad declarandum quo modo distinctio rationis inter existentiam et essentiam possit sufficere, ut actu existere negetur esse de essentia creaturæ; nam similis distinctio rationis inter individuum et speciem sufficit ut sola ratio specifica dicatur esse tota essentia rei, et non individuatio.

17. *Aliorum expositio.*—Alii dicunt, essentiam et existentiam creaturæ differre sola habitudine ad Deum, quia essentia ut sic non respicit Deum ut causam efficientem, sed ut exemplarem tantum; existentia vero addit essentiæ respectum ad Deum, ut causam efficientem a qua participatur. Verumtamen hæc expositio vel rem non declarat, vel multa includit falsa. Nam imprimis, quod attinet ad

esse essentiæ, vel loquitur de essentia actuali, seu quæ includat veram realitatem essentiæ, vel de essentia potentiali. Priori modo plusquam falsum esset dicere, essentiam creaturæ non esse a Deo, ut a causa efficiente, ut supra probatum est. Posteriori autem modo gratis dicitur, essentias creaturarum solum respicere Deum ut causam exemplarem, quia revera essentiæ sic conceptæ nullam causam habent in actu, cum nihil actu sint; in potentia vero seu in actu primo et virtuali non solum habent causam exemplarem, sed etiam effectricem. Imo, scelusa causalitate, vel ordine, vel applicatione ad causandum, potius dicitur Deus habere rationes rerum possibilium, quam exemplaria; nam illæ solum indicant speculativam scientiam; hæc vero magis denotant practicam habitudinem causæ. Rursus essentiæ creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem prædictorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias; ergo essentia hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar, non dicitur essentia ab hac habitudine sola ad exemplar ut sic. Adde etiam existentiam creatam vel possibilem habere in Deo exemplar, quamvis non distinctum ab exemplari ipsius essentiæ. Nihil enim potest habere in Deo causam efficientem, quod non habeat exemplarem, quia Deus nihil operatur nisi ut intellectuale agens.

18. Praeterea, quod spectat ad alteram partem de existentia, quam dicunt supra essentiam solum addere respectum ad Deum, ut ad causam efficientem, aut sentiunt existentiam consistere in hoc respectu, aut secum afflere hunc respectum. Primum est plane falsum, quia existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid. Item, quia ille respectus ut actu sit in rerum natura, fundatur seu adhæret creaturæ existenti. Et quidem si intelligatur esse relatio realis prædicamentalis, supponit creaturam jam factam et existentem; si autem sit sermo de habitudine transcendentali dependentiae ad Deum, hæc non est existentia creaturæ, sed causalitas ejus; unde non tantum ratione, sed ex natura rei distinguitur ab existentia creaturæ, ut ostensum est in disputat. 18. et infra, disputat. 48, iterum attingetur. Secundum autem est verum, scilicet, quod actualis exis-

tentia creaturæ secum habeat conjunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eumdem habet secum conjunctum essentia actualis, quæ talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum. Et præterea, si existentia habet conjunctum hunc respectum, ergo est quid distinctum ab ipso; de ipsa ergo existentia, ut distincta a tali respectu, explicandum superest quo modo distinguatur ratione ab essentia; imo illud obscurius est quod Henricus ait, nec distinguire, nec sola ratione, sed intentione. Quid enim est distinguiri intentione nisi mentis conceptione? Denique in illomet respectu creaturæ ad Deum potest distinguiri essentia ab existentia, ut ratione distincta, et non per respectum, ut per se constat.

19. Aliorum explanatio.—Alii distinguunt ratione esse existentiae ab esse essentiæ, quia unum concipiatur per modum concreti, aliud per modum abstracti; ita sentit Lychetus, in 2, d. 1, q. 2, ubi imprimis ait, de mente Scotti, esse existentiae et esse essentiæ idem esse, et omnino inseparabilia, quanquam Scotus, ibi, § *Quantum ad istum articulum*, non dicat esse idem, sed esse essentiæ nunquam separari realiter ab esse existentiæ. Tamen satis probabiliter hoc colligitur ex mente Scotti; nam cum ibi dicat, essentiam non esse separabilem ab existentia, et in 3, dist. 6, ex professo doceat non potuisse humanitatem Christi esse vel assumi sine propria existentia, plane sentit non distinguiri in re ipsa. Unde Lychetus supra, in nota marginali, quæ est glossa ejus, addit: *Esse essentiæ et existentiae dicunt unam et eamdem realitatem, suntque idem realiter et formaliter distinguunturque sicut concretum et abstractum, quæ tantum distinguuntur ratione.* Verumtamen in hac sententia obscurum manet, quomodo hic habeat locum distinctio concreti et abstracti. Nam si loquamur de essentia et existentia, ut his nominibus significantur, utraque concipiatur per modum abstracti, sicut materia et forma, vel sicut actus et potentia; concretum autem erit ens creatum constans ex esse et essentia. Si vero loquamur sub his nominibus *esse essentiæ et esse existentiae*, utrumque habet eumdem significandi modum, et subordinatur eidem modo concipiendi. Et interdum, juxta philosophorum usum, hæc vox, *esse*, sumi solet in vi nominis abstracti pro ipso actu essendi, quam existentiam etiam vocant, quæ vox apud Latinos non reperitur;

interdum vero sumitur in vi infinitivi, qui est proprius et latinus usus illius vocis, et sic non est proprio concretum neque abstractum, magis tamen accedit ad significationem concreti, quia significat effectum formalem ipsius actus essendi, ipsum vero actum solum ut exercentem illum effectum, sicut currere, sapere, et similia.

20. Hinc vero sumere posset aliquis occasione dicendi essentiam et esse distinctionem, ut illa sit abstractum per modum formæ, hoc vero quasi concretum per modum effectus formalis exerciti; ens vero sit proprio concretum, quasi constitutum ex tali forma et effectu formalis; sicut se habent cursus, currere et currere; sapientia, sapere et sapiens. Juxta quem modum distinctionis, essentia est proprio abstractum; nam est quasi forma, cuius effectus formalis est esse; constitutum autem per eam est esse et ipsum ens, quæ constitutio non est per rei compositionem, sed per identitatem. Qui modus dicens potest habere fundamentum in Augustino, lib. 12 de Civitate, cap. 1, dicente: *Sicut ab eo quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse, vocatur essentia.* Et lib. 2 de Morib. Manich., cap. 2: *Ipsa natura (inquit) nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse.* Itaque ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus, ita veteres, qui hæc nomina non habebant, pro essentiæ naturam nominabant. Unde Calepinus, citans Augustinum, ait, verbum essentiæ a philosophis usurpari pro ipso esse cuiusvis rei. Juxta hanc autem verborum proprietatem, licet essentia et esse seu existere distinguuntur ratione praedicto modo, tamen essentia et existentia nec ratione distinguuntur inter se, sicut neque esse et existere inter se. Esse enim simpliciter et substantive dictum, idem est quod existere, ut in superioribus dictum est, et ex communius usu ipsorum verborum constat, et quia exponi non potest diversitas in rebus per illa verba significatis, et in conceptibus ultimis quibus subordinantur. Sic igitur etiam essentia et existentia idem erunt, solumque nominibus different, quia sicut a verbo *sum* et *esse* dicta est a Latinis essentia, quia per illam res est, seu quia est id quo aliquid est, ita a verbo *existo* et *existere*, sumptum est a philosophis nomen *existentiae*, qua res existit. Atque eadem ratione consequenter asserendum est, esse essentiæ et existentiæ, si utrumque pro-

prie sumatur pro vero esse reali, non differre etiam ratione, sed tantum in nomine, quia ita inter se comparantur esse essentiæ, et existentiæ, sicut essentia et existentia inter se. Et in hunc modum sensisse videtur de his vocibus et conceptibus Gabriel, citato loco, ubi ait, *esse, ens, et essentiam*, non differre secundum rem significatam, sed solum secundum modos grammaticales, sicut verbum, participium et nomen; et similiter *esse et extere* idem significare, ideoque etiam *essentiam et existentiam* idem esse. Et cumdem dicens modum amplectuntur alii ex citatis auctoribus, et est sane probabilis. Solum necesse est declarare nonnullam majorem differentiam seu distinctionem rationis inter essentiam et existentiam, prout his vocibus a multis philosophis significantur, ratione cuius vere negatur existentia esse de essentia creaturæ, quod de ipsa essentia negari non potest.

21. *Aliorum in hoc sententia.* — Addunt ergo alii, essentiam et existentiam in hoc differre, quod essentia non dicit rem extra causas, sed absolute; existentia vero dicit rem in se habentem esse et extra causas suas. Quem modum dicendi Fonseca improbat, quia non declarat quid sit rem esse extra causas; nam vel hoc est referri ad causas, et hoc non est existere, ut contra Henricum probatum est, vel est accepisse esse a causis, et non amisisse, et hoc quidem est quasi præviu[m] ad esse, non est tamen proprie et formaliter ipsum esse. Vel denique est rem non esse solum objective in intellectu, vel in potestate causarum, et hoc quidem declarat quid non sit, non tamen quid sit ipsa existentia, aut quo modo ab essentia distinguatur. Sed responderi potest, rem esse extra causas, nihil esse aliud quam esse in se ens actu; dicitur autem extra causas, ut declaretur non habere a se illam entitatem actualem, sed ab alio. Difficilius quidem est in ea sententia, quod esse et non esse extra causas commune est essentiæ et existentiæ; nam et essentia extra causas est cum facta res est, sicut existentia; et existentia erat solum in potentia causæ, et objective in intellectu, priusquam res fieret; ergo in hoc non potest constitui differentia inter essentiam et existentiam. Ad hoc tamen dicendum est, juxta distinctionem positam, aliud esse loqui de essentia et existentia juxta proprietatem et rigorem harum vocum, aliud vero extendendo prædictas voces ad eamdem seu

similem significationem. Hæc enim vox, *existentia*, in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato, seu ut conceptum et in potentia tantum, ut etiam *Capreolus*, loco citato, indicat, sed significat illam solum in actu exercito, seu ut actualem; nil enim repugnat hunc statum existentiæ aliqua voce significari, et ad hunc finem videatur inventa vox *existentia*. Unde, hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, jam non concipitur existentia prout hac voce significatur. Et quia hic status, seu hoc exercitum existendi, non est de conceptu essentiæ creaturæ, ut hac voce significatur, ideo recte dicitur existentiam addere essentiæ actum essendi extra causas suas; hic tamen status in re non differt ab ipsa entitate actuali essentiæ. Si vero nomen existentiæ extendatur ad eam, quæ est tantum in potentia, seu objective, fatendum est, differentiam positam non habere locum, sed, proportione servata, idem omnino esse existentiam in potentia cum essentia in potentia, et existentiam in actu cum essentia in actu.

22. Juxta hanc veram doctrinam et rationem distinguendi essentiam et existentiam, plane consequitur solum distingui essentiam ab existentia in eo rigore sumpta, tanquam ens in potentia ab ente in actu; atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter privative, tanquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens. Consequens autem videtur falsum, quia nos distinguimus saltem ratione inter essentiam et existentiam, tanquam inter duo extrema positiva et realia. Dices, concipi quidem illa extrema tanquam positiva et realia, non tamen ut actualia, sed abstrahendo in ea latitudine, in qua ens abstrahit ab ente in actu et in potentia. Sed contra hoc est, quia essentiam sub propria ratione essentiæ, non tantum ut potentiale, sed etiam ut actualem concipi possumus, et sic etiam illam ratione distinguimus ab existentia. Cum enim dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illæ voces synonymæ; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur; unde in Christo supponimus esse duas essentias, et querimus an sint duæ existentiæ; et in humanitate sunt duæ essentiæ partiales, scilicet, anima et corpus, et controversum est an sint duæ existentiæ; aliquid ergo addere oportet ad hanc distinctionem rationis declarandam.

23. *Auctoris explicatio.* — Dicendum ergo est, eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiæ, quatenus ratione ejus constituitur res sub tali genere et specie. Est enim essentia, ut supra, disput. 2, sect. 4, declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia ejus dicitur id, ratione cuius in tali gradu et ordine entium constituitur. Quomodo dixit Augustinus, 12 de Civitate, cap. 2: *Auctor essentiарum omnium, aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiарum gradibus ordinavit.* Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quæ per definitionem explicatur, vel aliqua descriptione, per quam declaramus quidnam res sit, cujusve natura. At vero hæc eadem res concipitur sub ratione existentiæ, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas. Nam quia essentia creaturæ non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa, quod sit illi formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam, quod licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiæ, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Hujus autem distinctionis fundamentum est, quod res creatæ de se non habent esse, et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturæ nos concipiamus, ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quæ indifferentia non est per modum abstractionis negativæ, sed præcisivæ; et ideo quamvis ratio essentiæ absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo præscindamus totum id, quod necessario et essentialiter ei convenit, ab ipsa actualitate essendi; et hoc modo concipiimus essentiam sub ratione essentiæ, ut potentiam; existentiam vero ut actum ejus. Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quæ in re intercedat, sed imperfectio creaturæ, quæ, hoc ipso quod ex se non habet esse, et aliud potest ab alio recipere, occasionem præbet huic nostræ conceptioni.

24. Et hinc etiam patet ultima conclusio-
nis pars; nam in hac locutione nomine crea-

turæ non est intelligenda realis entitas ac-
tualis seu actu creata; nam, si cum hac redu-
ctione vel compositione fiat sermo, reve-
ra creatura essentialiter petit, actu existere,
ut sit creatura. Atque in hoc sensu, sicut al-
bedo est de essentia albi, ut album est, ita
existentia est de essentia creaturæ, ut res
actu creata est; nam æque vel magis forma-
liter illam constituit, quam albedo album.
Unde siue est inseparabilis albedo ab albo,
quin destruatur album, ita est inseparabilis
existentia a creatura, quin destruatur crea-
tura, et ideo non recte infertur, si existentia
sit de essentia creaturæ prædicto modo sump-
tæ, non posse creaturam privari existentia,
quia solum sequitur non posse illa privari,
quin destruatur et desinat esse creatura,
quod verissimum esse constat ex dictis, et ex-
dicendis amplius confirmabitur. Cavenda ta-
men est æquivocatio in illa voce, *de essentia*;
nam, ut in principio hujus sectionis dicebam,
interdum habere esse de essentia sua, signifi-
cat habere illud ex se, et non ab alio, quomo-
do nulla creatura, etiamsi actu sit, habet esse
de essentia sua; tamen nunc non ita loquimur,
sed prout dicitur esse de essentia, id quod
est primum et formale constitutivum rei;
quomodo albedo est de essentia albi ut sic,
quamvis non a se, sed ab alio illam habeat.
Hoc ergo modo existentia vere dici potest de
essentia creaturæ in actu constitutæ, seu
creatæ, ut talis est. Cum autem negatur esse
de essentia creaturæ actu existere, sumenda
est creatura ut abstrahit seu præscindit a
creatura creata et creabili, cuius essentia ob-
jective concepta abstrahit ab actuali esse au-
tentitate, et hoc modo negatur esse de essen-
tia ejus actu existere, quia non clauditur in
conceptu ejus essentiali sic præciso. Ad quæ
omnia sufficit distinctio rationis, vel realis
negativa, quæ est inter essentiam potentia-
lem et actualem.

SECTIO VII.

Quidnam existentia creaturæ sit.

1. *Aliorum sententia.* — Exposita dis-
tinctione, et intellecto quid sit essentia, decla-
rabitur facile quid proprie existentia sit, et
hujus rei expositiō doctrinam traditam am-
plius confirmabit. Quidam ergo ita loquuntur,
ut dicant, existentiam creaturæ esse acci-
dens ejus; ita loquitur. Avicenna, lib. 5 sua
Metaph., ubi ait, ens accidentaliter dici de
creaturis, quia de formalī significat esse

quod eis accedit; quem imitatur D. Thom., Quodlib. 2, articulo tertio, citans Comment., 5 Metaphysic. Quod aliqui ex his, qui opinantur existentiam esse rem vel modum ex natura rei ab essentia actuali distinctum, putant in omni proprietate verum esse, asserentes existentiam esse quoddam accidentis pertinens ad certum prædicamentum, nimirum ad prædicamentum Quando vel Quantitatis. Quorum fundamentum est, quia duratio et existentia idem sunt; nam durare nihil aliud esse videtur quam existere; sed duratio est accidentis rei, que durat, et proprie collocaatur in prædicamento Quantitatis sub specie temporis, si duratio successiva sit, vel in prædicamento Quando, si sit alterius rationis.

2. *Rerificitur*.—Hæc vero sententia ab omnibus fere Doctoribus rejicitur; nam esse æque patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum sit; unde, sicut ens non pertinet ad certum genus, sed transcedit omnia prædicamenta, ita et esse. Item quia per se est incredibile existentiam substantiae esse proprium accidentis. Primo, quia alias non esset esse simpliciter, sed secundum quid, unde et generatio substantiae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid, quia terminaretur ad quoddam accidentis; nam terminatur ad esse, ut dicitur quinto Physie., capite primo. Secundo, quia si existentia esset accidentis, ergo vel commune, vel proprium. Non primum, quia accidentis commune potest abesse sine subjecti corruptione, et provenit ab extrinseco subiecto præexistenti. Neque etiam potest esse accidentis proprium, quia proprium consequitur et resultat ex re jam existente; et ideo non per se primo fit per generationem vel creationem, sed resultat ex re producta per generationem vel creationem. Tertio, quia alias deberet existentia esse inhærens subiecto, et ab illo pendens; unde oporteret illud supponere existens. Quarto, quia actus esse debet proportionatus potentiae; existentia autem substantialis, praesertim juxta hanc sententiam, est in potentia substantiali, ut per existentiam actuatur; non potest ergo existentia esse accidentis, sed actus substantialis ejus. Tandem quia alias omnis essentia substantialis existens esset unum per accidentis et non per se, quod est valde absurdum. Et hæ rationes probant etiam existentiam uniuscunusque accidentis non posse esse rem alterius prædicamenti, sed existentiam quantitatis participare eamdem rationem quantitatis, cum habeat per se extensionem propor-

tionatam quantitatim, et per se pertineat ad complendum effectum formalem quantitatis, qui est esse quantum, et idem est, servata proportione, in qualitate et aliis. De duratione autem, vel negandum est esse in re idem omnino cum existentia, vel, si sunt omnino idem, negandum est durationem secundum rem esse accidentis, sed solum secundum quendam modum prædicationis aut denominationis nostræ, qui ad distinguenda prædicamenta sufficiat; de qua re dicemus infra, tractando de prædicamentis.

3. *Sententia tenenda*. — Quapropter qui melius sentiunt, etiam supposita distinctione essentiae ab existentia, dicunt existentiam esse quendam actum seu terminum essentiae ejusdem prædicamenti cum illa, quamvis in ea non directe, sed reductive collocetur. Ita sumitur ex D. Thoma, quæst. 5 de Potent., art. 4, ad 3; et late Capreol., in 1, dist. 8, quæst. 1, conclus. 3; et Cajetan., de Ente et essent., cap. 4, proxime ante quæst. 5, et cap. 5, quæst. 10, ad 8. Quæ sententia, supposita distinctione, facile defendi potest. Nam quod aliqui objiciunt, quia si existentia habet propriam entitatem aut modum entis, non est cur non sit ens completum, vel cur sub aliquo genere non directe collocetur, hoc (inquit) facillime expeditur, et in simili quæstione ab omnibus necessario solvendum est, quoniam alias æque probaret subsistentiam esse modum accidentalem, directe constitutum in aliquo prædicamento, et modum inhærentiae suum etiam prædicamentum constitutere. Dicendum ergo est in ea sententia, existentiam non esse ens completum, quia per se instituta est, ut sit actus essentiae unum per se cum illa constituens; et eadem ratione ad idem genus cum illa pertinere, non tamen directe, sed per reductionem, quia est per modum partis, seu actus ejusdem generis, et componentis unum per se cum illa. Et ideo contra prædictam distinctionem existentiae et essentiae, non sumus usi hujusmodi ratione, quod existentia sit vel non sit accidentis.

4. *Objectioni respondetur*. — Solum posset objici, quia quando aliquid reducitur ad prædicamentum aliquod tanquam actus constituens, saltem necesse est ut ipsum constitutum directe collocetur in tali prædicamento; sed res existens, ut existens, non collocatur in aliquo prædicamento, quia series prædicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in prædicamento solum collocantur res secun-

dum ea prædicata, quæ necessario seu essentialiter eis convenient; ergo existentia nec reductive potest ad prædicamentum pertinere. Unde e contrario etiam argumentari possumus: nam res completae constituuntur in prædicamento secundum totum complementum, quod in suo genere habent; non constituuntur autem prout existentes sunt; ergo existentia non pertinet ad complementum eorum; ergo erit accidens earum, et non faciet unum per se cum illis, sed per accidens; nam quod facit unum per se, pertinet ad complementum illius entis, quod constituit. Dicunt aliqui (fortasse ad vitanda hæc et similia argumenta), existentiam correspondenter essentiæ uniuscujusque prædicamenti, non tam reduci ad illud prædicamentum, quam esse supra omne prædicamentum, et participari ab unoquoque, tanquam quid excellentius omni re, et omni essentia collocata in prædicamento. Ego vero existimo, existentiam ut actu exercitam non proprie collocari in prædicamento, non propter excellentiam ejus, de qua infra dicemus, sed quia talis existentia non est proprie alia ab existentia potentiali seu in actu signato concepta, quæ in prædicamento collocatur; sed ut est in actu, dicit quemdam statum minime necessarium ad seriem prædicamentorum.

5. Proposita ergo argumenta recte declarant, quomodo existentia actualis non possit addere rem, aut modum realem supra totam entitatem essentiæ individuæ, quatenus est substantia creata, et omnino completa, et collocata directe in prædicamento substantiæ sub specie ultima. Quia solæ res singulares per se primo existunt; ergo res actu existens nullam rem addit supra totam substantiam individuam in prædicamento collocatam. Patet consequentia, quia illa res neque est accidens, ut probatum est, neque est partialis vel incompleta substantia; alias ulterius completeret substantiam cui adjungeretur, quod esse non potest, quia sumebatur substantia omni modo completa in suo genere, et ut sic collocata in prædicamento substantiæ. Dicendum ergo est, substantiam existentem collocari in prædicamento substantiæ; tamen, quia collocari in prædicamento non est aliquid rei, sed rationis, ideo non indigere actuali existentia in actu exercito, ut in prædicamento collocetur; collocari tamen nihilominus prout quid existens est in actu signato, seu ut possibiliter existens. Ex quo necessario fit, ut ipsa actu existens non addat rem novam, seu

novum modum supra ipsam totam ut possibiliter existentem, ita ut additio fiat unius rei vel modi actualis supra aliam rem actuali, sed addit potius (ut ita dicam) scipsam totam; quia, cum erat tantum in potentia, nihil erat; et cum est actu, tota est aliiquid.

6. Atque hinc etiam fit, ut non possit existentia ita esse aliquod incompletum ens, ut sit ex natura rei distinctum ab alio reali et actuali ente, cuius sit modus vel actus, et cum quo unum completum ens componat. Quia omne compositum seu completum ens creatum potest concipi cum toto suo complemento, et omni modo suo, ut præscindens ab actuali exercitio existentiæ, vel ut includens illam in esse possibili seu in actu signato. Quia ergo Doctores citati in hoc sensu vocant existentiam substantiam incompletam, et modum vel actum substantiæ, ideo eorum substantia nobis non probatur. Si autem loquerentur tantum secundum metaphysicam abstractionem rationis, sic concedi optime posset existentiam, ut a nobis concipitur ratione distincta ab essentiæ, esse quid incompletum, et concipi ut modum vel actum essentiæ. Sicut vocamus entia incompleta, differentias quibus contrahitur genus, aut hæcceitatem qua determinatur species ad esse individui, et modos quibus determinatur ens ad inferiora, quæ omnia non re, sed ratione distinguuntur a rebus quas contrahunt vel constituant; et revera multi auctores citati pro secunda opinione in hoc tantum sensu aiunt existentiam esse modum essentiæ. Quod præsertim explicuit Fonseca, qui comparat hunc modum cum modis determinantibus ens ad genera summa; solumque differt a nobis, quod hujusmodi distinctionem ipse vocat formalem, et ex natura rei; nos autem solum distinctionem rationis fundatam in re. Citatque Fonseca in suam sententiam Alexandrum Alens., 7 Metaphys., text. 22, ubi in ultima quæstiuncula ex professo tractat præsentem quæstionem, et expresse docet nos tram sententiam, et melius et clarius quæceteri auctores illam declarat.

7. *Existentia quoniam sensu dicatur continenter de creatura.* — Et juxta hunc eunden sensum exponendum est, quod interdum in gravibus auctoribus dicitur, existentiam, se existere, dici de creaturis contingenter se accidentaliter; contingenter enim dicitur de creatura absolute sumpta, quia de se præscindit ab hoc, ut creata vel creabilis tantur

sit; et nomen creaturæ, ut dixi, in ea locutione in hac latitudine est accipiendum. Nam si creatura sumatur tantum pro re actu creata, illi, ut talis est, non contingenter, sed necessario convenit esse; illa vero necessitas non est absoluta, sed conditionata, secundum quam dixit Aristoteles, *rem, quando est, necessario esse*. Accidentaliter vero dicitur existere de creatura, non secundum rem quæ prædicatur, sed secundum figuram prædicationis, quia creaturæ secundum se conceptæ potest convenire existere et non existere, quamvis, quando non existit, jam revera non est creatura, nisi objective tantum, seu creatibilis potius. Hæc autem contingens seu accidentalis prædicatio non est signum distinctionis realis, vel ex natura rei inter essentiam actualē et existentiam, quia prædicationes sunt juxta modum concipiendi nostrum, et ita cum prædicari dicitur contingenter existere de essentia creaturæ, non concipitur essentia ut actualis. Sicut etiam differentia dividens genus dicitur accidentaliter prædicari de illo; et similiter individuatione specie; et dici posset contingenter ei convenire, quamvis in re ipsa non distinguatur individuum ab specie, vel differentia a genere, quia ad has locutiones sufficit modulus noster concipiendi et præscindendi.

8. Aristoteles cur questionem an sit res, distinctam esse voluit a questione quid est.— Atque hinc obiter intelligitur quomodo Aristoteles distinxerit duplēm questionem de rebus, scilicet, an sint, et quid sint; ex quo aliqui colligunt, ipsum distinxisse existentiam, quæ inquiritur in questione an est, ab esse entia, quæ, per questionem quid est, investigatur. Sed hæc nulla collectio est, quia Aristoteles non tantum in ente creato, sed in ente simpliciter illas questiones distinxit; et nos distincte inquirimus de Deo an sit, et quod sit; ad hoc ergo sufficit distinctio rationis. Est autem discrimen quoad hoc inter Deum et creaturas, quod in Deo distinguuntur hæc questiones solum ex nostro modo concipiendi habitudinem seu connexionem prædicati cum subiecto, scilicet, confuse, vel distincte; nos enim interdum concipimus aliquod prædicatum convenire alicui subiecto, non distincte concipiendo quo modo conveniat, an per se primo vel secundo, an per accidens; et ideo de Deo ipso possumus prius cognoscere quod sit, et dubitare quomodo esse illi conveniat, et an sit de essentia ejus. Atque hac ratione distinguimus questiones

nes an sit, et quid sit Deus, quamvis in re ipsum esse sit de quidditate Dei. At vero in creaturis majus est fundamentum ad distinguendas has questiones, si questione, an est, sit de actuali existentia. Duplex enim esse potest sensus questionis, an res sit. Unus, an actualiter existat; alter, an sit verum reale ens, quod esse possit. In hoc posteriori sensu vere non differt questione an est, a questione quid est, nisi ut communis a particulari, quia esse in potentia sumptum, seu ens prout dicit id, quod potens est esse, prædicatum est essentiale, seu de quidditate creaturæ, ut in superioribus demonstratum est, quamvis, quia transcendens est, non ponatur in definitionibus rerum, ut dixit Aristoteles, 8 Metaphys., text. 19, quia in omnibus, tam generibus quam differentiis, includitur. Et ideo, hoc modo sumpto ente, distinguitur questione an sit, in qua præcisa ratio entis includitur, a questione quid sit res, in qua propria rei essentia et definitio investigatur. Aho vero sensu intelligi potest questione, an sit res, de existentia actuali; et sic multo majori ratione, fundata aliquo modo in re ipsa, distinguatur questione an sit, a questione quid sit res creata, scilicet, quia actu existere, absolute loquendo, non est de quidditate creaturæ. Tamen, sicut hoc verum est absque distinctione a parte rei inter existentiam et essentiam actualē, ita etiam questiones illæ merito distinguiri possunt absque rerum distinctione.

SECTIO VIII.

Quas causas præsertim intrinsecas habeat creata existentia.

1. Quanquam ratio existentiae, ejusque identitas cum essentia actuali, satis videatur ex dictis declarata et probata, tamen ad hujus materiae complementum, majoremque veritatis confirmationem, et solutionem fundamentorum aliarum opinionum quæ in prima sectione proposita sunt, oportet multa alia exacte tractare, quæ de creata existentia inquiri ac desiderari possunt. Inter quae primum locum tenet causarum cognitio, quam hic inquirimus.

2. Circa quam omnes philosophi, præsertim Catholici, in hoc conveniunt, omne esse seu existere extra Deum indigere causa efficiente extrinseca, et consequenter finali, quia eliciens per se non operatur nisi propter finem. Neque oportet, etiam secundum Aris-

totalem, in hoc distinguere inter esse corruptibile et incorruptibile, materiale vel immateriale, quia quodcumque illud sit, si non sit esse divinum, factum esse necesse est, etiam secundum Aristotelis mentem, ut supra ostendimus, tractando de causis et de primo ente. Et ex ibi dictis etiam constat, hanc causam effectricem ipsius esse creati debere esse Deum, vel solum, vel cum alio. Nam cum ipse solus ex se habeat esse, alia non possunt illud habere nisi participatum ab ipso, et consequenter per effectiōnem ejus. Quam rationem late persecutur D. Thomas, q. 3 de Potent., art. 5, ex Aristot., 2 Metaphysic., cap. 1; et Avicenna, lib. 8 suae Metaph., c. 7, et lib. 9, c. 4. In hoc ergo omnes conveniunt. Dissentiunt vero in aliis causis, scilicet, materiali, formalī, et efficiente proxima, et dissensio oritur ex tractata diversitate opinio-
num circa distinctionem existentiæ ab es-
sentia.

De causa materiali existentiæ.

3. Igitur, quod spectat ad materialem causam, qui putant existentiam in re distingui ab essentia actuali, tribuunt illi aliquam causam materialem, non quidem sumptam pro materia corporali et quanta, sed generatim pro subjecto recipiente, et in eo genere concurrente ad fieri et esse alicujus; sic enim aiunt existentiam esse proprium receptivum existentiæ, extra quod neque fieri, neque esse potest. Quod si objicias, inde fieri, nullius rei existentiam creari a Deo, quia creationi repugnat concursus materialis causæ, respondent non creari quidem, sed creatione supponiti existentis concreati; et hoc modo non repugnare aliquid incompletum et quasi partiale fieri, vel potius confieri per creationem cum concursu materialis causæ; sic enim forma cœli concreatur. At vero ablata distinctione ex natura rei inter existentiam et essentiam, non est necessaria hæc causalitas materialis ad effectiōnem existentiæ, quia ubi non est distinctio, esse non potest vera et realis potentia subjectiva recipiens, et actus receptus, et consequenter nec verus concursus causæ materialis. Neque ad hoc sufficit constitutio metaphysica ex actu et potentia ratione distinctis, quia causalitas materialis physica est et realis; et ideo nullus unquam dixit differentiam fieri ex genere tanquam ex materiali causa, vel aliquid simile.

4. Neque, absolute loquendo, potest satis intelligi illud causalitatis genus, quia illud

non potest tribui essentiæ, ut considerate in sola potentia objectiva; sic enim, ut sœpe dixi, est simpliciter non ens et nihil; quod autem nihil est, secundum eum præcisum statum non potest habere influxum reale, neque aliquid recipere, neque aliud potest adhærere illi. Quomodo enim adhærebit ei, quod nihil est? Neque etiam potest tribui illa causalitas essentiæ, ut jam factæ et constitutæ in ratione entis in actu; nam ut sic, in seipsa, ut receptiva, seu ut condistinguitur alteri actui, includit intime aliquid esse actuale extra causas, quod habet totam essentiæ rationem existentiæ, ut supra probavimus; ergo respectu illius non potest essentia comparari ut potentia recipiens, quia actus qui recipitur in potentia non includitur intrinsece in ipsa potentia, seu in entitate quam requirit, ut sit receptiva, ut in superioribus etiam satis declaratum est; ergo existentia creata, ut sic, non requirit hoc genus causalitatis ex parte essentiæ. Unde cum una essentia non habeat nisi unam existentiam, ut supra etiam probavimus, nulla existentia creata requirit hanc causalitatem ex parte essentiæ.

5. Solum ergo potest aliqua existentia requirere causam materialem, quando essentia actualis illam postulaverit; nam, cum in re sint idem, ex eisdem causis physicis orientur necesse est. Ita fit ut existentia substantiarum immaterialium nullam habeat materialē causam; existentia autem substantiarum materialium habet illam, eo modo quo earum essentia. Unde, si sit sermo de substantia completa, esse ejus habet causam materialē intrinsece componentem illud; esse vero formæ materialis habet similiter causam materialem, non quidem componentem, sed sustentantem et recipientem illud. Quo etiam modo omne esse formæ accidentalis, sive spirituale sit, sive materiale, habet ex natura sua materialem causam, a qua sustentetur. Esse vero formæ substantialis spiritualis qualis est sola anima rationalis, non habet causam materialem, non quia illud esse si completa existentia, ut quidam dicunt; nam si existentia non est alia res ab essentia, cum essentia animæ rationalis non sit completa in genere substantiæ, nec existentia ejus potest esse completa; sed quia illud esse est spirituale, et ideo independens a materia; et cum alioqui sit substantiale, et est etiam independentis ab subjecto, et ex natura sua aptum ad subsistendum incompleta saltem subsisten-

tia. Denique esse ipsius materiæ nullam habet propriam materialem causam, sicut neque ipsa materia, cum sit primum subjectum, causam materialem habere potest.

De causa formalis existentiae.

6. Rursus dicendum est de causa formalis existentiae. In qua re fere omnes, qui distinguunt ex natura rei existentiam ab essentia, dicunt formam esse causam formalem existentiae. Putantque esse sententiam Arist., 5 Metaph., cap. 8, text. 15, dicentis : *Alia est substantia in rebus, quæ est causa existentiae, ut anima in animali;* et 2 de Anim., c. 4, text. 36, ubi ait, animam esse causam ipsius esse, seu cur sit animal; et 2 Physic., c. 1, text. 42, ait, res per materiam esse in potentia, et per formam esse in actu. Et Boetius, lib. de Unitate et uno, ait, omne esse fluere a forma. D. Thomas etiam saepe ita loquitur, ut 1 part., quæst. 48, art. 1, 2 contra Gent., c. 54 et 55; Commentator, 2 Phys., text. 12, et 2 de Anim., text. 8; et ibidem Themistius, cap. 1 et 6 sua Paraphras. Et denique tam vulgatum est hoc axioma inter philosophos, ut minime negari posse videatur; nam per formam constituitur res in actu, et omnis actus est a forma; existentia autem est potissimum actus. Item generatio est mutatio de non esse ad esse; sed generatio est ad formam; ergo esse etiam est a forma; ideo enim generatio est ad esse, quia est ad effectum formæ. Alii vero auctores distinctione utuntur, nam duplex est esse. Aliud entitativum vocant, aliud formale; hoc posterius dicunt esse a forma, et ita intelligunt citata loca Aristotelis; illud vero prius negant semper esse a forma, quia materia habet suam propriam existentiam, quam non habet a forma.

7. Ego vero, quamvis posteriorem sententiam in sensu, quo ab auctoribus traditur, veram esse existimem, nihilominus censeo in vero et proprio sensu, simpliciter et sine distinctione dicendum esse, omne esse vel esse formæ, vel a forma in suo genere causæ. Quod ut declararem, suppono questionem esse le esse substantialis existentiae; nam esse accidentiale, certum est esse a forma accidentali respectu subjecti, seu totius compositi; nam respectu ipsius formæ, non proprie est ab ipsa, per propriam et realem causalitatem, cum in re sit ipsam formam, in quo eadem ratio est et proportio de forma substantiali, it dicimus. Deinde suppono esse sermonem de esse in substantiis materialibus; nam in

spiritualibus proprie non est forma substantialis, quæ causalitatem formalem habere possit; nam, licet illæ substantiæ dici soleant formæ subsistentes, non ita vocantur quia sunt formæ informantes, sed quia sunt essentiæ perfectæ, habentes per suas formales differentias perfectum et completum esse essentiæ; in illis ergo substantiis existentia non habet causam formalem physicam; an vero ab ipsam etiam possit esse formaliter oriri, constabit ex diecendis. Rursus formam esse causam totius existentiae in causis materialibus, quatuor modis potest intelligi. Primus est, quia forma completa formaliter proprium susceptivum existentiae. Secundus, quia a forma resultat existentia, ut ab intrinsecō principio formalis. Tertius est, quia forma intrinsecæ componit existentiam totius substantiæ per modum actus. Quartus est, quia a forma pendet aliquo modo omne esse substantiæ.

8. Igitur qui putant existentiam esse quamdam entitatem simplicem re distinctam a materia, et a forma, et a natura ex utraque composta, nec dicunt, nec dicere possunt formam esse causam formalem; existentia tertio modo supra positio. Neque etiam dicere possunt existentiam esse effectum formalem primarium formæ, tum quia talis effectus est inseparabilis a forma informante, existentia autem in eorum sententia est separabilis, ut in humanitate Christi; tum etiam quia hic effectus necessario esse debet aliquo modo compositus ex ipsa forma, et intrinsecæ includens illam; unde non potest ab illa distingui ut simplex entitas a simplici entitate, sed ut totum a parte. Atque ita a iunt esse essentiæ seu constitutionem existentiae esse primarium effectum formæ; existentiam vero esse secundarium, altero ex duobus primis modis superius positis. Ex quibus prior est magis receptus inter Thomistas, ut patet ex Capreol., 1, dist. 8, quæst. 1, art. 3, ad 3 Henr., et ad 3 Gerard. contra primam conclusionem; Soncinat, 7 Metaph., quæst. 22, præsertim in solutionibus argumentorum; et Cajetano in locis supra citatis, de Ente et essentia, ubi comparat formam et existentiam diaphanetiæ seu perspicuitati, et lumini; per diaphanitatem enim constituitur aer formaliter in ratione proximi receptivi luminis, atque hoc modo complet forma essentiam in ratione proximi receptivi existentie, que in tota essentia immediate recipitur, et non in sola forma. Quod intelligunt, quando forma est ma-

terialis et inexistentis; nam si sit spiritualis et subsistens, ut anima rationalis, prius natura in se recipit existentiam propriam, et deinde illam communicat toti composito. Unde talis forma non solum complet susceptivum existentiæ, sed etiam ipsa est primum susceptivum existentiæ, juxta mentem D. Thomæ, 1 p., quæst. 76, articulo quarto, et de Ente et essentia, capite quinto, in fine, ubi Cajetanus late id defendit. Quo fit ut formæ angelicæ sint multo magis per seipsas susceptivæ existentiæ.

9. Verumtamen hic modus dicendi revera non declarat causalitatem formalem, sed potius materialem formæ respectu existentiæ. Nam esse susceptivum existentiæ non est esse causam formalem ejus, sed materialem potius; ergo quod complet susceptivum existentiæ, etiamsi formaliter illud compleat, non potest dici causa formalis existentiæ. Item anima rationalis vel essentia angelica, eo quod per seipsam sit susceptiva suæ existentiæ, non dicitur causa formalis ejus; ergo multo minus inferior forma, eo quod sit pars existentiæ susceptivæ existentiæ formaliter compleps illam, dici potest causa formalis ejus. Præterea, quis unquam dixit, quantitatem esse causam formalem omnium qualitatum materialium, eo quod formaliter constitutus proximum susceptivum earum? aut perspicuitatem, vel lumen esse causam formalem specierum sensibilium, quarum proximum susceptivum constituit? In quibus exemplis, et infinitis aliis, quæ afferri possent, forma constituens susceptivum revocatur ad causam materialem, vel ut potentia proxima recipiens, vel ut dispositio. Sic ergo dicendum est in præsenti. Et licet hoc videri possit ad modum loquendi spectare, tamen ad rem declarandam multum refert, nam hinc constat, hunc modum causandi existentiam non esse diversum a præcedenti de causa materiali; et consequenter non magis esse possibile aut verum quam præcedentem. Unde, qua ratione ostendimus existentiam non posse esse causam materialem existentiæ, concludi potest, formam non posse esse hoc modo causam ejus. Accedit, quod in hoc modo causalitatis supponitur, formam prius natura in re ipsa uniri materiae, et habere in ipsa suum primarium effectum formalem, quam habeat existentiam, quod tam est inintelligibile, quam quod res sit, vel concipiatur esse in rerum natura, præcisa existentia, de quo inferius iterum dicam. De-

nique, licet daremus formam se habere alii hoc modo ad existentiam integrum toto essentiæ, tamen hactenus probatum non est, non posse dari existentiam partiale, aut quilibet partem essentiæ non posse esse per seipsam susceptivam suæ accommodata existentiæ, sicut per seipsam est capax suæ propriæ esse existentiæ, et suæ propriæ actualitatis. Propter hoc ergo censeo falsum esse formam esse causam formalem existentiæ illico primo modo.

10. Alii ergo etiam Thomistæ addunt secundum modum, quem esse verum non aliter persuadent, nisi quia, cum esse inseparabiliter comitetur formam, rationi consentaneum est, ut dimanet ab illa. Sed contra illum vi gentius applicari possunt rationes factæ contra præcedentem. Primo, quia hoc genus causæ non est formalis, sed efficientis; sicut quamvis passiones manent a forma, non est causa formalis earum, sed efficiens. Et sim liter natura substantialis, licet ab ea resultans, non est formalis causa ejus, sed efficiens per naturalem resultantiam; et ideo est in omnibus similibus. Deinde hinc evidentius constat impossibile esse, quod essentia creata, prius natura, quam intelligat affecta existentia, intelligatur habere sufficientem entitatem et sufficiens esse ad hunc genus causalitatis; quia, ut sic concepta, est ens in potentia, et sic non potest esse principium efficiens, nec seipsam reducere actum; vel concipitur ut ens actu, et sic jam concipitur ut includens actuale esse extensas, quod est esse existentiæ. Denique Thom., 1 cont. Gent., capit. 22, et aliis locis omnesque ejus discipuli ex professo probant non posse creaturam esse causam efficientis suæ existentiæ, quorum rationes, si attenderentur, æque probant de omni causalitate effectiva, etiam per naturalem resonantiam, quia etiam hunc modus causandi supponit existentiam in suo principio; ideo non minus repugnat idem esse causam seipsius hoc modo, quam per propriam actionem, et per se efficiendo. Denique, licet amitteremus hoc genus emanationis existentiæ ab essentia actuali, nulla ratione est hanc probatum, non posse a qualibet existentiæ partiali manare propriam et accommodatam partiale existentiam.

11. Propter nonnullas ergo ex his rationibus, jam aliqui Thomistæ absolute negant formam esse causam formalem vel efficientem existentiæ; quia nec duo illi modi s

probantur, neque alii duo a nobis positi locum habent, supposita distinctione reali existentiæ ab essentia, quam ipsi defendant. Contraria vero sententia supposita, optime et consequenter dicitur formam formaliter constitutam et intrinsecè componere existentiam naturæ vel suppositi constantis ex materia et forma, quia formaliter compleat et componit actualem existentiam ejus, totamque ejus entitatem. Sed ut formales sint locutiones, oportet in ipsa forma ratione distinguere existentiam ab existentia; nam cum dicitur forma hoc modo componere existentiam, non est intelligendum de essentia formæ præcise concepta, nam ut sic nihil actu causat, sed concipitur ut potens causare; intelligendum ergo est de essentia formæ actualis, et ut est suam existentia. Atque in hunc modum facile constat quomodo forma sit causa, in suo genere, existentiæ totalis rerum naturalium; de qua non incommodè exponi possent dicta Aristotelis et aliorum auctorum, nam sola hæc existentia est esse simpliciter, de quo ipsi loquuntur.

12. Existentiæ materiae an causet forma. — Non potest autem forma esse hoc modo ausa formalis propriæ et intrinsecæ existentiæ materiae, quia non est pars ipsius materiae, neque illam intrinsecè componit in sua ntitate et essentia actuali, in qua necesse est existentiam includi, ut supra ostensum est. Nihilominus tamen est forma aliquo modo ausa formalis existentiæ materiae, quia, ut iateria sit, indiget informatione formæ, et ab illa pendet modo superiorius declarato, *isp. 15 et 28*, et sic nullum est esse existentia in composito, nec integrum, nec partiale, uod vel non sit esse ipsius formæ, vel a rma aliquo modo non pendeat. Nam ipsum esse partiale formæ non pendet ab ipsa in enere causæ formalis, quia non est causa rmalis sui ipsius, physice et secundum proielatam causæ formalis loquendo, et ideo non dixi absolute omne esse provenire a for a ut a causa formalis, sed vel esse ipsius formæ, vel dependere ab illa ut a causa formalis. Metaphysice autem aut secundum rationem potest dici forma ratio formalis sue propriae existentiæ, quia per se ipsam seu per titatem suam formaliter habet illam, quamvis effectiva habeat ab alio; quomodo am formæ angelicæ per suam formalem titatem existant. Et juxta hæc possumus am testimonia superiorius adducta generatim terpretari.

13. Objectioni satisfit. — Dices: ergo etiam omnis existentia substantiæ materialis, vel est materia, vel est a materia in suo genere causæ; ergo non est cur hoc peculiariter tribuatur formæ. Respondeatur concedendo priorem consequentiam, formaliter intellectam de existentia substantiæ materialis ut sic, vel de existentia materiali. Quod ideo addo, quia licet sola existentia animæ rationalis non pendeat a materia, tamen illa non est substantia materialis, et quatenus est forma materiae, etiam pendet ab illa quantum ad actualem unionem. Esse vero totius compositi ex esse materiae intrinsecè constat, et esse omnium aliarum formarum ab ipsa materia pendet, et hoc modo est materia causa in suo genere omnis existentiæ substantiæ materialis. Nihilominus tamen negatur posterior consequentia: peculiari enim ratione tribuitur esse formæ, quia illa est actus compleps ac perficiens esse simpliciter. Sicut etiam essentia vel esse existentiæ tribuitur specialiter formæ, quamvis materia sit etiam pars existentiæ, quia forma est quæ complet essentiam, et quæ determinat materiam, ut sit pars hujus existentiæ, cum ipsa de se indifferens sit, ut sit pars hujus vel alterius naturæ. Imo, si attente legatur Aristoteles, citato loco, secundo de *Anim.*, clarissimo loquitur de esse existentiæ quam de esse existentiæ; cum enim dixisset animam esse viventium, subdit: *Vivere autem viventibus est esse.* Constat autem quod vivere in actu primo et radicali (de quo ibi est sermo), est esse existentiæ viventium, et quod etiam corpus est causa materialis vitæ viventium; tribuitur ergo vivere ipsi animæ, quia compleps illud, et distinguit ab alio esse, non quia consortium causæ materialis excludat. Idem ergo dicendum est, etiamsi per esse existere intelligamus, quod non nego Aristotelem intellexisse. Imo ex hoc loco colligo, ex sententia Aristotelis, esse existentiæ actualis, et esse existentiæ re ipsa idem esse, nam Aristoteles solum loquitur de esse in actu, ut *D. Thomas* et omnes exponunt, quod plane idem est quod existere, et tamen ait, *vivere in viventibus esse hujusmodi esse quod est existentiæ ipsi viventi.*

14. Essentia an sit finalis causa existentiæ — Sed objicit tandem aliquis¹, nam ex dictis sequitur existentiam nullo modo esse causam existentiæ propriæ et sibi adæquatam, per quam immediate ac formaliter existit;

¹ *Bannas*, 1 p., q. 3, art. 4, dub. 4.

quia exclusimus omnem rationem causæ intrinsecæ, et tamen constat, etiam esse non posse causam extrinsecam. Ad hoc quidam Thomistæ concedunt, essentiam non esse causam formalem, nec efficientem, nec finalis existentiae; excipiunt autem materialem. In quo consequenter loquuntur supposita distinctione quam ponunt, non tamen consequenter loquuntur in rationibus quibus utuntur ad excludendum genus causæ efficientis, quia etiam essentia, ut sit causa vere recipiens, requirit esse essentiae actualis. Deinde non video cur excludant causam finalis, cum existentia non ob aliud sit, nisi ut ipsam existentiam in rerum natura constituat. Unde ipsimet aiunt, existentiam non esse ens, quia non est id quod est, sed quo essentia est; est ergo (ut ita dicam) entis ens, et consequenter est propter illud, nempe propter existentiam saltem ut existentem. In principio autem a nobis positio, concedendum quidem est existentiam non habere veram causalitatem realem circa existentiam propriam, quia ubi non est in re distinctio, nec causalitas realis esse potest. Neque hoc est ullum inconveniens, quia nulla est necessitas quod existentia creaturæ habeat intrinsecum principium in ipsa, nisi in quantum ipsam existentia potest habere tale principium, scilicet, materiam vel formam; sed satis est quod sit ab extrinseca causa efficiens, de qua sola dicendum superest, quod sectione sequente præstabimus. ut distinctius procedamus.

SECTIO IX.

Quæ sit proxima efficiens causa existentiae creatæ.

1. De causa efficiens existentiae earum rem quæ per solam creationem fiunt, nulla est quæstio, quia supponimus solum Deum esse causam illius, quia solus est omnium creator. De existentia autem rerum quæ generantur et corrumpuntur, sub his comprehendendo omnia quæ fiunt per mutationem ex præsupposito subjecto, sive substantiaæ sint, sive accidentia, difficultas est an hæc etiam existentia fiat a solo Deo. De qua re tres reperio sententias.

Prima sententia, soli Deo tribuens efficacitatem existentiae.

2. Afferunt quidam novi S. Thomæ interpres, 1 p., quæst. 3, art. 4, solum Deum absque propria efficientia ullius causæ secundæ principalis vel instrumentalis efficere existentias rerum omnium, et adducunt D. Th.,

1 p., q. 8, art. 1, q. 45, art. 5, 2 contra Gent., c. 21, et lib. 3, c. 66. Rationes eorum sunt. Prima, quia solus Deus est per existentiam, et omnes creaturæ habent esse participantum; ergo solus Deus est qui producit esse. Probatur consequentia, quia virtus causativa existentiae supponit ipsum esse in causa agente; sed creatura non habet per se esse, sed ab extrinseca causa; ergo non est per se causativa existentiae, sicut aqua, quia per se non est calida, non est etiam per se calefactiva. Secunda, quia omnis creatura in sua actione supponit aliquid a solo Deo prædictum, quia non potest agere ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto; ergo actio creaturæ supponit esse; ergo non est causa ipsius esse. Tertia, quia solus Deus dat existentiam materiae primæ, quia a solo ipso fieri potest et conservari; ergo causæ secundæ non faciunt existentiam, qua materia prima conservatur et existit, quia alias illam producerent et corrumperent; sed materia non existit nisi per existentiam totius; ergo causæ secundæ non efficiunt existentiam totius substantiæ. Quarta, quia non possumus alia ratione explicare, Deum esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tam formæ, quam materiae totius. Vel si creaturæ hoc ipsum efficiunt, dicentur etiam causæ totius entis.

3. Quod si inquiras quidnam causæ secundæ efficiant, si non dant esse, vel quomodo generent, cum generatio tendat ad esse, respondent agentia secunda completere susceptivum ipsius esse inducendo formam in materiam, et quia talis forma semper est determinata, ideo consequenter determinant et limitant existentiam seu actionem Dei, ut tales et tantam (ut ita dicam) existentiam conferat, nam omnis actus receptus limitatur a susceptivo. Unde sequitur ulterius etiam efficere, ut existentia existentiae uniatur, quia ultimo disponunt et determinant existentias ad receptionem talis existentiae. Atque ita tandem, licet non efficiant existentiam, efficiunt rem existentem, sicut homo generat hominem, licet non efficiat animam, quia unum illam.

Secunda sententia, quæ præter Deum solum admittit instrumentalem causam existentiae.

4. Secunda sententia est, existentiam fieri a solo Deo ut causa principali, concurrent autem causa secunda, solum ut instrumento Ita Ferrar., 2 cont. Gentes, c. 21, cuius sen-

tentia duobus modis posset intelligi : uno modo, utendo late nomine instrumenti, prout omnis causa inferior subordinata alteri, et indigens influxu illius ad omnem suam operationem, potest instrumentum illius appellari, et in hoc sensu loquitur Ferrar. *supra*, et non ita in re differt a vera sententia statim explicanda ; ideoque ibi carpit Scotum, eo quod D. Thomae imposuerit, quod dixerit, causas secundas non efficere esse. Alio modo potest intelligi illa opinio de instrumento proprio, prout distinguitur a causa principali, etiam secunda et proxima, et in hoc sensu referri solet haec sententia, quod asserat, causam secundam, ut principalem et agentem propria virtute, efficere essentiam sibi similem, existentiam vero solum ut instrumentum et in virtute Dei, quanquam in hoc sensu nullum memini me legisse hujus sententiae assertorem. Fundari autem solet in quibusdam oceptionibus D. Thomae, 1 p., q. 45., art. 5, I. 5 de Veritate, art. 9, ad 7, quæst. 3 de Potent., art. 1, ubi ait, quod nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis, et adducit propositionem tertiam ex lib. de Causis, qua dicitur : *Anima mobilis habet operationem divinam in quantum dat esse*. Dicit etiam ibidem, solum Deum dare esse ut sic, causas vero secundas determinare illud ad hoc vel illud esse. Et adducit propositionem decimam octavam libri de Causis, ubi dicitur, *Deum dare esse omnibus per modum creationis; agentia vero secunda dare vivere aut sapere per modum informatios*. Denique 3 contra Gent., cap. 66, ex proposito probat, causam secundam non dare esse nisi in quantum agit virtute divina. Rationes, uae pro hac sententia fieri possunt, ad rationes factas pro prima sententia reducuntur.

Tertia sententia tribuens causis secundis propriam efficaciam existentie.

5. Tertia sententia est, existentiam quando er generationem sit, a causa proxima fieri, t a propria et principali causa in suo ordine, subordinata per se Deo ut primæ causæ. Ita sententiam intendit D. Thomas citatis opis, et 3 contra Gent., c. 13, et 1 p., quæst. 04, art. 1, et quæst. 7 de Potentia, art. 2; ita intelligunt et opinantur omnes antiqui homistæ, praesertim Cajet. et Ferrar. super 1. Thomam, locis citatis; et Scotus, in 4, ist. 1, quæst. 1, ex professo, licet falso putet 2. Thomam sensisse contrarium. Estque haec

sententia verissima, et evidenter fere ratione, ut opinor, demonstrari potest.

Resolutio questionis, et ultimæ sententia confirmatio.

6. Dicendum est ergo primo, causas secundas, vere ac proprie efficere existentiam suorum effectuum, prout ab ipsis fiunt. Hanc conclusionem ostendo, primo demonstrando debitatem rationum quibus oppositum probatur; nam si nulla est ratio ob quam hic effectus negetur causis secundis, nemo (credo) negabit esse illis attribuendum; nam Deus creavit illas cum omni virtute ad communicaandum se, et producendos perfecte suos effectus, eujus erant natura sua capaces. Quid ergo est ob quod creatura sit incapax virtutis ad faciendam existentiam? An quia ex se existentiam non habet, sed ab extrinseco agente Deo? At vero existentiam ex se non habet, sed ab extrinseco agente Deo; ergo neque existentiam facere poterit; quid ergo facit? Igitur quod ex se non habeat, nil refert, siquidem in se habet, undecunque habeat. Rectorqueatur ergo prima ratio prima sententiae in hunc modum : *situs Deus est sua realis essentia per essentiam; omnes vero creaturæ habent existentiam participatam a Deo, unde in lib. de Caus., propos. 18, sic dicitur : Res omnes habent essentiam propter ens primum; ergo solus Deus efficit omnem existentiam*. Sicut ergo haec consequentio nulla est, quia creatura per essentiam participatam, quam a Deo habet, est effectrix similis existentiae, ita in simili forma applicata ad existentiam, nullam habet vim, sed solum concludit creaturam non posse efficere esse nisi per esse receptum a prima causa, quod est verissimum.

7. At (inquiunt) saltem creatura non per se efficit esse, sicut aqua calida non per se calefacit. Sed contra, nam licet aquæ non per se attribuatur calefactio, tamen et vere ac proprie calefacit, et quatenus calida est, per se calefacit, etiam si per calorem ab extrinseco agente receptione calefaciat; ergo creatura, quatenus existens est, vere ac per se poterit efficere existentiam, etiam si suum esse ab alio habeat. Unde in hoc adhucimus comparationem, in alio vero inter aquam respectu caloris, et creaturam respectu sui esse; nam aqua non solum ex se non habet calorem, sed etiam illum nullo modo includit, nec requirit, ut sit aqua, nec per se habet illum adjunctum, sed omnino per accidens, et

ideo actio caloris per accidens dicitur convenire aquæ absolute dictæ. At vero creatura, quamvis ex se non habeat esse, tamen, ut sit actu creatura, necessario ac per se illud includit ac requirit; non efficit autem existentiam creatura in potentia, sed creatura in actu; facit ergo ut causa per se, et ex vi propriæ et connaturalis entitatis quam a Deo recepit. Confirmatur, nam hic etiam applicari potest argumentum factum, quod creatura non causaret per se in suo effectu existentiam seu esse essentie, quia neque hoc efficit per existentiam quam ex se habeat, sed quam a Deo recipit: quod tamen falsum esse, etiam alii auctores non diffitentur. Constat igitur, primam rationem, ob quam hæc efficientia denegatur creaturæ, omnino invalidam esse.

8. Secunda ratio improbatur. — Secunda vero ratio æque est inefficax. Primo, quia ad sumnum concludit creaturam non efficere illud esse, quod ad ejus actionem supponitur; ex quo etiam recte concluditur, non posse creaturam efficere omne esse, nam aliquod supponi debet a solo Deo factum. Quod vero creatura non efficiat aliquod esse, illud, scilicet, ad quod ejus actio terminatur, seu quod convenit effectui per illam producto, nullo modo potest illa ratione concludi, quia illud esse quod terminat actionem, diversum est ab eo quod præsupponitur actioni; potest ergo creatura illud efficere, quamvis hoc præsupponat. Et declaratur amplius hæc ratio, nam duplex subjectum intelligi potest supponi ad actionem creature. Unum remotum, quod non manet in termino actionis, et habet rationem termini A quo, ut est lignum, ex quo ignis generatur. Aliud proximum, manens sub utroque termino, ut est materia prima. De priori verum est, naturaliter loquendo, præsupponi existentiam ejus ad actionem causæ secundæ; illa tamen existentia destruitur per actionem ejusdem causæ; ergo hoc nihil obstat quominus existentia rei genitæ fiat ab eadem causa. Imo unum ex altero naturaliter consequitur, nam a quo est unius corruptio, solet esse alterius generationis, per se loquendo. De posteriori vero subjecto præcise considerato, ut per se supponitur actioni agentis, auctores illius rationis dicere non possunt in eo præsupponi aliquod esse existentiae ad actionem agentis naturalis, sed solum esse essentiae; putant enim materiam primam, ut est in instanti generationis, prius natura quam accipiat formam per

actionem agentis, nullam habere existentiam. Quod autem illam habuerit toto tempore præcedenti, quatenus erat sub forma corrupti, et nil obstat, ut in priori membro declaratum est, et est per accidens ad effectiōem existentiæ substancialis, quæ fit in instanti generationis; ergo in eorum sententia etiam non est verum, omnem efficientiam cause secundæ supponere per se ac directe aliquod esse existentiæ ex parte subjecti. Ut si fingamus Deum in aliquo instanti creare materiam primam, et in eodem instanti causam secundam inducere formam in illam, concurrente Deo (u fortasse fit in generatione verium, vel nutritione ex speciebus consecratis), tunc illa generatio substancialis (juxta eorum opinionem) non supponit existentiam in materia nec prius tempore, nec prius natura; ergo quod talis actio supponat subjectum, nil obstat quominus per eam fiat existentia.

9. Objectioni obviam itur et tertiae ratio respondetur. — Dicent fortasse, obstat aliud quod in tertia ratione adjungitur, nimisrum quod tunc materia prima haberet a causa secunda existentiam, per quam existit. At hoc in eorum principiis nullum inconveniens est quia materia (ut aiunt) non habet existentia immediate per actionem qua creatur, sed per actionem, qua totum compositum recipit existentiam, sive illud creetur, sive generetur quia non existit propria existentia, sed per existentiam totius; ergo nullum est inconveniens quod ab ea causa secunda habeat existentiam, a qua totum compositum generatur quandoquidem ad effectiōem illius existentiae jam supponitur materia ut sufficiens subjectum, ex quo potest causa secunda aliquod agere. At sequi inquiunt, materiam primam generari, et corrumpi a causis secundis, quae per earum actionem acquirit et amittit existentiam. Sed cur non, quæso, idem cum proportione inferunt respectu Dei, si a solo Deo sit illa existentia, nimisrum ab ipso Deo teriam corrumpi et generari, quia per actionem Dei amittit et acquirit existentia? Utrumque autem constat esse æque falsum, eum materia sit ingenerabilis et incorruptilis. Respondent non esse parem ratione, quia terminus actionis divinæ solum est esse, quod nunquam deest materia; causæ vero particulares determinant hoc esse, in quod aliud commutatur. Sed hoc est impertinens et falsum, nam si, ut res corrumpatur et generetur, satis est mutare esse existentia, ille refert quod hoc fiat uno vel alio modo, et er-

hanc vel illam actionem; si vero id non sufficit, dummodo esse in communi non interrumpatur, sed quasi continue idem esse essentiae maneat sub utraque existentia, etiamsi illa commutatio existentiarum fiat per actionem agentis naturalis, non propterea erit generatio, et corruptio materiae. Eo vel maxime quod negari non potest in ea sententia, quin saltem dispositio ea commutatio existentiae fiat per actionem agentis naturalis, quia dissolvit proximum susceptivum unius existentiae, et componit seu disponit aliud; ergo, sicut hac ratione dicitur corrumpere unam rem existentem, et generare aliam, dicitur etiam generare et corrumpere materiam primam. Vel si hoc dici non potest, quia obstat idem esse essentiae materia semper manens, paratione id non sequetur, etiamsi causa secunda efficiat existentiam. Est etiam falsum, actionem Dei solum terminari ad esse ut sic, et non ad determinatum esse; nam, licet virtus effectiva Dei ex se non limitetur ad hoc vel illud esse, sed se extendat ad omne esse, tamen cum in particulari operatur, efficit vere determinatum esse, et commutat unum in aliud, et se solo potest corrumpere unum, et generare aliud. Unde, licet juxta praedictam sententiam determinatio ad tale esse in genere causae materialis vel dispositivae proveniat a causa secunda, tamen in genere causae efficientis per se est a solo Deo, quia ipse solus efficit existentiam et talem existentiam; ergo ipse solus etiam generabit, et corrumpet materiam primam, si ratio illa efficiat; non sunt ergo haec rationes solidae, neque consequenter adductae in eorum doctrina.

10. Simpliciter tamen loquendo, verum est, in proprio subjecto generationis, quod sub utroque termino manet, quod est materia prima, supponi aliquod esse existentiae a solo Deo factum ad omnem actionem agentis naturalis, quia supponitur materia prima creata, et habens suum proprium esse essentiae in se et extra causam suam efficientem, quod sine esse existentiae intelligi non potest, ut supra probatum est. Et eadem ratione, fieri non potest ut materia prima commutet propriam et intrinsecam existentiam, quin commutet propriam entitatem et actualitatem suae essentiae, et consequenter non solum generetur et corrumpatur, sed etiam annihiletur et cœretur, vel transubstantietur. Ex hoc autem vero principio solum inferri potest, causam secundam non posse efficere totam exis-

tentiam entis, seu compositi, quoad omnes partes ejus; poterit tamen efficere existentiam formæ in materia, et generare esse totius, non quidem nullam ejus partem supponendo, quia hoc non esset generare, sed creare, sed componendo illud, uniendo partes ex quibus constat, et ultimum ac formale complementum ei addendo.

11. *Quarta ratio refutatur.* — Atque ita etiam constat quartam rationem inefficacem esse, nam, licet causæ secundæ efficiant existentiam generando totum, non tamen creando, neque directe efficiendo totum esse, quoad singulas partes ejus, nullam præsupponendo, quod est proprium Dei, quomodo dicitur esse proprium illius efficiere totum ens, ut paulo inferius declarabimus late. Nulla ergo probabile ratione negatur causis secundis virtus ad efficiendam existentiam suorum effectuum.

12. Secundo principaliter probatur conclusio, ostendendo falsum esse modum quo prædicta sententia declarat causas secundas concurrere ad esse. Nam quod ait, causam secundam efficiere determinationem ad tale esse, non vero ipsum esse, vel est sensus, quod causa secunda efficit in ipsomet esse aliquam differentiam vel modum intrinsecum, quo determinatur tale esse, et hoc est impossibile, nisi efficiendo totum ipsum esse, quia actio physica non attingit modum seu differentiam metaphysicam, sed rem ipsam prout in se est, neque dicti auctores hunc sensum intendunt. Vel est sensus, quod solum ex parte subjecti secundæ cause determinant esse, præparando subjectum susceptivum talis esse et non alterius, ut plane dicti auctores intendere videntur, et hoc falsum etiam esse ostenditur. Quia illa doctrina supponit, quotiescumque aliquis effectus a creatura procedit, duas actiones ibi intervenire: unam, quæ est a causa secunda inducente formam in materiam solum secundum esse essentiae; aliam, solius Dei conferentis existentiam. Hoc autem falsum esse multis modis demonstro. Primo, illa vulgari axiomate, quod sicut res, ita et actiones frustra multiplicantur, quando ratio aut necessitas non cogit; hic autem nulla est ratio ad multiplicandas has actiones, ut ex præcedente discurso satis constat. Secundo, quia, si consideretur præcise illa actio causæ secundæ, quæ dicitur antecedere ordine naturæ ad actionem Dei, qua sit existentia, necesse est ut propter illam detur aliquid esse existentiae, quia per illam datur

aliquid esse reale, quo res, quae per illam actionem immediate fit, extra causas constituitur, quod non potest esse nisi esse existentiae, ut ex superius dictis patet, et a citatis auctoribus, cum quibus disputamus, concedi necesse est; aiunt enim ibidem, existentiam esse id, quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur, et probabile putant, existentiam dictam esse ab *extra sistere*, quia per existentiam res sistit extra potentia-litatem causarum.

43. Potestque in hunc modum declarari et confirmari, nam per illam actionem primam, quae propria dicitur cause secundae, educitur forma de potentia materiae; hoc enim est munus et haec actio naturalis agentis, ut ex 1 Physic., et ex dictis supra, disputat. 15 et 18, satis constat. Non potest autem intelligi eductio de potentia, quin id, quod educitur, quasi extrahatur a potentia, in qua ante-erat, et in actum reducatur; non reduci-tur autem in actum nisi per esse, ut supra ostensum est, et ideo generatio, ut generatio, terminatur ad esse, ut dicitur 5 Physicorum, cap. 1; ergo ex vi illius actionis cause secundae datur effectui ejus aliquod esse existentiae; ergo superflua est alia actio solius Dei. Patet consequentia, tum quia necesse est, priorem actionem cause secundae esse etiam a Deo, quia omnis actio cause secundae essentialiter pendet a prima. Unde fit, etiam illud esse, quod per talem actionem datur, fieri a Deo. Ad quid ergo necessarium est ut Deus aliud esse conferat? Tum etiam quia non repugnat Deum suspendere omnem aliam actionem, quam se solo facturus erat; si enim illae actiones sunt distinctae, cur non poterit Deus posteriorem suspendere? Vel certe (quidquid sit de possibiliitate), licet con-cipiamus ita fieri, nihilominus intelligimus, ex vi prioris actionis formam esse eductam de potentia materiae, et actu illam informare, et consequenter aliam formam esse exclu-sam, et totam existentiam alterius rei corrup-tam; ergo etiam si intelligamus omnem subsequentem actionem suspendi, nihilominus intelligimus, ex vi hujus primae actionis rem actu esse genitam, et extra causas; ergo etiam intelligitur ex vi ejusdem actionis receperisse existentiam; ergo supervacanea est omnis alia actio.

44. Tandem declaratur in hunc modum, nam aut effectus recipit per illam actionem aliquod esse reale, vel non. Si nullum recipit, quomodo esse potest actio realis, cum

omnis actio tendat ad esse? nam ubi non est esse factum, nec potest esse fieri. Ubi autem non est fieri, neque est facere, et consequen-ter neque est actio realis. Nec satis est si dicatur, in eodem instanti, quo est illa actio, dari esse effectui per aliam actionem; nam hinc solum fit ut concomitanter cum priori actione detur esse effectui, non vero quod per illam detur aliquod esse; de ratione autem realis actionis non est, ut cum illa, sed ut per illam detur aliquod esse, quia alias per illam nihil fiet aut factum erit. Si autem per illam actionem fit aliquod esse reale, interrogo rursus an illud sit esse existentiae, vel essentiae. Si primum, habetur intentum. Si secundum, ulterius rogo an illud esse sit in potentia tantum, et hoc diei non potest, quia hoc esse nihil est in re facta, neque est denominatio ab actione, sed a potentia agen-di, ut supra ostensum est; est ergo illud esse actuale, ac novum seu temporale, quia illud denuo habet effectus in se, et extra causas suas; nihil ergo illi deest ut sit esse existentiae. Et confirmatur, ampliusque urgetur hoc ipsum, nam de illam actione, quae est a causa secunda, interrogari potest an sit existens in rerum natura, neque, ut a causa secunda progreditur; actio enim suam proportionatam existentiam habet, sicut alia acci-dentia; non potest autem vel mente concipi, quod actio sit egressa ab agente, et non sit suo modo existens, quia neque actualitas actionis esse potest major, neque aliter intelligi potest esse extra causas suas. Item, quia alias oportet singere aliam actionem solius Dei, per quam illi actioni detur existentia, quod om-nino ridiculum est; sicut enim ad actionem non potest esse alia actio, ita neque ad esse actionis, et quia actio et esse actionis dicunt habitudinem ad idem principium, sicut in universum accidens et esse accidentis dicunt habitudinem ad idem subjectum, nam forma et esse formae, proportionem servant inter se. Quod si illa actio, ut progreditur a causa secunda, est existens, jam inde imprimis col-ligimus, aliquod esse existentiae manare a causa secunda, nimirum existentiam actionis ejus. Deinde concludimus, per illam actionem fieri esse existentiae in termino ejus, quia actio existens, ut sic, terminatur ad rem existentem ut sic; totum enim esse, quod est in actione, qualemque illud sit, tendit ad terminum, et tale esse respondet in termino in facto esse, quale est in actione in fieri. Si ergo causa secunda veram actionem realem

et existentem exerceat, per illam communicat effectui esse existentiæ, et consequenter supervacanea est illa alia actio, quæ dicitur esse a solo Deo.

45. Atque hæ rationes obiter notandæ sunt, nam ex eis, ut existimo, manifeste concluditur in universum, omnem realem actionem et efficientiam formalissime tendere ad dannum aliquid esse existentiæ suo intrinseco termino, nam si recte applicentur, æque procedunt de omni actione. Et inde ulterius confirmatur identitas inter existentiam, et actualern essentiam; nam quæ eadem formalis actione simul omnino ponuntur et destruuntur, idem in re sunt, ut in superioribus tractatum est; sed hoc modo se habent existentia et essentia; ergo in re non distinguuntur. Deinde, iisdem rationibus ostenditur, impossibile esse quod aliqua causa effectiva disponat subjectum ad aliquam existentiam recipiendam, non dando illi aliquam existentiam, tum quia in universum ostensum est, non posse esse actionem realem, quæ non det existentiam; tum etiam quia illa dispositio, quæ antea erat in potentia, per illam actionem est actu; habet ergo suam essentiam in actu, et hoc est existere. Qnod argumentum non solum simpliciter, sed etiam ad hominem est efficax contra dictos auctores; nam ipsi aiunt, propriam passionem posse manare ab essentia, quia supponit essentiam in actu; existentiam vero non posse manare ab essentia, quia oporteret supponere essentiam in actu, quod repugnat existentiæ. Simili ergo modo nos dicimus, repugnare essentiam disponi effectiva ad existentiam, quia oporteret supponere essentiam in actu; nam effectio non versatur circa essentiam in potentia, sed circa essentiam in actu.

46. Ultimo ostendo, falsam esse illam doctrinam ex parte alterius actionis, quæ soli Deo tribuitur, ut per illam solus efficiat existentiam. Et interrogō an illa actio sit propria creatio, vel eductio actus existendi de potentia subjecti seu essentiae; nam inter hæc non potest medium excogitari. Non potest autem dici actionem illam esse propriam creationi. Primo, quia inde sequitur omnem existentiam creatam esse subsistentem, et independentem in esse et fieri ab omni receptivo. Quod predicti auctores in universum putant esse impossibile, et saltem constat esse falsum in existentia accidentium, et formarum materialium. Secundo, quia si existentia non distinguitur ab essentia, clarum est non

posse ipsam creari, si essentia non creatur; si autem distinguitur, saltem est certum existentiam non posse naturaliter fieri neque esse nisi in essentia sua, et actuando illam; dependet ergo ab illa in fieri et in esse; ergo, quando fit connaturali modo, non fit per creationem. Tertio, quia alias oporteret adjungere tertiam actionem, qua existentia unitetur essentiæ, sicut in generatione hominis, quia anima proprie creatur, præter creationem ejus, et aliam actionem accidentalem, qua disponitur seu organizatur corpus, necessaria est tertia actio substantialis, qua anima uniat corpori, que est propria generatio; hanc autem multiplicationem actionum in praesenti fietam esse et superfluam, a fortiori probatur ex dictis, et quia nullus philosophus hactenus eas excogitavit.

47. Si autem altera pars eligatur, nimirum, illam actionem non esse creationem, sed educationem, sine causa tribuitur soli Deo, et non etiam causæ secundæ. Probatur consequentia, quia talis actio neque ex modo quo fit, neque ex termino ad quem tendit, superat vim agentis creati. Primum patet, quia est actio ex presupposito subjecto; hic autem modus agendi non excedit vires agentis creati. Secundum patet, quia quidquid est in termino seu effectu illius actionis, non excedit perfectionem agentis creati. Quod enim quidam aiunt, esse existentiæ esse quid perfectissimum, et ideo non posse fieri ab agente creato, nullius momenti est, nam, licet esse existentiæ, ut sic et ex suo genere, sit fortasse summa perfectio (quod postea videbimus), tamen hoc esse existentiæ, quod fit in igne, vel in aqua, verbi gratia, non est perfectissimum, nec perfectius quam sit simile esse in igne vel in aqua generante; ergo ex nullo capite excedit perfectionem agentis creati actio productiva existentiæ. Et confirmatur, nam alias agens creatum neque efficeret existentiam sui effectus, neque unionem existentiæ cum essentia, ut prior opinio dicebat. Probatur sequela, quia quando forma vel actus fit per educationem de potentia subjecti, seu receptivi, eadem actione fit et unitur, quia non fit sine materiali concursu subjecti, et subjectum non potest concurrere nisi media unione, ut in superioribus, et in primo tomo, in tertia parte, latius declaratum est; ergo si existentia non fit per creationem sed per educationem, eadem actione unitur qua fit; ergo si causa secunda non facit existentiam, neque etiam unit illam.

18. Directe ostenditur assertio nostra. — Atque ex his tandem, quibus et fundamenta primæ sententiæ, et modus explicandi illam improbata sunt, est facilis directa probatio assertionis nostræ. Primo, quia unica et eadem actione fit res existens et existentia ejus, ut ostensum est; sed causæ secundæ efficiunt suos effectus reales et existentes; ergo efficiunt existentias eorum. Secundo, quia omnis vera efficientia terminatur ad aliquod esse existentiæ, ut etiam probatum est; sed causæ secundæ vere efficiunt aliquid; ergo vere efficiunt in suis effectibus esse existentiæ. Tertio, et maxime a priori, quia existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; sed causæ secundæ per suam efficientiam extra-hunt formas, seu existencias quas producunt, de potentia in actum, et ita dant illis aliquod esse actuale seu entitatem essentiæ actualis; ergo dant illis existentiam.

19. Dico secundo: existentiæ rerum quæ generantur et corrumpuntur, non solum fiunt a causis secundis, ut ab instrumentis, sed etiam ut a causis principalibus proximis, et in universum ita fiunt existentiæ ab his causis, sicut essentiæ. Hanc assertionem nobiscum ex parte docent auctores primæ sententiæ, quatenus negant, causas secundas esse instrumenta proprie dicta ad producendum existentiam. Quæ pars intelligenda est respectu omnium causarum, quæ sunt principales in producendis effectibus quoad esse essentiæ. Nam si in hoc etiam sint tantum instrumenta, ut est calor, verbi gratia, ad productionem ignis, vel semen ad productionem animalis, nil mirum est quod sint etiam instrumenta ad producendas existentias talium effectuum. Imo id est necessario consequens juxta ultimam partem conclusionis, et ideo conclusionem proposui sub illis verbis, scilicet, causas secundas in efficiendis existentiis non tantum esse instrumenta, sed etiam principales causas, ut hæc ad diversas causas referantur, et sit veluti accommodata (ut Dialectici loquuntur) distributio; non enim eadem causæ utramque rationem habent, sed diversæ. Sic ergo explicata hæc pars non aliter probatur a dictis auctoribus, nisi quia absurdum videtur, ut causa secunda ejusdem effectus sit principalis et instrumentalis. Adhuc deinde, voluntarie dici, Deum conferre causis secundis virtutem fluentem et instrumentalem, qua producant existentiam. Sed non video cur ipsi possint illud primum reputare absurdum, cum dicant in eodem ef-

fectu creato esse essentiam et existentiam, et illam fieri ab agente secundo, ut a causa principali, hanc vero fieri a solo Deo. Si ergo in eodem effectu sint res distinctæ, quæ diversis modis dicuntur fieri a Deo, scilicet, vel se solo, vel per causam secundam, cur non poterunt etiam fieri diversis modis a causa secunda, scilicet, ut principali agente et ut instrumento? Aut, si actiones, per quas fiunt essentia et existentia, sunt diversæ, quid absurdii est quod idem agens proximum, quod propria et principali virtute alteram elicit, assumatur ut instrumentum ad efficiendam alteram, si similem virtutem principalem ad illam exercendam non habet? Non est enim inusitatum quod agentia naturalia instrumentaliter operentur, quando non possunt principali.

20. Quocirca, supposita illa doctrina, non potest satis efficaciter impugnari hæc alia de actione instrumentalis. Tamen, ex principio posito in præcedente assertione, evidenter infertur hæc secunda. Nam actio, qua fit effectus causæ secundæ, eadem terminatur ad esse existentiæ illius; ergo quandocunque causa secunda est in suo genere principalis respectu sui effectus, necesse est ut eodem modo efficiat existentiam ejus, quia non potest respectu unius et ejusdem actionis et termini esse causa principalis et instrumentum. Secundo, quia causa secunda effective concurrevit ad existentiam sui effectus, ut concedunt qui admittunt illam esse instrumentum; nam causa instrumentalis vere efficit; sed talis effectus non excedit virtutem talis causæ, ut jam probatum est, quia neque in perfectione rei quæ fit, neque in modo quo fit; ergo efficit ut causa principalis, et non ut instrumentum, nam causa principalis illa dicitur, quæ agit propria virtute accommodata et proportionata effectui. Tertio, quia non ob aliam causam producit ignis, verbi gratia, ignem secundum esse essentiæ seu formam ignis, ut principalis causa, nisi quia effectus non excedit virtutem causæ, neque in se, neque in modo quo ab agente fit; sed idem est de existentia talis effectus; ergo. Quapropter etiam posita distinctione reali inter existentiam et essentiam, non video qua probabilitate possit hæc assertio negari. Est autem multo evidentior, supposita identitate existentiæ et essentiæ actualis, in qua ultima pars conclusionis fundatur, quia, si hæc in re sunt idem, non possunt ab una et eadem causa diversis modis fieri simul et una ac-

ione. Item quia efficere rem seu essentiam ctualam, nihil aliud est quam illi dare existentiam, ut satis declaratum est; ergo non potest agens proximum esse causa rincipalis unius, et instrumentalis alterius.

Qua peculiari ratione tribuatur Deo effectio existentiae.

21. Dico tertio: in efficienda existentia aliud proprium habet Deus, in quo superat eaturas; eudem tamen excessum habet efficienda essentia creaturæ. Prior pars nitur, ut intelligantur et concilientur dirsa loca D. Thomæ supra citata. Et in hunc odum declaratur: nam imprimis objectum aequalum divinæ virtutis est ens creatum quantum tale est, quod non potest esse æquatum objectum alicuius virtutis crea- , cum non possit efficere scipsam, neque cellentiorem se; proprius autem et adae- atus actus entis est esse, et ideo Deus per primo confert esse. ut sic, creatura vero dum facit hoc vel illud esse. Non quod vel us non efficiat in omni esse omnem deter- natam rationem ejus, vel quod, cum crea- tra efficit aliquid esse, non efficiat in illa unem communem rationem essendi, quæ a bis abstrahi potest; haec enim impossibilia sit, ut per se constat; sed quod ratio, sub a Deus attingit illum effectum, et adæquata tati ejus, sit ipsum esse ut sic; respectu vno creature sit tale vel tale esse.

22. Secunda differentia est, quia Deus pot conserre creaturæ totum esse, et totali- , ut sic dicam; creatura autem, non tam est dare totum esse, quam complere vel efficere inchoatum, adjungendo esse par- e vel accidentale. Hanc differentiam att Cajetanus, 1 p., quæst. 8, art. 1; quia ipse non admittit in substantiis esse tiale aut totale, sed solum unum esse plex totius suppositi ideo, eam declarat causas vel conditiones ad existendum re- sitas, nam solus Deus efficit in re totum quod necessaritatem est ad existendum; nam es sit immaterialis, solus Deus facit to- rei substantiam; si autem sit materialis, em efficit Deus solus materiam. Quæ ex- itio veritatem habet; nos vero consequen- addimus, in omni re creata esse aliquid stentiae, seu aliquam existentiam totalem partiale, quæ a solo Deo fit; nullam ve- esse quæ a creatura fiat sine Deo, et hoc lo dicimus, Deum efficere totam existen- ia totaliter. Dicimus etiam solum Deum in

omni re ponere primum fundamentum existentiae, sine quo creatura non potest aliquid existentiae efficere. Et ratio est, quia omnis efficientia terminatur ad existentiam, ut probavi; in omni autem effectu creaturæ supponitur aliqua efficientia solius Dei; ergo et aliqua existentia ab ipso facta. Minor simili inductione probatur, nam ut creatura efficiat existentiam accidentis, supponit existentiam substantiæ, quæ, si spiritualis sit, a solo Deo facta est; si vero sit materialis, saltem habet materiam a solo Deo. Unde, si creatura efficiat esse substancialē, etiam supponit materiam effectam a solo Deo, et consequenter sub aliquo esse existentiae, ad quod illa effec- tio solius Dei terminetur.

23. Tertia differentia hinc sumitur, quod Deus facit existentiam ex nulla re creata præexistente, creatura vero nunquam dat esse nisi ex præsuppositione alterius esse. Unde fit ut etiam hac ratione dicatur Deus per se primo facere esse ut sic, creatura vero non nisi ut est tale, nam, ut cum Aristotele diximus tractando de causis, effectus dicitur per se primo fieri, secundum eam rationem entis, quæ ex parte ipsius effectus non præsupponitur; ut cum generatur ignis ex aere, per se primo fit ignis, non vero elementum aut corpus, quia haec rationes jam præsupponebantur in aere. Secundum has ergo rationes Dei proprias, dicit inter- dum D. Thomas Deum esse propriam et per se causam ipsius esse, non vero excludit propriam efficientiam causarum secundarum circa particulares existentias suorum effec- tum, ut ex aliis suæ doctrinæ locis supra satis manifestatum est.

24. *Eo modo ad productionem essentiae concurunt creature, quo ad productionem existentiae.* — Ex his vero rationibus, si recte ponderentur, manifestum est has differentias non solum intercedere in effectione existentiae, sed etiam in effectione essentiae, etiam si fingamus eas esse distinctas. Probatur, nam etiam solus Deus est effector omnis essentiae creabilis, et consequenter solus ipse respicit essentiam factibilem, ut sic, tanquam objec- tum adæquatum, et per se primo factibile ab ipso. Similiter solus Deus facere potest, ut proprium et principale agens, totam rei es- sentiam, totaliter seu secundum id totum, quod talem essentiam intrinsecè componit, vel aliquo modo constituit in esse essentiae actualis, ut patet ex eadem inductione; nam, si essentia sit spiritualis, solus Deus illam fa-

cit; si vero sit materialis, saltem quoad materiam fit a solo Deo, et secundum illam supponitur ad actionem causæ secundæ, quæ, ad summum, addit alteram partem essentiae, et ita consummat illam. Dices : esto ita sit in substantiis, non tamen in accidentibus, quia subjectum non est pars essentiae formæ accidentalis, et ita causa secunda omnino efficit totam essentiam accidentis. Respondeatur, idem dici posse de existentia accidentis, quia etiam subjectum, vel existentia subjecti non est pars ejus, et utrumque applicari potest ad formam substantialem, quia etiam materia non est pars ejus. Unde vel dicendum est, sermonem esse tam de essentia quam de existentia completa, nam illa quæ incompleta est, vel fieri non potest ab agente naturali, ut materia prima, vel, si fieri potest ab agente naturali, supponit aliam partem essentiae factam ab alio, ut substantialis forma ; aut certe si sit minoris entitatis, ut est accidens, supponit substantialem essentiam, a qua naturaliter pendet, et quamvis non sit de essentia talis formæ in abstracto sumptæ, pertinet tamen aliquo modo ad essentiam ejus. Secundo vero dicitur, sicut non generatur proprie forma substantialis, sed compositum, ita nec fieri proprie formam accidentalem in abstracto, sed ipsum concretum, quod ex subiecto et forma intrinsece componitur. Atque in hunc modum talis effectio supponit aliquid, ex quo intrinsece constat ipse effectus, sive in esse essentia, sive in esse existentia consideretur.

23. Atque hinc etiam facile applicantur aliæ differentiæ; nam solus Deus facit essentiam, nulla præsupposita essentia, et consequenter solus ipse facit per se primo essentiam creatam, ut talis est. Dicent fortasse, licet Deus faciat esse existentia ex nulla existentia, quia facit ex nihilo, non vero facere essentiam ex nulla essentia, seu ex nihilo essentia, quia, nisi essentia supponatur, non potest intelligi quod res sit factibilis a Deo. Qui vero sic respondent, plane in æquivoco laborant, nam, si per essentiam intelligent rem in sola potentia objectiva, nos de illa non agimus, quia illa ut sic nihil est, neque vere fit aut est terminus effectonis, nisi fortasse dicatur terminus a quo, quod nil refert, quia eodem modo dicetur existentia fieri a Deo ex non existentia in actu, et ex existentia in esse potentiali et objectivo; quia, nisi existentia esset possibilis, et ut talis præcognosceretur a Deo, non potuisset ab eo

fieri. Si vero loquamur de essentia actuali, quæ vere sit aliqua entitas extra Deum, falsissimum est non facere Deum essentiam creatam simpliciter et absolute ex nulla essentia, quia nec facit creatam essentiam ex suamet essentia, cum id sit impossibile; sunt enim essentiae primo diversæ; neque ex alia essentia extra suam, cum necesse sit omnem illam ab ipso creari. Constat igitur, eamdem eminentiam et singularem rationem habere Deum in efficienda essentia, quam habet in efficienda existentia. Quod etiam necessario sequitur ex identitate essentiae actualis, et existentiae, juxta ultimam partem præcedentis assertiois. Nam, sicut ex illo principio ibi inferebamus, essentiam et existentiam eodem modo fieri a causa secunda, ita hic dicendum est, eodem modo fieri a causa prima; est enim eadem omnino ratio, atque haec eadem doctrina de eadem efficientia existentiae et essentiae creatæ confirmat doctrinam superius datam de identitate carum inter se.

SEC^{IO} X.

Quos effectus habeat existentia, et in quo differat in hoc ab essentia.

1. Explicatis causis existentiae, opportune sequitur tractatio de effectibus ejus, quoniam ex eis sumi etiam solent ab aliquibus indicia alicujus distinctionis realis vel ex natura rei inter essentiam et existentiam; nos autem, e contrario, existimamus, hinc posse confirmari doctrinam de identitate earum.

Exponitur questionis titulus.

2. Potest autem comparari existentia in ratione causæ vel ad essentiam cuius est existentia, vel ad res alias; hic non agimus de priori comparatione, sed de posteriori; nam de priori satis dictum est in superioribus, et omnes in hoc convenient, quod existentia respectu essentiae existens habet rationem actus, et causam formalem imitatur. Omnesque similiter docent, non esse proprie et in rigore formalem causam. Quod nos facilissimo negotio declaramus, quia propria causa formalis distinguitur ex natura rei a subiecto, in quo suum effectum formalem habet, et cum ei facit veram et realem compositionem; existentia vero ex natura rei non distinguitur a essentia, et ideo non potest esse vera forma neque actus physicus, sed metaphysicus, et modus ita intrinsecus, ut non distinguatur: re quam modificat, sicut differentia est actu

generis, et non est proprie forma ejus. Qui autem sentiunt existentiam ex natura rei distingui ab essentia, difficultius id declarant; tamen qui dicunt non distingui realiter, sed modaliter tantum, dicere possunt modum rei latius patere quam formam, quamvis se habeat per modum actus aut formae. Habentque exemplum subsistentia, quo id declarant; est enim subsistentia modus nature ex natura rei distinctus ab illa, non tamen proprie forma, cum neque sit accidens, nec possit esse forma substantialis, cum supponat integrum et completam substantialiem naturam, quam modificat, ut latius infra dicemus. Ad hunc ergo modum loqui debent hi auctores de existentia. Qui vero existimant, actum existenti esse rem realiter distinctam ab essentia, difficultius possunt rationem reddere, cur non sit proprie forma. Tamen etiam uti possunt argumento facto, quia non est forma accidentalis, ut ostensum est, et substantialis esse non potest, cum supponat perfectam et completam formam. Item, quia alias formaliter constitueret ipsam essentiam et naturam. Item est argumentum theologicum, quia juxta eam sententiam actus existentiae potest suppleri absque informatione; sic enim aint Verbum supplere existentiam humanitatis, cum tamen illam non informet; ergo existentia naturae creatae ex vi modi actuandi illam non petit ut sit vera forma. Nec vero id habet ratione suæ entitatis, quia non est accidens; ergo non est proprie forma, sed est quidam illimus terminus et actus essentiae. Dicitur amen imitari formam, quia est id quo essentia sub tali ratione constituitur, et quia illam ultime terminat, et de potentia in actum reluit, sicut punctus dici potest comparari ad inicium per modum formae, quatenus constituit illam terminatam, sub qua ratione actuat illam; non tamen est propria forma.

3. Potest vero objici, quia essentia est causa materialis existentiae; ergo existentia est causa formalis; nam haec duo quasi correlative se habent. Respondetur in nostra sententia negando antecedens. Alii vero dicere consequenter debent, cum eadem proportione, essentiam imitari quidem causam materiale et receptivam, non tamen esse propriam et in rigore materiam vel subjectum. emper tamen eis relinquitur explicandum, quis sit hic effectus formalis, seu quae formas actualitas, quam det existentia alteri rei se distinctae, cum non possit esse ipsa actualitas entitativa, et omnis alia superaddita

et distincta a subsistentia vel inherentia, nec possit esse necessaria, nec intelligibilis, ut in superioribus fuse ostensum est.

4. Proprius ergo sensus hujus dubitationis est de effectibus et causalitate quam existentia circa res alias habere potest, vel potius res existens ratione existentiae. Et potest versari quæstio in omnibus generibus causarum. Omittamus tamen nunc causam finalem, eo quod ejus causalitas valde intentionalis sit, propter quod est philosophicum dogma ab omnibus receptum, finem, ut causet, non requirere actualem existentiam, quia solum metaphorice movet ut apprehensum, ideoque sufficit illi esse objectivum in intellectu. Quanquam finis revera non causet nisi in ordine ad suam existentiam, et ea ratione posset attribui existentiae boni apprehensi causalitas finalis; existentiae (inquam) non jam exercitae, sed apprehensa in ipso bono, quod habet rationem finis, quia bonum non movet, nisi prout est in re, aut esse vel futurum esse vel posse esse apprehenditur, de qua re satis in superioribus dictum est disputatione vigesima tertia.

Possitne existentia causalitate formæ aut materiae quippiam causare.

5. *Prima sententia.*—De causalitate igitur materiali et formalis fere omnes, qui distinguunt realiter vel ex natura rei existentiam ab essentia, dicunt, existentiam formaliter ac proprie nunquam exercere circa aliam rem munus causæ formalis, vel materialis; imo neque esse conditionem per se necessariam et ordine naturae antecedentem ad causalitates harum causarum, quamvis secundum durationem temporis sit conditio necessaria, et secundum ordinem naturae consequens ad praedicta causarum genera. Declarantur haec et probantur simul. Nam materia prima, verbi gratia, non recipit formam per existentiam suam, sed per entitatem suæ existentiae, nam potius ipsa, mediante forma, recipit existentiam, et similiter substantia non recipit accidentia in sua existentia, sed in entitate existentiae; ut in Christi humanitate, si intelligamus eam existentem per increatam existentiam Verbi, intelligimus accidentia humanitatis rei, a in ipsa secundum entitatem existentiae, et non in increata existentia Verbi. Et ratione potest probari haec pars, quia existentia ut sic dicit rationem actus, et non potentiae, propter quod a multis vocatur actus ultimus; ergo existentia ut sic non potest esse

ratio recipiendi aliquid, quia hoc est munus potentiae; ergo nec potest esse ratio alicujus causalitatis materialis. Atque hinc constat altera pars de causa formalis, nam haec duae causae se mutuo respiciunt, et proportionem inter se servant; si ergo materia non causat vel recipit per existentiam, sed per essentiam, nec forma informat per suam existentiam, sed per essentiam.

6. Ex quo ulterius necessario sequitur, has causas non indigere formaliter, neque secundum naturae ordinem, existentia ad causandum, quia materia non habet esse nisi per formam; ergo prius natura recipit formam quam existat; ergo etiam forma prius natura informat, quam ratione illius detur existentia materiae, vel toti composito; ergo etiam prius natura quam ipsa habeat existentiam, quia non habet illam nisi in toto composito. Quod saltem verum est in formis materialibus, nam anima rationalis prius quidem natura habet existentiam quam informet, id tamen non est propter necessitatem informandi, sed propter excellentiam talis rei. Et confirmatur de formis accidentalibus, quae sunt dispositiones ad formam substantialem, nam prius natura disponunt ad illam quam existant; disponunt enim materiam, et existunt in composito, et tamen disponere partim pertinet ad causam materiale, quatenus est quedam determinatio materiae, partim ad formalem, quatenus coactatio materiae ad hanc formam fit per informationem caloris vel alterius similis dispositionis ultimae.

7. *Refutatur.* — Hæc doctrina consistere non potest cum fundamento posito de identitate essentiae et existentiae, et ideo, ut veritatem declaremus, advertendum est, aliud esse loqui de re ipsa secundum se, aliud prout voce existentiae significatur, et ut concipiatur abstracto et præciso conceptu illi corrispondente. Rursus est advertendum, aliud esse loqui de existentia ut sic, aliud de hac vel illa existentia; nam priori modo loquendo, manifestum est existentiam ut sic ex se non postulare causalitatem materiale vel formalem circa alteram rem; imo quo perfectior est existentia, eo magis abstrahit et separata est ab hujusmodi causalitatibus, ut constat non solum de existentia Dei, sed etiam de existentia angelica, et de quacunque completa substantiali existentia. Agimus ergo, de existentia in tota sua latitudine, an, scilicet, intra illam sit aliqua existentia, quæ hujusmodi causalitatem participare possit; et

consequenter an ratio existentiae ut sic, licet non requirat, permittat saltem hoc causalitatis genus.

8. Dico ergo primo: existentia actualis est omnino necessaria ad exercendam causalitatem materiale et formalem, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione seu ordine naturae. Et primum quidem in duratione temporis omnes convenient; quia causalitas materiae vel formæ, si ad compositum referatur, consistit in actuali et intrinseca compositione ejus; si vero referatur ad invicem, consistit in hoc quod materia sustinet formam, et forma actuet materiam, et ita sese mutuo foveant et conservent in esse. Non potest autem intelligi, quod hoc munus invicem exerceant, vel totum componant, nisi actu existant; alioquin neque compositum actu existet, sed erit possibile, vel in esse objectivo, et similiter causalitas non erit in actu, sed in potentia et in esse objectivo.

9. Atque haec eadem ratio, si recte ponderetur, probat existentiam rei, quæ actu est causa materialis vel formalis, prærequiri ex intrinseca ratione talis causalitatis actualis; et consequenter non tantum in eadem duratione sed etiam in antecessione naturae esse necessariam. Primo quidem, quia, si causa actu causat, necesse est ut causalitas ipsa in rerum natura existat; ergo necesse est ut procedat a causa existente, ut sic; ergo non solum secundum temporis durationem, sed etiam secundum naturae ordinem prærequiri existentia in causa ut ab ea procedat actualis causalitas. Primum antecedens probatur, quia si causalitas jam est in actu, ex hoc præcise est extra causam suam, quantum esse potest; ergo ex hoc etiam est existens. Ceteræ autem consequentiæ sunt evidentes, quia non potest aliquid existens, nisi a re existente, realiter causari.

10. Secundo, quia creatura nihil potest realiter causare, nisi secundum ordinem naturae prius ipsa causetur, et fiat ab aliquo causa efficiente; ostensum autem in superioribus est, omnem efficientiam terminari a aliquod esse existentiae, quia terminatur a aliquod esse in actu extra causas; ergo etiam secundum ordinem naturae esse existentiae materialis et formalis supponitur causalitati earum. Major videtur per se evidens quia creatura, dum non intelligitur causa seu effecta, non potest intelligi ut ens in actu sed tantum in potentia; ut sic autem non potest intelligi actu causans. Quia si ipsa no-

est extra causas, sed in earum potentia, quomodo potest aliquid extra causas constituere? Et, ut in particulari loquamur, et res sit evidenter, quomodo potest materia actu uniri formæ, vel sustentare illam, si ipsa non est actu, sed in potentia tantum? non potest autem ipsa esse actu, si non sit actu effecta. Et similiter forma non potest actu informare materiam, nisi creata sit, vel de potentia materiæ educta. Scio solere responderi, creari vel educere prius natura quoad esse essentiæ. Sed jam supra demonstravi, hoc esse essentiæ, cum non sit potentiale tantum, sed actuale, et extra causas, etiam esse verum esse existentiæ, neque ens creatum requirere formaliter aliud esse ad existendum.

41. Tertio, quia actualis existentia materiæ (et idem est de forma) necessaria illi est ad causandum in eodem saltem temporis instanti, ut omnes fatentur, et non est necessaria ut consequens causalitatem ejus, aliqui scipsam causaret, nam causaret suum esse; ergo est necessaria, ut antecedens causalitatem ejus ordine naturæ. Patet consequentia, quia haec necessitas non est per accidens et ex mera concomitantia, aliqui impediti posset saltem per divinam potentiam, atque ita fieri posset ut materia esset actu unita formæ, et forma materiæ extra causam efficientem, et tamen quod nullam haberent existentiam; hoc autem nec mente concipi potest.

42. *Existentia materiæ et formæ est in re id per quod causant.* — Dico secundo: existentia materiæ (et idem proportionaliter est de forma) in re ipsa est id per quod materia causat in suo genere; secundum modum autem significandi et concipiendi apprehenditur ut conditio necessaria, seu ut modus constitutus rem in statu sufficiente ad causandum. Prior pars hujus conclusionis sufficienter constat ex dictis de identitate existentiæ et actualis essentiæ; materia enim non causat nisi per entitatem actualem suæ essentiæ; nam secundum eam est in potentia ad formam, et in ea recipit illam; sed in re essentia actualis materiæ non differt ab existentia illius; ergo realiter recipit formam in existentia sua, seu in seipsa existente, ut existens est. Confirmatur et declaratur, quia neutra ex his causis exercet suum munus seu causalitatem, nisi in quantum est ens actu, prout, scilicet, ens actu distinguitur ab ente in potentia objectiva; sed hujusmodi ens actu formaliter et intrinsecè constituitur per esse

existentiæ, ut supra probatum est; ergo utraque ex his causis causat actu prout constituta per esse actualis existentiæ; illa autem constitutio est per omnimodam identitatem in re, ut ostendimus; ergo causat in quantum est suam existentiam.

43. *Objectioni satisfit.* — Dices, materiam non causare in quantum ens actu, sed in quantum est ens in potentia. Respondetur, in his vocibus esse magnam æquivocationem, tum a potentia receptiva ad objectivam, tum ab ente simpliciter seu completo ad ens secundum quid, seu partiale. Materia igitur causat quatenus est in potentia receptiva formæ, et consequenter causat quatenus formam materialem continet aliquo modo, scilicet, in potentia passiva, et ideo etiam dici potest esse ens simpliciter et completum, non in actu, sed in potentia. At vero non causat quatenus habet esse materiæ (quod est esse partiale et secundum quid) in potentia, sed in actu, et ita non causat prout in suo gradu est ens in potentia objectiva, sed ut in actu. Et hoc modo esse ens in actu, id est, extra causas, et extra nihil, et esse in potentia receptiva alterius actus, non sunt opposita, sed potius per se subordinata; non enim potest potentia esse in proxima aptitudine, seu in statu in quo apta sit ad recipientum suum actum, nisi ipsam aliquid habeat actuale entitatis, cum potentia ipsa realis ens reale et extra causas esse debeat, quæ omnia supra, disp. 13, late tractata sunt. Et confirmatur tandem hæc pars, nam causa debet esse proportionata effectui et causalitatì suæ; sed causalitas materiæ vel formæ, eo modo quo ab ea progreditur, est aliquid existens extra causas, et terminatur ad rem prout est aliquid extra causas, ut supra ostensum est; ergo etiam ipsa causat, ut existens est; ergo causat quatenus in re est suam existentiam.

44. *Existentia a nobis non concipiatur nisi ut modus ad causandum requisitus.* — Altera conclusionis pars, quæ solum spectat ad modum concipiendi et significandi, declaranda est ex dictis supra, de distinctione rationis inter essentiam et existentiam; significatur enim existentia hac voce ut præcisa, et ut ratione distincta ab essentia; ut sic autem non concipiatur ut sufficiens ratio causandi aliquid extra essentiam cuius est existentia, sed solum ut ratio seu modus essendi ipsiusmet essentiæ; neque enim potest forma vel materia causare, nisi suammet essentiam communis.

cando, et ideo existentia, ut præcise concepta, non est ratio proxima et physica recipiendi vel informandi, sed essentia existens. Propter hanc ergo causam merito dicitur existentia ut sic concipi et significari potius ut conditio vel modus constituens rem in sufficiente statu ad causandum, quam ut causa, seu ut proxima ratio causandi. Et confirmatur, nam causalitas exercetur per physicas entitates prout in re sunt, et non per gradus aut modos metaphysice conceptos aut præcisos; ut formalis causa physice constituens hominem, non est rationale, sed anima rationalis, quanquam metaphysice dicatur illam constituere. Sed existentia metaphysice concipitur, ut modus constituens essentiam in actu entitativo; ergo sub hoc præciso conceptu non apprehenditur ut physica ratio causandi, sed ut modus vel conditio essentiae causantis. Est autem sano modo intelligentium, cum existentia dicitur conditio materialis aut formæ necessaria ad causandum, ne existimetur esse ex his conditionibus quæ, licet necessariæ sint, non tamen per se concurrent ad effectum, sicut est propinquitas seu approximatio, verbi gratia, quæ propterea conditio ex se considerata solet dici causa per accidens; non est tamen existentia hoc tantum modo necessaria, sed ut intime et indivisibiliter (ut sic dicam) constituens rem, quæ per se ipsam est causa materialis et formalis, et ita non per accidens, sed per se pertinet ad rationem causandi.

15. Ad fundamentum contrariæ sententiae respondet, falsum esse, formam substantialem vel accidentalem recipi in entitate essentiæ præcisa ab entitate existentiæ, sicut etiam falsum est recipi in existentia præcisa ab essentia. Sed recipitur in essentia subjecti existentis, ut existens est. Ad probationem de materia, negatur materiam, proprie loquendo, recipere existentiam mediante forma, sed sicut immediate creaturæ, immediate recipit existentiam, quamvis dependenter a forma, et ita eo modo, quo in suo genere causæ supponitur formæ, supponitur existens, quia supponitur creata, et consequenter extra suam causam efficientem, quod est existere. Ad aliam vero partem de accidensi, respondeo falsum esse, accidens non inhærente substantiæ, ut existenti, et reipsa existentiæ ejus; alioqui inexistens accidentis per se et intrinsece non supponeret existentiam substantiæ, sed tantum per accidens; neque existentia substantiæ suspen-

taret, seu esset ratio sustentandi existentiam accidentis, quæ falsa sunt. Neque exemplum de Christi humanitate quidquam juvat, nam assumit falsum; possetque argumentum illud retorqueri, ut sit indictum, quod humilitas Christi non caret propria existentia naturæ, sed subsistentia tantum, ut suo loco latius tractavimus. Neque etiam est inconveniens, unam existentiam in re ipsa actuari per aliam; quia hoc nihil aliud significat, quam quod una res existens sit potentia ad recipiendum actum existentem. Quo modo autem existentia dicatur actus ultimus, et quo modo ei non repugnet aliqua potentialitas receptiva, dicemus sectione sequenti. Ad ultimam denique confirmationem (reliqua enim omnia expedita sunt) respondet, falsum etiam in ea sumi, nam dispositions, si sint præparantes materiam seu subjectum, sicut prius natura disponunt, ita etiam prius natura existunt; si vero sint tantum consequentes, conservantes seu ornantes compositum, sicut non prius natura existunt, ita nec prius natura disponunt, neque sunt proprie causa formæ aut compositi, sed proprietates ejus.

De causalitate effectiva existentiæ.

16. Ex his facile constat quid dicendum si de causalitate effectiva. Nam quæ diximus de materiali et formalis causa, possunt et debent ad efficientem applicari, nam majori ratione in ea locum habent; pauca tamen sunt addenda. Nam auctores, qui existentiam putant esse rem distinctam ab existentia creature dicunt existentiam per se nullum habere in fluxum in causalitate effectiva, requiri tamen ut conditionem necessariam. Et quidam eis docent esse ex his conditionibus quæ ordine naturæ, necessario antecedere debent ad ipsam efficientiam. Alii vero negant hanc esse in universum necessarium. Et quidem illi, qui negant existentiam fieri a causis secundis, sed a solo Deo, consequenter loquuntur, dum negant existentiam causæ secundæ per se influere in effectum ipsiusmet causæ secundæ; nam, si causa secunda solum efficit in suo effectu existentiam, sufficiens illius principium erit per suam existentiam. Hi verum nullam sufficientem rationem afferre possunt ob quam asserant existentiam esse conditionem necessariam ad agendum. Et multo minus probare possunt, quod sit antecedente secundum ordinem naturæ necessaria, cui

tamen id etiam Bannes affirmet super 1 part.,
ubi supra, concl. 5.

17. In cuius probatione recte quidem ait causam efficientem operari, secundum quod est in actu per existentiam; non potest tamen hoc ipsum consequenti ratione ostendere. Unde rationes quas subjungit, sunt quidem validae, ejus tamen sententiam plane destruunt. Prior est, nam causa, non actuata per existentiam, est solum in potentia; ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur ut est sub consimili actu. Recte quidem infert; sed interrogo, cum sumit, *causam non actuatam per existentiam esse solum in potentia*, an sit sermo de causa non actuata in duratione temporis, vel in ordine naturae. Priori modo loqui non potest, alias non recte probaret quod intendit, scilicet existentiam non posse dimanare effective ab essentia; nam de hoc satis esset antecessio secundum ordinem naturae in actualitate essentiæ. Oportet ergo ut propositio assumpta sit in posteriori sensu jam allato, in quo etiam est verissima, evidenter (ut existimo) in superioribus a nobis probata. Tunc autem ulterius interrogo, si causa non actuata per existentiam solum est in potentia, quo modo actu materializet aut informet? Rursus, si causa creata non tribuit effectui, nisi actum essentiæ, cur non satis est ut ipsa considetur sub consimili actu, ut suum effectum efficiat? Si ergo prius natura est sub actu essentiæ, quam sub actu existentiae, ut ipsi dicunt, sine fundamento prærequirunt ordine naturae actum existentiae in causa secunda ut efficiat. Supponendo vero (quod nos ostendimus) nullam rem esse prius natura in actu essentiæ, quam in actu existentiae, optimè inferunt indigere actu existendi ad efficiendum, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione naturæ.

18. At vero qui concedunt causam secundam influere, et efficiere esse existentiae in suo effectu, non video quo fundamento negare possint, existentiam causæ per se influere, et efficiere existentiam in effectu, quia uero ratione existentiae ut sic repugnat esse effectivam, neque etiam tali existentiae, eo quod talis sit. Quocirea idem nobis dicendum est de hac causalitate quod de materiali vel formalí diximus. Nam in re, ipsamet existentia formæ activæ est ipsamet ratio seu principium per se agendi. Primo, quia in re est ipsamet actualis essentia formæ, quæ est principium agendi. Secundo, quia simile op-

time et accommodate fit a suo simili, secundum id in quo simile est; sicut ergo esse existentiae effectus est formalis terminus, ad quem effectio terminatur, ita simile esse causæ erit formale principium talis existentiae. Tertio, quia Deus est summe effectivus, eo quod est ipsum esse per essentiam summum ac perfectissimum; ergo creatura erit effectiva ex aliqua perfecta participatione talis esse; ergo optime potest existentia creata esse principium efficiendi; cur enim hoc illi repugnat? Non enim quia est esse existentiae, cum esse existentiae Dei sit activum. Neque quia est esse existentiae finitum, tum quia etiam esse essentiæ creature est finitum, tum etiam quia ad agendum ex præsupposito subjecto, non requiritur perfectio infinita. Neque quia est esse receptum in essentia, tum quia etiam forma materialis est recepta in materia, et accidens in subjecto, et nihilominus sunt activa; tum etiam quia, secundum rem, esse non est propriæ receptum in essentia, sed solum secundum rationem, de qua infra dicetur. Vel denique quia esse est actus ita imperfectus, ut non possit esse principium agendi; et hoc dicere non possunt, qui existant existentiam esse rem distinctam, et actum perfectissimum essentiæ; nam si res agit, in quantum est in actu, et per existentiam constituitur in perfectissimo actu, ergo per existentiam constituitur in ratione principii activi. At vero, juxta nostram sententiam, existentia, ut in re ipsa invenitur, non est tam actus essentiæ quam ipsa essentia in actu, et ideo ob imperfectionem actus non potest ei repugnare ut in re ipsa sit principium efficiendi.

19. Secundum rationem autem existentia, ut sic abstracte et præcipue concepta, non significatur ut formale efficiendi principium, sed ut constituens formam in statu apto ad efficiendum et operandum; proprium vero agendi principium est forma existens, seu forma quæ sit actualis entitas, ut in aliis causis explicatum est, et latius supra, disp. 18.

20. Ex quo intelligitur, existentiam creatam, ex communi et abstracta ratione sua, non vendicare sibi determinatum aliquod genus causalitatis, sed nulli eorum repugnare; juxta determinatum autem gradum existentiae, seu juxta perfectionem essentiæ, cuius est existentia, participare posse hoc vel illud causalitatis genus. Unde, quia essentia materiæ imperfectissima est, etiamsi sit in

actu constituta per existentiam, non est effectiva, sed receptiva tantum, et ideo existentia ejus non participat genus causæ efficientis, sed materialis tantum. Secus vero est de existentia formæ, et sic de cæteris philosophandum est.

SECTIO XI.

Quarum rerum sit existentia, et an simplex vel composita sit.

1. Explicata communi ratione existentiæ, et causis et effectibus ejus, dicendum sequitur de multiplici rerum creatarum existentia; simulque obiter solvemus quartam rationem propositam, sect. 1, in favorem primæ sententiae.

Sitne existentia rerum tantum singularium.

2. *Eadem prorsus existentia existunt gradus rei superiores, qua inferiores.* — Primum ergo dubitare quis potest, an existentia sit rerum tantum singularium, an etiam naturalium communium. Quidam enim dicunt, quamvis naturæ communes non existant extra singularia, in eis tamen habere suas peculiares et partiales existentias, quibus formaliter existunt, ex quibus una cum existentia rei singularis vel potius singularitatis ejus fit una existentia singularis, qua ipsum individuum adæquate existit. Qui dicendi modus esset satis probabilis, si natura communis esset ex natura rei distincta in re ipsa ab individuo. Quia vero hoc impossibile est, ut supra demonstravimus, ideo etiam est impossibile distinguere existentiam naturæ communis ab existentia rei singularis, distinctione aliqua in re ipsa inventa. Quod tam est per se notum, ut non egeat probatione.

3. Addo vero subinde, neque etiam ratione debere aut posse distingui existentiam actualem et exercitam graduum communium existentium in re singulari a particulari existentia talis individui. Potest quidem concipi natura communis abstracta ab individuis; tamen ut sic non potest concipi actu existens, nisi ex errore concipiatur, vel tanquam aliquid imaginabile, non vero ut aliquid possibile, et quamvis possit concipi ut apta ad existendum, non tamen ut immediate et secundum se habens talem ordinem ad esse, sed mediante individuo in quo existit. Quo fit ut non possit concipi existentia actualis, et in re ipsa exercita, ut actuans immediate

naturam communem ut sic, sed solum ut contractam, et factam individuam. Probatur, quia natura communis, præcisa individuatione, non est proxime capax existentiæ; immo secundum illum statum repugnat ei actualis existentia; ergo concipiendo existentiam ut actuam essentiæ, non potest secundum rationem concipi, ut habens habitudinem immediatam ad naturam communem ut communem, sed solum ad rem individuam, ad communem vero solum ut facta est singulari in re individua. Ergo in Petro, verbi gratia non potest distingui duplex existentia, etiam secundum rationem, una Petri, et alia hominis, sed est una tantum, qua immediate existit Petrus, et mediate secundum rationem homo.

4. *Objectio. — Dissolvitur.* — Dices: existentia hominis ut sic potest abstracte concipi sicut ipse homo, et ratione distingui ab individuali existentiis singularium hominum ergo hoc modo potest distingui ratione existentia naturæ communis ab existentia individui. Respondetur negando absolute consequiam, quia, cum existentia abstracte in universe concipitur, non sumitur ut actual et exercita, sed solum in actu signato. Quo ita declaro: nam homo non potest concipi ut actu existens per existentiam humanam in communi, sed per hanc vel per illam existentiam, et ideo quando concipitur cum habitudine ad existentiam in communi tantum concipitur ut quid abstractum ab actus exercitio existendi. Actualis ergo existentiæ in re ipsa hoc munus exercet, intrinseci concipi debet ut individua et singularis, consequenter ut habens immediatam habitudinem ad essentiam individuam et singularrem, et hoc modo nulla est existentia, etiam ratione distincta, quæ immediate respici naturam communem, sed solum ut existentem in individuo, et in eo singularem effectam. Quapropter simpliciter dicendum existentiam proprie et immediate solum esse rerum singularium, propter quod dicit Aristoteles, 1 Metaph., in proœmio, effectio solum esse rerum singularium, quia effectus tendit ad esse, quod solum est rei singularis, et ideo etiam in cap. de Substant., dixit secundas substantias solum esse in primis. Ratio constat ex dictis, quia nullum ens ad esse potest, nisi individuum et singularis existentia autem in re nihil aliud est quam ipsam actualis entitas rei individuæ. At vero si in una et eadem re individua, ratioc-

distinguamus individuum speciei ab individuo generis, sic etiam ratione poterimus distinguere existentiam unius ab existentia alterius; utraque tamen concipiatur ut existentia rei singularis et individuae, ad quam dicit immediatam habitudinem secundum rationem; omnis ergo existentia, tam secundum rem quam secundum veram rationem concipiendi, est immediate alieius rei singularis.

Sitne existentia solius suppositi, vel etiam individua naturae.

5. Sed tunc ulterius quæri potest an in substantiis creatis existentia sit solius suppositi, vel etiam naturæ. Nam omnes philosophi et Theologi, qui putant existentiam non distingui ab entitate essentiæ, consequenter existimant non solum suppositum, sed etiam substantialem naturam individuam habere suam propriam existentiam, atque ita in Christo Domino humanitatem ejus retinuisse propriam existentiam naturæ, etiamsi proprium et creatum suppositum in ea non fuerit. At vero discipuli D. Thomæ contrarium sentiunt; divisi tamen sunt, nam Capreolus et alii docent quidem existentiam substantialem esse primo ac per se solius suppositi, ita tamen ut existentia non supponat ordine naturæ suppositum constitutum et illud actuet in ratione existendi, sed formaliter ipsa constitutuunt suppositum. Quo sit ut, juxta hanc sententiam, si præseindamus id quod est usi subjectum vel receptivum existentiae, revera non sit suppositum, sed natura ipsa; nam suppositum potius est compositum seu constitutum ex natura et existentia, atque ita existentia erit suppositi, ut constituti, naturæ vero, ut potentiae actuabiles. Quæ sententia in eo falsa est, quod condidit existentiam cum subsistentia, et non ibuit existentiæ proprium effectum formam ejus, qui est constituere rem in actu in ratione entis actualis, quam rem supra attimus, et de ea latius dicturi sumus infra, ceteris de natura et supposito.

6. At vero Cajetanus et alii docent, existentiam supponere suppositum constitutum ratione suppositi, illudque actuare, et prius ac per se constituere ens actu existens. Orum fundamentum est, quia solum suppositum est id quod est, proprio loquendo; ut solum suppositum est quod operatur, et ejus est esse, cuius est operari; ergo sententia primo et per se est actus supposi-

ti; consequenter vero communicatur naturæ et partibus ejus. Et esset quidem hæc sententia probabilis, si existentia esset res distincta a substanciali natura, quanquam agre posse explicari quid faciat subsistentia circa substantialem naturam præcise considerata ut essentia est, et prius natura quam existens, de quo agemus in disputatione citata de supposito. Simpliciter autem loquendo, hæc sententia non loquitur de existentia accidental, ut per se clarum est; de substanciali autem potest intelligi, vel de omni existentia enjuscumque entitatis actualis substancialis, vel solum de existentia omni ex parte completa. De hac igitur admitti potest quod sit solius integri suppositi, ut mox explicabimus; tamen de omni existentia id verum esse non potest. Quia ostensum est, esse actuale naturæ seu essentiæ esse veram existentiam; sed suppositalitas non potest terminare et modificare naturam nisi supponendo in illa aliquod esse actuale, et extra causas; ergo necessario supponit in illa aliquid esse existentiæ; ergo non potest omnis existentia esse actus suppositi, sed datur aliqua existentia, quæ sit actus naturæ. Præterea, suppositalitas distinguitur ex natura rei ab essentia actuali, ut infra ostendemus propria autem existentia naturæ non distinguitur ex natura rei ab ea, ut est quædam essentia actualis; ergo necesse est, ut aliqua existentia sit propria ipsius naturæ, illa, scilicet, quæ in re non distinguitur ab eadem natura.

7. Quapropter recte divisa est existentia: quædam enim est omnino completa in genere essentiæ, que solet dici per se existentia, et includit non solum actualitatem essentiæ seu naturæ, sed etiam modum talis naturæ, qui subsistentia dicitur, et actualitatem ejus. Talis ergo existentia est solius suppositi, non ut actus simplex ejus, sed ut composita ex existentia naturæ, et existentia ipsius suppositalitatis, de qua infra dicetur. Et ratione hujus existentiæ dicitur res simpliciter esse id quod est, seu completum ens, et ideo est propria suppositi, et hæc supponitur, per se loquendo, ad operationem, et ideo operari proprie tribuitur supposito, seu rei subsistenti. Alia vero est existentia substancialis non omnino completa et terminata in suo genere, quia adhuc potest per subsistentiam terminari. Et hæc est existentia naturæ ut natura est, immediatus illi conveniens quam subsistentiæ; nam sicut natura substancialis,

etiam si completa sit in genere naturae, tamen simpliciter in ratione substantiae non est omnino completa, donec sit subsistens. Potestque talis natura, praexistere subsistentiae ordine naturae, sicut in mysterio Incarnationis praexistit natura assumptioni; omne enim quod assumitur, presupponitur assumptioni, ut dixit D. Thomas, 3 part., quæst. 4, art. 2 et 3; et ideo quæst. 6, art. 4, ad 3, dicit, humanitatem Christi prius natura fuisse ens, quam fuerit Verbo unita; loquitur autem de ente actu, nam ens in potentia ex aeternitate fuit; constituitur autem ens actu per existentiam. Hanc igitur existentiam, quæ subsistentiae praaintelligitur, necesse est proxime et immediate afficere naturam, et non suppositum.

Actuelle existentia immediate partes vel tantum integrum naturam.

8. Tertio, inquire potest qualis sit haec existentia naturae, et an sit immediate actus solius naturae substantialis completae, vel etiam partium ejus. In qua re, omissa opinione eorum qui realiter distinguunt existentiam ab essentia, qui consequenter loqui debent juxta dicta in superiori sectione, dicendum nobis est, existentiam, generaliter loquendo, non esse actum solius essentiae completae; sed, si-
cūt distinguitur essentia in totalem et partialem, seu completam et incompletam, ita etiam distinguendam esse existentiam intra illum ordinem. Existentia ergo partialis immediate convenit parti essentiae, quamvis integra existentia, naturae immediate respiciat, completam essentiam. Hoc plane sequitur ex fundamento posito, quod existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; nam, si-
cūt tota essentia actuale ens est, ita et partes ejus sunt actualia entia, licet partialia; ergo includunt proprias partiales existentias, quæ ab ipsis partibus essentiae in re non distin-
guuntur, item, quia materia prima, ut supponitur formæ conservata, vel creata a Deo, est actualis entitas includens aliquod esse exi-
stantiae, ut in superioribus ostensum est; ergo habet propriam existentiam partiale, quia, sub ea ratione, et ut prius natura supponitur, formæ, non potest existere per existentiam totius, ut per se manifestum est. Rursus, for-
ma, cum sit actualior quam materia, multo magis secum afferat suam propriam existen-
tiæ, quæ, adjuncta, existentiae materiae, complibet integrum existentiam totius na-
ture. Neque enim potest existentia formæ

per se sola esse integræ ac totalis, tum quia non est forma sola tota rei essentia, juxta ve-
riorem sententiam; tum etiam quia, cum exi-
stentia formæ supponat existentiam materie, et illi unienda sit, oportet ut non sit totalis, sed partialis, ut possit cum illa unum per se componere.

9. Atque hinc colligitur, existentiam non semper esse entitatem simplicem, nec semper compositam; sed talem esse, qualem exigit essentia. Itaque, si essentia sit simplex, simulque sit completa ac integra, existentia similiter erit simplex et totalis in suo ordine, seu intra rationem naturae, et hujusmodi est substantialis existentia nature angelicæ. Si vero essentia sit simplex et partialis, existentia similiter erit simplex, et incompleta seu partialis in illo ordine, et hujusmodi sunt existentiae materie et formæ substantialis. Si vero essentia sit composita ex forma et materia, sitque completa et integra, simili modo existentia erit composita ex existentiis materiae et formæ, et integra ac totalis in suo ordine. Denique, si essentia sit composita quidem ex materia et forma, notamen sit tota essentia, sed pars integrali alterius, similem seu proportionalem habebi existentiam: sic enim caput, verbi gratia, ve manus partiale habet existentiam ex sua ma-
teria et forma compositam, quæ ideo partia-
lis est, quia ex materia partiali constat, et ex forma vel partiali, vel certe partialiter (sic dicam) et inadæquate informante illarum partem materiae. Juxta modum ergo essentialis est existentia uniuscujusque, id quo plane sequitur ex posito fundamento, quo essentia actualis et existentia in re idei sunt.

10. Contra hanc vero resolutionem male solent objici, sed ad tria præcipua capita ratiocinari possunt. Primum continet auctoritatet et rationes quibus probari solet, materia nullam habere existentiam, sed totam cupe a forma, quia ex se est pura potentia, prope nihil; si autem ex se haberet existentiam, ex se habere actualitatem, eamque perfectissimam; nam existentia est perfectus actus, et perfecta divini esse participatio teste Dionys., cap. 5 de Divin. nomin. Item quia sequitur formam nihil causare in materia, quia neque essentiam, neque existentiam illi confert. Tandem, quia alias posset ma-
teria esse sine forma, saltem de potentia absolu-
ta, cuius oppositum docet ratio D. Thomæ. Sed de his omnibus late dictum est sup-

disp. 13 et 15, et ideo breviter dicitur, duplíciter posse intelligi materiam nullam ex se habere existentiam, sed totam capere a forma. Primo, quod non habet illam, nisi natura sua dependentem a forma, et hoc sensu concedimus materiam capere existentiam a forma, ut sect. 9 satis declaratum est. Alias vero sensus est, quod materia in entitate sua actuali nullam includat existentiam propriam, sed illam a forma omnino mutetur, ita ut per ipsamnet formam, vel per aliquid, quod ratione formae datur materiae, ipsa formaliter et intrinsecce existat, et constituator in esse entitatis actualis, et hic sensus est falsus. Ideoque in sensu opposito concedimus, materiam habere suam propriam existentiam, quam formaliter non habet a forma, quod istis in superioribus probatum est. Et ibidem etiam declaratum est quomodo materia sit pura potentia receptiva in ordine ad actum formalem, non vero ad actum entitativum, seu existentiae. Prope nihil autem esse dicitur, quia inter entia substantialia insimum locum tenet in perfectione; tamen, hoc ipso quod dicitur esse prope nihil, consequenter licet habere aliquid entitatis, quo recedit a nihilo, et secundum id habet aliquid existentiae. Quanquam autem ipsum esse ut sic dicatur nobilissimum, tamen non omne esse est perfectissimum; sed in eo reperiuntur radus juxta rerum et essentiariam diversitatem. Atque ita quamvis materia habeat aliud esse proprium, tamen, quia in genere substantialiae illud est imperfectissimum, ideo, non obstante tali esse, potest materia esse imperfecta et prope nihil. Rursus, licet materia habeat propriam existentiam, illam tamen habet dependentem a forma, et hoc modo dicitur forma conferre illi esse, ut in superioribus declaratum est. Quanta vero etatis sit haec dependentia a forma, dicto lo- fuse est explicatum, et ideo plura hoc co de illis objectionibus dicere necesse non a.

11. Secunda objectio principalis sumitur parte formae, et præcipue ab anima rationali, enjus esse est idem cum esse totius hominis, seu humanitatis; illud autem est esse unplex et non compositum, quia manet in la anima, et consequenter est omnino spirituale; ergo, quamvis humanitas sit essentia imposta, nihilominus esse ejus non est compositum; ergo ob eamdem causam idem erit proportionaliter dicendum de qualibet substanciali natura composita. Antecedens est

valde receptum in Schola D. Thomæ, ex doctrina ejus, 1 part., quæst. 76, art. 1, ad 4, et de Ente et essentia, c. 5. Qnibus locis id Cajetan. late defendit et declarat, et Ferrar., lib. 2 contra Gent., cap. 63, prope initium. Et potest in hunc modum ratione suaderi, quia esse totius hominis non potest esse materiale, alioqui non possel per illud esse anima existere; ergo oportet ut sit spirituale, quia inter haec duo non datur medium; ergo secundum se est incorruptibile et perpetuum, et per se primo conveniens animæ, et in ea post separationem manens. Secundo, quia anima dum est in corpore, existit per esse totius; ergo non habet esse distinctum ab esse totius, alioqui simul existaret per duo esse, quod est superfluum et impossibile; ergo est idem esse animæ et totius compositi.

12. Ad hanc objectionem respondeatur, eos, qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, satis quidem consequenter opinari, hoc esse, in homine, immateriale esse, et consequenter primo convenire animæ, et per illam communicari materie et toti composito. At vero supposito contrario fundamento, nimis, existentiam non esse in re distinctam ab essentia actuali, necessario dicendum est, ita comparari esse animæ rationalis ad esse hominis, seu humanitatis, si- cut comparatur anima secundum suam essentiam ad essentiam hominis, seu ad humanitatem. Non est autem anima tota essentia hominis, neque etiam ita condistinguit ab illa, ut in illa non includatur, sed distinguitur ut pars a toto; ita ergo esse animæ non est totum esse hominis seu humanitatis, neque est ita condistinctum ab illo, ut in eo non includatur; sed est intrinsecce componentes illud, et id quod est præcipuum in ipso esse hominis, quanquam non possit esse totum, quia ipsum corpus aliquod proprium esse habet, quod etiam humanitati communicat in suo genere causæ, scilicet, materialis. Atque ita opinatus est Scot., in 4, dist. 43, quæst. 1, et in Quodlib., quæst. 9.

13. Neque D. Thomas expresse aliquando docuit, esse solius animæ esse totale et integrum totius humanitatis: sed in citato loco, de Ente et essentia, cap. 9⁵, ait potius ex anima et corpore resultare unum esse in uno composito, et loquitur manifeste de esse existentiae. At vero, si esse hominis non esset aliud quam ipsumnet spirituale esse animæ, communicatum et quasi extensem ad corpus, non proprie diceretur illud esse resultare ex

anima et corpore. Quod vero statim addit D. Thomas, illud esse, prout est animæ, non esse dependens a corpore, non habet illum sensum, quod totum esse hominis maneat in anima separata, sitque a corpore independens, quia neque verba ipsa hunc sensum præ se ferunt, neque est aliquid quod nos cogat ad ita interpretandum. Optimus enim sensus est, illud esse, *prout est animæ*, id est, quantum ad partem illius, quæ ad animam spectat, non pendere a corpore. Et in hoc constituit D. Thomas differentiam inter esse animæ rationalis, et aliarum formarum, quod aliæ formæ non habent esse, nisi ut informant materiam, et pendent ab illa; anima vero habet esse independens, quod communicat materiæ, quando illam informat. Non quia per illud esse ipsa materia formaliter existat, sed quia per illud actuatur, perficiatur, et foveatur seu conservatur. Quando vero separatur anima, potest illud idem esse in se retinere, quia est spirituale et subsistens, licet non omnino completum in genere substantiæ. Atque hac ratione dicere potuit interdum D. Thomas, esse, quod erat compositi, manere in anima separata, ut patet ex citatis locis 2 cont. Gentes, cap. 84, ad tertium, Quodlib. 10, art. 3 et 6, quibus locis nunquam ait esse animæ esse totum esse compositi, sed solum quod fit, vel est esse compositi, dum communicatur corpori; potest autem dici esse compositi, tanquam actus et præcipua perfectio ejus, quamvis non sit integrum et totale esse ejus. Quod si quis tandem contendat, D. Thom. sensisse, illud ipsum esse immateriale, quod manet in anima separata, esse integrum et totale esse, quo totus homo existit, quod citatis locis et aliis insinuat, ut videtur licet in 1, d. 8, quæst. 6, art. 2, ad 1 et 2, et dist. 15, art. 3, et sœpe alibi, dicere consequenter debet D. Thom. procedere in ea sententia, quod esse sit res distincta ab essentia, quam nos nunc non defendimus.

44. Ad primam rationem respondetur, negando esse hominis, esse omnino immateriale, sed potius appellandum esse absolute materiale, sicut essentia hominis materialis est. Est autem materialis natura, non quia omnes partes, ex quibus constat, materiales sint, sed quia altera est materialis. Res enim immaterialis dicitur, quæ ex materia non constat; negatio enim ibi inclusa compositionem ex materia excludit. Unde omnis res, quæ materia constat, quamvis aliunde spirituali et immateriali forma

constituantur, materialis simpliciter existit, et appellanda est. Simili ergo modo esse totale hominis materiale est, non quia omne esse partiale, ex quo componitur, materiale sit, sed quia ex esse corporis, quod materiale est, et esse animæ consurgit. Cum vero objeicitur, *quod* anima non potest existere per esse materiale, respondendum est, adæquate et tanquam per proprium actum non posse existere per tale esse, tamen inadæquate seu partialiter posse existere per tale esse, non quatenus constat ex parte materiali, sed quatenus aliam partem spiritualem includit ipsi animæ propriam et proportionatam. Est itaque hoc integrum esse hominis adæquatum toti homini, singulis autem partibus ejus inadæquatum, id est, excedens, et ideo non actuat singulas secundum se totum, sed secundum aliquid sui, servans proportionem cum singulis partibus. Unde retoqueri posset argumentum: nam etiam non potest materiale corpus per esse immateriale formaliter et intrinsecè existere, quia corpus ipsum est actualis entitas materialis et extensa, quæ per aliquod esse actuale intrinsecè constituitur, quod necesse est etiam esse materiale et extensem, quod esse est vera existentia, ut in superioribus probatum est; non ergo potest ipsum corpus intrinsecè existere per esse immateriale; oportet ergo ut esse totius hominis sit materiale, tanquam compositum ex materiali esse corporis et immateriali animæ.

45. Atque hinc facilis est responsio ad secundam rationem, quæ de materia ipsa et de omni parte existente in toto fieri potest. Unde dicendum est, partem existentem in toto existere per esse totius, et per esse proprium, diverso *autem* modo, et ideo non existere per duo esse, sed per unum et idem diversis rationibus consideratum. Nam esse totius et partis non sunt proprie duo, sed comparantur ut includens et inclusum; sicut ergo pars includitur in toto, ita existit per esse totius mediate et inadæquate, seu excedenter (sic dieam); immediate autem et adæquate existit per esse proprium, quod est partiale et in esse totius includitur. Unde non existit per esse totius, nisi ratione illius esse partialis, quod includit, et ita non existit per duos esse, sed per unum et idem.

46. Tertia objectio principalis est supra in seet. 4, proposita, in ratione quarta, priæ sententiæ, quæ ad hoc tendit ut probe esse naturæ compositæ non posse esse con-

positum, in cuius probatione nonnulla attinguntur, quae jam expedita sunt. Primum est, quia alias materia haberet proprium partiale esse, et ita non esset pura potentia. Ad quod jam responsum est, esse quidem puram potentiam in ordine ad formalem actum substantialem, quia ex se nullum habet, atque ita esse puram potentiam receptivam, non tamen objectivam, quia necesse est ut aliquam entitatem realem habeat; nam alias nee potentiam receptivam realem habere posset.

17. Secundum erat, quia alias ex materia et forma non fieret unum per se, quia ex duobus entibus in actu non fit per se unum. Ad quod respondetur, si sit sermo de entibus in actu, prout condistinguuntur ab entibus in potentia (nam hoc sensu nunc loquimur de ente in actu, sic enim per existentiam formaliter et intrinsecè constituitur ens in tali actualitate), hoc igitur modo loquendo de ente in actu, non solum non repugnat ex duobus entibus in actu, constitui unum per se, verum etiam impossibile est constitui, nisi ex entibus in actu, quia ens in potentia, cum sit nihil, non potest actu constituere aliquid, sed potentia tantum, ut saepius in superioribus dictum est. Deinde illud axioma in eo sensu intellectum, nulla probabili ratione fundari potest. Cur enim ex duobus entibus, quae in suo genere partialia sint, non poterit unum per se in tali genere constitui, etiam si ipsa habeant in actu, id est, extra causas suas, partiales entitates, et per illas uniantur ad componendum. Praeterea etiam in adversariorum opinione, negari non potest quin materia et forma in esse essentiae habeant aliquam actualitatem propriam, per quam uniantur ad componendam essentiam, quae in esse essentiae est per se una, quamvis constet ex duobus entibus in actu in eodem esse essentiae; idem ergo erit cum eadem proportione in esse existentiae; imo in re idem omnino est, quia illud esse actuale essentiae est verum esse existentiae. Item, in entibus materialibus, quoad compositionem ex partibus integrantibus, negari non potest quin sicut forma est extensa et divisibilis, ita etiam sit existentia. Quis enim credit existentiam lapidis aut arboris esse ita indivisiblem, ut sit tota in toto, et tota in quilibet parte? constat ergo ex partibus integrantibus talis existentia totius lapidis, vel arboris; ergo partes illae uniuntur, tanquam entia actualia partialia, et tamen ex eis componitur unum per se. In hoc ergo sensu illa-

tio illa neganda est; nam principium, quo probatur, juxta cumdem sensum, nullam apparentiam vel probabilitatem habet.

18. Cum ergo dicitur, *ex duobus entibus in actu non fieri per se unum*, intelligendum est de entibus completis, ex quibus unum non comparatur ad aliud, ut potentia ad actum ejusdem generis, neque ut pars ad totum, vel ad comprehendendam, juxta superius dicta de ente per se et per accidens. Et in idem redit, si dicamus, illud intelligi de entibus simpliciter, quae per se sint entia, et non instituta ad componenda alia entia. In hoc autem sensu non recte accommodatur in praesenti illa propositio, nec recte fit illatio, quia materia et forma non sunt entia simpliciter, neque completa, sed natura sua instituta ad comprehendendum ens simpliciter, et ideo, licet in eis intelligatur propria actualitas entitativa, optime ex eis componitur unum per se, quod est simpliciter, et compleatum ens.

19. *Cur aliquæ formæ nequeant naturaliter a materia separari.* — Tertio, inferebatur ex hac nostra sententia, omnem formam posse naturaliter esse sine materia, et materiam sine forma, quia si haec partes habent proprias partiales existentias, unaquaque per suam existentiam existere poterit sine aliqua parte, vel sine toto. Respondetur negando sequelam, et ad probationem negatur etiam assumptum. Quia, hoc ipso quod existentia non est completa, sed partialis, potest pendere ab extrinseca causa formalis aut materiali, si talis existentia materialis etiam sit. Cum vero instatur, quia ratio existentiae est, ut sit sufficiens ad constituantem rem extra suas causas, respondetur facile rationem ejus esse, ut sit sufficiens in suo genere, scilicet, in genere formalis actus, seu modi intrinseci; non vero est de ratione ejus ut sit independens ab omni alia causa efficiente, vel formalis, aut materiali. Et est evidens instantia in existentia accidentis, quae formaliter facit illud existere, non tamen independenter a subjecto, ut in superioribus etiam tactum est. Quod vero ibidem additur, quia si materia vel forma non potest naturaliter existere, nisi in composite, cuius existentia terminari potest, superflue daretur illi partialis existentia, hoc (inquam) jam est ex dictis solutum. Nam, licet haec partes non possint existere, nisi in toto, tamen existentia totius nulla est, nisi confletur ex existentiis partium, nec partes possunt per existentiam totius existere sine,

in quantum illa includit partiales existentias singulis partibus accommodatas. Et ideo non sunt superfluae existentiae partiales, sed omnino necessariae, ut partes habeant actualitatem sufficientem ad componendum totum, tum etiam ut ex his componatur integra existentia totius compositi.

20. Denique ad illam instantiam, quod si materia vel forma haberent proprias partiales existentias, prius natura existeret una quam alia, et consequenter posset naturaliter existere sine alia, dicendum est, materiam primam, eo quod per creationem fiat et conservetur, prius natura existere quam formam; non tamen inde inferri posse, naturaliter existere sine forma, quia potest illam exigere ut conditionem et dispositionem necessariam, seu tanquam actum formalem, sine quo non debetur ei ut sit. Quomodo saepe contingit, id quod est in aliquo genere natura prius, non posse esse sine posteriori, de qua re late in superioribus dictum est, tractando de causis, præseriū disputat. 28, et in tomo 4 tertiae partis, circa quæst. 2 et 47, multa de bac re attigi. At vero materialis forma, quæ de potentia materiæ educitur, non prius natura existit quam materiæ uniatur, quia actio per quam fit essentialiter a materia pendet. Et in hoc est discriumen inter animam rationalem et alias formas, quod illa prius natura existit quam uniatur, quia fit per creationem, quæ est actio independens a subjecto, idcque per illam recipit esse, in quo ipsa prius natura subsistit quam uniatur corpori, ac propterea illud retinere naturaliter potest, quamvis a corpore separetur. Aliæ vero formæ, quamvis propriam et partiale existentiam recipient, non tamen aptam ad subsistendum in se ex natura sua, sed pendente a materia, ut ab ea sustentetur, et ideo nec prius natura in se sunt quam in materia, nec separatae a materia conservari possunt.

21. *Existentia materiæ, ut comparetur ad existentiam formæ.* — Quarto inferebatur, unam existentiam partiale comparari ad aliam, ut potentiam ad actum quod videbatur repugnare actualitati existentiae. Sed ad hoc jam in superioribus responsum est, et declaratum quomodo aliqua existentia, quamvis constitutæ rem in actu, id est, extra nihil, et extra potentiam objectivam, nihilominus possit comparari ad aliam existentiam, ut potentia receptiva ad actum, loquendo physice et secundum rem de existentia, ut supra declaratum est.

Exponitur quomodo existentia dicatur ultima actualitas.

22. Atque hinc obiter infertur, quomodo intelligendum sit, quod a multis dicitur, existentiam esse ultimum actum, seu ultimam rei actualitatem; sic enim loquitur D. Thomas, quæst. unica de Anim., art. 6, ad 2; et Ca-jetan., 1 part., quæst. 3, art. 4, circa secundam rationem D. Thomæ. Alii vero etiam Thomistæ dicunt, existentiam potius esse primam rei actualitatem, quoniam esse potius est primus actus cuiuslibet rei, quam ultimus. Quæ varietas, supposita doctrina a nobis tradita, in sola vocum significatione consistere potest. Nam existentia actualis dicitur esse actus, vel actualitas essentiæ, non physice, et secundum rem, sed metaphysice, et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim prædicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud, ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu to-tam existentiam includentem omnia prædicta essentialia, et est id quod, nostro modo intel-ligendi, ultimo advenit essentiæ, in consti-tuenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum quæ consequuntur es-sentiam, sive sint proprietates, sive opera-tiones, sive alia accidentia, existentia crea-turae habet potius rationem primi actus, quam ultimi. Quia, juxta doctrinam Aristotelis, 4 de Anima, text. 2 et 5, *forma est actus primus*, quia consert esse, ad quod sequitur opera-tio, quæ est actus secundus; eadem ergo ratione, omne esse comparatum ad operationem ve-proprietatem quæ ex illo manat, habet potius rationem actus primi quam ultimi. Quapropter quale fuerit esse, talis erit actualitas ejus, et talem rationem primi actus habere poterit; nam si sit perfectum esse, erit actu-per modum principii efficientis, respectu eo-rum quæ ab ipso manant; si vero sit esse imperfectum, esse poterit actus primus pe-modum potentiarum receptivæ. Non est ergo d ratione esse ut sic, quod ita sit pura vel ul-tima actualitas, ut non possit per ulteriorer actum perfici, sed illud perfici ad esse sum-mum atque perfectissimum. An vero existen-tia possit cum essentia in perfectione compa-rari, infra dicetur.

De existentia accidentium.

23. Quarto inquire consequenter potest

utrum formæ accidentales habeant, et conferant subiecto propriam existentiam. Quidam enim recentiores Thomistæ verisimile credunt accidentia non habere aliam existentiam ab existentia subiecti in quo sunt. Et fundari yidentur solum in hoc, quod esse subiecti sufficit, ut per illud existant omnia accidentia que illi realiter conjuncta sunt; non est ergo cur plura esse multiplicentur in eodem subiecto. Accedit, quod accidentis non tam est ens quam entis ens, teste Aristotele, 7 Metaph., in principio; et ideo communiter dicitur, quod accidentis esse est inesse, quia, nimirum, nec est ens, nec habet esse, nisi quatenus participat esse sui subiecti. Tandem existentia accidentis non est ipsa inherenteria, cum, mutata inherenteria, possit accidentis eamdem existentiam retinere; neque existentia accidentis est sola essentia; nam essentia accidentis consistit in aptitudinali inherenteria, non in actuali existentia; erit ergo ipsa existentia subiecti; nam præter hæc nihil aliud in accidente invenitur.

24. Rejicitur. — Hæc sententia, nec firma ratione, neque ulla auctoritate fulcitur. Omnes enim auctores, qui tenent existentiam non esse rem aliam ab essentia actuali, necessare est fateantur, accidentalem formam, sicut propriam habet essentiam, ita propriam habere existentiam. Et ita docuit Scotus, in 4. dist. 12, quæst. 4; et alii communiter. Rursus, qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, nihilominus docent essentiam accidentis habere propriam existentiam sibi proportionatam, distinctam tamen ab ejus essentia, tamen ab essentia et existentia substantiae. Ita tenent communiter Thomistæ, Soneini, 7 Metaph., quæst. 5; Flandi, quæst. 4, art. 3; Cajet., c. 7 de Ente et essent., post quæst. 16, et 1 p., quæst. 28, art. 2, et sumptus ex D. Thoma, 3 p., q. 17, art. 2, et 4 cont. Gent., c. 14, et in 1. d. 3, q. 2, art. 3, et dist. 20, q. 1, art. 5.

25. Picendum ergo est, formam accidentalem habere simum proprium esse existentiam, quod subiecto communicat, cum illud informat. Hæc assertio, ut dixi, est certissima, si existentia non est ab essentia distincta ex natura rei, unde eisdem rationibus probari potest, quibus eam sententiam nos confirmavimus, scilicet, quia forma accidentalis, ut distincta a subiecto, est actualis entitas; ergo in se intrinsece includit existentiam a subiecto distinctam. Item, quia forma accidentalis fieri potest in substantia nova pro-

pria actione; illa autem nova actio necessario terminari debet ad aliquod novum esse existentiae. Item hoc maxime confirmat mysticum Eucharistiae, in quo eadem numero accidentia conservantur sine substantia; non conservantur autem sine existentia. Quæ ratio etiam procedit in opinione, quæ distinguunt existentiam ab essentia. Nam quod quidam ausi sunt dicere, post consecrationem Eucharistiae, quāmvis non maneat essentia panis, manere tamen existentiam substantiam panis, ut per istam quantitas et alia accidentia existant, hoc (inquam) plus est quam falsum et improbabile in Théologia, quia juxta sanam doctrinam, et definitiones Conciliorum, sola accidentia manent in Eucharistia, consecratione facta, ut latius in 3 tomo, in 3 p. D. Thom., tractatum est. Cum ergo existentia accidentis maneat, non manente existentia substantiae, necesse est dicere, accidentis habere propriam existentiam distinctam ab existentia substantiae.

26. Posset tamen responderi (si existentia et essentia distinctæ res sunt), non manere quidem existentiam panis, creari tamen aliam, qua accidentia conserventur; sed hæc responsio ponit ioprimit novum et inauditum miraculum. Deinde ponit conservari eamdem numero entitatem actualem variata existentia, quod, ut supra ostendimus, est impossibile, quia si manet eadem numero actualis entitas, ergo manet illud esse, a quo intrinsece res habet talern actualitatem; hoc autem est esse existentiae. Ac denique de illam existentia, quæ denuo creari dicitur, inquiramus an sit substantialis, vel accidentialis? Primum dici non potest, quia secundum fidem æque certum est, non manere in illo sacramento aliquam rem substantiae cuiuscumque, præter corpus Christi, ac est certum, non manere aliquid substantiae panis. Si vero dicatur secundum, jam admittitur existentia accidentalis inferioris ordinis ab omni existentia substantiali; ergo talis existentia potest etiam esse naturaliter possibilis, et essentia accidentis connaturalis. Unde ulterius argumentari possumus, quia talis est existentia rerum, qualis est essentia, nam sive re, sive ratione distinguuntur, debent inter se servare proportionem; sed essentia accidentalis talis est, ut natura sua pendeat a subiecto; ergo et existentia ejus talis est, ut ab existentia subiecti natura sit pendeat; ergo oportet ut sit distincta ab existentia substantiae, quia non potest eadem existen-

tia esse pendens et independens a subjecto.

27. Et hæc quidem rationes efficaces sunt, supposito vero conceptu existentiæ, scilicet, quod sit, qua formaliter et intrinsece constituitur ens actu ut sic. Si autem fingatur existentia esse aliquid aliud, verbi gratia, conditionem quamdam necessariam ad actualitatem essentiæ, distinctam tamen ab illa, nulla efficaci ratione probari potest, talem conditionem requiri ad esse accidentium præter ipsum esse substantiæ, nisi talis conditio dicatur esse ipsa actualis inhærentia, quam aliqui confundunt eum existentia accidentis, non considerantes necessarium esse ut in re ipsa distinguantur, quandoquidem potest existentia accidentis sine inhærentia conservari, ut supra tetigi, et iterum in sequentibus dicam. Præter inhærentiam ergo actualem intelligere oportet in accidente existentiam distinctam ab existentia substantiæ, et natura sua dependentem a substantia media actuali inhærentia, quamvis a Deo possit conservari sine existentia substantiæ, et sine actuali inhærentia. Est autem per se incredibile formam accidentalem ponere in subjecto, præter suammet entitatem actualem sive essentiæ, et inhærentiam ejus, aliam entitatem distinctam, quæ sit existentia accidentis, quia nec conceipi potest ad quid sit talis entitas, neque quid conferat subjecto aut ipsi accidenti.

28. Sic ergo, de existentia, quæ non sit res distincta ab actuali essentia accidentis, apud me est res certa et perspicua, accidens suam propriam habere existentiam a substantiæ distinctam, et hoc ipsum valde confirmat senteniam positam de identitate essentiæ et existentiæ. Quod vero forma accidentalis conferat subjecto existentiam reipsa a se distinctam, neque intelligo, nec fundamentum video cur credendum sit. Nam albedo, hoc ipso præcise quod inhaeret subjecto, per suammet entitatem constituit illud album, et hoc est dare illi ut sit album; ergo omne aliud esse albedinis est supervaneum, et sine fundamento confictum. Quapropter, qui realiter distinguunt existentiam ab essentia, nihil possunt in presenti puncto constanter dicere. Hinc enim videbuntur non inepte procedere, unicam tantum et simpliæ existentiam substantiæ supposito tribuendo, quæ primario substantiæ essentiæ, secundario vero omnium accidentium dependentiam terminaret, ne cogerentur tot entitates sine causa multiplicare. Et quia,

si quis negat materiam habere propriam existentiam propter imperfectionem suam, non video cur negare non possit formam accidentalem, quæ minus perfectum ens est quam materia, propriam et distinctam existentiam afferre. Aliunde vero satis constat hunc ipsum dicendi modum, et non esse sati constantem juxta illam sententiam, quia non potest rationem reddere, eur forma substantialis afferat existentiam distinctam, et non accidentalis, servata proportione. Nec magis potest explicare quid conferat talis existentia distincta formæ substantiali jam prius natura informanti materiam, quam quid conferret existentia accidentalis distincta formæ accidentali jam inhærenti subjecto. Et præterea declarare non potest quid sit terminare dependentiam essentiæ accidentalis, si jam prius natura illa essentia supponitur actualis, id est, in rerum natura jam effecta, et inhærens subjecto. Ac denique mysterium Eucharistiae satis declaravit illam sententiam esse simpliciter improbabilem. Solum ergo hæc diximus, ut ostenderemus quam sit veritati consentanea sententia, negans realem distinctionem existentiæ ab essentia actuali.

29. *Accidentis esse qualiter inesse.* — Ad fundamentum ergo contrariae sententiae, negatur sufficere esse substantiale, ut per illud existant accidentia, quia non est illis proportionatum, tum etiam quia, ut sæpe dixi nulla res potest formaliter et intrinsece constitui ens actu (quod est existens) per esse seu entitatem a se distinctam. Ad secundum respondetur, accidens dici entis ens, non quia in ratione entis intrinsece constitutum per esse sui subjecti, sed quia totum suum esse habet cum quadam habitudine transcendentali ad subjectum; nam solum est ad perficiendum illud, et quia tale est illius esse tamque debile et imperfectum, ut non possit nisi in alio sustentari. Et in eodem sensu interpretandum est illud axioma, *accidenti esse est inesse*; nam si intelligatur de inhærentia actuali, illa formaliter non est esse accidentis; causaliter vero potest ita appellari, quia, naturaliter loquendo, non communicatur esse accidenti, nisi media inhærentia. Vero axioma illud intelligatur de inhærentia aptitudinali, sic inesse dicitur esse ipsum esse accidentis, quia illud esse tale est, ut entitas actualis per illud constituta sit in proxima aptitudine ad inhærendum, et naturaliter postulet actualem inhæsionem, ut possit. Ex quo facile respondetur ad tertiam,

rationem, existentiam accidentis non esse inhaerentiam actualem, neque esse essentiam potentialem, seu objective tantum concep-tam, sed esse ipsammet essentiam accidentis actualem, et in rerum natura productam.

De existentia modorum.

30. *Vera sententia.* — Quinto et ultimo inquiri potest, an modus rei, qui non realiter, sed ex natura rei, seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re, cuius est modulus. Multi enim negantem partem defendunt, mo existimant in hoc consistere hanc distinctionem modalem diversam a reali, quod, licet modus habeat distinctam rationem formalem et essentialiem, non tamen habet ullo modo distinctam existentiam. Verumtamen, suppositis principiis traditis, necessario dicendum est, eo modo quo unumquodque est aliquid factum, vel productum in rerum natura, includere proprium esse, quod illa actualitate constituitur, quod necesse est in re esse omnino idem cum suo consti-tuto, et distinctum ab omni alio, a quo suum institutum distinguitur, et eodem modo; ecce enim omnia necessario sese consequuntur. Itaque, si sit modus substantialis, ut ver-gratia, subsistentia, quae (ut nunc supponimus) non realiter, sed modaliter tantum distinguitur, illa suum proprium esse existentiae habet distinctum etiam modaliter ab existentia naturae substantialis. Quod rationibus praefactis ostendi potest, videlicet, quia modus, qui est subsistentia, distinguitur re ipsa a natura, tanquam aliquid actuale, extra suas causas positum, ab alio ente iam actuali; ergo necesse est ut includat opium esse eodem modo distinctum ab ente. Item quia ille modus potest desuiri, conservata natura cum sua existentia, tunc amittit aliquid esse; et similiter post fieri in natura jam existente; omne autem fieri terminatur ad aliquid esse existente, ut supra probatum est; ergo necesse est talis modus, sicut actu est in rerum natura, ita habeat proprium esse.

31. Atque eodem modo philosophandum de modo accidentaliter respectu illius rei ius est modus, ut, verbi gratia, de figura respectu quantitatis, et de actione vel motu respectu sui termini, et sic de aliis; est enim his omnibus eadem ratio. Dixi autem, respectu illius rei cuius est modus, quia respectu, talis existentia est solum modaliter

distincta; respectu vero aliarum rerum, poterit etiam realiter distingui, sicut ipsem modus distinguitur. Ut figura, quae a quantitate solum distinguitur modaliter, ab aliis rebus realiter a quantitate distinctis eamdem habet distinctionem realem; de qua re late diximus supra, dist. 7, ubi etiam ostendimus distinctionem modalem non in eo distingui a reali, quod non includit distinctam existentiam, sed in eo quod existentia alterius extremiti non est talis essentiae, quae se sola possit entitatem fundare, sed modi qui essentialiter et seipso immediate nititur in aliqua alia entitate, ut ibi latius declaratum est.

Corollaria ex superiori doctrina.

32. Atque ex his intelligitur primo, quo sensu accipiendum est quod supra diximus, existentiam non esse rem ab essentia distinctam. Duobus enim modis accipi potest essentia: uno modo, in propria et maxime usitata significatione, et hoc modo significat rei naturam, et sic dicimus humanitatem esse essentiam hominis, et Theologi dieunt, in tribus divinis personis esse unam essentiam. Alio vero modo sumitur latius essentia pro quacumque ratione essentiali, quomodo dicimus, quidquid est, eo modo quo est, habere suam essentiam, quia esse non potest absque sua propria et intrinseca ratione essentiali, quomodo etiam subsistentia habet suam essentiam, et figura, et alii modi, sive substantiales, sive accidentales. Cum ergo essentiam cum existentia comparamus, in hac posteriori significatione et generalitate loquimur; sic enim nunc agimus de ente et essentia creatis in communis, atque ita etiam comparari debet essentia ad proportionatam existentiam. Nam unaquaque essentia cum illa existentia habet identitatem, per quam in sua propria ac præcisa actualitate constituitur. Atque ita humanitas est idem cum sua existentia, qua præcise constituitur in esse talis essentiae, seu naturae actualis; si autem comparetur ad existentiam totius hominis, non est omnino idem cum illa, quia homo non solum includit naturam, seu essentiam hominis, sed etiam subsistentiam, atque ita existentia adæquata hominis includit etiam existentiam totius subsistentiae, secundum quam distinguitur ab humanitate, tanquam includens ab incluso. Ut ergo recte fiat comparatio, debet præcise fieri inter unamquaque essentiam actualem, cum illo esse, quo

in tali ratione actuali constituitur. Et hoc modo est in universum vera regula, unumquidque ens actu esse idem in re cum suo esse adaequato, et unamquamque essentiam actualē cum sua existentia, substantialem cum substantiali, totalem cum totali, partialem cum partiali, accidentalem cum accidentali, et modalem cum modali.

33. Neque est quod ab hac generali regulā excipiamus relationes, ut quidam existimant, qui, licet doceant, formam accidentalem afferre proprium esse existentię, et simul etiam doceant, relationes creatas esse res, vel modos ex natura rei distinctos a fundamentis, nihilominus illas excipiant, neque censem eas afferre propriam existentiam; sed existere per existentiam fundatentis, quia alias ipsa existentia diceret habitudinem ad terminum, et consequenter ipsa existentia esset relativa, unde relatio vel bis diceretur ad terminum, si existentia est alia res ab essentia, vel, si sunt idem, eadem relatio bis diceretur, semel ad subjectum ratione existentię, iterum ad terminum ratione existentię. Soletque haec opinio tribui Cajet., 4 p., q. 28, art. 2; sed ibi potius docet relationem afferre secum proprium esse distinctum realiter a sua essentia, quoniam asserat illud esse non respicere terminum, sed solum subjectum, ex D. Thom., in 1, d. 33, quæst. 4, art. 4, ad primum. Haec igitur exceptio vera non est, sed eo modo quo relatio habet essentiam realem, actualē, et propriam ac distinctam ab aliis essentiis rerum, ita necesse est ut propriam habeat existentiam, ita distinctam ab existentia fundamenti, sicut ipsa relatio distincta fuerit. Unde si relatio est entitas accidentalis realiter a fundamento distincta, necesse est habere existentiam claram realiter distinctam, praesertim in nostra sententia, quod existentia est ipsam actus-
lis essentia. Et similiter, qui putant relationem solum distinguiri ut modum fundamenti, eandem distinctionem tribuere debent existentię ejus propter eandem causam, et quia generales rationes, supra factae, in praesenti eandem vim habent ex dicta suppositione. Si vero relatio ratione tantum ratiocinata distinguitur a fundamento, eodem modo habebit distinctam ac propriam existentiam, propter eandem proportionalem rationem.

34. Quapropter consequenter fatendum est in nostra sententia, existentiam relationis eodem modo esse respectivam, quo est ipsa relatio, si secundum rem loquamur, quia in re

DE ENTE FINITO.

sunt idem omnino et adæquate. Item qui relatio, ut actualis et in re posita, utramque habitudinem essentialiter includit, scilicet, a subjectum, cuius est forma secundum se tantum, et ad terminum, ad quem referit subjectum quod informat: immo haec non sunt du habitudines secundum rem, sed secundum rationem tantum: nam in re una est completa habitudo seu differentia relationis, quia respicit subjectum, ut illud referat ad terminum, et ita respicit terminum, ut ad illud referat subjectum. Sicut habitus, verbi gratissimul et eadem intrinseca et completa habitudine respicit potentiam, cuius est habitus et objectum ad quod inclinat potentiam: To autem haec habitudo convenit relationi, non solum secundum essentiam, sed etiam secundum existentiam, quia talis est actualitas rationis, ut in sua entitate actuali utrumque includat. Habet ergo relatio propriam existentiam sibi proportionatam, neque inde s'quitur relationem bis dici, seu referri ad terminum, quia non refertur actu, nisi pro est talis forma actu existens, et ita una habitudine refertur, vel potius refert subjectum ratione sua existentię, seu existentiam actualis. Quod autem ad subjectum et terminum bis secundum rationem referatur, significat habitudinem, nullum est inconveniens quae est necessarium; quoniam illa habitudo quae est ad subjectum, præcise considerata non sit propria relationis, ut relatio est, secundum ceteris accidentibus. Occurreat autem hic difficultas Theologica, quia sequitur etiam relationes divinas habere proprias existentias; sed de hac re disputavi late tomo 4 tertiae part., disp. 41, sect. 2.

35. *Una res qualiter unum tantum esse libere dicatur.* — Ultimo ex dictis omnibus intelligitur, quomodo verum sit, unius et unam tantum esse existentiam, seu unum esse. Est enim hoc verum de esse adæqua et proportionata illi rei cuius est esse; atque ita et animae, et humanitatis, et hominis unum est esse respectively (ut sic dicimus), quam absolute et in se non sit unum et idem est illorum omnium. Est enim anima unum et similiter humanitas, atque etiam homo sed non eodem modo, neque idem omnium; nam anima est unum ens partiale tanquam physica forma, humanitas vero unum ens tanquam quoddam totum respectu animae, et tanquam una natura completa, non vero tanquam omnino completum esse completa substantia, quia non est sup-

situm, sed natura seu forma metaphysica; homo vero, seu Petrus, vel Paulus, est unum ens tanquam totum quoddam completum respectu humanitatis. Atque ita unumquodque ex his habet unum esse sibi proportionatum, non tamen in se omnino idem, quia plus includit esse humanitatis quam esse animae, scilicet, esse corporis et utrinque unionem, et similiter esse hominis plus includit quam esse humanitatis, scilicet, esse subsistentiae. Unde esse animae est unum, ut simplex; esse vero humanitatis est unum, ut compositum ex esse formae et materiae; esse vero hominis est unum ut compositum ex esse naturae et subsistentiae. Ad hunc ergo modum in omni re una est esse unum compleatum et adaequatum, quod in rebus compositis includit plura esse partialia, ut recte notavit Scot., in 4, d. 41, q. 3, § Ad rationes, ibi etiam ait, se non intelligere istam fictionem, quod esse sit quid supervenientis essentiae, non compositum, si essentia est compo-sita, quod ego etiam (ut verum fatcar) non intelligo, imo sufficienter probatum esse existimo, verum esse non posse.

SECTIO XII.

Utrum essentia creata sit separabilis a sua existentia.

1. *Varii modi quibus excogitatur essentia separari ab existentia.* — Haec quæstio expedita fere est ex principiis hactenus positis; am tamen propono, ut clarius ac distinctius evam nonnullas difficultates et rationes tacit in sect. 1. Variis ergo modis intelligi potest essentiam creatam separari ab existentia. Primo, destruendo essentiam et conservando existentiam, quod aliqui existimarent eri in saecramento altaris, destructa seu ansubstantia substantia panis quoad entitatem essentiae, et conservata quoad entitatem existentiae. Secundo modo intelligi potest, si estructa existentia conservetur essentia, non adhuc tribus modis excogitari potest. Tunc est, si, ablata una existentia connaturali, acquiratur alia, prout multi existimant occidere naturaliter in materia prima, que secundum entitatem essentiae manet sub forma geniti et corrupti, mutat tamen existentiam. In forma vero vel in composito ex materia et forma fere omnes negant id posse naturaliter contingere, quia esse proxime a se consequitur formam, unde non est separabile ab ipsa, nisi quatenus ipsa separatur

a subjecto, a quo ipsa pendet, ut supponit ex D. Thoma, I part., quest. 30, art. 5, et aliis locis. Non defuerunt vero, qui dicerent in intensione formæ fieri commutationem existentiae; sed id improbabile est, ut infra, disp. 46, videbimus. Alio modo potest hoc separatio excogitari, ut essentia creata sine propria existentia maneat sub alia superiori et supernaturali existentia, quod constat naturaliter fieri non posse; supernaturaliter vero multi opinantur fieri posse, inquit et factum esse in Christi Domini humanitate, quae habere dicitur creatam entitatem essentiae sine propria existentia, sed existere per existentiam Verbi increatam. Tertio modo potest intelligi essentiam et existentiam separari, dissoluta unione, et utraque in rerum natura conservata. Ultimo potest quis excogitare essentiam creatam ita separari a propria existentia, ut sine illa et sine alia, quæ prius ejus suppleat, in rerum natura conservetur, et hoc etiam modo (quod mirabile est) dicunt quidam moderni expositores, I R., quest. 3, art. 4. (licet sub particula *forse*), posse Deum conservare essentiam creatam extra suas causas, et extra nihil, absque ulla existentia. Ultimo dici potest essentia creaturæ separari ab existentia actuali, ita ut non maneat in rerum natura, sed ex existente fiat non existens, et non ens actu.

Non posse conservari existentiam absque propria essentia.

2. Dico ergo primo, impossibile esse ita separari existentiam ab essentia, ut conservetur existentia, destructa essentia. Non intervenerit aliquem ex antiquis Theologis qui oppositum hujus assertionis docuerit, sed unum tantum vel alium ex modernis. Et impunitis, supposita vera sententia de identitate essentiae actualis et existentiae, est evidens assertio, quia non potest idem a seipso separari, et quoties unum in re ipsa separatur, conservato alio, est evidens signum alienigeni distinctionis ex natura rei, ut supra ostensum est disputatione septima. Rursus etiam illi Doctores, qui admittunt distinctionem aliam ex natura rei inter essentiam et existentiam, non tamen realem sed modaliter tantum, consequenter docent hanc assertiōnem. Quia, si existentia et essentia distinguuntur modaliter, non est essentia modus existentiae, sed e contrario, ut est per se notum, quia existentia est, vel concipiatur ut actus essentiae, et consequenter ut forma vel

modus ejus; modus autem non est separabilis a re cuius est modus, quia per seipsum essentialiter illi conjungitur, ut dicta disputatione septima tractatum est; ergo existentia, si tantum est modus essentiae, non est praedicto modo separabilis ab illa.

3. At vero, qui putant existentiam esse rem omnino realiter distinctam ab essentia creata, licet communiter doceant non esse dicto modo separabilem, seu non posse conservari sine illa, vix tamen possunt sufficientem hujus dicti reddere rationem, in ordine ad potentiam Dei absolutam. Naturaliter enim facile posset dici, non posse entitatem existentiae conservari sine entitate essentiae, quia ab illa pendet, vel ut a subiecto recipiente, vel alio modo. Tamen, quod Deus non non possit supplere illam dependentiam, certe non potest sufficienti ratione probari. Neque enim repugnat propter identitatem, quia supponitur distinctio realis; nec propter dependentiam, quia, quamvis illa dicatur pertinere ad genus causae materialis vel formalis, tamen in illo genere est aliquo modo extrinseca, id est, non per intrinsecam compositionem unius entitatis ex alia, quo modo pendet totum a partibus, sed per influxum unius entitatis in aliam; hoc autem genus dependentiae Deus supplere potest; id enim facit, cum conservat accidens sine subiecto; ergo ex hac parte non repugnaret in praesenti dicta separatio. Neque potest cogitari aliqua alia implicatio contradictionis, posito principio illius sententiae. Quod ideo significo, ut ostendam quam sit difficile consequenter loqui in omnibus quae ad illud principium consequuntur. Nam, quod simpliciter conclusio posita vera sit, ostenditur in hunc modum. Quia, si in re existente destruitur et tollitur essentia, et separatur ab existentia, ergo destruitur in illa aliquod esse actuale et extra causas, quod antea habebat; ergo destruitur aliquod esse existentiae; ergo non manet esse existentiae talis rei; ergo est impossibile existentiam separari ab essentia praedicto modo. Prima consequentia est evidens, tum quia supra ostensum est, omne fieri terminari ad aliquod esse extra causas; ergo, eadem ratione, destructio terminari necessario debet ad aliquod non esse actuale, et extra causas, vel (quod idem est) per illam destrui debet aliquod esse actuale extra causas; tum etiam quia cum essentia destruitur, seu non conservatur, non amittit esse in potentia objectiva; semper enim illa manet, saltem respectu

divinae potentiae; amittit ergo actuale esse quod extra causas habebat. Secunda ver consequentia nititur in illo principio super demonstrato, quod omne esse actuale et extra causas est esse existentiae. Tertia ver consequentia est etiam evidens, ex alio principio supra probato, quod in una re tantum est unum esse existentiae, atque adeo, praeterea illud esse actuale, quo primo ac intime essentia fit ens actu extra causas, nullam aliam existentiam in ea inveniri. Atque ita tandem concluditur, esse apertam contradictionem quod essentia actualis destruatur, conservatur, alioqui idem esse destrueretur maneret.

4. Dices, cum destruitur essentia, non necessario destrui ipsum esse, sed separari a essentia, quae hoc ipso destruitur, si ei alii esse non conferatur, sicut posset materia annihilari, non annihilata nec destructa formam per solam formae separationem, cui alia forma non succederet. Respondetur, impossibile esse essentiam destrui, quin aliquid ens aeternum intrinsece, id est, secundum propriam entitatem actualem desinat esse in rerum natura ideoque non satis est quod dissolvatur undarum entitatum, quia ex hoc immedia solum sequitur destructio compositi. In praesenti vero casu non solum dicitur dissolutum compositum ex essentia et existentia, sed etiam ipsam et essentia actualis dicitur omnino destrui, et non manere extra causas neque ens actu sicut antea erat; ergo non solum amittit unionem ad aliam entitatem sed etiam amittit propriam entitatem et aeternalitatem, et hoc est amittere suum intrinsecum esse actuale, atque ita procedit ratiocinata. Neque est verum hujusmodi separationem esse ab essentia, factam esse in mysterio Eucharistiae, quia, ut supra dixi, sicut in mysterio non manet post consecrationem essentia panis, ita neque existentia; et sic conservatur essentia accidentium, ita etiam existentia.

Essentiam conservari sine ulla existentia prorsus repugnat.

5. Dico secundo: fieri non potest etiam de potentia absoluta, ut essentia creata conservetur in rerum natura et extra causas si ulla existentia. Haec assertio etiam est communis in omni sententia, quamvis efficiens ratio non possit aequa ab omnibus demonstrari, ut statim declarabo. Ratio itaque evidens est, quia si essentia in se et in sua entitate co-

servatur extra causas, ergo existit. Quid enim aliud est existere, quam extra causas esse? Si autem existit, certe existentiam habet, sicut si est album, habet albedinem; comparantur enim haec, ut forma et intrinsecus effectus formalis. Ridiculum ergo est, et plane unintelligibile, quod quidam dicunt, existentiam conservatam in rerum natura sine existentia esse quidem ens et extra nihil, non tamen esse formaliter in genere existentium. Juanquam hi ex parte consequenter loquuntur; nam cum supponant talem existentiam priari existentia, dicunt consequenter illam esse extra numerum rerum formaliter existentium, e proinde dicere etiam debent non existere, quia existere et esse in numero rerum existentium idem sunt. Hoc autem mirum est, quod non videant in eo esse apertam contradictionem, ut dicatur res esse in rerum natura, extra causas et extra nihil, et non existere; cum haec verba plane sint aequipollentia. Quid nimini concipi potest addi rei cum dicitur existere, si illa jam erat in rerum natura effecita a suis causis? Aut, si singaunus existentiam realem ita conservari per Dei omnipotentiam absque existentia superaddita, quid illi deest, quoniam dicatur existere? Illi enim convenit, et fieri, et factam esse, et esse in reale actu extra causas suas, et consequenter etiam conveniet illi causare in omninem sibi accommodato; nihil ergo aliud considerari potest ad existendum.

6. Dicent fortasse, deesse illi rei actum eu terminum, quem vocant existentiam. Sed nisi explicent amplius necessitatem vel effectum formalem talis termini, nullius momenti est responsio, sed hinc potius concluditur, ujusmodi terminum nihil esse, cum nullum abeat effectum neque utilitatem. Quocirca tiam in hac parte videntur mihi satis esse perplexi auctores, qui existentiam credunt esse rem omnino distinctam ab essentia actuali. Hinc enim merito erubescunt admittere, posse in rerum natura conservari existentiam actualem sine ulla existentia, quia impossibile est conservari existentiam sine existentia et existens, et non minus impossibile est intelligere existentiam actu extra causas et non existentem. Aliunde vero, cum dicant existentiam et existentiam esse res ondistinctas, nullam rationem addere possunt, cur nou possit Deus conservare illam existentiam existentiae nudam, et sine illo effectu formalis, quem ab existentia recipit. Quia, si illae sint entitates distinctae, non potest depen-

dentia unius ab alia esse ita intrinseca, ut una sit constitutiva alterius; ergo nihil est ob quod non possit Deus entitatem existentiae sine entitate existentiae conservare. Nam dicere confuse, habere inter se habitudinem et dependentiam essentialiem, quam Deus supplere non potest, est principium petere, seu idem aliis verbis asserere, non vero explicare in quo consistat haec dependentia, quia non est per modum habitudinis relativae, ut per se notum est; debet igitur ad aliquam causalitatem revocari, quia non est omnino intrinseca, ut declaravi; ergo nulla est ratio cur non possit Deus illam supplere. Ratio ergo redenda est ex eo quod, hoc ipso quod entitas est actualis et extra causas, intrinsece et formalissime est existens, neque existentia ut sic potest illi novum aliquem effectum formalem addere, et ideo esse aperta implicatio contradictionis, quod conservetur existentia cum actualitate et absque existentia. Haec vero ratio sicut approbat non posse manere existentiam actualem sine existentia, ita probat in re non distingui ab illa.

Essentia et existentia non possunt disjunctae conservari.

7. Dieo tertio, existentiam et existentiam creatam non posse ita separari, ut utraque a parte rei conservetur, dissoluta tantum unione earum inter se. Loquimur de potentia absoluta; nam secundum rerum naturas res est clarissima. Fundamentum autem est, quia inter actualem existentiam et existentiam non est unio, sed identitas, quae dividi aut dissolvi non potest. Item, quia rationes, quae probant existentiam non posse conservari destruta existentia, neque e contrario, consequenter probant, non posse conservari separatas, et absque unione inter se. Tum quia si semel intelligantur disjunctae, et nihilominus conservari in rerum natura, cum non se respiciant tanquam relatio et terminus, non potest ratio reddi cur altera destruta non possit altera manere. Tum etiam quia dissoluta unione cessat omnis causalitas formalis vel materialis unius in alteram; ergo si absque unione possent conservari, etiam posset una conservari non conservata altera, nihil enim est quod obstat. Atque hinc declaratur ratio a priori jam sape inculcata, quia existentia actualis conservari non potest sine intrinseco effectu formalis existentiae; hic autem effectus necessario destrueretur, si per impossibile dissolveretur unio existentiae et exi-

stentia inter se; ergo non potest talis unio dissolvi, conservato utroque extremo.

8. Et haec ratio videtur quidem procedere etiam in opinione affirmante existentiam et essentiam esse res distinctas, et est quidem absoluta et efficax; tamen, si ejus vis attente perpendatur, non potest esse efficax, quin destruat illam sententiam, et probet inter essentiam et existentiam non esse unionem, sed identitatem. Et existere, ita appellari effectum formalem existentiae, ut non possit esse quasi effectus physicus proveniens seu communicatus a re distincta, sed quasi effectus metaphysicus proveniens a modo intrinseco non re, neque ex natura rei, sed ratione distincto. Quod potest (praeter rationes factas) ita declarari et confirmari, quia si essentia et existentia sunt res distinctae, ergo uniuntur inter se, intercedente inter ipsas aliquo modo unionis; omnes enim res distinctae uniuntur; cur ergo non posset Deus dissolvere talem modum unionis conservando extrema? Certe non potest sufficiens ratio reddi, ut facile probant discursus facti in superioribus assertionibus, qui aequae possunt hic applicari. Et praeterea interrogari posset de illa unione, quam existentiam habeat; nam in illa est etiam aliquid essentiale, quod potest esse et non esse; unde cum non sit formaliter ipsa existentia, oportebit ut habeat existentiam a se distinctam, quod est satis absurdum; sic enim posset fere in infinitum procedere.

Non potest res existere per alienam existentiam absque propria.

9. Dico quarto: non potest de potentia Dei absolute conservari creata essentia existens per alienam existentiam, absque propria. Ita sentiunt omnes Theologi, qui affirmant in humanitate Christi esse existentiam creatam et propriam, et non existere formaliter humanitatem illam per existentiam Verbi. Non enim potuerunt hi auctores in alio fundamento nisi, nisi quia existimaverunt esse impossibile aliter fieri. Alioqui cur id negarent, cum maxima unio substantialis tribuenda sit humanitati Christi, quae sit possibilis, salva veritate utriusque naturae divinae et humanae? Proprium autem hujus conclusionis fundamentum esse debet, quod a nobis positum est de identitate existentiae et essentiae actualis. Nam si actualis existentia esset vel res, vel modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, nulla posset (ut saepe dixi) sufficiens ratio reddi, cur non pos-

sit Deus actualem essentiam sine propria existentia conservare, et alia via dependentiā ejus supplere; sicut conservat substantialē naturam sine propria subsistentia, et formam accidentalem sine propria inhären-
tia, quamvis tam subsistentia quam inhären-
tia, solum sit modus quidam ex natura rei
distinctus a natura. Si ergo Deus impedit
hunc modum, et alia ratione supplet illum,
cur non posset idem facere in existentia, si
illa esset res, vel modus, ex natura rei dis-
tinguitus ab actuali essentia?

10. Video dici posse, existentiam esse modum magis intrinsecum, quia primo et formaliter constituit rem extra causas suas. Verumtamen haec responsio, aut probat quod intendimus, nimirum, existentiam separabilem non esse propter identitatem, vel declarare non potest in quo consistat illud esse magis intrinsecum, aut quomodo existentia formaliter constituit rem extra causas, si jam supponit ordine naturae entitatem actualem essentiae factam a causis, et in ea actualitate non constitutam formaliter per existentiam. Nam respectu talis entitatis, tam extrinseca erit existentia, sicut subsistentia vel inhären-
tia, aut certe non magis intrinseca. Imo juxta multorum Thomistarum opinionem, subsis-
tentia prius natura afficit actualem essentiam quam existentia. Unde in hoc videtur esse quodammodo magis illi intrinseca. Alii vero existentiam substantiae idem esse putant, quod subsistentiam. Si ergo semel supponatur distinctio realis, vel ex natura rei inter existentiam et actualem essentiam, nulla potest officia ratio reddi assertio-
nis posita. Et ideo dixi in superioribus, auctores, qui negant potuisse humanitatem Christi assumi sine existentia creata, debere consequenter asserere, existentiam non esse rem vel modum ex natura rei distinctum ab actuali essentia.

11. Hoc ergo est totum fundamentum præsentis assertio-
nis, quo posito est evidens consecutio. Quæ ex superioribus assertio-
bus illustratur et declaratur amplius; nam essentia actualis non potest in rerum natura conservari sine propria et intrinseca existen-
tia; hoc enim probant rationes factæ. Quia in re non distinguitur a sua existentia propria; unde sicut conservari non potest sine scipsa, ita etiam nec sine propria existentia. Item, quia ipsam conservatio essentiae crea-
tae est quædam effectio ejus; omnis autem effectio est communicatio alicujus esse, quem effectus in se recipit, et habet extra suam

ausam, et consequenter est communicatio
licujus esse existentiae, intrinseci et proprii
essentiae facte. Item quia actualis essentia
cessario debet constitui in ea actualitate
er aliquod esse reale indistinctum ab ipsa,
et supra probatum est; impossibile ergo est
conservari in sua actualitate, quin in ea conser-
vetur tale esse; sed ostensum etiam est
ipso, tale esse veram esse existentiam, quia
est esse temporale; ergo sine tali existentia
nino intrinseca et propria conservari non
potest essentia actualis.

42. Hinc vero ulterius concluditur, non
posse Deum conservare ullam essentiam
cistentem, per existentiam (ut ita dicam) ex-
traneam et peregrinam illi. Primo quidem,
quia non potest essentia existere per alienum
existentiam, nisi propria privetur; non
potest autem privari propria, ut ostensum
est; ergo. Secundo, quia rationes factae pro-
pellunt, illum effectum formalem, quem conci-
re possumus dari ab existentia, non posse
se a re, vel modo distincto a parte rei ab
sa essentia existente; non potest autem in-
telligi quod res fiat existens per rem extra-
nam, quin illa sit a parte rei distincta ab
essentia, cui dicitur uniri, ut eam facial exis-
tentiam. Tertio, quia non potest Deus facere
aliqua essentia creata sit actualis essentia
in actu ens extra nihil, per actualitatem ex-
traneam et distinctam ab ipsa; sed, ex hoc
acte quod essentia creata est actu ens ex-
tra nihil, est existens; ergo non potest fieri
existens per actualitatem extraneam ac pere-
ginam. Consequentia est evidens. Major au-
tem et minor probatae saepe sunt in super-
bris.

13. *Objectio. — Dissolvitur.* — Contra hanc
assertione nulla naturalis ratio objici pos-
t, quae alieujus sit momenti. Nam, quod
idam argumentantur, existentiam non esse
relationem essentialiæ naturæ creatæ,
eoque posse ab illa separari, et per alienum
existentiam suppleri, nullius momenti.
Primo, quia consequentia non est forma-
nam attributa entis non sunt praedicata
essentialia, et tamen nec separari possunt,
et extrinsecus suppleri; sufficit ergo iden-
tis sine ulla distinctione ex natura rei, ut
paratio locum non habeat, etiam si perfec-
non consecatur essentialis. Imo, sunt qui
sintimunt, aliquas esse proprietates neque
sentiales, neque habentes identitatem, sed
tias distinctionem ex natura rei ab essen-
tia, que nec separari possunt, nec extrinse-

cus suppleri. Sed quam hoc sit probabile,
alibi examinabitur. Optima vero instantia
est, quia, juxta communem doctrinam, quam
sic arguentés non negant, principium indi-
viduans ut sic, seu haecceitas simpliciter non
est perfectio essentialis individui (Petri, ver-
bi gratia,) et nihilominus nec potest separari
a Petro, nec extrinsecus suppleri, ita ut Pe-
trus maneat. Quod si fortasse dicant diffe-
rentiam illam individualem, licet non sit ab-
solute de essentia, esse tamen de essentia
Petri, ut Petrus est, dicemus et nos
existentiam actualem et exercitam non esse de
essentia absolute, esse tamen de essentia
essentialis actualis, prout est actu eius ex-
tra nihil; ideoque quamvis possit intelligi
essentia absolute in esse potentiali, seu
objectivo, sine actuali existentia, non tam-
en posse intelligi essentiam factam ens
actu et extra nihil sine intrinseca et propria
existentia.

14. *Aliquæ objectiones Theologicae.* — Ex
principiis autem supernaturalibus solet aliud
argumentum sumi, scilicet, quia subsistentia
propria separari potest, et per aliam suppleri;
et similiter inherentia potest separari, vel ab-
solute, vel per modum oppositum per se es-
sendi; ergo et existentia. Sed hoc etiam ex-
peditum est ex dictis, quia subsistentia et in-
herentia sunt modi ex natura rei distincti ab
actuali essentia, quia non constituant illam
in ratione entis in actu, nec primo ac formali-
ter eam distinguunt ab ente in potentia, et
ideo quamvis ab illa separantur, potest in-
telligi quod maneat essentia actualis eadem,
licet sub alio modo essendi; secus vero est
de existentia, quia est primum formale consi-
titutivum actualis entitatis, et in re non dis-
tinguitur ab illa.

15. *Christi humanitas an existat Verbi
existentia.* — Instant vero aliqui argumen-
to Theologico, quia ex hoc principio metaphysi-
co a nobis posito, sequitur Verbum divinum
assumpsisse humanitatem cum existentia crea-
ta ejus, quod non solum videtur esse contra
doctrinam D. Thomæ, sed etiam aliorum Pa-
trum antiquorum, presertim Leonis, Sophro-
nii, Fulgentii, Damasceni. Videatur etiam esse
parum consentaneum aliis veritatibus, quas
de illo mysterio fides Catholica docet, ut
quod beata Virgo non solum humanitatem,
sed verum hominem conceperit, et quod
Christus non tantum est unus, sed etiam
unum ens simpliciter, et quod humanitas
Christi non in se, sed in Verbo existit, ac de-

nique quod humanitas Christi operari proprio non possit, sed Verbum per ipsam.

16. Hac difficultas posset hoc loco prætermitti, tum quod Theologica sit, tum etiam quod a nobis sit pro viribus disputata, in 1 tomo tertiae partis, disp. 36, ubi verum esse ostendimus, quod in proposita objectione infertur; quia tamen nonnulli moderni scriptores acerbe ferunt doctrinam eo loco a nobis traditam, camque impugnare conati sunt, non gravabor eis iterum respondere, quamquam nec nova testimonia nec rationes novas objiciant, sed novas tantum et inusitatissimas exaggerationes. Quid enim est cur doctrinam admirantur non novam, sed a multis et gravibus Theologis, tam antiquis quam modernis receptam, Altisodoro, Alberto, Scoto, Durando, Gabriele, Bonav., Almain., Herwæo, Paludan., et ab ipso D. Thoma, in quæst. unica de Verbo incarnato, art. 4? quo non satis constat unquam mutasse sententiam, ut citato loco fuse declaravi. Ubi etiam ostendi Sophronium, Leonem et Fulgentium, nihil docuisse huic doctrinæ repugnans, quod late etiam attigeram in eodem tomo, disput. 8, sect. 4. De Damasceno vero ostendi non solum non repugnare, verum etiam huic nostræ doctrinæ plurimum favere. Unde valde miror quomodo gravis quidam auctor¹, qui sine dubio illa nostra scripta perlegerat, ausus postea fuerit scribere, et typis mandare, Damascenum, l. 3 de Fide, c. 22, expresse docere illam sententiam, quæ negat esse in Christi humanitate existentiam creatam; cum tamen in eo capite Damascenus nec verbum scribat de hac re, sed solum impugnet errorem asserentium Christum in gratia et scientia profecisse, quem his verbis confutat: *Qui autem eum progressus in sapientia et gratia perinde fecisse aiunt, ac si earum incrementum acciperet, non a primo illo carnis ortu factam esse unionem asserunt, nec personalem unionem tuentur.* Et infra: *Nam si caro ab ultimo ortu Verbo unita est, imo potius in ipso extitit, ac personalem cum eo identitatem habuit, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientia gratiæque opibus affuxerit?* Quid, quæso, in his verbis invenitur, quod illi sententiae patrocinetur? aut quid ad institutum Damasceni spectabat, quod in humanitate Christi non sit existentia creatæ? dummodo a principio fuerit

Verbo unita, quod nemo Catholicus negat neque habet repugnantiam cum existentia creata ipsius naturæ, quia potuit semper existere in Verbo, ut Damascenus ibidem loquitur. In quo nobis potius faveat, quia non aut extitisse Verbo, aut per Verbum, sed in Verbo.

17. Sed aiunt illam doctrinam esse parum consentaneam principiis fidei; at vero alii graves auctores existimant hanc sententiam fere evidenter sequi ex principiis fidei. Docet enim fides, assumpsisse Christum veram et realem humanitatem, non habentem solum esse objectivum, seu in potentia in causis suis, sed habentem aliquod esse reale et actuale, creatum extra causas suas; sed hoc est esse existentia; ergo assumpsit humanitatem cum aliquo esse creato. Consequens evidens est et formalis; major autem est certa secundum fidem, quæ docet humanitatem Christi esse rem creatam, et a divino Verbo distinctam, et assumptam in unitatem personæ, et ab illa natura habere Christum esse humanum, quod est esse creatum, et consequenter est actuale, et non potentiale tantum. Minor vero in superioribus est demonstrata, et nobis videtur fere evidens ex ipsis terminis, si probe intelligantur, quia esse actuale et extra causas nihil aliud est quam existere, ut in superioribus late declaratum est.

18. Quapropter ex opposita sententia sequi videntur hæc absurdâ. Primum, humanitatem non esse ens creatum, quod est a parte falsum. Probatur sequela, quia ens dicitur ab esse, et constituitur ens actu per esse; ergo si humanitas constituitur ens actu per esse increatum, non est ens creatum, sed increatum, sicut, quia Christus non constituitur in esse personæ per creatam personam, sed per increatam, non est persona creata, sed increata. Item vel humanitas dicitur ens creatum prout est actu existens, tantum prout est actu secundum esse existentia; primum dici non potest juxta illam sententiam, quia ponitur humanitas actu existens per existentiam increatam, unde necessaria est ut hoc existens, ut sic, vel sit increatum, si formaliter et proprie loquamur, vel certe non pure creatum, sed constans ex creato et increato. Si vero dicatur secundum, interrogo an illud esse essentiæ tantum in potentia, et ita non est creatum sed creabile, et in se revera est nihil in sua vero causa est ipsa creatrix es

¹ Joan. Vinc., lib. De Gratia Christi, q. 7, dub. de hac re, concl. 2.

sentia; vel est esse actuale in se et extra causas, et hoc necessario esse debet esse existentiae, quia existere non est aliud quam actu esse extra causas, et quia creatio formaliter ad existere terminatur, ut supra probatum est; non potest ergo intelligi ens actu pure creatum sine aliquo esse existentiae reato.

19. Secundo inferri potest, incarnationem ion fuisse veram et realem unionem et assumptionem, quia vera unio intercedere non potest, nisi inter realia actualia entia, quorum unum non habet intrinsece entitatem unum ab alio, quamvis posset unum ab alio ostendere, quae omnia in superioribus late declarata sunt. At vero, si humanitas Christi oculum existret per existentiam Verbi, intrinsecce constitueretur in esse actualis entitatis e Verbi existentiam.

20. Tertio inferri potest, Verbum fuisse unum humanitati ut intellectae in esse existentiae tantum, quod ab aeterno habebat, via praeter illud esse non habet humanitas illud, nisi esse existentiae; si ergo hoc esse existentiae in humanitate Christi non fuit illud, nisi esse Verbi, ergo illud esse fuit immediate unitum humanitati, quae secundum aeterna erat; igitur incarnari nil aliud fuit unum aeternam essentiam trahere ad incream esse Verbi. Haec autem non est incarnatione, sed fictio, quia illa essentia aeterna nihil sit, nec est assumptibilis secundum id praecipuum ex se et ex aeternitate habet; ergo non esse est ut aliquod aliud esse ei prius trahatur prioritate naturae, vel saltem rationis, sed satis est ut illud esse sit distinctum a existentia divina, quae per unionem communicatur.

21. Quarto inferri potest ex illa sententia, humanitatem non habere a Deo per efficientiam ejus proximam capacitatem, ut uniatur Verbo, quod est etiam absurdissimum in doctrina fidei. Sequela patet, tum quia illa caritas non est in humanitate secundum quod esse existentiae, sed tantum secundum esse existentiae aeternum, secundum id essentia humanitatis non est efficiens Deo. Tum etiam quia, si illa capacitas est humanitate per actualem efficientiam Dei, ergo existit ex vi illius efficientiae; ergo habet aliquam existentiam factam et creatam; ergo haec est existentiam ipsiusmet humanitatis. Et haec ratio etiam probat humanitatem prius natura habuisse existentiam; am fuerit unita Verbo, quae non potuit esse

nisi existentia creata, ut per se constat. Et sequela patet, quia illa humanitas prius natura fuit capax unionis, quam actu unita; proxima autem capacitas non est nisi in entitate jam effecta, et existente extra causas suas.

22. *Virgo beatissima qualiter Christi existentiam attigerit.* — Sed videamus quae sint aliae veritates fidei, quibus illa doctrina parum consona existimatur. Prima erat, quia beata Virgo non solum humanitatem, sed Deum hominem concepit, cuius oppositum videtur sequi, si Christi humanitas habuit existentiam creatam. Sequela patet, quia tunc habuisset humanitas illam existentiam a matre, et consequenter tota efficientia vel causalitas matris, quaecumque illa sit, terminata fuisset ad illam existentiam creatam, et ibi stetisset; cum ergo illa existentia sit solius humanitatis et non Christi, Virgo solam humanitatem concepisset, et non Christum, neque Deum. Sed haec difficultas (qualicumque illa sit) multo magis urget, si in Christi humanitate non est esse existentiae creatum, sed tantum esse existentiae. Nam inde sequitur, totam actionem seu causalitatem matris terminatam fuisse ad esse existentiae humanitatis, et ultra non fuisse progressam; ergo multo magis sequitur, concepisse solam humanitatem in esse existentiae, et non humanitatem existentem, nendum ipsum Christum aut Deum. Antecedens patet, quia (ut supponimus) beato Virgo non concurrit immediate ad unionem illius humanitatis cum Verbo; ergo non concurrit ad actionem, quia illa humanitas facta est existens, quia illa fuit unitio juxta hanc sententiam; ergo tota causalitas Virginis versata est circa esse existentiae humanitatis, et in eo stetit. Et hinc patet secunda consequentia, tum ad hominem, quia ejusdem formae est cum illa, quam ipsi contra nos inferunt; tum, a fortiori, quia magis distat a Christo humanitas secundum solum esse existentiae, quam humanitas jam existens; et nemo negare potest quin ordine naturae saltem in aliquo genere causae, scilicet, materialis, prius natura habuerit illa humanitas saltem esse existentiae, quam fuerit assumpta seu unita Verbo.

23. Ex hoc ergo argumento colligimus unum principium necessario admittendum ab omnibus Catholicis, nimurum, Virginem non dici matrem Dei aut concepisse Deum, eo quod ipsa immediate efficerit unionem humanitatis cum Deo, quia constat non fecisse

illam neque ut principalem causam, neque ut instrumentum. Dicitur ergo concepisse Deum, quia causalitati ejus, qua concurrit ad uniuersum corpus et animam Christi, et humanitatem formandam, simul conjuncta fuit Spiritus Sancti actio, qua illa humanitas, in eodem instanti quo formata est, unita est Deo, quo factum est ut tota conceptio, quæ utramque illam actionem includit, terminata sit non ad solam humanitatem, sed ad Deum hominem. Atque hoc modo philosophari debent omnes, sive dicant actionem Virginis versatam esse circa humanitatem quoad esse existentiæ tantum, sive etiam quoad esse existentiæ. Imo, qui solum illud prius affirmant, multo minorem concursum tribuunt Virginis in illa conceptione, ut ostensum est; et vix explicare possunt quomodo sit vera conceptio et generatio, per quam nullum esse existentiæ communicatur, et ex hac parte illa doctrina minus est consentanea etiam huic veritati fidei.

24. Nō igitur facili negotio respondemus negando sequelam, quia illa conceptio absolute fuit terminata ad Deum in eodem instanti, ac simul secundum durationem realem. Nec refert quod actio Virginis et terminus ejus ordine naturæ antecesserit, quia id solum fuit in genere causæ materialis, et cum aliqua connexione et dependentia ab altera actione, qua illa humanitas fuit in eo instanti unita Verbo. Adde probabilius esse, animam et corpus prius natura unita fuisse Verbo, quam inter se, et ideo, secundum communicationem idiomatum, propriissime dicitur B. Virgo concepisse Deum, quia concurrit ad uniuersum inter se animam et corpus Dei, et quæ jam subsistebant subsistentia Dei, et ita necessario genuit Deum, quia generatio terminatur ad suppositum, et talis generatio non potuit tunc ad aliud suppositum terminari, quæ omnia in citatis locis, ex 1 tomo tertii partis, latius declarata sunt, et in 2 tomo, disput. 1, sect. 4.

25. Aliud principium fidei, quod labefacit dicitur ex hoc principio metaphysico a nobis posito, est, quia Christus est unus simpliciter, et unum ens, cuius oppositum sequi videtur, si in eo est esse existentiæ creatum humanitatis. Ad hoc vero responderetur negando sequelam; dicitur enim Christus unus simpliciter propter unitatem personæ; est autem una persona, quamvis habeat duas naturas reales et actuales, quod est habere illas cum propriis existentiis. Unum autem

ens dicitur Christus propter unum esse completum et per se unum; Christus autem ut Christus non est unum ens simplex, sed compositum (est enim persona composita), et ideo non oportet ut habeat unum esse simplex, sed compositum, juxta doctrinam superius demonstratam. Habet ergo Christus unum esse compositum ex esse humanitatis, et esse Verbi seu personalitatis ejus. Unde non impedit unitatem entis duplex esse naturæ vel extremorum, si inter ea sit vera et realis unio, præseruum substantialis, et quæ sufficiat ad componendum ens per se unum. Atque ita præsens doctrina metaphysica nihil derogat, imo maxime consonat dictæ veritati fidei, et confirmat aliam, que docet unitatem Christi non esse simplicem, sed per compositionem, cui veritati minus consentanea est alia doctrina, quæ tribuit Christo unum esse omnino simplex.

26. *Christi humanitas ut dicatur in Verbo existere.*—Tertium fidei principium est, quod humanitas non in se, sed in Verbo existit. Ita enim loquitur Sophronius, in sexta Synodo, actione undecima; et Damascenus supra citatus; et est res certissima; sed quænam (rogo) est illa consequentia: Humanitas existit propria existentia; ergo existit in se, et non in Verbo? Hæc enim est similis formæ: Accidens existit propria existentia distincta ab existentia subjecti; ergo existit in se, et non in subjecto; et tamen hæc invallida est, nam antecedens est verum, et consequens falsum. Probant autem illam consequentiam, quia existere in aliquo, nihil aliud est quam existere per existentiam ejus, et dependenter ab ipso. Sed ex his duobus, primum est falsum. Secundum vero est insufficienter dictum, et non satis declaratum. Prior pars probatur exemplo adducto de accidente; existit enim in subjecto, et non per existentiam subjecti; et forma, præsertim materialis, existit in materia, et ita omne loquuntur, et tamen nemo unquam dixi existere formam per existentiam materiae, et ratio constabit ex dicendis. Posterior pars declaratur, quia imprimis, ut aliquid dicatur existere in alio, non satis est existere dependenter ab illo. Nam materia existit dependenter a forma, et tamen non existit in formæ et quælibet creature existit dependenter a Deo, et tamen non existit in Deo, eo modo quo nunc loquimur. Igitur rem aliquam existere in alio, in præsenti dicit habitudinem et terminum, vel suppositum a quo sustentatu-

in sua existentia illa res, quae in alio existere dicitur; sicut accidens existere in subiecto, significat habitudinem, et dependentiam ab illo in sua existentia in genere sustentantis, quamvis imperfectiori modo, et cum materiali causalitate. Sic igitur existere in aliquo, non est existere per existentiam ejus, sed est habere existentiam suam sustentatam ab alio, et in eo genere dependente ab illo. Unde potius supponit vel includit existentiam propriam illius rei, addit vero innotescit vel conjunctionem ad aliam rem a qua sustentetur, vel ut a supposito terminante dependentiam sine ulla propria causalitate, vel ut a subiecto, ut est in formis inherenteribus. Prior autem modus convenit humanitati Christi ratione hypostaticæ unionis. Et ideo Iesus existentia propria non dicitur esse per existentia actualis, quia non est terminata per propriam subsistentiam, sed vocatur inexistens, quia innititur Verbo Dei; quam denominationem non habet ex seipsa, sed ex modo unionis, quo mediante habet ut sit in verbo.

27. Si ergo existentia illa humanitatis præioso consideretur secundum id quod habet in se, non constituit rem actu existentem in se vel in alio, sed tantum existentem substantiiter in tali natura; illi enim modi existentiae, qui indicantur per illa verba, *in se*, vel, *in alio*, non sunt essentiales tali existentiae, sed adjunguntur illi ad constituendum vel complendum suppositum, quamvis non eodem modo. Nam prior modus existendi in se est connaturalis, et compleat suppositum sine connione ad alterum, tanquam proprius terminus, vel subsistentia talis naturæ, ut infra debimus. Posterior autem modus existendi in alio est supernaturalis respectu naturæ substantialis completæ, et non constituit formaliter personam, sed unit naturam personæ, inde resultet una persona composita. Quia ergo humanitas Christi, licet habuerit existentiam propriam, non tamen habuit illam in proprio modo existendi in se et per se, sed cum supernaturali modo unionis ad suppositum Verbi Dei, ideo dici non potest existere aut extitisse unquam in se, sed semper Verbo.

28. *Christi humanitas qualiter in nullo si-
lo potuit operari, sed Verbum per ipsum.* — Interest dicendum de quarta propositione Ide consentanea doctrinae fidei, scilicet, id humanitas Christi nunquam potuit operari, neque in instanti temporis, neque in si-

gno naturæ, priusquam Verbum operaretur per ipsam, cuius oppositum videtur sequi ex nostra sententia; nam si habuit existentiam propriam, prius natura extilit, quam fuerit unita Verbo; ergo etiam prius natura operari potuit, nam operatio consequitur esse. Respondet tamen negando sequelam, quam non defuerint Theologi et docti, qui consequens illud affirmaverint, ut tractavimus, dicto 1 tomo *tertiae partis*, disp. 10, sect. 1 et 2; sed in eo decepti sunt, ut ibi ostendit. Negatur ergo dicta consequentia. Et impribus aliqui existimant, quamvis humanitas habeat existentiam propriam, non inde sequi prius natura extitisse, quam fuerit unita Verbo, quia potuit existentiam illam accipere per actionem dependentem a Verbo, ut a termino suppositali; sicut accidens habet propriam existentiam, et tamen non prius natura extilit quam uniat subjecto, quia recipit existentiam per actionem dependentem a subiecto, ut a causa materiali. Qui modus dicendi non est omnino improbabilis, nobis tamen non videtur verus, ut late disputavimus in dicto 1 tomo, disp. 8, sect. 4. Concedo ergo humanitatem illam prius natura extitisse, quam fuerit assumpta; nego tamen prius natura operatam esse, aut operari potuisse, quam fuerit assumpta, quia natura existens non est capax operationis, donec per subsistentiam aliquam terminata sit, quod late ostendit in dicto tomo, disput. 10, sect. 2 et 3, quod hic repeterem non est necesse.

29. Solum addo, idem argumentum retorqueri posse in aliam sententiam, et eodem proportionali modo necessario esse ab adversariis solvendum. Nam negare non possunt quin humanitas Christi prius natura receperit esse *essentiale actuale*, quam fuerit assumpta a Verbo, ut supra probatum est, et passim ipsi docent; inferam ergo similiter, potuisse in illo priori humanitatem operari per illud esse *essentiæ actuale*, nam illud est proprium esse, ex quo sequitur operatio tanquam ex principio formalis, et sufficiens conditio erit, quod sit actu extra suas causas. Maxime cum (juxta eorum opinionem) etiam secundum illud esse sit natura capax propriæ subsistentiæ, prius natura quam existat. Respondebunt ergo negando sequelam, quia ad operandum non satis est esse *essentiæ actuale*, donec terminetur per existentiam; eur ergo non admittent responsionem nostram, cum similem negamus consequentiam, quia existentia non prodit in operatione, donec

terminetur per subsistentiam? Præsertim quia ipsi nullam rationem sufficientem reddere possunt, cur essentia talem existentiam requirat ad operandum, si, præcisa illa, jam habet in actu totam suam perfectionem essentiale in se et extra suas causas, et maxime si illam habet etiam propria subsistentia terminata, quia jam non intelligitur quid addere possit existentia, quod ad operandum requiratur. Nos vero rationem reddimus, quia subsistentia est substantialis et intrinsecus terminus naturæ, pertinens suo modo ad substantiale rei complementum, et ideo est maxime intima, et primo resultans ex natura, vel saltem cum illa primum effecta: operatio vero est magis extrinseca vel accidentaria, et ideo secundum naturæ ordinem supponit subsistentiam, et in Christo supponit assumptionem, quia propria et creata subsistentia impedita est.

30. Non omittam ultimo loco advertere, prædictum tandem auctorem non parum nostræ favere sententiae, dum, post omnes illas impugnationes et verborum exaggerationes, adjunxit, quanquam de facto Christi humanitas non habuerit existentiam propriam, potuisse tamen de potentia absoluta assumi cum propria existentia ad hypostaticam unionem. In quo certe ingeniose locutus est, quia in doctrina, quam ipse cum aliis sequitur, vix poterit rationem reddere cur id sit impossibile, cum nullam prorsus repugnantiam aut contradictionem involvat, ut in superioribus a nobis satis superque probatum est. Docent enim ipsi existentiam et subsistentiam in natura creata esse res distinctas, et Verbum in humanitate Christi Domini utramque impeditisse et supplevisse. Cur ergo non potuit impedire solam subsistentiam, et non simul etiam existentiam? præsertim cum, juxta eorumdem doctrinam, subsistentia sit prior natura quam existentia, et ideo, consequenter loquendo, unio naturæ ad subsistendum sit prior natura quam ad existendum; ac proinde, cum prius possit separari a posteriori (ut a philosophis communiter receptum est), si aliunde non oriatur specialis repugnantia, poterit unio sistere in sola subsistentia, et non ulterius progredi, permittendo naturæ propriam existentiam.

31. Itaque libenter hoc dictum admittimus, miramur tamen non advertisse hinc everti (velint, nolint) totam sententiam, omniaque fundamenta ob quæ negatur, humanitatem Christi de facto habere propriam existentiam.

Primo quidem, quia si existentia propria non repugnat cum vera unione hypostatica, et cum unitate personæ in duplice natura, unde, aut quo fundamento dici potest, non esse in humanitate Christi talem existentiam, propriam, scilicet, et creatam? Quia fides nil aliud docet nisi talem unionem hypostaticam, qua una persona in duplice natura reali subsistat. Imo præterea docet, per talem unionem assumpsisse Verbum quidquid in humana natura plantavit, quod, nimurum, tali unioni non repugnet; si ergo existentia naturæ, ut supra dictus auctor concedere non veretur, non repugnat unioni, sed conservari potuit in natura personaliter unita, quo fundamento dici potest sublatam fuisse? Accedit quod, juxta illam sententiam, due sunt ponendæ uniones humanitatis ad Verbum, una ad subsistentiam, altera ad existentiam Verbi. Nam, licet ex parte Verbi non sit distinctione in re inter subsistentiam et existentiam, tamen ex parte humanitatis necessario est ponenda distinctione, cum dicatur una esse separabilis ab alia in re ipsa, quod est evidens signum alicujus distinctionis, saltem ex natura rei; sunt ergo duæ uniones distinctæ, quod est hactenus inauditum, et ipsi Thomistæ similem doctrinam in Durando graviter reprehendunt, et merito.

32. Quod ulterius sic urgeo, nam illæ uniones in re sunt distinctæ; ergo, sicut dicitur posse Deum conservare unionem ad subsistentiam sine unione ad existentiam, ita dicendum erit posse conservare unionem ad existentiam sine unione ad subsistentiam; est enim æqualis ratio, cum sit eadem distinctione, et non magis essentialiter pendeat una ab altera, quam e contrario. Esset ergo tunc persona creata habens naturam existentem sola existentia increata; esset etiam tunc unicam substantialis inter naturam creatam et Deum absque unione hypostatica, quæ sunt inaudita, et parum consentanea doctrinæ Sanctorum Patrum et Conciliorum. Imo hinc ulterius concludimus, illam unionem ad existentiam, neque hypostaticam esse, neque in unione hypostatica intrinsece inclusam, id est que gratis esse conficiam in unione quæ facta est, nam secundum fidem sola unio hypostatica substantialis facta est inter humanitatem et Verbum.

33. Tandem, si illud est possibile, constuamus factum esse; nunquid tunc Christi non vere esset unus et unum ens per se, simpliciter? Revera esset, quia esset una pe-

293

SECT. XII. UTRUM ESSENTIA CREATURA SIT SEPARABILIS AB EXISTENTIA.

sona substantialiter composita, ratione cuius vere et proprie et homo esset Deus, et Deus homo. Et eadem ratione, dum ille homo conciperetur ex matre, conciperetur etiam Deus; et humanitas ejus, licet existeret existentia propria, non existeret in se, sed in Verbo, neque ipsa posset proprie operari, sed Verbum per ipsam; hic ergo casus aperte declarat, rationes, superius contra nos factas, non esse efficaces. Atque haec satis sint de hac digressione, quae hic necessaria visa est, ut constet, ea principia metaphysica a nobis tradi, quae veræ Theologiae deserviant; hoc enim præcipue intendimus et optamus. Jam ad inchoatam disputationem revertamur.

Essentiam actualem posse omnino everti cum sua existentia.

34. Dico ultimo, existentiam actualem esse separabilem ab essentia creaturae, ita ut cum existentia simul ipsa essentia pereat, seu destruatur. Haec assertio est certa et evidens. Primo, quia creatura non habet existentiam ex se, sed ab alio, saltem a Deo, a quo semper in suo esse pendet; sed Deus sicut libere dat esse creaturae, ita etiam libere conservat eam in esse; potest ergo non conservare; ergo creatura potest privari esse; si autem privetur esse existentiae, necesse est ut ejus essentia simul destruatur ac pereat, quia ablato esse existentiae, essentia nihil est, ut in secunda sectione declaratum est. Ex quo confirmatur posita assertio, quia omne generabile (teste Aristotele) est corruptibile, et eadem ratione omne quod incipit esse, potest desinere esse, et desitio est proportionata inceptioni, id est, illud ipsum per desitionem potest amitti, quod per inceptionem acquisitum est; sed quando creatura incipit esse, essentia ejus incipit esse aliquid, quae antea erat nihil, seu nondum erat; ergo, simili modo, potest ita desinere esse, seu separari ab esse, ut omnino suamet entitatem essentiae amittat.

33. Sed queret aliquis, qui possit separari hoc modo esse ab essentia, si in re sunt omnia idem, cum plane repugnet idem a seipso separari. In hoc enim magnam vim faciunt, qui contendunt existentiam debere distinguiri saltem ex natura rei ab essentia creature, et præsertim Aegidius, locis supra citatis, et maxime in suo opusculo de Ente et essentia, contendens nec posse fieri creaturam, neque destrui, nisi essentia ejus sit ali-

quid distinctum ab ejus esse, cui possit esse imprimi, et ab ea separari. Hunc autem dicendi modum ante Aegidium retulit Alensis, 7 Metaph., text. 22, et eleganter refutavit. Quia esse creaturae priusquam fiat, est pure objectivum, si absolute de tota creatura loquamur: *Et ideo (inquit) non oportet imaginari illud fieri ex hoc, aut quod ipsum imprimitur alicui, puta, ipsis essentiæ; si enim ita esset, cum illud, cui imprimitur res, præcedat, et non fiat per illud fieri, tota res non fiet.* Atque eadem ratio fieri a nobis poterit de desitione, si sit desitio simpliciter, per quam res in nihilum transit, et, salva proportione, applicari potest ad corruptionem, ut statim declarabimus.

36. Ad difficultatem ergo positam respondet idem Alensis, fieri rei non esse imaginandum, ac si ipsum esse imprimitur seu conjungatur essentiæ, tanquam actus potentiae, sed solum quod tota realitas essentiæ, quæ prius erat sub natura possibili, tota postea sit in actu: *Et quidam (ait) istam rationem ut præcedit, vocant essentiam; ut autem est terminus actionis divinae, vocant esse.* Simili ergo modo, non est imaginandum rem desinere esse, eo quod esse separetur ab essentia, sicut actus a potentia receptiva, aut sicut una res separatur ab alia, aut modus rei ab ipsa re, sed per hoc solum quod tota res, quæ erat ens actu, per actionem Dei suam entitatem amittit, et desinit esse ens actu. Cum ergo dicitur non posse rem separari a seipsa, si nulla est distinctio ex natura rei, illud verum est de propria separatione, qua id, quod separatur, non manet, et id, a quo separatur, manet, aut in eadem duratione, aut in eodem loco, juxta modum separationis; at vero hoc modo non separatur esse ab essentia, ut diximus. Si autem idem dicatur separari a seipso, quia totum desinit esse, et ab uno statu transit in alium, id est, ab statu essendi ad statum non essendi, vel ab statu actuali ad potentialem, sic non magis repugnat idem separari a seipso, quam repugnet idem nunc esse, et postea non esse, vel idem nunc actu terminare actionem suæ causæ, postea vero solum manere in potentia seu objective in causa. Ad hunc ergo modum, et juxta hanc postremam separationem, essentia creature dicitur posse separari ab esse, quia eadem essentia, quæ est actualis dum est, potest amittere totam illam actualitatem, et redire ad solum esse objectivum, seu potentiale.

37. Est autem hoc loco advertendum, quod, licet de omni creata essentia verum sit, posse hoc modo separari ab esse, vel potius privari actuali esse, non tamen omnibus æque vel eodem modo convenit. Nam quædam sunt, quæ postquam semel esse recipiunt, non habent potentiam intrinsecam ut illo careant, seu ab eo separantur, sed solum per extrinsecam potentiam agentis, ut sunt entia incorruptibilia, ut supra tactum est, disput. 28. Alia vero sunt entia, quæ per intrinsecam potentiam possunt privari esse, ut sunt entia corruptibilia, quæ constant ex materia capaci alterius esse, ex quo sequitur corruptio vel desitio rei existentis. Rursus est notanda differentia inter desitionem rei per corruptionem et per annihilationem; nam, licet in utraque, essentia amittat esse, seu separetur ab illo, tamen diverso modo. Quia in annihilatione omnino destruitur essentia secundum se totam, et secundum omnes partes suas, quia omnino privatur esse; hoc enim est de ratione annihilationis, ut nullum esse relinquat, neque integrum, neque partiale, et ideo nihil etiam essentiae relinquit. Imo etiam necesse est ut nullum esse tali desitioni succedat ex vi talis actionis, seu mutationis, juxta probabiliorem Theologorum doctrinam, quam in tertio tomo tertiae partis late declaravimus. At vero in corruptione, quamvis essentia, quæ corrumpitur, sicut amittit esse, ita etiam destruatur ut tota jam non maneat, non tamen ita destruitur, quin aliqua pars talis essentiae manere possit; semper enim manet subjectum, seu materia, et interdum etiam forma, ut in hominis morte. Tunc autem quantum manet de esse essentiæ, tantum manet de esse existentiæ, quia non sunt taliter separabilia, ut a nobis supra abunde ostensum est. Quo fit ut per solam corruptionem non sit separabilis essentia ab esse secundum se totam et secundum omnem suam partem, nisi corruptioni adjungatur annihilationis. Hoc autem intelligendum est de propria corruptione totius compositi, nam si loquamus de accidente, aut de sola forma substantiali materiali, illius essentia omnino separatur ab esse, seu destruitur, quando totum corrumpitur, sed illa non proprie privat esse, aut corrumpitur, sed concorrumpitur ad desitionem totius. Atque ita facile constat quomodo actualiter existere, sit separabile a quacumque essentia, sive integra, sive partiali, et quomodo, ablato esse, simul etiam ac respective essentia pereat, quod est

etiam magnum indicium illa duo in re non esse distincta.

Tractatur objectio de enunciationibus perpetua veritatis.

38. Occurrit tamen statim trita difficultas superius tacta, sectione 4, prima ratione primæ opinionis. Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illæ in quibus prædicata essentialia de re prædicantur, non sunt necessariae, neque perpetuae veritatis; consequens autem est falsum, et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia hæc solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia, neque accidens, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia hujusmodi; ergo nullum essentialie attributum protest de illa jure prædicari.

39. *Aliorum opinio.* — Propter hanc difficultatem, quidam moderni Theologi concedunt has propositiones creaturarum non esse perpetuae veritatis, sed tunc incipere veras esse cum res sicut sunt, et veritatem amittere cum res pereunt, quia (ut Aristoteles dixit), *ab eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est.* Verumtamen hæc sententia non solum modernis philosophis, sed etiam antiquis contraria est, imo et Patribus Ecclesiæ; dicit enim Augustinus, 2 de Libero arbitrio, c. 8, *tria et quatuor esse septem, perpetue verum esse, etiam si nihil sit quod numeretur.* Et in eodem sensu dicit lib. 4 Geneseos ad litter., c. 7: *Scenarius est numerus perfectus, non quia Deus sex diebus omnia perfecit, sed potius, e converso, ideo Deus sex diebus omnia perfecit, quia ille numerus perfectus est, qui perfectus esset, etiamsi illa non essent.* Similiter Anselmus, in dialogo de Veritate, cap. 14, ex professo contendit, veritatem harum enuntiationum esse perpetuam, neque destrui, etiamsi res ipsæ destruantur.

40. Nec satis est, si quis respondeat cum D. Thom., 4 p., quæst. 10, art. 3, ad 3, q. 16, art. 7, ad 1, et quæst. 1 de Veritate, art. 5, ad 11, et art. 6, ad 2 et 3, delecta creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum hujusmodi enuntiationes, in quibus attributa essentialia prædicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quæ vere sunt, habent veritas-

tem perpetuam in intellectu divino. Quod si dicas esse differentiam, quia, licet omnes sint perpetuo in intellectu divino, noui tamen cum eadem necessitate; nam illae veritates, in quibus praedicatum essentialie tribuitur subjecto, ita sunt in intellectu divino, ut non potuerint non esse in illo, unde sunt simpliciter necessarie, et absque ulla suppositione; at vero aliæ veritates contingentes, licet semper fuerint in divino intellectu, non tamen eum absoluta necessitate, sed solum ex suppositione quod in aliquo tempore futuræ esent; si hoc (inquam) dicatur, inde magis confirmatur et augetur difficultas contra præcedentem sententiam, quia propositiones illæ, in quibus essentialia prædicta dicuntur de subjectis, non ideo veræ sunt, quia ita futurum est in aliqua differentia temporis, tum quia etiam si Deus statuisset ut nil in tempore fieret, nihilominus cognosceret illas esse veras; tum etiam quia non solum sunt veræ ab æterno, quatenus de futuro enuntiari possunt in ordine ad tempus, sed simpliciter et abstrahendo ab omni differentia temporis, et in utroque valde differunt a veritatibus contingentibus, quæ solum in ordine ad existentiam pro aliqua differentia temporis veritatem habent. Rursus neque illæ enuntiationes sunt veræ quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia veræ sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret carum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut more speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit; igitur hujusmodi enunciations, quæ dicuntur esse in primo, imo etiam quæ sunt in secundo modo dicendi per se, tamen perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum e, ac praescindendo ab illo.

41. Communis sententia.—Est igitur valde omnimis ac recepta sententia, has propositiones esse perpetuae veritatis, quam docet unum antiquis Arabibus Albertus Magnus, comment. libr. de Causis, propos. 8, et in postpraedicamentis, c. 9; et eam sequi videtur D. Thomas, citatis locis, quamvis tonihanc perpetuitatem referat ad intellectum ivium. Eamdem sententiam ex D. Thoma Alberto defendit Capreolus, in 1, dist. 8,

q. 4, conclus. 4; et Soncinas, 9 Metaphys., q. 5, ubi refert Henricum, Quodlib. 10, q. 2 et 3; et Hervænum, Quodlib. 3, q. 4; Scotum et alios auctores, in 3, dist. 21. Tenet etiam Cajetan., 4 Poster., c. 9; et Ferrariensis, 2 contra Gentes, cap. 52; et videtur esse sententia Aristotelis, lib. 9 Metaph., cap. 6, 7 et 9. Hanc autem sententiam ita declarant multi ex dictis auct. ibus, ut dicant, essentias quidem rerum creabilium non esse æternas, simpliciter loquendo, ut supra, sect. 2, a nobis probatum est; connexiones autem prædictorum essentialium cum ipsis essentiis esse æternas. Item aiunt, quando res creantur, essentias rerum creari et fieri, non tamen fieri prædictam connexionem, nam aliud est essentiam fieri, aliud vero est fieri, ut talis essentia sit talis rei, verbi gratia hominis, equi, etc., essentia. Primum enim est verum, nam essentia creata, simpliciter loquendo, habet causam efficientem, quia non solum fiunt existentiae rerum, sed etiam essentiæ. Quod vero essentia sit talis rei, non habet causam efficientem, nec fit, quia de se est necessarium ac perpetuum; quod est dicere, hominem quidem, aut animal, habere causam efficientem; quod vero Petrus sit homo, aut homo animal, non habere causam efficientem, quia illa connexionio de se est omnino necessaria. Unde consequenter etiam aiunt, quamvis essentia creature habeat causam, veritatem tamen essentiæ non habere causam, quia consistit rei veritas in illa necessaria connexione, quæ de se perpetua est, et causam non habet, et hoc modo est scientia de veritatibus necessariis ac perpetuis.

42. Fertur de proposita sententia judicium.

— Sed haec etiam sententia, nisi amplius declaretur, non videtur posse defendi. Primo, quia si connexionio illa talis prædictati cum subjecto æterna est, inquiero quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est æterna sine causa efficiente? Si nihil, mirum quidem non est quod efficientem causam non habeat, mirum tamen est quod possit esse æterna, aut quod sit realis connexionio, si nihil est. Item connexionio nihil aliud est quam unio; unio autem res aut modus rei esse debet; si ergo nulla res est æterna, neque etiam unio rerum esse potest æterna, quia modus rei non potest esse sine re. Praeterea, quomodo potest essentia habere efficientem causam, et non habere ab illa ut sit talis rei essentia? Nam si essentia fit, in aliqua re seu entitate sit; ergo per eam-

dem efficientiam habet, quod sit talis rei essentia. Et confirmatur, nam, sicut essentia Petri non erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam antequam crearetur vel generaretur; unde neque erat homo, neque animal, etc.; ergo totum hoc accepit per generationem a sua causa efficiente; ergo non solum fiunt essentiæ, sed etiam connexiones essentiales. Confirmatur in eundo, nam cum forma (verbi gratia, anima) imprimitur materiae, formaliter incipit dare toti composite non solum ut sit, sed etiam ut vivat, sentiat, etc.; ergo causa efficientis, quæ tales formam univit materiae, non solum fecit illud totum, sed etiam fecit illud esse vivens, animal, etc.; ergo fecit ut talis essentia tali rei conveniret. Tandem, aut esse in his locutionibus sumitur in eadem significatione, vel in diversa; si in diversa, est aperta æquivocatio, et non constans doctrina; si in eadem, necesse est ut eamdem habeat causam efficientem. Quod ita declaro, nam cum dicitur essentia simpliciter habere causam efficientem, necesse est ut dicatur illam habere in ordine ad esse, quia nihil fit nisi ut sit. Vel ergo hoc intelligitur de esse in actu, et sic est verum; vel de esse in potentia, et sic est falsum, si in rigore sit sermo de causa efficiente actu, quamvis sit verum de causa potente efficere. At vero idem prorsus est, cum dicitur essentia esse talis rei; nam, si sit sermo de esse actuali, non potest esse essentia creata alicujus rei in actu nisi per causam efficientem; quia quod actu non est, non potest esse actu alicujus. Et hoc etiam probant rationes factæ, quia, sicut Petrus non est nisi fiat, ita neque in actu est homo, nisi fiat homo, sed est tantum homo in potentia. Unde si de hoc tantum esse sit sermo, verum est non habere causam efficientem in actu, requirit tamen illam saltem potentem efficere. Quid est ergo quod affirmatur de uno, et negatur de altero?

43. Atque hinc falsum etiam esse videtur, quod dicitur, essentiam habere causam efficientem, veritatem autem essentiæ non habere. Nam veritas essentiæ re ipsa nihil aliud est quam ipsa essentia, vel ad summum consideratur ut proprietas intrinsece conjuncta cum essentia; ergo impossibile est quin habeat eamdem causam, vel æque primo, vel concomitantem. Qui enim intelligi potest ut aliqua causa efficiat aurum, et non efficiat verum aurum? Quod si efficiendo aurum efficit essentiam auri, quomodo efficiendo ve-

rum aurum, non efficit veritatem essentiæ auri? Unde eodem possumus uti dilemmate. Nam vel est sermo de veritate in potentia, vel in actu: quodcumque autem horum dicatur, eadem est ratio essentiæ et veritatis in potentia, vel in actu, ut patebit facile, applicando argumentum factum. Denique, aut est sermo de veritate complexa, quæ proprie est in intellectu componente et dividente, et hæc ita habet causam efficientem, sicut ipsa compositio et divisio nostri intellectus; nam illi inest, et cum ea incipit, eo modo quo est, ut dixit D. Thomas, 1 p., q. 16, art. 7, ad 4. Et idem est, servata proportione, de veritate, quæ est in compositione vocis, tanquam in signo. Aut est sermo de veritate rei, quæ fundat intellectus veritatem, et hæc non differt ab ipso esse. Unde est illud Aristotelis: *Ab eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est;* ergo eamdem habet causam quam ipsum esse, et eidem subest mutatione. Unde ipsem D. Thomas, q. 4 de Verit., art. 6, ad 4, veritatem pronuntiatorum ait, etiam quantum ad essentialia rerum ipsarum, non esse omnino immutabilem, nisi rebus manentibus.

44. Hæc vero controversia (ut mihi quidem videtur) tota consistit in varia significatione illius copulæ, *est*, per quam conjunguntur extrema in his enuntiationibus. Duobus enim modis accipi potest. Primo, ut significet actualem et realem conjunctionem extermorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur, *homo est animal*, significetur re ipsa ita esse. Secundo, solum significet, prædicatum esse de ratione subjecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extermorum, quia juxta illam significationem verbum *est*, non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quæ nulla est, ablata existentia extermorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subjecto non supponente. Et in hoc eodem sensu, optime probant rationes proxime factæ, veritatem harum enuntiationum pendere ex causa efficientiæ, a qua pendet existentia extermorum. Item probatur, non solum essentiam creatam, absolute sumptam, habere causam efficientem, sed etiam applicationem essentiæ (ut sic dicam) ad hanc rem habere causam efficientem, id est, non solum hominem vel animam habere causam efficientem, sed etiam, hominem re ipsa esse animal, habere causam effi-

cientem. Quamvis enim non sit duplex actio vel efficientia, una, qua fit homo, alia, qua homo fit animal, tamen revera utrumque fit, quando homo generatur; solumque differt, quia his verbis, *homo est animal*, significatur complexe prout a nobis concipitur, re autem ipsa sit simplici actione, qua in re fit homo et animal, quatenus in tali re idem sunt. Ita docuit late Hervaeus, Quodlib. 1, quæst. 10, quem defendit Javell., 5 Metaph., quæst. 12, contra Soncin., codem lib. 5, quæst. 10, qui plane in æquivoco laborat, ut dictum est. Denique in hac eadem significazione procedit assertio nostra, quod existentia non separatur ab essentia, nisi per destructionem et desitionem ejusdem essentiæ. Neque contra eam procedit objectio facta; negatur enim, propositiones, in quibus essentialia prædicata dicuntur de subjectis, in eo sensu veras esse, ablata actuali existentia. Sic enim verum est illud Aristotelis, in Prædicam., cap. de Substantia: *Ablatis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere*; et eodem modo dixit Averroes, 1 Physicor., com. 63, quando res desinit esse, nomen perdere et definitio nem.

45. At vero in alio sensu propositiones sunt veræ, etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetua veritatis, quia cum copula est, in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam, seu realitatem actualem. Item, hoc declaratur ex prædictis auctoribus¹, quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad seum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut hæc conditionalis est perpetua, *Si est homo, est animal*, vel, *Si currit, movetur*, ita hæc est perpetua, *Homo est animal*, vel, *Cursus est motus*. Atque hinc etiam fit ut hæc connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictæ propositiones in hoc sensu abstrahunt. Et hoc solum probant rationes illæ quas congerit Soncinas locis citatis. Imo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hæc connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam

postulare, si formaliter ac præcise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cuius veritas non pendet ex causa efficiente, vel potente efficere, et ideo æque reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; æque enim vera est hæc conditionalis, *Si lapis est animal, est sensibilis*, ac ista, *Si homo est animal, est sensibilis*; ergo etiam hæc propositio, *Omne animal est sensibile*, per se non pendet ex causa quæ possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enunciatio vera esset, sicut hæc est vera, Chymera est chymera, vel similis. Quanquam in hoc possimus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enunciatas inter res possibles seu essentias reales, et inter res ficticias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremonrum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam, et hoc totum potest significari per copulam est, etiam ut a tempore abstrahit, ita ut, cum dicitur, *Homo est animal rationale*, significetur, hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremonrum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt connexiones necessariae sine habitudine, etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem et imaginationem, seu fictionem mentis. Denique juxta hunc sensum cessat etiam objectio facta contra assertionem nostram, quia, licet hæc connexiones sint necessarie independenter ab existentia, nihilominus essentiæ, quæ per eas significantur, non sunt vera et actualia entia, si existentia privantur.

46. Sed adhuc supersunt duæ instantiæ. Prior est, quia nondum est explicatum quid sit ista necessaria connexio extremonrum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem. Neque enim satifacit si dicamus, ablata rerum existentia, solum manere hanc connexionem in divino exemplari, et ab illo oriri talem necessitatem; hoc (inquam) non satifacit, nam licet veritas harum connexionum, ut realis et actualis veritas, non maneat nisi in divino intellectu (quo sensu locutus est D. Thomas ci-

¹ Fonseca, lib. 5, c. 5, q. 1 et 2.

tatis locis, præsertim 4 part., quæst. 16, art. 7, et sumitur etiam ex Anselmo, dialog. de Veritat., c. 7 et 8), nihilominus necessitas hujus veritatis, et prima radix ac origo talis connexionis, non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repræsentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repræsentare, quod non aliunde provenit, nisi quia non potest homo esse alterius essentiæ, nam, hoc ipso quod sit res alterius essentiæ, jam non est homo; ergo ex objecto ipso et non ex exemplari diuino provenit haec necessitas; semper ergo restat difficultas tacta, quomodo, scilicet, si objectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem prædicatorum, ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiæ, et talis veritatis, ac talis exemplaris. Ad hoc dicendum videtur, hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremonum, que sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremonum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativa fundatur in aliqua extremonum identitate vel unitate, quæ, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum coniunctionis prædicati cum subjecto, tamen in re nihil est præter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente, seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui objici potest scientiæ aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

47. *Dubiolum resolvitur.* — Sed tunc oriatur secunda difficultas, nam sequitur hanc etiam connexionem esse necessariam, *homo est*, seu *existit*, aut *est existens*, et consequenter esse verain, etiamsi actu non existat, quod est plane falsum, et contra omnem sensum et verborum vim. Sequela autem patet, quia etiam homo et existens habent identitatem, vel objectivam et possibilem, velactualem, si cum proportione sumantur. Item quia, si illa propositio reducatur ad conditionalem propositionem, reperietur vera et necessaria,

quia non potest fieri homo quin sit existens, sicut non potest fieri quin sit animal; tota autem necessitas hujus propositionis, *Homo est animal*, dicebatur esse, quia non potest esse homo sine animali, quæ necessitas dicitur ab aliquibus composita, seu ex suppositione; eadem ergo est in illa, *Homo est existens*, quia non potest esse homo sine existentia. Respondetur, in re quidem, nullam fere esse diversitatem, si existens cum eadem proportione sumatur, vel in actu, vel in potentia, ut argumentum probat, et ex superiori tractatis satis constat. Nihilominus tamen in modo loquendi est diversitas, et ideo absolute neganda est consequentia, quia verbum existendi simpliciter dictum non significat potentiam, sed exercitum existendi. Unde illa locutio, *Homo existit*, simpliciter dicta, non reddit sensum compositum, id est, homo est existens, sed simplicem et absolutum, et ideo si esset necessaria, significaret absolutam necessitatem existendi, quæ homini convenire non potest.

SECTIO XIII.

Qualis sit compositio ex esse et essentia, qualis sit de ratione entis creati.

1. Hæc quæstio necessaria est, tum ad explicandas difficultates tactas in secunda et tercia ratione pro prima sententia, propositi in sectione prima, tum ad examinanda declaranda multa quæ de hac compositione scripta sunt ab auctoribus, præsertim a Cajetano, de Ent. et essent., cap. 5, paulo post quæstionem 9, ubi, per comparationem a compositionem ex materia et forma, declare compositionem ex esse et essentia, quas in duobus convenire dicit, differre autem i decem.

Collatio compositionum ex esse et essentia, ex materia et forma.

2. Prima convenientia est, quia utraq compositio est ex actu et potentia. De primæ compositione hoc per se notum est; de secunda probat, quia quidditas quælibet exponiatur in rerum natura, quod existentia acquirit. Quæ probatio valde debilis est, sit sermo, ut revera est, de potentia recepta, quia essentia non dicitur acquirere esse, quia prius fuerit in potentia ad recipiendum et postea suscipiat actum, sed quia prius transferat in potentia objectiva, seu activa suæ causæ, et postea fit ens actu. Secunda convenie-

tia est, quod in utraque compositione actus et potentia reducuntur ad idem genus. Quæ vera est; interredit enim etiam inter compositionem realem et rationis, seu inter compositionem physicam et metaphysicam, ut patet in compositione ex genere et differentia. Quanquam in hoc observari possit nonnulla diversitas, nam in physice a compositione utraque pars, scilicet, materia et forma, ponitur tantum reductive in praedicamento; in metaphysica autem compositione, differentia tantum ponitur reductive in praedicamento; genus vero, quævis ut pars possit etiam reduci, seu ad latus constitui, tamen ut est quoddam totum, directe collocatur. Idemque suo modo reperitur in compositione ex esse et essentia, quæ etiam metaphysica est, ut infra dicam; nam essentia integra directe collocatur in praedicamento, existentia vero concepta ut quidam modus, solum per reductionem, de quo in superioribus satis diximus.

3. Differentiae legi possunt in praedicto auctore; sex enim priores omnes supponunt distinctionem realem inter essentiam et existentiam, et quod existentia non est actus nisi essentiae completae et compositae ex materia et forma, et ideo neque nobis necessariae sunt, neque oportet denuo impugnare alia quæ in eis dicuntur. Ut quod in compositione ex esse et essentia neutrum extreorum est pars substantiae; est enim hoc primum in compositione completi entis, non pro in omni compositione ex esse et essentiâ; haec enim etiam in materia ipsa, et forma, in anima separata reperitur. Item quod secunda differentia dicitur, in compositione ex materia et forma alterum extremum se puram potentiam, non vero in compositione ex esse et essentia, hoc (inquam) iprimis non est generale, cum ipsa materia constet ex esse et essentia, et praeterea, essentia praescindatur ab esse, magis potius ens est quam materia præcisa a forma, et ut supponitur formæ cum suo esse, manquam ille potentialitates sint diversæ distinctionis, nam in essentia ut sic est objectiva, materia vero est receptiva. Et similia fere tari possunt in quatuor sequentibus differentiis, quas omitto.

insurgat-ne unum per se ex esse et essentia.

4. Quod vero in septima dicit, ex materia forma fieri unum per se, non vero ex esse essentia, falsum esse censeo, etiam in opione, quod essentia et existentia realiter

distinguuntur. Primo, quia comparantur ut actus et potentia ejusdem generis, quæ per se et ex natura sua instituta sunt ad compendium unum, et essentia sine existentia non habet completam actualitatem, imo neque est ens in actu; eur ergo non consurget ex eis ens per se unum? Secundo, quia non fit ex eis unum per accidens; ergo fit unum per se. Antecedens admittitur et probatur ab eodem Cajetano, quia unum per accidens aggregat res diversorum generum; consequentia vero probatur, quia ex essentia et esse fit revera unum; nam realiter uniuntur inter se, imo (quod mirabile est) ipse Cajetanus ibidem ait, *quod essentia per se adunatur cum esse;* inter unum autem per se et per accidens non potest medium excogitari. Tertio, quia alias nullum ens creatum esset per se unum, quatenus ens actu est. Quarto, quia ratio Cajetani est valde debilis, scilicet, quia ens per se unum fit ex partibus substantiæ; esse autem non est pars substantiæ. Est enim assumptio falsa, nam etiam fit per se unum ex substantia et actu seu termino substantiali, alioqui ex natura et subsistentia non fieret per se unum, neque suppositum substantiale, ut sic, esset per se unum, quod plane falsum est. Unde possumus Theologice improbare illam doctrinam, quia ex ea sequitur, Christum non esse unum per se, quia constat ex humanitate et Verbo, non ut ex partibus substantialibus, sed ut ex natura et subsistentia, vel tanquam ex essentia et esse.

Compositionem ex esse et essentia esse compositionem ex his.

5. Atque hinc simili modo constat octavam differentiam, quam idem auctor assignat, falsam esse, nimirum, quod compositio ex materia et forma est compositio ex his, et, ideo fit ibi unum tertium; compositio autem ex esse et essentia est compositio cum his, quid in eo non datur res quæ constet ex essentia et existentia, proprio loquendo, sicut datur res constans ex materia et forma, sed essentia componit cum existentia, et e converso, et ideo (inquit) deictum est quod aduantur per se, non tamen componendo tertium. Sed haec distinctio duplicitis compositionis, ex his, et cum his (ut alibi in simili causa contra Durandum ostendit) confleta est; omnis enim compositio vera secundum diversas habitudines est compositio ex his, et cum his, vel hujus ad hoc, ut proprius Durandus

dixit. Nam in ordine ad terminum, qui ex compositione resultat, dicitur *compositio ex his*, quia *compositum non componit cum componentibus*, sed *componitur ex illis*; secundum habitudinem autem componentium inter se, dicitur *compositio cum his*, vel *hujus ad hoc*, quia unum cum alio componit tertium. Impossibile autem est dari aliquam veram compositionem, quin detur aliquid per illam *compositum*, quod unitatem aliquam habeat compositioni proportionatam; ergo impossibile est dari veram compositionem quin sit *compositio ex his*. Consequentia est evidens ex dictis, et ex ipsa terminorum significacione; quid enim aliud est esse *compositionem ex his*, nisi esse *compositionem unius rei constantis ex multis?* Antecedens vero patet, quia omnis vera actio, præsertim transiens, habet aliquem adæquatum terminum; ergo et *compositio* habet adæquatum terminum, ad quem terminetur, qui esse non potest nisi *compositum*. Item¹, quia omnis *compositio* fit per unionem componentium; ex unione autem resultat unum, non simplex, sed *compositum*. Sic igitur, si *compositio ex esse et essentia* est vera *compositio et realis*, ut ipsi dicunt, negari non potest quin sit *compositio ex his*; negari etiam non potest quin ex ea resultet una res *composita*, nam si hæc datur, quid, quæso, est, quod ex esse et essentia *componitur*? Item Cajetanus nullam rationem affert, neque afferre potest, cur ex esse et essentia non componatur una res. Item alioqui pari ratione diceret, ex subsistentia et natura non fieri unum quid, quod plane est falsum, quia suppositum substantiale est unum. Sequela patet argumento supra indicato, quia etiam hæc *compositio* non est ex partibus substantialibus, sed ex essentia et termino seu modo essentiæ. Unde hic etiam urget ratio Theologica, quia sequitur, incarnationem non esse *compositionem ex his*, quia est *compositio ex natura et supposito*, vel *ex esse et essentia*. Atque ita etiam fit, Christum non constare ex natura divina et humana, quod est contra modum loquendi Conciliorum, dicentium Christum ex duabus et in duabus naturis subsistere.

6. Omissis ergo differentiis, juxta opinionem asserentem, esse et essentiam esse res distinctas, dicendum esset, *compositionem ex esse et essentia* convenire cum aliis univoco in communi ratione veræ et realis compositionis ex reali potentia et actu ad idem genus seu *prædicamentum* aliquo modo pertinenti-

bus, ideoque convenire etiam in ratione compositionis, qua fit per se unum ex multis. Differre autem, quia actus hujus compositionis non est proprie forma, nec substantialis neque accidentalis, sed simplex quidam terminus essentiæ, vel modus intrinsecus proportionatus illi, et consequenter etiam differre ex parte alterius extremi, scilicet, essentiæ, quia non est propria materia, se potentia receptiva alterius rationis, et proportionata tali actui.

Compositio ex esse et essentia analogice dicitur compositio.

7. At vero juxta nostram sententiam dicendum est, *compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem appellari*, quia non est *compositio realis*, sed *rationis* *compositio* enim *realis* non est nisi ex extremis in re ipsa distinctis; hic autem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus; ergo *compositio ex illis* non potest esse *realis*. Sed autem ens *rationis* non est ens nisi analogice ac solo fere nomine, ita *compositio* hæc non habet univocam convenientiam cum *compositione reali* materiae et formæ, *ver gratia*, sed *analogam* tantum proportionem. Atque hæc est prima et quasi generica differentia inter hanc *compositionem*, et illa quæ est ex materia et forma. Cum hac ve conjuncta est alia differentia, quæ ad re præsentem spectat, quod *compositio ex materia et forma* reperitur tantum in corporib. et sensibiliis rebus; hæc vero ex esse et essentia communis est omnibus entibus creaturæ sunt entia in actu; et ideo illa *compositio physica* est, quia non abstrahit a materia secundum esse; hæc vero est *metaphysica*, quia abstrahit, et communis est entibus immaterialibus. Ex quo etiam fit, ut illa prior *compositio physica* fundamentum sit physi transmutationis; hæc vero minime, sed se abstrahat a corruptione, vel transmutante physica, nisi quatenus adjungitur rebus in quibus prior *compositio* reperitur. Ab a³ vero *metaphysicis* *compositionibus* differunt, generatim loquendo, quia ad diversum terminum quasi formalem effectum ordinatur a particuliari vero differt a *compositione ex natura et subsistentia*, quia hæc *realis* est, illationis; ab aliis vero *compositionibus* rationis, ut ex genere et differentia, etc., quia illæ se abstrahunt ab existentia actuali, et considerantur etiam in ente in potentia; hæc vero consideratur tantum in re actu existente.

Quomodo ex esse et essentia compositio sit rationis tantum.

8. Sed contra hanc explicationem occurunt nonnullae objectiones, quarum solonibus res haec magis declarabitur. Prima sit, quia si haec est tantum rationis compositio, non potest dici esse de ratione creaturae, nia vel non est communis omnibus creaturis, vel non propria earum; nam compositio rationis singitur a ratione; ergo extrinsecus advenit creaturis; ergo non est de ratione arum, nec potest dici omnibus communis. Quod si dicatur communis, non quatenus actu cogitatur, sed quatenus circa omnes creaturas excogitari potest, hoc modo non erit proprie entis creati, sed in Deo etiam cogitari aut singi poterit; nam compositio rationis non repugnat perfectae simplicitati reali, et leo non repugnat Deo. Sic enim dicunt Theologi, personas divinas constitui relationibus, eu subsistentiis personalibus, quae constitutio lane est quadam rationis compositio, nam relationes ratione distinguuntur ab essentia, t personae relationibus, et ipsa essentia constuuntur, et quasi componi intelliguntur; sic tiam Theologi nonnulli attribuunt Deo compositionem ex genere et differentia. Nec dererunt etiam qui putarent esse distinguiri ratione ab essentia, etiam in Deo.

9. Respondetur, hanc compositionem ex esse et essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis confusa sit, sed in re beat aliquod fundamentum. Dicitur ergo ex compositio esse de ratione entis creati, on quatenus ab intellectu completur vel constatur, sed secundum fundamentum quod ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est in potentiale, quod ab alio potest esse partipare; nam hinc sit ut essentia creature concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia in actu constituitur. Atque in hoc sensu optime intelligitur, quomodo haec compositio de essentia entis creati, nam de essentia ejus est non habere esse ex se, sed solum esse participare illud ab alio. Dico autem de essentia ejus, si ens creatum ut ens actu sumatur, nam si sumatur in potentia, non poterit esse de essentia ejus esse hoc modo sibi compositum, nam in hoc involvitur repugnatio; sed erit de essentia ejus esse aperte ad essendum cum tali compositione et

non aliter, et in hoc complectur propria ratio entis creati in actu, vel in potentia, quam in tota hac disputatione praecipue declarare intendimus.

10. *Compositio ex esse et essentia qualiter creaturarum propria.* — Rursus ex dictis intelligitur facile quomodo haec compositio sit propria entis creati, et Deo attribui non possit; nam fundamentum ejus includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et neque est, neque concipi potest ut ens potentiale, quia ipsa potentia-llitas essentiae, Deo, ut Deus est, repugnat. Quocirca quidquid sit de compositione rationis in communi, an, quatenus talis est, repugnet perfectioni divinae (nam fortasse aliqua non repugnat, nisi sit quaestio de nomine, et ad vitandam vocis invidiam vocetur constitutio, et non compositio, etiam rationis), tamen compositio illa rationis, quae in re habet fundamentum includens imperfectionem, Deo plane repugnat, et hac ratione, qui melius ex Theologis sentiunt, negant in Deo compositionem ex genere et differentia, tametsi rationis sit; quia requirit in re aliquod fundamentum imperfectionem includens, scilicet, limitationem perfectionis, quae possit genere et differentia circumscribi, ut praecedenti disputatione tactum est. Sic ergo longe majori ratione repugnat Deo compositio ex esse et essentia. Qui vero ei talem compositionem attribuunt aut in eo esse et essentiam ratione distinguunt, vel non concipiunt quid sit Deus, vel non satis intelligunt in quo ratio hujus compositionis consistat, vel non loquuntur de distinctione rationis, de qua nunc agimus, sed quae excogitari potest inter esse et essentiam in communi prout abstracta est a Deo et creaturis.

11. *Objectio.* — Secunda objectio esse potest, quia juxta nostram sententiam nec compositio rationis excogitari potest ex esse et essentia. Nam compositio per se alicuius rei esse debet ex extremis realibus, quamvis ipsa rationis sit; non enim dicitur rationis, quia ipsa extrema per rationem facta sint, sed quia, licet quid reale sint, tamen in re non sunt duo, sed unum; at vero essentia et esse neque in re sunt, nec etiam concipi possunt, ut duo extrema realia, quia, quando sunt duo extrema, eo modo quo sunt duo, unum non includitur in alio; essentia vero non concipitur ut extremum reale, nisi ut includens esse, ut a nobis supra dictum est; ergo non potest concipi per modum compo-

sitionis hæc actualitas, quam essentia intelligitur habere ab esse. Et urgetur amplius hæc difficultas in ipsam existentia creata; illa enim est ens creatum, unde necesse est ut etiam in illa locum habeat hæc compositio; nam illa est potentialis, et potest interdum esse, interdum non esse, et tamen in illa non potest intelligi compositio ex essentia et esse, alias procederetur in infinitum.

12. Dissolvitur.—Respondet primo, non esse necessarium ad compositionem rationis, ut extrema sint vel concipientur tanquam entia realia actualia, præsertim præcise sumpta, et quatenus unum non includitur in conceptu alterius, sed satis esse quod extrema sint rationes aliquæ reales aptæ ad existendum aliquo modo. Quod patet aperte in compositione rationis ex natura specifica, et differentia individuante; natura enim specifica, ut præcisa per conceptum ab omnibus differentiis individuantibus, non est ens actu, sed solum ratio quædam realis apta ut sit actu in individuis loquimur autem de illa compositione, ut rebus realibus attribuitur, seu ut habet terminum realem). Igitur quod extrema sint entia realia in actu, est quidem per se necessarium ad compositionem realem; ad compositionem autem rationis minime. Unde potest triplex compositio rationis distingui. Una, quæ sit ex extremis, ut in re ipsa sunt entia in actu, licet non sint actu distincta. Alia, quæ sit inter extrema realia quidem aptitudine seu formalitate reali objectiva, abstractentia tamen ab actualitate existentiæ. Alia denique quæ sit quasi media, ita ut unum extremum ejus sit solum ratio aut essentia realis præcise concepta, aliud vero sit existentia actualis. Et hæc responsio est optima, et satis conformis modo concepienti.

13. Secundo vero dici posset, non omnem compositionem rationis esse ex extremis, quæ mutuo se excludunt, seu quorum neutrum includitur in conceptu alterius, sed satis esse ut unum possit ab alio præscindi, quamvis alterum e converso non possit. Sic enim substantia est aliquo modo composita secundum rationem, quia resoluta potest in duos conceptus entis, et modi per se, quamvis in conceptu modi necessario includatur ens. Sic ergo dicetur in præsenti. Et utroque modo potest confirmatio de ipsa existentia expedi; primo enim dici potest satis probabiliter, existentiam actuali, hoc ipso quod ab exercito actualiter existendi abstractur, confundi cum ipsa essentia, et ideo existentiam

ut exercitam non concipi ut compositam, sed ut simplicem modum componentem ens in actu creatum. Quapropter, cum dicitur hæc compositio esse de ratione entis creati, intelligitur vel de eo quod concipitur ut id quod est, et non ut præcisa ratio essendi, vel intelligitur eum proportione, scilicet, compositionem hanc esse de ratione entis creati, ut compositi per illam, vel ut componentis. Vel secundo dici potest, in ipsam existentia posse concipi hanc compositionem sine processu in infinitum, quia ipsa, dum est ratio essendi essentiæ, etiam est ratio essendi sibiipsi, ut in superioribus fusius tractatum est.

Quomodo esse creaturæ sit esse receptum.

14. Tertia objectio erat, quæ tacta est in dicta secunda ratione primæ sententiæ, quia ex dictis sequitur, esse creaturæ non esse receptum in aliqua potentia receptiva, sed esse subsistens; ex quo ulterius inferebatur esse perfectissimum et infinitum, quia non habet unde limitetur. Prima sequela probatur, quia si in re ex esse et essentia non sit compositio tanquam ex actu et potentia, ergo in re ipsum esse non est actus receptus in potentia; ergo est irreceptus, et in se subsistens. Hæc difficultas imprimis non procedit de esse accidentium; nam hoc est receptum in subjecto. Deinde non procedit de esse formæ substantialis materialis; nam hoc etiam receptum est in materia, a qua limitari potest. Atque eadem fere ratione non procedit de esse animæ rationalis, qui, lice non recipiatur in materia ut pendens ab illa, tamen coaptatur illi, et per habitudinem ad illam limitari potest. Ex quo ulterius fit, multo minus procedere rationem in esse ipsius materiæ, quod multo est imperfectius quam esse formæ, magisque potest per habitudinem ad formam limitari, quam esse ipsius formæ per habitudinem ad materiam. Unde hoc ipsum fere dicunt de essentia et esse qui realiter illa distinguunt; aiunt enim esse limitari per essentiam ejus est actus et essentiam per esse, quia est potentia receptiva illius. Præterea hinc facile cessat illa difficultas in esse totius substantiæ compositionis; limitabitur enim ex partibus componentibus; non enim potest esse illimitatum, quo ex limitatis partibus constat.

15. Solum ergo restat esse Angelorum, d quo fatendum est, non esse proprie receptum in subjecto proprie sumpto, nec secundum

partem, quia est indivisibile, nec secundum
ie totum, quia est substantiale et completum;
licet tamen potest illud esse receptum in sup-
posito ex natura rei distincto ab ipso esse
essentiae, idque satis esse ut sit limitatum
et finitum. Quod in hunc modum potest de-
clarari, nam aut loquimur de esse solius na-
turae angelicæ, aut de esse subsistentiæ ejus,
ut de adiquato esse totius suppositi. Esse
aturæ recipitur in supposito ex natura rei
distincto ab ipsa, et ex hac parte limitatur,
quia in compositionem trahitur, et per talem
subsistentiæ modum limitatur ac determina-
tur. Esse vero ipsius subsistentiæ ex eo clare
mitatur, quia solum est modus quidam talis
naturæ. Denique completum esse totius sup-
positi, cum compositum sit ex limitatis extre-
mis. Limitatum etiam esse necesse est. Sic
sit, non oportet ut esse creaturæ illimita-
m sit, quamvis sit irreceptum in sub-
eto.

16. Quod vero inferatur, fore subsistens
riis modis potest intelligi. Primo, quod es-
sentialiter et adæquate ac per seipsum sit
se subsistens. Secundo, quod sit subsistens
nisi denominative per aliquem modum seu
minimū sibi intrinsecum. Hoc posteriori
modo in nulla sententia negari potest, quin
se creatum, si sit substantiale et comple-
ta, natura sua sit subsistens, quia non est
barens, nec ab aliquo alio sustentatum,
et propria subsistentia terminatum. Et quia
se subsistentia ex natura rei distinguitur a
i esse, et ab illa habet quod subsistat, ideo
eo illud denominative subsistens, et non
essentialiter. Et hic modus esse subsistentis
lam indicat infinitatem vel illimitationem
ali esse, cum sit imperfectus modus sub-
sistendi, et cum compositione aliqua. Priori
en modo fatemur, solum esse Dei esse sic
subsistens actu, seipso essentialiter ac per se
quo, quod habet ex vi sue infinitatis. Ne-
ce ex eo quod in creatura compositio ex
i et essentia non sit realis, sequitur quod
is esse sit subsistens illo modo; nam
il sermo de esse naturæ substantialis, hoc
subsistit nisi per modum superadditum;
ero sermo sit de esse ipsius subsistentiae,
d non est proprie subsistens, sed ratio
sistendi; si denique sit sermo de toto
posito, illud quidem est subsistens, non
en per se primo et adæquate, sed per
mdam alium terminum seu modum suum.
ue ita omnino satisfit difficultati proposi-
tiā si admittamus nonnulla principia,

que nondum satis demonstrata sunt, ut quod
esse subsistens sit proprium divini esse, vel
quod requirat infinitam perfectionem.

17. Aliter vero posset responderi, dupli-
citer intelligi esse irreceptum: uno modo, quod
sit irreceptum, tam in aliquo quam ab aliquo,
et hoc modo non sequitur, ex nostra sententia,
quod esse creaturæ sit irreceptum, ut per se
constat, et de tali esse recte dicitur esse infini-
tum, quia est esse independens, et non par-
ticipatum, sed potius fons totius esse partici-
pati, et tale esse merito singulari modo potest
appellari ipsum esse subsistens, quia, cum
non sit participatum, ex se est ac subsistit
cum omni perfectione essendi, et hoc sensu
recte dicitur esse proprium Dei, quod sit
ipsum esse subsistens. Alio vero modo dici
potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit
receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur,
esse creatum posse esse irreceptum; nego
tamen inde sequi, quod sit illimitatum ac in-
finitum. Tum quia, licet sit irreceptum in
subjecto, solum est subsistens per composi-
tionem aliquam cum ipsa subsistentia; ex
quo non potest colligi infinitas, ut in priori
responsione declaratum est; tum etiam quia
non esset purus actus, sed per participatio-
nem. Sed, inquiunt, si esse est participatum,
ergo ab aliquo participatum; ergo participat-
ur ab essentia, cuius est esse; ergo oportet
esse distinctum ab illa, et realem composi-
tionem eum illa facere. Respondetur ex Alexand.
Atensi supra, quando esse creatum dicitur
esse per participationem, non esse imaginan-
dum, quod una res sit que participat, sicut
essentia, et alia que participatur, sicut esse,
sed quia una et eadem res est realitas modo
participato, et per rim alterius, sicut per rim
agentis; hæc enim realitas de se non est nisi
sub modo possibili; quod autem sit et possit ro-
curi actus, hoc habet per rim agentis. Et de-
claratur hoc ipsum in ipsam etiam essentia vel
substantia creata; est enim essentia, et sub-
stantia per participationem, non quia ab alia
re vel substantia participetur subjective (ut
sic dicam), sed solum quia effective est a di-
vina substantia, cuius est quedam partici-
pationis.

18. Sed instabatur, quia esse non rece-
ptum in aliquo non habet unde limitetur;
quia neque a receptiva potentia, neque ab
aliqua differentia contrahente. Ad hoc uno
verbo sufficienter responderi posset, seipso,
et ex vi entitatis sue esse limitatum et finitum,
neque indigere aliquo limitante vel contra-

bente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantæ perfectionis per suam formalem entitatem; extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi, et non majorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinæ repræsentanti tantam perfectionem, et non majorem. Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicum contractionem seu limitationem, unam metaphysicam, et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contratum et contrahens, sed ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus, essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari, quia est actus talis essentiæ. Nam sub distinctis rationibus, seu in diverso genere causarum, non repugnat hic circulus; sicut in ipsamet essentia distinguimus genus, et differentiam, per quam species constitutur ac limitatur ad talem ac tantam perfectionem, et ipsa differentia, ut differentia est, dici potest limitari in ordine ad tale genus, cuius est actus, et e converso. At vero, physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis, et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante, præter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsecis componentibus, seu principiis (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil aliud est quam per suam entitatem intrinsece limitari, ita substantia simplex creata, physice ac realiter seipsa limitata est. Quam limitationem habet, vel in potentia antequam fiat, vel in actu cum sit. Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsum, vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia.

Inter existentias dari essentiale diversitatem.

19. Ex his intelligitur, sicut essentiæ rerum creatarum differunt specie, ita etiam existentias, quod non negant etiam illi, qui opinantur essentiam et existentiam esse res distinctas. Nam potius asserunt, differentias

essentiarum, praesertim in substantiis immaterialibus, sumi per ordinem ad diversa esse, ut sumitur ex Cajetano, de Ente et essentia, c. 6, quod non posset esse verum, nisi in ipsis existentiis esset diversitas. Item, quia ipsi aiunt existentiam comparari ad essentiam, vel tanquam ad principium intrinsecum a quo manat, vel tanquam ad proprium et connaturale susceptivum; ergo sub utraque ratione, necesse est ut existentia sit proportionata essentiæ, et consequenter quod tanta sit distinctio inter existentias, quanta est inter essentias. Hoc autem multo magis necessarium est juxta nostram sententiam, quia si existentia in re nihil aliud est quam essentia actualis, sicut essentiæ actuales specie distinguuntur, ita necesse est existentias distingui. Dices: ergo sicut in essentiis distinguuntur genera et species, ita possunt in existentiis distingui; nam, sicut omnes essentiæ creatæ convenient in communi et transcendentali ratione essentiæ, ita existentiæ omnes in communi ratione existentiae, et sicut quædam essentiæ magis inter se convenient quæcum aliis, et deinde inter se differunt, et inde sumuntur varia genera et differentiae essentiarum, ita plus convenient inter se existentiae, verbi gratia, Angelorum, quam cum existentiis hominum, et rursus inter se essentialiter differunt; poterunt ergo ab eis abstrahi conceptus generis et differentiae. Respondetur in re quidem verum esse, majorem convenientiam seu similitudinem reperiri inter quasdam existentias quam inter alias, imo in hoc eamdem servari proportionem inter existentias et inter essentias, propter rationes factas. Unde etiam Cajetanus, de Ente et essentia, cap. 4, paulo ante questionem 6, ait, actualem existentiam per propria principia ipsius entis constitui, et ideo non esse extraneæ naturæ ab ipso ente. Ex quo necessario fit, habere eamdem proportionem similitudinis et differentiæ ad existentias aliarum rerum, quæ est inter ipsas naturas seu essentias. Et Scotus in 2, dist. 3, quæst. 3, ait, esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiæ, non esse ex se distinctum nec determinatum sed determinari ex determinatione essentiæ. Ex quo etiam fit ut tale sit qualis est essentia, talemque proportionem servare unum esse ad alia, qualem habet una essentia ac alias.

20. Nihilominus tamen (ut ibidem ait Scotus) non oportet distinguere differentias existiarum a differentiis essentiarum, neque præ-

dicamentales coordinationes, quia hæc solum distinguuntur proprie in eo quod est, seu quod habet rationem completi entis in unoquoque prædicamento, seu quod concipiatur ut ens completum; existentia autem non concipiatur a nobis ut id quod est, sed ut quidam simplex modus, quo essentia constitutur in ratione actualis entis. Sicut etiam inter ipsas differentias potest intelligi major aliqua convenientia aliquarum inter se, quam cum aliis, et nihilominus non distinguimus in eis conceptum generis et differentiae, sed solum simplices modos, quibus unaquaque differentia determinatur ad propriam et quasi specificam rationem. Sic igitur intelligendum est de existentiis, quantum tenus metaphysice a nobis concipiuntur, ut modi essentiarum; possunt enim concipi sub ratione, seu conceptu magis vel minus communis et proprio; in particulari tamen illi conceptus non habent rationem generis et speciei proprie sumpti, sed vel ad hæc reducuntur, vel se habent potius ut conceptus transcendentalis et modus ejus. Atque ita potest etiam metaphysice intelligi, unamquamque existentiam creatam limitari per proprium et particularem modum, per quem ad talem existentiam determinatur. Neque hæc abstractio et determinatio conceptuum repugnat actualitati existentiae, quia quamvis existentia in ordine ad essentiam comparatur, ut actus ad potentiam objectivam, nihilominus in ipsa existentia actuali potest concipi similitudo et diversitas cum alia existentia, quæ sufficit ad fundandum prædictos conceptus cum sola distinctione rationis.

Utra sit perfectior, essentia vel existentia.

21. Atque hinc tandem intelligitur, quid sentiendum sit in illa comparatione, quæ a multis controvertitur, inter essentiam et existentiam, utra illarum perfectior sit. Quae collatio proprie solum habet locum in opinione, quæ admittit distinctionem in re inter essentiam actualiem et existentiam; estque diversitas opinionum etiam inter auctores qui illam sententiam sequuntur. Quidam enim sentiunt in omni re existentiam esse perfectiorem essentia, quia est talis actualitas ejus, sine qua essentia nullam haberet perfectionem. Propter quod dixit D. Thomas, 1 part., q. 4, art. 1, ad 3. *quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est.* Et in eamdem senten-

tiam trahitur Dionys., cap. 5 de Divin. nom., dicens, quod ipsum esse est maxima omnium perfectionum quas a Deo recipimus. Et Aristoteles, 8 Ethic., cap. 11, vocat ipsum esse maximum Dei beneficium.

22. Alii vero contendunt entitatem essentiae esse perfectiorem, quia est in unaquaque re veluti substantia ejus; nam existentia solum est quidam modus, seu terminus ejus. Et revera per se est incredibile, esse in homine entitatem aliquam ei connaturalem perfectiorem anima rationali secundum essentiam ejus, secundum quam est ad imaginem Dei, per quam habet formalem ac principalem virtutem efficiendi operationes suas perfectissimas. Item si Theologicice argumentari velimus, Verbum (juxta eorum opinionem) assumpsit essentiam hominis, et non existentiam; ergo, si existentia est id quod est perfectissimum in homine, sequitur assumpsisse Verbum id quod in homine est minus perfectum; quod autem perfectissimum est, inassumptum reliquise, quod est valde absurdum. Tandem (juxta illam sententiam) necessario dicendum est essentiam actualiem habere propriam entitatem, quæ formaliter et intrinsece est extra nihil, et non per existentiam ipsam, ut in superioribus ostensum est, quia alias non potest in essentia concipi propria entitas, in qua ab existentia distinguatur. Hoc autem posito, evertitur omnino fundamentum, ob quod censeri posset essentia minoris perfectionis quam existentia, nimirum, quia ab illa habet omnem actualitatem in ratione entis; est enim hoc falsum et non consequenter dictum in illa sententia, quia necessario ponenda est aliqua actualitas in essentia secundum se; posset ergo in illa superare existentiam. Neque obstat quod existentia ponatur ut terminus vel modus essentiae, quia inde solum potest colligi excessus secundum quid; sicut etiam subsistentia est modus et terminus essentiae, et nihilominus est simpliciter minus perfecta, licet secundum quid eam superet, quatenus illam actuat, ut inferius videbimus.

23. Sed quanquam hæc ratio ad hominem, seu ex concessis principiis urgens sit, tamen, absolute loquendo, involvit contraria sententia aliam pugnantiam, nimirum, quod essentia actualis, ut sic, formaliter et intrinsece includat actualitatem in genere entis, sitque extra nihil, et quod non eodem modo includat existentiam, cum proprius conceptus actualis existentiae, nec intelligi, nec declarari

possit, nisi per primam actualitatem qua ens in actu distinguitur ab ente in potentia, ut in superioribus late probatum est. Involvitur ergo manifesta repugnantia, cum dicatur essentia, præcisa existentia, includere actualem perfectionem, in qua potest existentiam superare. Quapropter, licet hæc comparatio in re ipsa proprie fiat, supposita in re distinctione, nihil tamen firmum aut constans in ea dici potest, juxta prædictam sententiam. At vero, supponendo existentiam in re non distinguiri ab essentia, constat non habere locum prædictam comparationem, secundum rem ipsam et de essentia actuali loquendo, quia cum sint idem, non potest una esse perfectior altera, vel minus perfecta. Quod si secundum rationem aut præcisionem mentis illa duo comparentur, præfertur existentia essentiæ, quia præcisa existentia non intelligitur manere essentia in actu, sed potentia tantum, et quia nihil est actu perfectum, nisi quod actu est, ideo dicitur ipsum esse perfectio perfectionum omnium, et maxima omnium perfectionum. Et hoc modo interpretatur Dionysium D. Thomas, quæst. 20 de Veritate, art. 2, ad 3, ubi ait esse dici nobilius quam vivere vel intelligere, si fiat comparatio, separato per intellectum esse a vivere. Quapropter, si comparatio fiat inter existentiam præcise conceptam ut modum, et essentiam, ut actu existentem, sic essentia concipiatur ut quid perfectius, quia concipiatur ut id quod est, seu ut includens totam perfectionem essentiæ et existentiae.

Quæ compositio sit de ratione entis creati.

24. Quarta objectio erat, quæ in tertia ratione proposita est, in sect. 4, in favorem secundæ sententiae. In qua petitur an aliqua compositio sit de ratione entis creati, et quænam illa sit. In qua re breviter notandum est, sermonem esse posse, aut de compositione secundum rationem, aut de compositione reali, quæ ex rebus realiter, aut ex natura rei distinctis consurgit. Rursus loqui possumus de ente creato, aut prout in re ipsa existit, aut prout mente præscinditur secundum aliquam rationem, quæ præcisio interdum fundari potest in distinctione aliqua, quæ in re ipsa sit, ut cum præscindimus naturam a supposito, vel substantiam ab accidente; interdum vero fundari potest in aliqua convenientia, vel proprietate, aut eminentia rei absque actuali distinctione, ut quando

præscindimus genus a differentia, et similia.

25. Dicendum ergo est, de ratione entis creati in re ipsa existentis, esse compositionem rationis, seu potius fundamentum ejus; hoc enim modo compositio ex esse et essentia est de ratione entis creati, ut supra declaratum est. Rursus dicendum est, nullum esse ens creatum, quod, prout re ipsa existit, non includat compositionem aliquam realem, ex natura rei loquendo; eam vero compositionem non esse ex esse et essentia, sed aliis rebus aut modis realibus. Declinatione inductione; nam substantia creatura, ut naturaliter existit a parte rei, inveniuntur compositionem ex natura et suppositione, de qua infra dicendum; accidens vero, cum naturaliter existat in subjecto, includit compositionem cum illo, et in sese includit compositionem cum ipsa actuali inherenter, tanquam cum modo entitatis suæ (loquuntur enim de proprio accidente realiter a sibi). Quocirca, etiamsi consideremus, substantiam naturam supernaturalem, ut est humanitas in illa inveniemus realem compositionem, non tantum ex suis partibus, sed etiam cum Verbo, et cum modo unionis quem habet ad Verbum. Et similiter in accidente, cum forma supernaturali modo existente, ut et quantitas Eucharistiae, inveniemus (juxta probabilem sententiam) compositionem ex dentitate accidentis cum modo per se existendi, incompossibili cum actuali inherenter.

26. Rursus omni enti creato necessaria est actualis dependentia a prima causa, quæ dependentia est ex natura rei distincta ab ente, quod per eam fit vel conservatur, ideoque cum illo facit compositionem realem, quæ inseparabilis est ab omni ente creato actu existente, quia neque tale ens esse potest sine aliqua dependentia, nec ipsa dependencia esse potest sine aliquo termino. Tandem probabile est, nullum esse possibile ens creatum, quod in re ipsa non habeat compositionem aliquam ex subjecto et accidente nam si tale ens sit accidentis verum, aut modulus realis accidentalis, necessario requiri subjectum cum quo faciat compositionem, ut per se notum est; si vero sit substantia cum necessario sit finita, necessario habetur definitam locum seu ubi vel praesentiam localem, secundum quam potest recipere mutationem, et ideo necesse est esse distinctam ab illa, et facere compositionem

cum illa. Et eadem ratione potest habere compositionem cum accidentibus realiter distinctis. An vero hoc sit necessarium in omni substantia creata vel creabili, non satis constat, nec videtur posse demonstrari ex solatione entis creati ut sic, quamvis probabilius sit sententia, quæ hoc affirmat, de qua nonnulla diximus supra, disp. 18, agentes de potentiis, quæ sunt principia proxima per quæ creature agunt, et aliqua addemus infra de quantitate et qualitate disputantes. Ex his ergo satis constat, in omni ente creato prout in re ipsa existit, inveniri compositionem realem, quæ non fundatur in distinctione esse ab essentia, sed fundatur in aliis distinctionibus rei existentis ab aliquo modo suo, vel ab aliquo accidente, quæ distinctionis oritur quidem ex limitatione entis creati, a nobis autem cognoscitur ex separatione, vel mutatione, quæ esse potest inter rem vel talem modum. Hæc autem distinctionis locum non habet inter esse et essentiam actualem, ut ostensum est, et ideo non est eadem ratio de hac et de aliis compositionibus ex natura et supposito, et similibus.

27. Atque hinc ulterius colligimus, si loquamur de ente creato quod in re ipsa existit, non tamen secundum omnia quæ in re ipsa habet, sed secundum aliquam mentis præcisionem, sic non esse necessarium, omne ens creatum includere aliquam realem compositionem. Quod etiam inductione demonstratur. Nam si consideremus substantialem naturam immaterialem, ut præcisam ab accidentibus, et ab actuali subsistentia propria, vel ubi unione cum aliena, sic nulla realis compositio in ea reperitur. In naturis vero compositis ex materia et forma, licet integra natura non possit a tali compositione præscindi, tamen in partibus ipsis præcise conceptis non est talis compositio; atque hoc modo materia præcise concepta est simplex entitas substantialis, et similiter forma; simplex (inquam) respectu essentialis compositionis, nam compositio ex partibus integralibus excludi non potest, propter imperfectionem materie. Atque haec ratione forma accidentalis præcise concepta simplex est, nisi materialis sit, et inde habeat compositionem ex partibus integralibus, vel nisi intendi possit et remitti, atque ita habeat graduum latitudinem et compositionem; quæ sunt imperfectiones, seu compositiones provenientes ex peculiaribus rationibus aliquorum entium, non vero ex ipsa ratione entis creati ut sic.

Non ergo repugnat enti creato ut sic, quod, sub aliqua ratione præcise conceptum, sit simplex, absque reali compositione.

28. Neque hoc inficiari possunt illi auctores, qui essentiam creatam, et existentiam realiter distinguunt, quia necessario fateri coguntur, ipsam existentiam præcise conceptam esse simplicem entitatem, præsertim si spiritualis seu angelica existentia sit. Quia in ea non possunt excogitari partes, aut extrema ex natura rei distincta, ex quibus componatur. Et simili modo aliqua essentia creata præcise concepta erit simplex absque reali compositione; nam ut sic non includit compositionem ex esse et essentia, cum supponatur præscindendi a suo esse, quod (juxta illam opinionem) fieri potest non solum mente, sed etiam re ipsa. Ut, verbi gratia, si ponamus angelicam naturam assumi a Verbo, talis natura, ut condistincta a Verbo, nullam realem et substantialem compositionem includeret, quia, ut sic, nec ex esse et essentia, nec ex natura et subsistentia constaret. Non est ergo de ratione entis creati ut præscindit non possit a reali compositione, quando non integre et adæquate concipitur prout in re est, sed secundum aliquam præcisam vel essentiale rationem. Neque contra hoc aliquid objicitur in illa tertia ratione, quod difficultatem novam ingerat, aut quod non sit necessario solvendum in omni sententia, etiam ab his qui putant compositionem ex esse et essentia esse realem, et ex rebus distinctis; nam illa compositio potest resolvi in componentia, et de ipsis componentibus inquiramus sint simplicia, vel composita; hoc posterius dici non potest propter rationes factas, et quia alias procederetur in infinitum. Si vero dicatur primum, habemus quod intendimus, quia ipsa essentia, quæ cum existentia componere dicitur, creata est, et actualis entitas.

29. Quapropter addendum ultimo est, omne ens creatum quantumvis præcise et incomplete conceptum, includere saltem aptitudinem ad compositionem, id est, quod possit cum alio ente, aut modo entis unum eas componere; imo includere etiam necessitatem, seu indigentiam alicujus similis compositionis cum alio ente, vel modo entis, ut in rerum natura possit existere, in quo necessario deficit a perfectione puri actus, et divinæ simplicitatis. Hoe totum patet ex dictis, quia nec substantia potest existere, nisi cum modo aliquo subsistendi, vel alio qui vicem eius

upplet, cum quo necessario facit compositionem aliquam. Et eadem vel major ratio est de accidente respectu subjecti, et respectu actualis inhaerentiae. Et (quod certius est) omne ens creatum requirit actualem dependentiam, atque adeo compositionem cum illa. Hæc igitur imperfectio satis est ad declarandam rationem, et imperfectionem entis creati ut sic, neque ob eam causam necessaria est in creaturis realis compositio ex esse et essentia.

SECTIO XIV.

An de ratione entis creati sit actualis dependentia, et subordinatio ac subjectio ad primum et in creatum ens.

1. Hactenus explicuimus rationem entis creati, absolute considerando intrinsecam compositionem ejus, et entitatem ejus per ordinem ad proprium actum essendi, a quo habet formaliter ut ens sit. Nunc explicanda et declaranda est amplius hæc ratio entis creati per habitudinem et comparationem ad primum et increatum ens, nam cum comparatione illius analogice sit ens, optime per collationem ad illud ipsius ratio declarabitur.

2. Principio igitur supponendum est (id quod est certum apud omnes) ens creatum, quatenus tale est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente. Quia hæc est prima ratio distinguens ens creatum ab increato, ut supra tractando hanc divisionem ostensum est. Item, quia saltem hoc modo est de ratione entis creati, ut habeat esse receptum ab alio, quod est habere esse dependens; ergo maxime a primo ente, quod habet esse ex se, non receptum ab alio. Deinde omne ens hujusmodi est ens per participationem; ergo essentialiter pendet ab eo a quo rationem entis participat. De qua refuse diximus in disp. 20 et 21, ubi explicuimus quid sit hæc dependentia, et quomodo dicatur essentialis creaturæ, quia ex vi suæ essentiae illa indiget, non quia ipsam dependentia componat intrinsece essentiam creaturæ. Quam vero relationem seu habitudinem ad creatorem includat ens creatum, vel ratione suæ essentiae, vel ratione suaæ actualis dependentiae, constabit ex dicendis infra, disput. 47, de habitudine transcendentali et prædicamentali, et in disput. 48, de habitudinibus omnis dependentiae vel actionis.

3. Ex hoc ergo principio sequitur primo,

omne ens creatum esse sub dominio Dei, quantum ad suum esse, id est, ita esse subiectum Deo, ut ab illo possit in nihilum redigi, et privari suo esse, per solam suspensionem illius influxus, quo ipsum conservat. Probatur ex dictis, quia ens creatum essentialiter pendet ab increato, in sensu exposito; ergo ex hac dependentia necessario sequitur prædicta subjectio; nam, hoc ipso quod creatura indiget divino influxu ut sit, de se est subjecta annihilationi, si tali influxu privetur. Sed quæres an hæc ipsa subjectio in ordine ad annihilationem sit tam essentialis creaturæ, sicut est ipsa positiva, seu radicalis dependentia. Respondeatur, quantum ad id, quod ponit in creatura, esse æque essentialiem; quantum vero ad id quod connotat, seu requirit ex parte Dei, non videri ita essentialiem, si præcise et formaliter loquamur. Declaratur, nam essentialis dependentia entis creati ab ente increato formaliter solum respicit increatum ens tanquam infinitum principium, et pelagus essendi, et efficacissimum, ut possit sui participationem communicare, et hæc perfectio præcise sumpta sufficiens esset ad intelligendam in creatura rationem entis creati. At vero prædicta subjectio ejusdem entis in ordine ad annihilationem connotat in Deo libertatem in conservanda creatura, quam semel produxit, quæ libertas, quamvis ipsi Deo essentialis sit, atque ita ex parte Dei sit necessarius usus talis libertatis, ut creatura recipiat esse, et in eo conservetur, tamen ex parte ipsius creaturæ, et ad rationem entis creati ut sic, videtur hoc accidentarium; nam si per impossibile intelligeremus Deum non libere, sed necessario se communicare ad extra, nihilominus intelligeremus in creatura veram rationem entis creati, absque subjectione ad Deum in ordine ad annihilationem. Quia intelligeremus in Deo potestatem efficiendi et conservandi ens creatum, quod satis esset ad intelligendum ex parte ipsius entis creati essentialiem dependentiam a Deo; non tamen intelligeremus ex parte Dei plenum dominium supra esse creaturæ, quia tale dominium non est sine libertate, et ideo nec in creatura intelligeretur subjectio in ordine ad annihilationem, quia hæc subjectio et dominium sunt correlativa, et uno ablato, alterum auferri necesse est.

4. Et hac ratione dixi, hanc subjectionem quantum ad id quod connotat ex parte Dei, non includi in ratione entis creati præcise ac

formaliter sumpti; quantum ad id vero quod per hanc subjectionem importatur in ipso ente creato, et quantum ad id quod ex parte ejus requirit, essentialis illi est haec subjection, et eamdem omnino radicem, seu eundem gradum entis indicat, quem essentialis dependentia. Per hanc enim subjectionem nihil aliud significatur nisi ens creatum talis esse naturae et essentiae, cui non repugnat in nihilum redigi, si ex parte causae non debet libertas ad suspendendum influxum, quo illi communicat esse. Atque hoc sensu dici potest, hanc subjectionem esse essentialiem enti creato, ut sic, praesertim quia, licet per nostros conceptus unam perfectionem ab alia præscindamus, tamen absolute est de essentia Dei, ut habeat plenum dominium omnium creatorum entium, vel actu, vel potestate, ita ut si velit illa producere, non possit extra suum dominium illa constituere; ergo, e converso, seu eadem proportione est de essentia entis creati, ut semper sit subjectum Deo, et sub ejus dominio, ita ut ab ipso possit in nihilum redigi. Unde ex hoc dominio, quod nobis notius esse videtur, optime confirmamus dependentiam quam ens creatum habet a Deo, non solum in fieri, sed etiam in conservari, quia si non ita penderet, non posset Deus ad nutum suae voluntatis ens semel creatum in nihilum redigere, et ita non haberet plenum dominium ejus, quod divinæ perfectioni repugnat. Quæ ratio in dicta disput. 21 latius tractata est.

5. Ex quo ulterius colligere, seu addere possumus, aliam etiam subjectionem seu dependentiam a Deo esse intrinsecam enti creato, ut sic, scilicet, in agendo seu in causando. Potest autem haec dependentia vel subjection duobus modis declarari. Primo, absolute, et hoc modo videri potest non esse universalis, quia non est de ratione, vel essentia entis creati, ut aliquid agere possit. Alio modo potest haec subjection conditionate tantum, seu ex hypothesi intelligi, scilicet hanc esse conditionem entis creati, ut si quidquam efficere possit, in ipsa effectione necessario pendeat ab actuali concursu, et adjutorio primæ causæ, et entis increati. Et quidem si loquamur de propria efficientia, erit haec posterior expositio adhibenda; si vero sermo sit de causalitate in genere, debet haec conditio priori modo exponi, quia nullum est ens creatum quod non habeat aliquod causalitat genus; nam si est accidentis, vel est principium proximum efficiendi aliquid, vel

saltem formaliter afficit subjectum; si vero est substantia, aut est materia, et illa habet causalitatem materiale; aut forma, et haec habet causalitatem formalem, et fortasse nulla forma est quæ non sit principium efficiendi aliquid, sicut etiam omnis substantia spiritualis et completa habet aliquam operationem, cuius est principium efficiens. Itaque in omni ente creato reperiatur aliquod causalitatis genus, et aliquis modus communicandi suam perfectionem, in quo ab actuali Dei influxu essentialiter pendet. Quamvis diverso modo; nam causalitas effectiva entis creati pendet a Deo, etiam ut efficiente causa prima ac præcipua; aliae vero causalitates, verbi gratia, materialis et formalis, non pendet in eodem genere, sed in genere efficiens causæ; nam quod materia materialiter causat, necesse est ut illud ipsum Deus causet efficienter. Quæ omnia supra, disp. 22, latius tractata et declarata sunt.

6. Potest autem hic etiam quaeri, an haec subordinatio in agendo vel causando, formaliter pertineat ad essentialiem rationem entis creati ut sic, vel potius sit tanquam proprietas ejus. Videtur enim hoc posterius esse dicendum, quia causare vel efficere, vel virtus etiam efficiendi, non pertinent ad essentialiam entis creati, sed ad proprietates ejus; ergo dependentia in causando non pertinet ad rationem creati entis, sed ad summum erit tanquam proprietas consequens illud. In contrarium vero est, quia haec dependentia non fundatur in aliqua qualitate, vel proprietate entis creati, quæ sit extra essentialiam ejus, sed in intrinseca limitatione illius; ergo hoc modo pertinet ad essentialiam non minus quam dependentia in esse. Atque ita sane dicendum est, aliud esse loqui de ipsa formalica causalitate seu dependentia, aliud de conditione entis creati, ratione cuius nihil potest se solo efficere, vel causare, nisi cooperante Deo. De priori clarum est non pertinere formaliter ad essentialiam entis creati, ut ratio facta probat, et quia conservari potest integræ essentia entis creati absque actuali causalitate, seu actuali adjutorio Dei ad causandum. At vero de posteriori conditione, seu radice hujus dependentiae, dicendum est, in re nihil aliud esse praeter essentialiam ipsam entis creati ut sic, quia remoto etiam per intellectum omni alio superaddito tali essentiæ, invenietur ex vi sua hanc habere limitationem et imperfectionem, ut se sola noui sit sufficiens ad aliquid agendum vel causandum.

It ideo de potentia Dei absoluta fieri non otest ens creatum, quod hujusmodi subordinationem non habeat ad increatum ens; ergo signum est esse fundatam in ipsam et sentiali ratione entis creati. Quocirca, quamvis per præcisionem rationis, et conceptus inadæquatos mentis, apprehendi possit dependentia in essendo, ut prior ratio ne quam dependentia in causando, et ideo possit etiam prior concipi ut primo constituens, et modificans communem rationem entis ad rationem entis creati; posterior vero concipi voleat ut proprietas vel attributum creati en sis; tamen in re ipsa hoc non est attributum accidentale, sed quasi transcendentale, cum in re nihil addat essentiæ entis creati, licet concipiatur per habitudinem ad aliquid extrinsecum, et sub ea ratione censeatur tanquam proprietas metaphysica potius quam physica, ad eum modum quo transcedentia attributa entis sunt proprietates ejus.

7. Ultimo dicendum est, de ratione entis creati esse ut sit subjectum vel subordinatum enti increato ad obediendum illi in recipiendo et agendo quicquid contradictionem non im pieaverit. Hæc conditio entis creati magis ad Theologos spectat, quam ad philosophos naturales; differt enim hæc proprietas a præcedenti, quod illa solum consistit in dependencia entis creati quoad vim naturalem efficiendi vel causandi effectus suæ naturæ proportionatos, et ideo talis dependentia lumine naturali facile cognosci potest; hæc vero posterior conditio addit, ens creatum ex vi sua entitatis aptum esse obedire Deo in recipiendo vel agendo quemcumque effectum possibiliter, et non repugnantem, etiam naturalem virtutem vel capacitatem talis entis excedat. Quod non potest tam facile cognosci lumine naturæ, quia attingit aliquo modo, seu dicit habitudinem ad supernaturales effectus, quos creatura attingere non potest, nisi ut elevata per divinam virtutem, quæ elevatio magis est nobis manifestata per ea quæ revelata sunt, quam naturali lumine. Ex his ergo, quæ, vel per fidem revelata sunt, vel revealatis sunt magis consentanea, colligitur satis probabiliter hæc proprietas entis creati. Nam credimus hominem recipere a Deo supernaturales perfectiones quas natura ejus non postulabat, nec ei debebantur. Item, humanitas Christi elevata est ad unionem hypostaticam, cuius naturaliter capax non erat. Item, eadem humanitas, et sacramenta, et alia hujusmodi elevantur a Deo ad agendum ali-

quid ultra suam naturalem virtutem; hæc autem omnia supponunt hujusmodi creature ex se, et antequam eleventur, natas esse obedire Deo volenti tali modo in illis, aut per illas operari, et quoad hoc est eadem ratio de his creaturis, et de omnibus; ergo dicendum est ens creatum ut sic habere hanc subordinationem ad Deum, ut natum sit obedire illi in agendo, et recipiendo quidquid non repugnaverit.

8. Atque hinc nata est doctrina Theologorum de potentia obedientiali creaturarum respectu Dei, quam prius indicavit Augustinus, lib. 9 Gen. ad lit., c. 17, et inde D. Thomas 1 p., q. 145, art. 2 et 4, et in 1, dist. 42, quæst. 2, art. 2, ad 4, quem cæteri Theologi, præsertim ejus discipuli, secuti sunt, et aperi tius eam declarant in potentia passiva; est autem eadem proportionalis ratio de potentia obedientiali activa, ut late tractavi in 1 tomo tertiae partis, disput. 31, sect. 6. Denique ratio hujus subordinationis a priori sumenda est ex pleno dominio quod Deus habet in suam creaturam, ut ea uti possit in omnem usum qui non involverit repugnantiam aut contradictionem. Hujusmodi enim plenum dominium ad infinitam Dei omnipotentiam pertinet; non enim est dominium omni ex parte perfectum, nisi includat potestatem ad omnem usum possibilem. Huic autem pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subjectio; nam duo hæc correlative sunt; ad hanc autem subjectionem necessaria est talis conditio ex parte creaturæ, ratione cuius apta sit ad exequendum quicquid Deus voluerit, vel recipiendo, vel agendo. Unde, sicut non potest Deus ens creatum efficere, eius plenum ac perfectum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri, quod non habeat prædictam conditionem, et subordinationem, seu subjectionem ad Deum.

9. Dices: hæc conditio vel subjectio nec formaliter pertinet ad essentiali rationem entis creati præcise conceptam, nec etiam est proprietas naturaliter ac necessario consequens illam; ergo nullo modo per se aut necessario convenit enti creato. Antecedens patet quoad priorem partem; quia essentialis ratio entis creati in hoc præcise consistit, ac sufficienter salvatur, quod sit ens essentialiter pendens a Deo. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia illa subjectio est in ordine ad supernaturales actiones vel effectus, et ideo non pertinet ad naturalem ordinem, sed ad supernaturalem; ergo non potest

consequi ex ratione entis creati ut sic; quia ens creatum abstrahit a naturali et supernaturali. Respondeatur, hujusmodi conditionem entis creati, quam per hanc ultimam subjectionem ad Deum declaravimus, non addere ipsi enti cui convenit aliquam rem, vel realem modum ex natura rei distinctum ab ipso ente, sed explicare solum ipsam intrinsecam conditionem entis creati, sub diversa habitudine ad Deum, et ad omnipotentiam illius, et supernaturales actiones ejus. Quapropter per hanc conditionem in re ipsa nihil aliud explicatur, quam essentia entis creati; declaratur autem per modum eujusdam attributi, seu proprietatis metaphysicæ, similis attributis entis, ut in proximo superiori puncto dicemus.

10. Ad argumentum ergo respondeatur, si de re ipsa loquamur, essentiale rationem entis creati non declarari plene et adæquate per hoc solum quod est ens dependens; nam, licet in hac habitudine implicitè contineatur omnis alia subjectio ad Deum, non tamen explicite declaratur, quod a nobis fit, cum explicamus omnes prædictas subjectiones ad Deum. Inter quas, prout a nobis ratione distinguuntur per inadæquatos conceptus, quædam etiam rationem ordinis intelligimus, et unam apprehendimus ut primariam et essentialem rationem; alias vero ad modum proprietatum. Unde sub hac consideratione concedimus hanc esse proprietatem entis creati; negamus tamen per se et intrinsecè pertinere ad supernaturalem ordinem, quia non constituit modum aut determinatum ordinem entium, sed talis est, qualis est entitas, in qua reperitur, ut latius in prædicto loco a nobis dictum est. Quin potius (quod advertendum est) non tantum hæc ultima subordinatio in ordine ad divinam omnipotentiam, ut operantem super legem naturæ, communis est naturalibus et supernaturalibus entibus, sed etiam prior, quæ est in ordine ad actiones vel causalitates unicuique rei connaturales. Supponimus enim ex Theologia, quædam esse naturalia entia, alia supernaturalia, præsertim illa que dicuntur supernaturalia quoad substantiam, quæ solum sunt accidentia quædam, quæ nulli substantiae creatæ possunt esse connaturalia. Hæc ergo supernaturalia entia actiones habent, vel causalitates suis entitatibus proportionatas, in quibus etiam subordinantur Deo, et ab ipso pendent, in qua dependentia converniunt cum cæteris entibus naturalibus, ser-

vata proportione. Atque hac ratione, dependentia entis creati a Deo in omni sua ac propria causalitate communis est non solum naturalibus entibus, sed etiam supernaturalibus; possunt autem hæc supernaturalia entia elevari ad agendum vel causandum aliquid ultra causalitatem sibi connaturalem; nam in hoc non minus subjiciuntur Deo quam reliqua entia ordinis naturalis, atque hac ratione omnis hæc subjectio et dependentia respectu Dei abstrahit ab ente naturali et supernaturali, et communis est omni enti creato ut sic.

11. Per hæc igitur sufficienter videtur declarata communis ratio entis creati, et obiter jam explicuimus causas, effectus et proprietates ejus. Nam ens creatum ut sic præcise et abstracte sumptum, non requirit aliam causam, nisi ipsum increatum ens, in quo habet sufficientem causam efficientem, exemplarem et finalem; formalem autem et materialem per se ac positive non postulat ex sola communi ratione entis creati, sed admittit illas in aliquibus entibus, de quibus postea videbimus. Et simili modo, licet quædam entia creatae requirant alias causas efficientes præter Deum, saltem ut connaturali modo fiant vel exsitan, tamen ratio entis creati ut sic illas non requirit. Simili modo philosophandum est de effectibus; nam ens creatum ex vi hujus communis rationis, licet sit capax causalitatis, nullum tamen definitum causalitatis genus sibi determinat, sed hoc solum quod in omni causalitate sua, quæcumque illa sit, Deo subordinatur, et ab illo pendet, prout jam declaratum est. Ex quo tandem proprietates entis creati ut sic sufficienter sunt etiam tradita; nullas enim alias habet, præter communioni attributa entis, quæ modo sibi accommodato participat, et alia, quæ limitationem et imperfectionem ejus concomitantur, ut sunt compositio, dependentia et subjectio, de quibus dictum est. Illa vero prima conditio entis creati, nimirum, quod sicutum aut limitatum necessario esse debeat, explicari hoc loco fusius posset; tamen prætermittendam eam duxi, quia limitatio quoad perfectionem essentialem eutis creati nullam habet difficultatem, cum supra demonstratum sit, non posse creaturam divinam perfectionem adæquate recipere; quod si inferior sit, necesse est ut infinite ab illa distet; quia res simpliciter infinita (ut est Deus) non potest aliam superare excessu finito, alias per finitum augmentum possent ad æqualitatem pervenire. Si autem ens creatum necessario distat

infinite a perfectione divina, necesse est ut ipsum sit finitæ perfectionis essentialis. Quod vero spectat ad infinitatem entis, vel in quantitate molis, vel intensione alicujus qualitatis, non est præsentis disputationis, cum non pertineat ad ens creatum, ut sic, sed ad determinatas rationes entis, de quibus proprie disputant philosophi, in 3 Phys., et attinguntur a Theologis, 1 p., q. 7, et in 1 dist. 43.

DISPUTATIO XXXII.

De divisione entis creati in substantiam et accidens.

Explicata communi ratione entis creati, sequitur declaranda ejus divisio, ut per eam ad pertractandas et dignoscendas determinatas rationes entium, quantum ad metaphysicum spectat, progrediamur. Solet autem hujusmodi ens proxime dividi in decem prædicamenta; tamen divisio a nobis proposita aptior visa est ad servandum doctrinæ ordinem, et explicandum rationes omnes communes, et quasi transcendentales, quæ subente considerari possunt. De hac ergo divisione breviter dicemus, quomodo membra ejus opponantur, et sufficienter divisum exhaustiant, et quomodo in illius communi ratione convenient.

SECTIO I.

Utrum ens proxime et sufficienter dividatur in substantiam et accidens.

1. Prima ratio dubitandi esse potest, quia substantia non solum in entibus creatiis, sed maxime in increato reperitur; non ergo recte dividitur ens creatum per rationem substantiae, alioquin continebitur aliquid sub membro dividente, quod non continetur sub diviso; vel saltem modus contrahens seu determinans divisum, universalior erit seu communior quam ipsum divisum. Quod si forte dicitur substantiam in ea divisione non sumi, ut abstrahit a creata et increata, sed definite pro substantia creata, oritur hinc alia difficultas, nimirum ens prius fuisse dividendum in substantiam et accidens; deinde vero substantiam in creatam et increatam; quandoquidem substantia creata non convenit cum increata solum in ratione entis, sed etiam in ratione substantiae; ergo nullo modo potest præsens divisio enti creato attribui.

2. Secundo, sunt aliæ divisiones entis æque

universales, et immediate partientes ipsum ens; ergo nulla est ratio ob quam præsens divisio cæteris præferatur. Antecedens patet, nam ens dividi potest in absolutum et respectivum, quæ divisio adæquata est enti, cum nullum excogitari possit ens, quod non sub altero membrorum contineatur. Unde fit, hanc divisionem esse proximam et immediatam ipsis entis, alioquin non possent membra dividentia illud adæquate dividere. Item dividitur ens creatum in actum et potentiam, quæ etiam est adæquata et immediata divisio. Item dividi potest ens in completum et incompletum; dantur enim quædam entia integra et totalia, ut sunt substantialia supposita, quæ merito completa entia nominari possunt; alia vero sunt, quæ sunt partes aut affectiones talis entis, quæ sub ratione entis incompleti comprehenduntur; sub quo membro non tantum accidentia, sed etiam partes substantiae comprehenduntur. Unde constat, hanc divisionem esse valde diversam a præcedenti; quod autem sit adæquata, per se notum est, quia membra immediatam contradictionem includunt, dividuntque immediate ipsam rationem entis, quia illi modi quasi transcendentales sunt, et proxime determinant et quasi afficiunt ipsam rationem entis. Videtur autem hæc partitio aptior ad explicandam communitatem, seu analogiam entis, quia solum ens completum esse videtur principale membrum, et per habitudinem ad illud, reliqua omnia entis rationem participant.

3. Tertio hinc oritur præcipua difficultas, nam videtur illa divisio plane insufficiens; nam præter substantiam et accidentia, datur aliquid quod participat rationem entis, et non est substantia nec accidens; ut, verbi gratia, modus rei non est substantia rei, ut per se notum est, nec etiam est accidens, quia non inhæret, sed per quamdam identitatem afficit rem cuius est modus. Quod præsertim declaratur in dependentia creativa, qua ens creatum producitur et conservatur a Deo; illa enim aliquid rei est, et hoc modo sub ente continetur; et non est accidens, quia non est in subjecto, nec ex subjecto, sed est prior natura omni subjecto, cum sit ex nihilo; nec etiam est substantia, quia ex natura rei distinguitur a substantia, quæ per ipsam producitur. Et confirmatur augeturque difficultas ex quibusdam proprietatibus substantiae vel entis, quæ secundum suas rationes formales non censemur esse substantiae, sed propriæ-

tates substantiae, et tamen non sunt etiam accidentia, quia in re non distinguuntur a substantia, nec realiter nec modaliter, sed tantum formaliter, ex mentis præcisione, quæ est rationis distinctio. Assumptum declaratur, nam est proprietas substantiae, esse aptam ut substat accidentibus, quæ tamen proprietas neque addit substantiae ullum accidentem, nec declarat ipsam rationem substantiae. Simile est de hac proprietate esse principalem virtutem operandi, et similibus. Idemque argumentum majori ratione fieri potest de ipsis proprietatibus entis in communi, quæ nec accidentia esse possunt, nec substantiae, cum utrisque communes sint, et tamen sunt entia, alioqui nihil essent; illa ergo duo membra non dividunt sufficienter ens.

Questionis resolutio.

4. Nihilominus dicendum est, illam esse optimam ac sufficientem divisionem entis. Quæ sententia adeo est communis, ut transiua res per se nota ab omnibus recepta sit; iuapropter magis indiget terminorum explicazione quam probatione. Quod ergo in rebus reatis quadam sint substantiae, quadam ero accidentia, ex ipsa continua rerum mutatione et alteratione manifestum est; mutatur enim aqua, verbi gratia, ex calida in frigiam, et e converso, et homo nunc sedet, nunc ero ambulat, per quas mutationes aliquid rei mitti vel acquiri necesse est, alioqui non eret mutatio realis; non amittitur autem, ec mutatur substantia; integra enim manet substantia aquæ vel hominis, sive calefacit, sive igeat, sedeat, aut ambulet; est ergo accidentis lud in quo fit mutatio; dantur ergo in entis quadam quæ sunt accidentia. Unde ultius necessario concluditur, aliquid esse ens, quod sit substantia; nam accidentis alicuius est accidentis, nimirum substantiae. Quod si quis dicat etiam accidentis posse dari accidentis, respondetur, necessario sistendum esse aliquam substantiam, quia, licet unum accidentis alteri accidat, tamen cum neque in hoc dividere possit in infinitum procedi, neque sti in aliquo accidente, quod nulli subjecto accidat (alioqui jam non esset accidentis, sed substantia), necessario sistendum est in alio ente, quod sit substantia, quodque sit unum et quasi radicale subjectum et fundimentum accidentium. Quod etiam manifestant prædictæ accidentales mutationes, b quarum terminis necesse est ut idem sub-

jectum maneat, quod non potest esse nisi substantia, sive sola ac nuda, sive aliis accidentibus affecta. Sic igitur satis constat, convenienter dividi ens in substantiam et accidentes.

5. Quod vero sufficienter etiam dividatur, codem fere discursu concludi potest; nam vel ens tale est, ut nulli alteri accidat, vel est tale ut alicui accidat, seu ut alieni enti adhæreat, illudque afficiat accidentaliter, seu extra essentiam ejus. Quidquid priori modo se habet, sub ratione substantiae comprehenditur; quod autem posteriori, sub ratione accidentis. Non potest autem inter hæc duo membra sic explicata medium inveniri; nam immediatam contradictionem includunt, ut ex ipsis verbis a nobis propositis satis constat. Coincidit autem hæc ratio cum illa vulgaris, quod ens per se, et in alio, habent inter se immediatam oppositionem, unde necesse est alterutrum ex his modis omni enti convenire; ens autem per se constituit substantiam; ens vero in alio constituit accidentis; ergo adæquate dividunt ens. Quid autem per hos duos modos, *per se*, et *in alio*, significetur, non potest breviter explicari, sed in sequentibus disputationibus tractandum est; nunc tantum supponatur, utrumque sumi ut includit immediatam negationem alterius, ita ut quidquid non est in alio ad modum accidentis, id est, inhærendo, vel afficiendo extra essentiam rerum, per se esse dicatur et sit substantia, et e converso, quidquid per se non est, sed alicui adhæret, sit in alio, et accidentis dicatur. Quanquam ex his duobus modis melius modus per se concipiatur, et explicetur a nobis per negationem alterius, quia simplicior est quam modus existendi in alio. Atque hoc nunc sit satis ad explicandam sufficientiam hujus divisionis; nam exacta declaratio horum modorum inferius tradenda est, ut dixi. Et respondendo ad difficultates propositas hæc divisio amplius declarabitur.

Responsio ad primam dubitandi rationem.

6. Ad primam ergo rationem dubitandi, primo dicendum est, in hac divisione, prout a nobis tradita est, membra dividentia sumenda esse proportionata diviso. Cum ergo divisum sit ens creatum, utrumque membrum dividens accipendum est, quatenus per modum enti creato accommodatum constituitur. Et quidem in accidente hoc nulla indiget declaratione, quia juxta sanam et Ca-

tholicam doctrinam nullum est increatum accidens, quia neque extra Deum est aliquod ens increatum, neque in Deo est aliquod accidentis, ut supra ostensum est. De alio vero membro, scilicet, substantia, fatemur quidem Deum esse substantiam increatum, atque ita posse abstrahi rationem substantiae in communi a creatu et increata; tamen in hac divisione non hoc modo sumitur, sed quatenus constituitur per modum proprium substantiae creatae. Qui modus dupliger explicari potest. Primo, ut substantia non tantum dicatur, qua per se est, sed que accidentibus substata vel substare potest; quomodo videtur Aristoteles sumpsisse et descriptisse substantiam in praedicamentis. Hac vero explicatio supponit imprimis omnem substantiam creatam et creabilem aptam esse substare accidentibus, quod alicui fortasse non omnino evidens apparebit; mihi autem indubitatum est, ut ex dictis in disputatione precedente de compositionibus entis creati constare potest. Illa vero descriptio declarat rationem substantiae creatae per habitudinem ad aliquid extrinsecum, cum tamen illius ratio absoluta sit, et intra proprium genus continetur.

7. Secundo ergo modo explicari potest, ex eo quod modus per se essendi, qui essentialiter constituit substantiam creatam, imperfectus est, vel quia aliquam compositionem includit in tali substantia, vel certe quia, licet includat negationem inhaerendi, tamen non dicit ex vi sua praeclara et essentialis rationis actualem modum subsistendi, quo ultimate ac perfecte videtur substantia compleri ac constitui. Substantia itaque increata est per se ipsa substantialiter atque essentialiter subsistens, atque ita ex vi sua essentialiae habet completam rationem substantiae; substantia vero creata si incompleta sit, hoc ipso deficit a perfecta ratione substantiae, et ex se vel non subsistit actu nisi in alio, seu in toto, vel non perfecte subsistit, neque omnino absolute, sed in ordine ad componendum aliquid totum, ut materia prima. Si vero sit completa substantia, quamvis subsistat actu, non tamen vi sua essentialiae formaliter ac praeclara, sed per aliquem modum et actum sua essentialiae, et ideo substantialis natura creata, ut infra dicam, non est essentialiter actus subsistens, sed aptitudine. Sic igitur constat, sub hac divisione, prout in praesenti assignatur, non comprehendi substantiam increatum.

8. Neque necesse fuit prius dividere ens in substantiam et accidentem, et deinde substantiam in creatam et increatam; quamvis enim negari non possit quin talis modus dividendum habeat in re, et ideo non si rejiciendus tanquam includens aliquid falsum vel in rebus ipsis repugnans, nihilominus in de non fit, illum dividendi modum fuiss ordine naturae preferendum. Quin potius, attente res consideretur, non possunt hujus modi divisiones quadam serie, et ordine nobis concipi et tradi, ita ut non possint secundum alias rerum convenientias et differentias aliis etiam modis concipi et coordinari. Ut (reторquendo argumentum) licet diceretur ens in substantiam et accidentem posset substantia non dividi immediate creatam et increatam, sed in spiritualem materialem, et deinde substantia spirituosa dividenda esset in creatam et increatam. V aliter posset dividi substantia in viventem inanimem, et rursus substantia vivens in rationalem sive intellectualem et irrationalem ac deinde intellectualis in simplicem s pure intellectualem, et compositam seu cursivam, ac tandem simplex et pure intellectualis in creatam et increatam. Atque et aliis modis possunt in infinitum haec divisiones multiplicari, quia convenientiae et differentiae rerum infinitis pene modis possunt nobis concipi per habitudinem ad diversas actiones, seu rerum proprietates.

9. Quapropter, ad constituendum aliquam divisionis modum ordini doctrinae maxime accommodatum, consideravimus, ut suonotatum est, summam ac primam entium substantiam ac diversitatem, quam inveniri inter ens creatum et increatum. Quans enim ens increatum possit sub aliis rationibus, praeter communem rationem entis, eveneri cum aliquibus entibus creatis, ut in ratione substantiae, et in aliis jam propositorum similibus, nihilominus, omnibus pensando major est distinctio ac diversitas inter increatum, et quolibet creatum, quam per omnia creata inter se comparata, et emerito prius divisimus ens in creatum et increatum, quam in substantiam et accidentem. Praesertim quia Deus extra omne genus euextra omne praedicamentum existit; ut, licet aliquo modo conveniat in ratione substantiae cum aliquibus entibus creatis, tamen univoce, sed analogice, ut ex superioribus dictis de ente creato et increato sumi possit.

potest, et ideo ad constituendum sub ente lecem genera summa, seu prædicamenta reum, oportuit prius increatum ens a cæteris cernere, et deinde ens creatum in cætera membra ordinata distingueret.

Responsio ad rationem secundam.

10. Atque ex his patet responsio ad secundam rationem dubitandi; concedimus enim esse alias divisiones entis creati excogitari, quibus et immediate et adæquate dividatur, alterquam in substantiam et accidens; hoc enim satis probant exempla ibi adducta, et tamen hoc eadem est ratio de ente creato, quæ de ente in communi. Nihilominus tamen hæc visio entis creati in substantiam et accidens ceteris a nobis prælata est, propter easdem usas supra indicatas. Prima est, quia major est diversitas inter substantiam et accidentem, quam inter qualibet alia membra, quæ ab ente creato excogitentur, quia majorem positionem includunt, et quia major est analogia entis respectu illorum, ut statim dicitur, quod est signum minoris convenientiae, majorisque distantiae. Quod etiam ex exemplis in argumento adductis intellegitur. Primum erat de divisione in absolute et respectivum, in qua si ens respectivum sumatur pro respectu transcendentis, vix distingui potest in re ab absoluto, ratione tantum, quia nullum est ens creatum adeo absolutum, ut non includat in sua natura aliquem transcendentalis respectum, ut supra factum est. Si vero sumatur proprie pro respectu prædicamentali, hujusli respectus vel nihil rei addit entibus absitis, vel, si quid addit, multo minus distat ceteris accidentibus, majoremque cum illis convenientiam habet, quam ipsa accidentia r se.

t. Aliud exemplum erat de actu et potentia, quæ si sumantur pro ente in actu, et ente in potentia, non sunt proprie ac potest diversa entia, sed indicant diversos stationes entis, ut supra declaratum est, eo illa divisio in eo sensu non tam debet ad declarandas diversas naturas entis, quod hic intendimus, quam ad explicandum ipsam communem rationem entis, quod de se non habet esse actu, et illa divisio supra est a nobis declarata, cum ipsa ratione entis creati. Si vero et potentia proprie sumantur pro potest agendi vel recipiendi, et actu utriusque illa membra nec maxime inter se

distant; nam saepè potentia et actus ad idem genus pertinent; nec etiam illa duo membra in eo sensu sumpta adæquate dividunt ens; non enim omne ens est actus aut potentia in ea proprietate, quamvis si actus late sumatur pro quoque formali constitutivo, sive sit propria forma, sive modus, aut terminus, et potentia sumatur pro quoque principio agendi, aut recipiendi, sic revera potest quodlibet ens ad aliquod ex dictis membris reduci. Tamen non ita declarant propriam et intrinsecam rationem uniuscujusque entis, sicut ratio substantiae et accidentis, nec tantam diversitatem inter entia ipsa constituunt, ut dictum est.

12. Aliud exemplum erat de ente completo et incompleto; quæ duo membra fatemur adæquate et immediate dividere ens; nihilominus tamen non est ita apta ad præsentem doctrinam, sicut divisio entis in substantiam et accidens; quia tam in accidentibus quam in substantiis dari possunt entia completa et incompleta respective, et major est convenientia inter ens incompletum substantiale cum substantia completa, quam cum quoque accidente, et e converso, major est diversitas inter quameunque substantiam et accidentia, quam inter substantiam completam et incompletam inter se. Accedit altera generalis ratio, quod hæc divisiones entis ordinantur ad distinguenda prædicamenta, seu genera rerum, et declarandas eorum essentias, et ad hunc finem longe aptior est divisio entis in substantiam et accidens, quam in ens completem et incompletum. Imo vix potest ratio entis completi et incompleti exacte declarari, nisi supposita priori divisione; nam quod in uno genere est incompletum, perfectius ens esse potest quam quod est completum in alio; et quod in uno genere est completum in propria ratione illius generis, est simpliciter incompletum in ratione seu latitudine entis. Non est ergo necessaria illa divisio, sed in singulis generibus entium commodius explicatur.

Primum dubium de modis entium, circa tertiam dubitandi rationem.

13. In tertia difficultate nonnulla brevia dubia insinuantur. Primum est, an modus entis qui ex natura rei distinguitur ab illa re, cuius est modus, sub hac divisione comprehendatur, et ad quod illius membrum pertineat. Et quidem propter argumentum factum estimare quis posset, hos modos non contulerit

sub diviso hujus divisionis, et ideo necessarium non esse ut aliquod ex membris dividentibus illis conveniat. Hi enim modi non habent propriam entitatem et realitatem, et ideo neque entia dici possunt, sed solum modi entium; cum ergo divisum hujus divisionis sit ens, non complectetur hos modos, et ideo nec accidentia erunt, nec substantiae. Verumtamen hic modus dicendi falsus est, nam constat, ab Aristotele, et aliis philosophis, multa inter accidentia numerari, quae solum sunt modi entium, ut figura, Ubi, et alia hujusmodi; de quibus suis locis videbimus. Et ratio est, quia ens creatum prout absolute distinguitur ab increate, complectitur quidquid non est nihil, sed aliquam realem essentiam, seu formalitatem habet in rerum natura; hoc enim totum complectitur ens creabile transcendentaliter et in tota sua latitudine sumptum; ergo etiam ens creatum ambit omnia quae non sunt omnino nihil, et extra Deum sunt; hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas; continentur ergo sub diviso hujus divisionis.

14. Aliter ergo dici potest, hos modos entium revocari ad genera rerum quarum sunt modi, et cum quibus habent realem identitatem, ita ut modus substantiae revocetur ad substantiam, et sit substantia saltem incompleta; modus vero accidentis sit accidens, et ad illud genus accidentis revocetur, in quo fuerit ipsum accidens, cuius est talis modus. Sed neque haec sententia in universum verum habet; nam, licet interdum ita contingat, quod modus rei participet illam rationem substantiae, vel accidentis, quae est in re cuius est modus, non est autem hoc semper verum; nam figura est modus quantitatis, et tamen non participat rationem quantitatis, sed qualitatis, et similiter Ubi est modus quantitatis vel substantiae, et tamen nec est substantia, nec quantitas, sed peculiare genus ac praedicamentum constituit. Et idem multi censem de relationibus praedicamentalibus, si in ipsa substantia immediate fundentur; non enim habent proprias entitates realiter distinctas ab aliis, sed ad summum sunt quidam modi entium, et tamen novum genus accidentis constituant.

15. Quocirca duo a nobis exponenda sunt: unum est, quando modus entis sit substantia, quando vero accidens; aliud est, quando ille modus, qui est accidens, revocetur ad praedicamentum alterius accidentis, vel no-

vum genus accidentis constitut. Circa primum dicendum est, in substantiis illum secundum substantialem esse, qui ad constitutum et complementum ipsius substantiae pertinet; e contrario vero illum esse accidentem modum, qui supponit substantiam complete constitutam, et illam afficit sub aliis ratione. Exemplis declaratur: nam universalis materia cum forma substantiali, vel forma materiali, per se ordinatur ad constitutionem substantiae completæ, et in intrinseca ratione substantiae compositæ includitur. Ideo talis modus substantialis est; similiter subsistentia est intrinsecus terminus substantialis naturæ, complens ac constituens substantiale suppositum, et ideo est etiam substantialis modus; idemque dicendum est de existentia substantiali, si illa esset materialis ex natura rei distinctus ab existentia actuali naturæ substantialis. Ac denique eodem modo dicunt Theologi, unionem humanitatis Verbum, quamvis supernaturalis sit, nihil minus esse substantialem modum, quia constitutionem unius personæ composite trinsece concurrit. Altera pars declarat etiam exemplis; nam in substantia, gratia, Angelica, jam completa in ratione suppositi per suam subsistentiam, datur modus praesentiae localis in hoc vel illo spiritu suo loco, cui praesentiae respondit localis Angelico proportionatus, qui etiam modus subjecti, in quo est; et tamen non est modus substantialis, nec illis mutatis censetur aliquid substantiale in Angelicatu, quia neuter pertinet ad constitutionem complementum Angelicæ substantiae. Idemque, servata proportione, reperiuntur substantia corporea, si praesentia localis in sola quantitate, sed in ipsamet substantia intelligatur. Quo etiam modo dicunt Theologi, praesentiam sacramentalem constitutam Christi in Eucharistia, quae ad genus materialis praesentiae revocatur, esse modum accidentalem illius corporis, quia nullo modo constitutus est ad substantialem constitutionem, vel complementum ejus. Idem est de relatione quantitatis, quae immediate in substantia constitutur (si supponamus has relationes essendos), nam talis relatio nihil confert ad substantiae complementum; aequum enim per se substantia fuit Adam, quando nullum habuit hominem similem, seu ejusdem species, postea, quando alii producti fuere.

16. Ratio vero utriusque partis facile potest; nam substantia completa, cri-

per se unum, et in suo genere absolum, non nisi ex substantia vel substantiis instat; quidquid ergo intrinsecè concurrit i constitutionem substantiæ, substantiam item incompletam esse necesse est. Item bstantia incompleta nihil aliud est, nisi vel bstantia ista in aliquo esse imperfecto, vel quod est pars, seu complementum substantiæ; ergo omnis modus, qui ita concurrit ad constitutionem substantiæ, est substantia incompleta, seu modus substantialis, non est accidentis. Denique de ratione accidentis est ut supponat subjectum suum; ergo modus, qui non supponit, sed complet substantiam, non est accidentis. Atque hinc patet io alterius partis; nam postquam substantiam est plene in suo genere constituta, idquid ei additur, sive sit res, sive modus, accidentis ejus; sed modus qui nullo respectat ad complementum substantiæ, se supponit illam plene constitutam in suo genere; est ergo accidentis ejus. Major contum ex communi ratione accidentis, tum am quia si modus adveniens substantiae est accidentis, sed aliquid substantiale, eo complet amplius, et quasi magis integrat ipsam substantiam cuius est modus; ergo si modus non supponit substantiam plene institutam; ergo si eam sic constitutam ponit talis modus, non erit substantialis, accidentalis. Tandem, quia nulla alia raddi potest eur aliqui modi advenientes substantiae sint accidentales, nisi quia non tinent ut modi ad constitutionem vel complementum ejus.

17. Solum habet peculiarem difficultatem, et in praedicto arguento tangebatur, dependentia substantia, et maxime de illa est per modum creationis; nam illa non instituit intrinsecè substantiam, neque percepit ad complementum ejus; ergo nullo merito substantia etiam incompleta, cum tamen neque accidentis esse possit, propter rationem ibi tactam, scilicet, quia non est in objecto. Hæc vero difficultas generalis esse test de omni actione seu dependentia, amvis specialem rationem difficultatis habet, in illa qua non est ex subjecto; de qua ex professo dicendum erit inferius dispendio de actione et de passione. Nunc breviter itur, nullam dependentiam, seu fieri, ut sic, bere rationem accidentis respectu termini ad em tendunt, sed esse modum quemdam lirecte seu reductive pertinentem ad prædicamentum sui termini; sub qua considera-

tione motus localis reducitur ad prædicamentum Ubi, alteratio ad qualitatem; et fortassis sub hac ratione Aristoteles de motu disseruit in Postprædicamentis. Ratio autem hujus est, quia de ratione accidentis est, ut supponat subjectum suum; de ratione autem dependentiae seu fieri est, ut non supponat terminum suum, nam est via ad illum, et ideo non potest dependentia respectu termini habere rationem accidentis. An vero quando talis dependentia est in subjecto, et de subjecto, respectu illius habeat rationem accidentis, in dicto loco tractabimus. Recte tamen ex dictis colligitur, illam dependentiam, quæ et ad substantiam tendit, et in subjecto non recipitur, non habere rationem accidentis, sed modi substantialis. Unde consequenter dicendum est, non esse de ratione substantialis modi, ut intrinsecè et in facto esse constitutat substantiam, sed satis esse ut constitutat illam tanquam via ad illam, seu ut intrinsecum fieri ejus, et quod non aliter illam afficiat; sic enim omne fieri, ut sic, nihil aliud est quam suis terminus in esse incompleto, ut calefactio est veluti quidam incompletus calor, et sic de reliquis.

48. Ex dictis facile est respondere ad aliam partem, quam secundo loco proposuimus, scilicet, quando modus, qui est accidentis, reducatur ad aliud genus accidentis, vel novum genus constitutat. Eadem enim fere regula, quam de modis substantialibus tradidimus, applicanda hic est. Nam interdum accidentalis modus solum est ad complementum alterius accidentis, seu ad exercendum effectum formalem ejus, et tunc modus accidentalis non constituit novum genus seu prædicamentum accidentis, sed ad illud reducitur, ad eujus complementum pertinet; nam in eo genere quid incompletum est. Quando vero modus accidentalis non spectat ad complementum, vel constitutionem alterius accidentis, sed per se peculiari modo afficit substantias, vel immediate, vel medio aliquo accidente, tunc per se habet peculiarem rationem accidentis, et novum prædicamentum, vel proprium genus alicuius prædicamenti constituit. Exemplis res declaratur: nam actualis inherentia quantitatis in substantia modus est ex natura rei distinctus a quantitate, quandoquidem in Eucharistie sacramento ab ea separatur, qui tamen modus non constituit aliquod genus peculiare alicuius prædicamenti, sed ad prædicamentum quantitatis reducitur, quia intrinsecè perti-

net ad constitutionem rei quantæ, et ad exercendum formalem effectum quantitatis. Et idem proportionaliter est de inhærentia qualitatis, quæ ad prædicamentum qualitatis reducitur. Item punctus tanquam incompleta quantitas ad genus quantitatis revocatur, quia intrinsece competit ad constitutionem ipsius quantitatis, cuius est modus, vel terminus; in quo, licet forte punctus habeat suam entitatem, nihilominus, quia solum ordinatur ad terminandam vel uniendam quantitatem, ad illam revocatur; multo ergo magis modus, qui est complementum alicujus accidentis, ad illud revocatur, neque constituet per se suum genus accidentis.

19. At vero figura quamvis sit modus quantitatis, non revocatur ad prædicamentum quantitatis, sed genus quoddam qualitatis constituit, et Ubi similiter est alius modus quantitatis, qui non reducitur ad quantitatem, sed novum prædicamentum constituit. Cujus rei causa non potest esse alia, nisi quia tales modi non conferunt per se ad effectum formalem quantitatis, neque ad integratatem, vel constitutionem ejus, sed novum et specialemodum afficiendi habent; idem ergo est in omnibus similibus. Ratio item generalis fere tacta est; nam quoad priorem partem eadem est ratio proportionalis in accidentibus, quæ est in substantia; nam sicut id, quod componit, aut integrat substantiam, est incompleta substantia, sive sit pars, sive modus ejus, ita quod complet vel integrat aliquod accidens, est quid incompletum in eo genere accidentis, sive sit pars, sive modus ejus. Quoad posteriorem autem partem ratio est, quia si modus est accidentalis, et non est pars, vel complementum accidentis in suo esse, necesse est ut habeat proprium modum afficiendi accidentaliter, qui proprium genus accidentis constituet, quia in suo ordine est completum accidens, neque est aliquod genus accidentis ad quod revocetur, tanquam quid incompletum in eo ordine. Atque hæc doctrina notanda est ad distinguenda prædicamenta accidentium, et eorum rationem seu sufficientiam tradendam; de qua posterius disputabimus, et si quid difficultatis circa hanc doctrinam occurserit, ibi melius expedietur.

Quæ distinctio necessario intercedat inter substantiam et accidens.

20. In confirmatione illius tertii argumen-
ti indicatur aliud dubium, nimirum, quanta

distinctio necessaria sit inter accidens et substantiam. Quidam enim existimant, requiri disjunctionem realem propriam et rigorosam, qualis est inter res mutuo separabiles. Ita significavit Soncinas, 7 Metaph., quæst. 36, et alii, ut videbimus tractando prædicamenta accidentium, præsertim relationis. Sed hoc non est in universum verum, ut ex dictis in proximo puncto constat, evidentiusque constabit ex dicendis inferius de singulis prædicamentorum seu rerum generibus. Et ratio breviter nunc est, quia ad rationem accidentis sufficit, quod sit modus ex natura rei distinctus a substantia, afficiens illam omnino extra genus substantiæ, ut est Ubi, verbi gratia, et si quid est aliud simile.

21. Alii e contrario sentiunt, de ratione accidentis non esse quod distinguatur a substantia ex natura rei, id est, vel realiter, vel modaliter, sed satis esse quod distinguatur ratione formalis præcisa per intellectum, cum fundamento in re, qualis est in exemplis in prædicta confirmatione adductis. Sic enim in materia prima distinguimus potentiam recipiendi a substantia materiæ, quia ratio potentiae diversam rationem formalem denotat, quamvis contingat a parte rei non distingui ab entitate in qua est. Item interdum substantia est virtus proxima ad agendum, vel virtute naturali (ut est probabilis opinio), vel saltem virtute obedientiali, quæ virtus non est a parte rei distincta ab ipsa substantia, et tamen est formaliter accidens ad qualitatem pertinens; nam potentia species est qualitas; virtus autem agendi nihil est aliud quam potentia quædam. Item, relatio identitatis substantialis specificæ est formaliter accidens, et tamen non est aliiquid a parte rei distinctum a substantia. Denique est urgente argumentum, quia, ut duo prædicamenta accidentium distinguantur, non est necessaria a parte rei distinctio inter ipsa, sed sufficit distinctio rationis formalis per intellectum ut constat in actione et passione, et inferius latius dicitur; ergo ad distinguendum accidens a substantia, similis distinctio sufficit; est enim æqualia ratio, cum non sit necessaria major distinctio quam prædicamentalis.

22. Alii putant, necessariam esse in re aliquam distinctionem, saltem modalem. Primo, quia ratio accidentis realis non constituit mente nostra, sed in re esse debet, alioqui non esset ens reale, sed rationis; ubi vero non est distinctio in re ipsa, non po-

test vera ratio accidentis in re ipsa consistere; ergo ad veram rationem accidentis, oportet quod a parte rei sit aliqua realis distinctio inter illud et substantiam. Minor probatur, quia alias nulla ratio afferri posset, ob quam attributa Dei, aut actus voluntatis, vel intellectus ejus, non sint vera et realia accidentia, quia si identitas non obstat, nihil est modus obstat; nam etiam ibi est distinctio rationis formalis fundata in re, et completa per intellectum. Secundo, quia si in re nulla est distinctio, nihil est quod in re accidat alicui; iam idem non potest accidere sibiipsi, cum nihil possit cogitari magis *essentialie* quam *item* sibi; ergo sine distinctione in re non potest concipi vera ratio accidentis realis, am de ratione accidentis est ut accidat alicui. Vel potest aliter formari ratio, quia distinctione accidentis est aliqua realis *inhærentia* actualis, vel *aptitudinalis*; sed ejusdem seipsum non potest esse vera et realis *inhærentia*, sed omnimoda identitas secundum eum; ergo sine distinctione aliqua in re non potest vera ratio accidentis intelligi. Tertio declaratur aliter, quia quando mens concepit iversis modis seu conceptibus eamdem substantiam, nullum format conceptum distinctum et adaequatum *essentialie* talis substantiae; ergo quilibet ex illis conceptibus est inadæquatus substantiae secundum rationem substantialem et *essentialiem* ejus; ergo ratio formalis concepta in substantia, ut sola ratione distincta ab illa, nunquam habet verum rationem accidentis. Primum antecedens atet, quia si substantia quilibet concipiatur istinete et adæquate, ut in se est, solum uno conceptu concipiatur, et secundum unam rationem formalem illi adæquatam et *essentialiam*, quia nulla ratio formalis potest esse materialis *essentialis* quam illa, quæ est adæquata natali rei, et ab illa in re ipsa non distinguuntur; ergo nulla forma vel modus potest abere in re veram rationem accidentis, nisi vel realiter, vel modaliter ex natura rei a substantia distinguitur. Atque hoc modo intelligi videtur, quod D. Thom. ait, in I, dis. 33, qnaest. 1, art. 4, ad 4, ea, quæ sunt in genere substantiae et accidentis, non esse in re idem, ut latius docet, 4 contra Gent., ip. 14.

23. Alii denique distinctione utendum putunt. Aliud est enim loqui de accidente reali *physico*, aliud vero de accidente *logico*, eu prædicamentali. Accidens priori modo cititur, quod in re vere inest, et accidentaliter

ter advenit, et hoc sine dubio requirit distinctionem aliquam ex natura rei, ut argumenta proxime facta convincunt. Posteriori autem modo dicitur accidens id, quod secundum modum prædicationis et conceptionis nostræ *accidentaliter* ac *contingenter* dicitur, secundum specialem aliquam rationem, quæ ad constituendam aliquam ordinationem prædicamentalem sufficiat, et hujusmodi accidens non semper requirit actualem distinctionem in re, juxta hanc sententiam. Quam existimo necessario esse probandum, propter argumentum factum, quod ad distinctionem prædicamentorum non semper est necessaria distinctione in re. Quod etiam verum esse de aliis generibus accidentium ad substantiam comparatis, præsertim Relatione et Quando, ex discursu prædicamentorum constabit. Deinde, negari non potest quin aliæ denominaciones prædicamentorum accidentium a rebus, quæ sunt substantiæ, desumantur, ut esse vestitum, deauratum, et aliæ similes. Præterea, metaphysice abstracthendo ac præscindendo, aliqua sunt extra essentialiam rei, quæ a parte rei non sunt actu distincta; ergo, pari ratione, poterunt aliqua prædicari *accidentaliter*, secundum prædicamentalem distinctionem, etiamsi in re non sint distincta a substantia. Et ita facile possunt argumenta pro aliis sententiis adducta dissolvi, quanquam non omnia exempla, quæ in eis sumuntur, vera sint. Quæ omnia ex discursu prædicamentorum accidentium evidenter et clarus intelliguntur. Nunc vero, ut comparemus substantiam et accidens, præcipue agimus de accidente vero et physico, ac reali, alias non poterit commode fieri comparatio.

SECTIO II.

Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens.

1. Supponimus ens non dici æquivoce de substantia, et accidente; neque enim in hoc invenio inter autores opinionum diversitatem; estque expressa intentia Aristotelis. Metaph., c. 2, et aliis locis infra citandis, et necessario sequitur ex dictis supra de uno conceptu formalis et objectivo entis; nam nomen æquivocum subordinatur distinctis conceptibus. Item sequitur ex dictis de objecto hujus scientiæ; non enim posset ens in communi esse objectum metaphysicæ, si esset mere æquivocum. Item hoc ipsum ne-

cessaria consecutione infertur ex dictis de divisione entis in increatum et creatum; nam si respectu horum non est aequivo-
cum, multo minus erit respectu substantiae et accidentis; longe enim major distantia est, minorque convenientia entis creati ad increatum, quam accidentis ad substantiam creatam. Unde rationes ibi factae hic possunt eadem efficacitate applicari. Quod ergo Porphyrius, ex sententia Aristotelis, dixit in cap. de Specie, ens aequivoce dici de primis decem generibus, primum Scotus, in 1, distinct. 3, negat apud Aristotelem inveniri; de Porphyrii autem auctoritate non curat. Deinde dicendum est ab antiquis auctoribus analogia sub aequivocis comprehendendi, ut constat ex Aristotele, in Anteprædicam, cap. 4; et ex August., in Categoriis, c. 2. Et hoc significavit Aristoteles, locis infra citandis, de analogia entis, et præsertim 1 Elench., c. 6, ubi, agens de aequivocis, exempla ponit in ente. Relinquitur ergo quæstio de analogia entis creati, respectu substantiae et accidentis.

2. Et quidem auctores omnes, qui ens faciunt univocum ad Deum et creaturem, consequenter dicunt, ens creatum esse univocum ad substantiam et accidentem, ut Scotus, in 1, dist. 3, quæst. 1, et in 3, dist. 8, quæst. 1; et Gabriel, in 1, dist. 2, quæst. 4, et alii, tum Scotistæ, tum Nominales. Fundamenta hujus sententiae eadem fere sunt in hac quæstione, quæ in illa de Deo et creaturis, et immediate quidem probant ens creatum dicere unum conceptum formalem et objectivum communem substantiae et accidenti, quia contingit esse nos certos aliquid esse ens creatum, et postea inquirere an sit substantia, vel accidentem. Item, quia per accidentia investigamus substantias, quod non facimus, nisi incipiendo ab his in quibus substantia formaliter convenit cum accidente, et deinde distinctionem vel differentiam investigando. Si enim substantia et accidentem in nullo conceptu formaliter convenienter, ex vi accidentis nullum conceptum substantiae formare possemus, quia neque proprium, ut per se constat, neque communem, si talis communis conceptus non admittatur; necessario ergo admittendus est; si autem aliquis conceptus est communis, maxime conceptus entis. Item, quia substantia et accidentem in ratione entis creati sunt aliquo modo similia; tam enim accidentem ac substantia, habet suum esse, per quod est intrinsece ens. Item, quia ens creatum po-

test esse objectum scientiae, et medium vel extreum demonstrationis, et ex illo confici potest universalis propositio et contradicatio, quæ omnia sunt indicia manifesta unius conceptus communis formalis et objectivi. Ex hoc vero ulterius concludunt dicti auctores, ens creatum esse univocum, quia dicitur de substantia et accidenti secundum idem nomen, et eamdem rationem, quæ est univocorum definitio.

Posterior sententia opposita.

3. Communior vero sententia est, ens esse analogum ad substantiam et accidentem. Hæc censetur esse sententia Aristotelis, dicto lib. 4 Metaph., cap. 2, et 7 lib., cap. 2 et 4, et lib. 4 Ethic., c. 6. Quibus locis D. Thom., Aver., Alexand., et alii idem docent. Tenet etiam Porphyrius, in c. de Specie, ubi idem sequuntur Albert., Ammonius et alii. Et D. Thom. saepissime, et omnes ejus discipuli hanc sententiam docent, ut supra retuli. Atque hæc sententia, absolute loquendo, probanda est. Rationes autem, quibus multi ex Thomistis illam confirmant, a nobis admitti non possunt; nam intendunt ut excludant unum conceptum objectivum entis. Prima es illa, quod ens dicitur immediate de substantia et accidentibus omnibus, quod repugnat nomini univoco, quia terminus univocus significat immediate unam rationem præcisam et abstractam, et communem illis de quibus univoce dicitur.

4. Secunda ratio est, quia, si accidentem es set univoce ens, non definiretur per substantiam, contra Aristotelem, 6 Metaphysicæ, cap. 1. Sequela patet, quia, quæ univoce conveniunt in aliqua ratione, convenient in eadem definitione, et ideo non potest unum per aliud definiri.

5. Tertia ratio est, quia si ens esset unicum respectu substantiae et accidentium, posset in eorum definitionibus ponи, quia semper licet in definitione ponere omnes rationes communes, in quibus propinquiora gener possunt univoce resolvi; nam loco nominis positum in definitione, licet ejus definitionem ponere, teste Aristotele, 2 Topic., c. 2. Consequens autem est contra eundem Arist. 8 Metaph., textu 17, et plane falsum, et contumulum omnium. Ratio autem esse potest, v. quia ens non est genus, neque differentia, v. certe quia ens adjunctum cæteris prædicat nihil eis addit, ut ait Aristoteles, 4 Metaph. cap. 2, unde esset supervacanea nugatio ac

dere ens cæteris definitionum terminis. Quarta ratio afferri solet, quia si ens esset univocum, esset genus, nam esset universale; esset enim unum in multis et de multis, et non posset esse aliud universale quam genus, ut patet facile discurrendo per reliqua, et quia prædicaretur de pluribus differentibus specie. Consequens autem est falsum, alias prædicatione non essent primo diversa, neque darentur decem supra genera, possentque dari differentiae contrahentes ens, nam hoc est ratione generis; hoc autem esse impossibile probat Aristoteles, 3 Metaph., text. 10, quia genus est extra rationem differentiae; ens autem esse non potest extra rationem alicujus.

Expenduntur rationes posterioris sententiae.

6. Nihilominus hæ rationes mihi non videntur efficaces; nam prima, ut dixi, non solum procedit contra univocationem entis, sed etiam contra unitatem conceptus ejus; nam si ens habet unum conceptum, necesse est ut illum immediate significet, nisi fortasse sit sermo de medio in re ipsa præciso ab inferioribus, vel saltem quod ita possit ratione præscindi, ut habeat differentias contrahentes, in quibus non includatur, quomodo conceptus entis non est præcisus ab inferioribus, ut supra dixi, quamvis absolute sit medium ratione distinctum a substantia et accidente. Quod si illo priori et stricto modo medium sumatur, negabitur facile de ratione termini univoci esse, ut significet immediate aliquam naturam illo modo abstractam et præcisam ab inferioribus; nam satis est quod significet rationem communem æque inventam in inferioribus, quomodo cumque communis sit; nam ex ratione univocationis nihil illud colligi potest, et ex discursu hujus sectionis variis exemplis constabit illum modum præcisionis et abstractionis non esse necessarium ad univocationem.

7. Secunda ratio posset fortasse in aliquo sensu esse efficax, ut infra videbimus; ut tamen proposita est, dissolvi potest, distinguendo consequens ibi illatum; nam aut est sermo de accidente, ut ens est, vel ut accidentis est. Priori modo, concedenda est sequela; nam verissimum est, in definitione accidentis, ut est ens, non cadere substantiam, sed solum id quod est de ratione entis in quantum ens. Quamvis Cajetan., de Ente et essentia, quæst. 3, contrarium sentiat; et citat Antonium Trombetam idem asserentem.

Ex quo ad hominem quidem bene contra illum argumentatur, tamen absolute illud falsum est. Quia plus est de ratione accidentis in quantum accidens, quam in quantum ens; sed habitudinem ad substantiam præcise dicit in quantum accidens; non ergo in quantum ens; ergo ut sic non definitur per substantiam. Item ens in quantum ens habet suam rationem, in qua non ponitur substantia, ut supra declaratum est; sed accidentis præcise sumptum in quantum ens, solum constituit illa ratione formali entis; ergo. Denique hoc evidenter sequitur ex unitate conceptus objectivi entis, contra quam æque procedit ratio illa in hoc sensu proposita. Hinc vero non sequitur univocatio, ut mox videbimus, et supra late declaratum est tractando de analogia entis ad creatum et ineratum. Posteriori autem modo negatur sequela; nam accidentis licet non ex communi ratione entis, tamen ex propria ratione accidentis ut tale est, indiget per substantiam definiri, eo quod sit entis ens. Quod si dieas, etiam hoc repugnare univocationi entis, respondeo, fortasse id verum esse; hac enim ratione dixi, posse illam rationem esse efficacem; id tamen non recte probatur ratione ibi facta, scilicet, quia, quæ univoce convenient, habent eamdem definitionem; est enim hoc verum, si definiantur præcise sub ratione in qua convenient, non sub propriis rationibus.

8. Tertia ratio non solum procedit contra univocationem, sed etiam contra unitatem conceptus ejus, vel potius (ut verius loquar) contra neutram earum procedit, sed difficultatem quamdam proponit, quæ in omni sententia et opinione locum habet. Nam, sive ens sit univocum, sive analogum, et sive dicat unum conceptum, sive non, nihilominus verum est substantiam esse ens per se, et accidentis ens in alio. Cur ergo in definitione, quæ datur per substantiam, vel accidentis, non licet ponere loco substantiae ens per se, et loco accidentis ens in alio? Ut, si definitur Angelus, quod sit substantia creata intellectualis, cur non dici potest ens creatum per se, intellectuale? Rursus eadem difficultas est de novem primis generibus accidentium; unumquodque enim definitur, vel potius describitur esse accidentis taliter afficiens substantiam; cur ergo non poterit definiri esse ens in substantia, taliter afficiens illam? et de inferioribus accidentibus similiter inquire potest, cur, sicut definiuntur per sua suprema

genera, non possint per descriptiones illorum, in quibus ens vel accidens ponitur, definiri. Neque enim ea incommoda, quæ in tertia ratione contra hunc definiendi modum propounduntur, videntur esse alicujus momenti, quia, licet definitio sufficienter detur per genus proximum et differentiam, tamen etiam potest dari per genus remotum, et omnes differentias intermedias, et eadem ratione poterit loco supremi generis poni prædicatum transcendens cum modo determinante. Neque propterea committeretur nugatio, sicut non committitur, cum dicatur substantia esse ens per se, sed distinctius explicatur quod substantia dicit confusus; et licet ens includatur in ipso modo per se, et in omnibus differentiis inferioribus, tamen ut non sit nugatio, sufficit diversus modus significandi et concipiendi, per modum determinabilis et determinantis.

9. Hæc proposita sint, non ut concludamus, ens ponendum esse explicite in definitionibus rerum, sed ut ostendamus, eamdem esse difficultatem in quacunque sententia de analogia entis. Nam, si ens non est ponendum in definitionibus, non ideo est quia est analogum, sed quia est transcendens. Quocirca dicendum est, cum Aristoteles negat ens poni in definitionibus, loqui de propriis definitiōnibus, quæ ex genere et differentia constant, in qua proprietate dicendum etiam est, suprema genera definiri non posse, ideoque transcendentia ad definitiones rerum non pertinere. Accedit, quod id censemur supervacuum, quia quando res quælibet definitur, supponit esse ens; nam quæstio, quid est, supponit quæstionem, an est. Quod si quis vellet, ut rem totam distinctissime explicaret, quoad posset, loco substantiæ. (et idem est proportionaliter de accidente) illam qualemque ejus descriptionem ponere, esset quidem prolixus et morosus, et miseret descriptionem cum propria definitione, nihil tamen falsum diceret aut faceret absurdum, ut argumentum, mea sententia, convincit, etiamsi ens analogum sit, imo etiamsi unum conceptum non diceret.

10. Ad quartam rationem neganda est sequela, quia, licet ens esset univocum, posset non esse genus, quia non dicit conceptum unum omnino præcisum a differentiis, sed in eis inclusum, et ideo non facit propriam compositionem metaphysicam, cuius veluti potentialis pars est genus. Unde multi probabiliter sentiunt, accidens esse univocum, et non

esse genus, et motum similiter dici univoce de actione et passione, et ipsum ens esse univocum respectu aliquorum, licet non respectu omnium, de quibus exemplis postea dicimus. Posset etiam in hoc numero poni persona, vel relatio increata, prout communis est tribus personis, vel relationibus divinis; dicitur enim univoce de illis; quæ enim ratio analogiæ ibi excogitari potest? dicitur etiam in quid, si formaliter de quidditate personæ vel relationis ut sic loquamur, et tamen non est genus, cum non possit habere differentias contrahentes; hæc enim duo quasi relativæ sunt. Latius ergo patet univocum prædicatum, etiam in quid, quam genus. Quare consequenter dicendum est, tale prædicatum univocum non esse universale, eo, scilicet, modo quo Porphyrius de universalibus tractavit, quæ in prædicamentis collocantur, vel ad prædicamenta coordinanda et distinguenda deserviunt. An vero tale prædicatum possit latiori modo dici universale, quæstio fere erit de modo loquendi, quæ ad rem præsentem parum aut nihil referet.

Resolutio.

11. Igitur ratio analogiæ entis creati respectu accidentis et substantiæ sumenda est ex eodem principio, ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam.

Qualis analogia hic interveniat.

12. Quod ut declaremus, dubitari potest primo an hæc analogia sit proportionalitatis proportionis. Multi enim existimant esse proportionalitatis tantum, ut Cajetanus, et alii. Et revera, qui negant unum conceptum entis, coguntur ita sentire, nisi velint dicere accidens esse ens per solam extrinsecum de nominationem, quod absurdissimum est. Ali vero utrumque analogiæ modum hic admittunt. Ego vero idem censeo hic esse dicendum, quod de ente communi ad Deum et creaturas dictum est, hic, scilicet, non intervenienti proprie analogiam proportionalitatis, sed atributionis tantum. Non quod non possit a nobis considerari illa proportio, quod sicut substantia se habet ad suum esse, ita accidente habeat ad suum; nam sicut revera in re est proportio, ita etiam potest a nobis consi-

terari; sed, quod accidens neque sit, neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse, per quod in ordine entium constitutur.

13. Quod eisdem argumentis confirmari potest, quibus supra in explicanda analogia nis ad Deum et creaturas usi simus. Nam ex analogia secundum proportionalitatem uplici impositione significat sua significata. na propria, altera per translationem et metaphoram, propter nonnullam similitudinem, et proportionem. Nomen autem *ens* non significat hoc modo accidens, sed unica impositione, qua impositum est ad significandum quicquid aliquo modo habet esse. Est ergo haec analogia attributionis, atque ita ilm explicit Aristoteles, 1 Ethicor., cap. 6, i ait, *ens esse analogum, et dici per prius posterius, quia quod est per se, scilicet, bstantia, prius natura est, eo quod ad altitudinem, id est, ad substantiam ipsam, dicitur, est accidens;* et 4 Metaph., cap. 2, ait, *ens tripliciter dici, verum ad unum;* et comrat cum sano, quod est analogum attributinis. Atque idem repetit lib. 7, cap. 4, et 1. 11, cap. 3, et lib. 12, cap. 4, ubi etiam clarat, reperiri quamdam proportionalitatem inter principia accidentis et substantiae, in tamen dicit analogiam entis positam esse hac proportionalitate, sed in attributione. codem modo intelligendus est D. Thom., 3, distinct. 1, quæst. 1, art. 1, ubi eamdem proportionalitatem proponit; aliis tamen locis explicat, hanc analogiam solum proportionis, præsertim 1 cont. Gent., c. 34.

Qualis attributio haec sit.

4. Secundo dubitari potest qualis sit haec logia attributionis entis creati ad substantiam et accidentis. Ad quod breviter ex superioris tractatis dicendum est, cum duplex sit logia attributionis, una, quæ sumitur ab em forma, quæ intrinsecè est in uno analitorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quæ dicit formam seu onem formalem intrinsecè inventam in iibis analogatis cum aliquo ordine, vel uitidine eorum inter se; dicendum (in primis) est, hanc analogiam esse posterioris pli, non prioris. Nam accidentis non est ens denominationem extrinsecam a substantia sed per intrinsecam entitatem suam, secundum quam habet suum proprium esse; enim aperla repugnantia, quod aliquid

sit ens realc per extrinsecam denominacionem; nam sola extrinseca denominatio nihil rei ponit in re denominata. Item, quia ostendimus supra, ens immediate significare unum conceptum objectivum, cuius formalis ratio intrinsecè reperitur in omnibus entibus, et ex vi illius sub entis significatione seu analogia comprehenduntur. Est ergo haec analogia cum intrinseca habitudine seu inclusione rationis formalis entis, tam in accidente quam in substantia. Unde fit, hanc analogiam non posse in alio consistere, nisi in hoc quod illamet ratio formalis entis non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidentem et substantiam, sed cum quodam ordine, et habitudine quam per se requirit, nimurum, ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam.

15. Et ita solvitur fundamentum Scoti. Recte enim probat, ens significare substantiam et accidentis medio eodem conceptu formalis et objective, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprio, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferencia ad inferiora. Et in hoc differt haec unitas conceptus entis ab unitate generis; nam genus, licet in speciebus sit inæqualiter perfectum ratione inæqualium differentiarum, ex quo dici solet physice aut secundum rem esse equivocum seu analogum, tamen secundum se sumptum non solum abstractit ab illa inæqualitate, sed etiam ab omni ordine unius ad alterum, quia non descendit ad unam speciem mediante altera, aut per habitudinem ad alteram, et ideo metaphysice est perfecte univocum; secus vero est de ente propter contrariam rationem. Accedit etiam quod inæqualitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum ex differentiis contrahentibus, que formaliter ac præcise genus ipsum non includunt, solumque consistit in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi, quibus ens creatum determinatur ad esse substantiæ vel accidentis, intrinsecè includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quodammodo ex se habere illam inæqualitatem quam habet in substantia et accidente. Quæ etiam non consistit in qualicunque diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa, ut in substantia sit absolute et simpliciter; in accidente vero solum diminute et per habitudinem ad substantiam.

16. Ex quo etiam intelligimus, hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa existit, et ex vi ejus derivatur ad nomen abs-

que ulla negatione intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quæ ex se non respicit plura nisi cum ordine et habitudine eorum inter se; unde nomen ideo est analogum, quia significat rationem analogam, seu non perfecte unam, neque æque indiferentem. Aliæ vero analogiæ, in quibus secundaria significata solum per denominacionem extrinsecam talia sunt, fundantur potissimum in impositione et attributione intellectus nostri; nam forma significata per nomen ex se tantum est in uno analogato, et non dicit extrinsecam habitudinem ad aliud, sed intellectus noster considerans aliquam habitudinem extrinsecam, transfert nomen, et analogiam complet.

Sitne accidentis absolute ens.

17. Tertio dubitari potest, an hæc analogia tanta sit, ut ratione illius absolute negandum sit, accidentis esse ens, nisi cum aliquo addito, scilicet, ens secundum quid, vel entis ens, prout loquitur Aristot., 7 Metaph., textu 2 et 15. Quidam enim videntur sentire, hanc locutionem absolute prolatam, Accidentis est ens, esse falsam; quod significat Soto in Antepræd., cap. 4, quæst. 4, in probationibus conclusionis 3; et post conclusionem quartam, solvens quoddam argumentum, nescio quam differentiam in hoc invenit inter analogiam entis ad creaturam respectu Dei, et ad accidentis respectu substantiæ; nam de creatura dicitur simpliciter, de accidente vero minime, sed tantum secundum quid.

18. Sed nihilominus dicendum est, non obstante hac analogia, ens absolute et sine addito prædicari posse de accidente. Quod patet primo ex communī modo concipiendi et loquendi omnium philosophorum, qui absolute dicunt, sola entia realia constitui in prædicamentis, et quantitatē vel qualitatē esse realia entia. Item hac ratione ens potest esse medium, et extrellum demonstrationis, et ex eo potest confici vera distributione et contradic̄tio. Unde ipsem Soto, in fine illius quæstionis, negat hanc propositionem, Omne ens est substantia, et merito, nam si omne ens esset substantia, non recte divideretur ens in substantiam et accidentem. Hinc vero aperte sequitur, hanc esse veram, Accidentis est ens; nam si non omne ens est substantia, ergo aliquid ens est non substantia; ergo aliquid ens est accidentis; quid enim esse potest illud ens, quod non est substan-

tia, nisi accidentis? ergo per simplicem conversionem, accidentis etiam est ens. Præterea, quænam differentiæ ratio potest in hoc assignari inter creaturam respectu Dei, et accidentis respectu substantiæ? ideo enim absolute dicitur creatura ens, quia habet intrinsecum esse suum, quo formaliter existit, sicut Deus per suum, quamvis non sit æquale, neque independens, ut auctores contrariæ sententiæ docent; sed etiam accidentis habet suum esse intrinsecum. quo formaliter existit, quamvis non æquæ perfecte, nec independenter, ac substantia: est ergo in hoc eadem proportionalis ratio; sicut ergo homo est ens, non obstante analogia ad Deum, ita et qualitas est ens, non obstante analogia ad substantiam.

19. Neque Aristoteles unquam hoc negavit, sed solum ait, accidentia non habere quod sint entia, nisi in substantia, seu ut entis entia, ut D. Thomas, in dicto loco, 7 Metaph., declaravit. Cum autem dicitur accidentis esse ens, non excluditur quod sit entis ens, sed tantum non exprimitur. Dices, analogia per se sumpta stare pro primario significato; cum ergo accidentis dicitur absolute ens, in rigore significatur quod sit substantia. Respondeatur illud axioma habere locum in analogatis, quæ per diversas impositiones significant plura, unum proprie, aliud metaphorice, vel unum intrinsecum, aliud per solam extrinsecam denominationem; non vero in his quæ immediate significant unam rationem formalem intrinsecam inventam in multis, ut patet in analogia entis ad Deum et creaturas. Et ratio est clara, quia, cum talis ratio sit immediatum significatum talis vocis, et illa ratio proprie et intrinsecè reperiatur in omnibus analogatis, de omnibus poterit simpliciter prædicari. Neque obstat potest, quod non eodem ordine vel perfectione reperiatur in singulis, quia hoc non excluditur per illarū prædicationem, sed solum affirmatur talerū rationem, scilicet, entis, ut sic, in accidenti reperiiri, quod verum est.

Sintne accidentia inter se comparata univoc entia.

20. Quarto dubitari potest, an ens creatum dicatur univoce de accidentibus inter se comparatis, esto sit analogum ad illa comparatione substantiæ; videtur enim fieri non posse ut eadem vox ex vi ejusdem impositionis et significationis sit analoga et univoca, etiam respectu diversorum; ergo si ei-

absolute est analogum, non potest esse univocum respectu accidentium, etiamsi inter se comparentur. Atque ita multi sentiunt, et præsertim coguntur ita philosophari qui negant, ens creatum immediate significare rationem aliquam communem vel substantiam et accidenti, vel accidentibus inter se, sed immediate significare decem suprema genera; hinc enim aperte sequitur, non posse esse univocum, etiam ad prædicamenta accidentium, quia de ratione univoci est, ut significet immediate aliquam rationem communem. Quanquam Fonseca, qui in ea est sententia, lib. 4 Metaphys., cap. 2, q. 1, sect. 5, affirmat, licet ens sit analogum respectu eorum, de quibus immediate dicitur, esse tamen univocum respectu aliorum, quæ sub eodem genere vel specie continentur, ut de homine et equo, vel de duobus hominibus; eadem autem ratio est de duabus coloribus, vel aliis accidentibus et qualitatibus. Quod si illi objicias, quia si ens absolute sumptum non dicit unam rationem, non potest esse ejusdem rationis comparatione quamlibet rerum, ac proinde neque univocum. Respondet negando assumptum, quia, licet ens non dicat unam rationem, sed plures, per aliquam illarum potest esse univocum, verbi gratia, per rationem substantiam, aut qualitatis. Sed contra, quia inde non habetur ens esse univocum, sed substantiam, vel qualitatem. Neque enim verum est, ens significare substantiam vel qualitatem sub propriis rationibus earum. In quo non aequaliter ens ad cetera analogi, vel equivoca, sed est in eo longe diversa ratio; nam alia non significant plura ex unica impositione, sed ex pluribus, et ideo ex singulis impositionibus significant singula significata secundum proprias rationes. At vero ens significat substantiam, qualitatem, etc., ex vi unius impositionis, et ideo impossibile est ut significet singula secundum proprias rationes, quod etiam in superioribus, aliis rationibus late confirmatum est.

21. Quapropter aliter procedendum est juxta principia a nobis posita, et dicendum, eam quidem sententiam esse veram, non tamen esse adeo restringendam. Ratio prioris partis est, quia quamvis ens respiciat substantiam et accidens cum habitudine et ordine, qui fundet analogiam, duas vero substantias præsertim completas et integras æque respicit sine tali ordine; ergo respectu illarum nullam rationem analogiae habet. Haec

autem ratio æque procedit de duobus accidentibus, quæ inter se nullam habent habitudinem, quia, eo modo quo unumquodque illorum est ens, habet suum esse sine habitudine ad aliud; ergo nulla ratio analogiae excogitari potest in ente respectu illorum; cum ergo sit commune illis, et non analogum, erit univocum.

22. Atque hinc declaratur altera pars; cuius sensus est, hanc univocationem non esse restringendam ad res contentas sub eodem genere vel specie, sed etiam posse habere locum in rebus diversorum prædicamentorum, ut, verbi gratia, in quantitate et qualitate, quæ sub nullo communi genere continentur. Probatur eadem ratione, quia ens dicit rationem communem illis, et non per habitudinem unius ad aliud; ergo æque respicit utrumque; ergo nulla ibi ratio analogiae intercedit. Imo etiam si quis contendat, ens dici de qualitate et quantitate, non propter rationem communem, nec propter attributionem, sed propter proportionalitatem, scilicet, quia sicut quantitas se habet ad suum esse, ita qualitas se habet ad suum, licet (inquam) sic aliquis opinetur, non potest explicare analogiam in ente respectu qualitatis et quantitatis, inter analogiam (inquam) veram ac propriam, in qua nomen per prius de uno dicatur quam de alio, quia nec quantitas, nec qualitas habet quod sit ei^s propter proportionem ad aliam, quia non est major ratio de una quam de altera, sed utraque absolute est ens per suum esse, in quo fundatur quidem illa proportio tanquam relatio quædam, tamen hæc non sufficit ad analogiam, nisi vel sit tam impropria, ut non sufficiat ad formalem convenientiam, vel nisi cum convenientia formalis (quæ hic negari non potest, ut supra ostendi), alia habitudo vel dependentia intercedat. Quia similis relatio vel proportio etiam in univocis reperitur, imo tanto proprior et exactior, quanto major est univocatio; nam, sicut homo comparatur ad suam sensibilem differentiam, ita leo ad suam, et sic de aliis.

23. Posset forte excogitare aut responderet aliquis, in hac comparatione entis ad quantitatem, verbi gratia, et qualitatem, nec univocationem esse, neque analogiam, sed equivocationem; sumereque posset argumentum ab aliis analogiis, tam attributionis quam proportionalitatis; *sanum* enim, quamvis analogice dicatur de urina et medicina respectu animalis, tamen respectu carum

inter se videtur æquivoco dici, quia nec dicitur univoce, ut per se constat, cum nihil commune illis significet; neque analogice, quia non dicitur de una per habitudinem ad aliam. Sic etiam *leo* videtur æquivoco dici de Christo et de dæmone, quamvis de utroque dicatur analogice per comparationem ad verum leonem. Et videtur illa analogia esse proportionalitatis; quia illa vocis translatio fundata videtur in comparatione Christi, verbi gratia, et leonis ad utriusque fortitudinem; nam, sicut leo se habet in suis actibus ad fortitudinem suam, ita Christus ad suam. Tamen quia hæc proportio longe diverso modo, et in diversis rebus consideratur in Christo et in dæmone, ideo respectu illorum videtur vox æquivoca; et idem facile est considerare in aliis metaphoricis translationibus.

24. Sed quidquid de aliis analogis impropriis aut metaphoricis, in quibus verum sine dubio est, non esse univocationem respectu extermorum, quæ ex diversis habitudinibus aut proportionibus idem nomen participant, et quæstio tantum de nomine esse potest an illa sit dicenda æquivocatio, aut analogia saltem mediata, quod magis videtur habere usus, tamen in præsenti hoc dici non potest. Quia, ut dicebam, si proportionem seu proportionalitatem hic consideremus, non est impropria et metaphorica, sed cum convenientia formalis, quæ sufficit ut nomen significet illa omnia sub eadem communi ratione. Si vero sermo sit de attributione, quamvis quantitas et qualitas diversas habitudines dicant ad substantiam, tamen non denominantur entia ab illis habitudinibus, ut diversæ sunt, sed solum ut in ratione essendi similes sunt. Quapropter accommodatus esset exemplum in *sane*, verbi gratia, quatenus de multis medicamentis dicitur; nam, licet sit analogum respectu animalis, est tamen univocum respectu diversorum medicamentorum, quia eadem ratione et æque primo de illis dicitur, et licet in eis diversi sint modi efficiendi sanitatem, tamen non sumunt sani denominationem ex illis modis, ut diversi sunt, sed solum ut convenient in communi ratione efficiendi sanitatem. Et confirmatur tandem hæc posterior pars; nam etiam albedo et nigredo, verbi gratia, habent diversas habitudines ad substantiam; imo et substantiæ ipsæ, ut homo, verbi gratia, et equus habent diversos modos essendi specificos, et nihilominus ens dicitur univoce

respectu illorum, quia ratio entis, ut sic, neque explicat, neque requirit illam diversitatem, et ideo, illa non obstante, habet suam unitatem formalem seu objectivam, qua, si aliunde tollatur habitudo unius ad alterum, seu dependentia, sufficit ad univocationem; sed hoc totum reperiri potest in aliquibus primis generibus accidentium, si ens ad illa præcise sumpta comparetur; ergo.

25. Ad rationem in contrarium factam respondetur, non esse inconveniens, idem nomen esse analogum et univocum respectu diversorum, ut dictum est de sano respectu animalis et medicamenti, vel respectu medicamentorum inter se. Et patet a fortiori; nam potest esse æquivocum et univocum, ut canis respectu animalis et sideris, vel respectu plurium latrantium. Et ratio est, quia quod respectu quorundam significat diversas rationes, vel rationem communem cum habitudine et ordine, potest respectu aliorum significare rationem eamdem, et sine ordine vel habitudine inferiorum inter se. Fateor tamen intercedere differentiam, quia in aliis æquivocis vel analogis, nomen non habet analogiam et univocationem etiam respectu diversorum ex vi ejusdem impositionis, sed ex una habet univocationem, et ex pluribus analogiam, vel æquivocationem, quia multiplex illa significatio solum in multiplici impositione, vel metaphorica translatione fundatur. At vero ens ex vi unius et ejusdem impositionis habet utrumque respectum comparatione diversorum. Ratio est, quia non significat plura ex vi plurium impositionum, sed ex vi unius rationis objectivæ in multis inventæ, quæ in quibusdam reperitur cum ordine et habitudine eorum inter se, in aliis vero sine tali ordine vel habitudine. Sed quæreris an hæc univocatio entis respectu accidentium inter se sit universalis respectu omnium generum accidentium, vel aliquorundam tantum. Respondeo hoc pendere ex simili quæstione de accidente in communi, an si univocum ad omnia, quam infra tractabimus.

Sitne ens univocum ad omnes substantias

26. Quinto, potest dubitari an ens dictum de substantia, et de omnibus que sub substantia continentur, sit univocum respectu illorum, vel aliquam admittat analogiam. E cuius dubii resolutione pendet cognitio primi analogati, seu principalis significati in ha-

analogia entis creati respectu substantiae et accidentis. Videri ergo potest esse univocum ad omnes substantias, quia substantia est primum analogatum in ea partitione; quidquid ergo participat rationem substantiae, participat rationem primi analogati; ergo participat simpliciter seu principaliter rationem entis; ergo univoce. In contrarium vero est, quia ipsam substantiam, quae ab accidente condistinguitur, non est univoca respectu omnium quae sub illa continentur; ergo neque ens potest esse univocum respectu illorum; consequentia patet tum a paritate rationis, tum etiam quia ratio entis creati primario solum convenit illis entibus, quae sunt substantiae simpliciter. Antecedens vero patet, quia substantia, prout condistinguitur in hac divisione contra accidens, abstrahit a completa et incompleta; ut sic autem non est univocum predicatum, sed analogum, quia substantia incompleta tantum est substantia secundum quid, de qua re disputatio sequenti tractabimus. Atque haec posterior pars videtur veritati conformior. Ad quam confirmandam potest etiam accommodari fundamentum positum de substantia et accidente, nimirum, quod substantia completa primario ac per se habet suum esse, substantia vero incompleta totum suum esse habet in ordine ad substantiam completam; ergo ens ex se postulat hunc ordinem, ut primario in substantia completa, deinde vero in incompleta in ordine ad completam reperiatur; dicitur ergo de illis secundum eamdem rationem analogiae.

27. Atque hinc consequenter existimare quis potest, primarium significatum hujus analogi non esse substantiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, sed substantiam simpliciter, quae sola est substantia completa. Quod quidem verum est, si sit sermo de tota latitudine entis creati absolute sumpti. Si vero sermo sit de tota illa significatione, prout ad haec duo membra revocatur, scilicet, substantiam et accidens, ut in hac divisione fit, necesse est dicere substantiam ut sie, in tota sua abstractione esse primum analogatum, quia alias non posset in hac bimembri divisione, ut talis est, primarium significatum designari. Ad hoc autem necesse non est ut primum analogatum in se sit univocum respectu omnium quae sub illo comprehenduntur, neque etiam quod ens de illis univoce dicatur, sed satis est quod ens primario dicatur de substantia absolute et

simpliciter comparatione accidentium; ita ut, licet comparatione substantiarum prius de una quam de alia dicatur, tamen ipsam secundaria significatio in latitudine substantiae sit primaria respectu accidentium.

28. Dices, hinc sequi, comparando ens ad solas substantias incompletas et accidentia, de illis analogice dici, et primario de substantiis incompletis. Consequens autem videatur falsum, primo, quia substantia incompleta non est capax accidentis, unde accidens non dicit habitudinem, nec per se pendet, nisi a substantia completa; ergo solum comparatione illius est analogatum sub ente. Deinde, quia alias sequitur, quodlibet accidens esse analogice ens respectu cuiuslibet substantiae incompletae, quod etiam videtur falsum, tum quia saepe accidens nullam habet subordinationem et dependentiam cum hoc vel illo modo, aut differentia substantiae; tum maxime quia aliquod accidens videtur esse simpliciter nobilior ens quam aliqua substantia incompleta, ut, verbi gratia, intellectus videtur esse perfectius ens quam materia prima, et quam forma lapidis, et gratia videtur longe nobilior.

29. Responsio prima esse potest concedendo primam sequelam; non enim potest aliter intelligi analogia inter accidens in communi, et substantiam etiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, nisi ratio entis primario intelligatur convenire substantiae, non solum quatenus talis vel talis est, sed etiam ex se, et ex sua praecisa ac communiatione. Unde videtur fieri. omne ens, in quo talis ratio substantiae ut sic reperitur, esse principalius ens quam accidens.

30. Ad primam autem impugnationem, negatur substantiam incompletam non esse capacem accidentis; anima enim rationalis incompleta substantia est, et in se recipit accidentia; et materia prima, juxta probabilem sententiam, recipit quantitatem; quod si aliqua substantia incompleta se sola non est capax accidentium, id habebit ex proprio modo essendi, non ex communi ratione substantiae incompletae. Unde dicitur secundo, quamvis substantia incompleta per se primo non recipiat accidentia, tamen substantiam completam non recipere illa, nisi quatenus ex incompletis constat, vel physicę, vel metaphysicę, pro ratione compositionis suę; et hoc satis esse ut ratio entis per se primo respiciat substantiam absolute, sive completam, sive incompletam, comparatione accidentis.

Ad alteram vero partem conceditur sequela. Ad primam vero impugnationem respondeatur, ut ens sit analogum ad quodvis accidentis, respectu cujusque substantiae, non oportere ut tale accidentis secundum peculiarem rationem dicat habitudinem ad talem substantiam, sed satis esse ut ratio substantiae in se sit prior quam ratio accidentis, et quod illa constitutat ex se ens simpliciter, non vero haec, licet in particulari hoc accidentis dicat habitudinem ad hanc substantiam, et non ad aliam. Sicut *sanum*, dicitur analogice de quolibet signo comparatione animalis, licet in particulari hoc signum indicet sanitatem in hoc animali, et non in alio. Adde idem argumentum fieri posse de accidenti respectu substantiae completae, quia non quodlibet accidentis dicit habitudinem ad quamlibet substantiam completam.

31. Secunda impugnatio videri potest difficilior, quia totus ordo accidentium nobilitate superat totum ordinem substantiae creatae, etiam completae, non quod omnia accidentia omnes substantias superent, sed quod quædam accidentia videantur nobiliora quibusdam substantiis, sicut e contrario; imo, quia comparando maximum ad maximum, nobilissimum accidentis perfectissimam substantiam superare videatur. Ut enim Theologi docent, et in hoc opere nos saepe indicavimus, substantia creata non potest esse supernaturalis, neque ordinis divini; accidentis autem potest esse supernaturale, et divini ordinis; tale ergo accidentis superabit in perfectione supremam substantiam etiam completam. Et sane, qui judicaverit intellectum esse perfectiorem materia aut forma lapidis, facile inducetur, ut credat esse perfectiorem tota substantia lapidis. Quam ob rem posset esse alias respondendi modus generalior, nimirum, quamvis accidentis in communi sit analogice ens respectu substantiae, posse nihilominus dari aliquod accidentis simpliciter perfectius aliqua substantia creata; sicut potest interdum species contenta sub genere minus nobili esse simpliciter perfectior, quam ea quæ continentur sub genere nobiliiori, ut ex dialectica suppono, et in sequentibus attingetur; juxta quam sententiam poterit esse analogia ex vi imperfectionis et subordinationis sub ratione communi, quamvis secundum particulares rationes sit excessus in perfectione in inferiori analogato. Ita ut, licet substantia ut sic sit nobiliior accidente, non tamen omne contentum sub substantia sit absolute nobilius ens

quam omne contentum sub accidente. Quæ quidem responsio non videtur omnino improbanda, maxime si sub generali substantiae appellatione etiam modi substantiales venniant. Quis enim dubitet gratiam esse perfectius ens quam modum substantiae, vel unionis formae substantialis ad materiam?

32. At vero, loquendo de propriis, compleatis et perfectis substantiis, non videtur dubitandum quin a toto genere substantia creata sit perfectior accidente, et consequenter quod nobilissima substantia creata excedat nobilissimum accidentis; alias qualis erit analogia? Unde consequenter fit ut perfecta substantia, etiamsi sit ordinis naturalis, simpliciter perfectior sit quilibet suo accidente, etiam supernaturali et perfectissimo in eo ordine; nam, quantumvis tale accidentis videatur magna perfectio, non est nisi quoddam ornamentum talis substantiae, ad cuius perfectionem essentialiter ordinatur, et quia tota perfectio talis accidentis non transcendet ordinem qualitatis, qui imperfectus est comparatione substantiae. Et ob eamdem rationem probabiliter existimo, quamvis tale accidentis possit secundum quid superare substantias, vel omnes, vel plures, aut in modo essendi, aut in aliqua virtute agendi, vel aliquo alic effectu, tamen in gradu entitatis simpliciter esse perfectiorem quamlibet substantiam quilibet accidente, imo illam esse simpliciter ens, hoc vero secundum quid, quia esse substantiae, hoc ipso quod est natura sua subsistens, nobilius est, magisque participat perfectiorem divini esse, quam esse accidentis. Unde quantumcunque perfectionem accidentis habere videatur, tamen semper habet illam commensuratam et limitatam ad imperfectum modum essendi accidentis.

Aliæ divisiones entis creati declarantur.

33. Ultimo, ex dictis de hac divisione facile judicare quis poterit, quid dicendum sit de aliis divisionibus entis, quas superiori sectione attigimus; diximus enim posse dividi ens in absolutum et respectivum, in incompletum et completum, seu perfectum, vel imperfectum. De quibus omnibus dubitari potest an sint univocæ divisiones vel analogæ; nam quod non sint æquivocæ, facile constat ex dictis. Et breviter dicendum est, omnes has divisiones esse analogas. Cujus rationem quidam reddunt, quia in illis omnibus divisionum non habet unitatem in conceptu formali vel objectivo, sed in sola voce. Sed hoc fal-

sum esse ostendimus. Alii reddunt rationem, quia in illis omnibus non potest divisum contrahi seu terminari per differentias in quibus ipsum non includatur. Sed hoc non semper impedit univocationem, ut supra ostendi, et infra dicam, tractando de accidente. Ratio ergo sumenda est ex dictis in præcedente divisione, quia in omnibus divisionibus numeratis includitur aliquo modo seu participatur prædicta divisio, aut fundamentum analogie ejus. Quod breviter declaratur in una vel altera illarum divisionum. Divisio enim entis creati in absolutum et respectivum, in altero membro includit substantiam cum multis generibus accidentium, in alio vero tantum quoddam imperfectum accidentium genus. Sic enim intelligenda est illa divisio de prædicamentali et accidentaria relatione, alioqui nullum erit ens creatum omnino absolutum a relatione transcendentali. Unde, ex eo saltem quod ens absolutum ut sic, perfectissime reperitur in substantia, necesse est ut illa divisio sit analoga, et quod ens natura sua postulet prius determinari ad absolutum quam ad respectivum. An vero inter accidentia ipsa absoluta et respectiva eadem analogia intercedat, dicemus melius infra, tractando de accidente.

34. Rursus in divisione illa entis in incompletum et completum, alterum membrum proprie et in rigore sumptum pro ente essentialementer completo solam substantiam integrum complectitur; aliud vero comprehendit, tam accidentia quam incompletas substancialias, uatenus in quadam negatione vel imperfectione inter se convenientia, et ideo non est ubium quin per prius dicatur ens de ente completo, quam de incompleto. Quod si ens completum non sumatur in eo rigore, sed generalius pro ente completo quasi respective, est, habente complementum quod in suo encere vel prædicamento requirit, sic etiam completum ens est per prius ens quam incompletum, tum absolute, quia dicit rationem ens, quae in perfecta substantia primario salutur; tum etiam respective, quia totum esse itis incompleti est propter completum. In se tamen sensu est valde impropria divisio, in ens completum illo modo sumptum nouum non est univocum, cum ex se sit commune ad substantiam et accidens, sed etiam detur potius dicere analogiam proportionatis quam proportionis; nam accidens non citur ens completum nisi ex quadam imperfecta imitatione substantiae, non per conve-

nientiam formalem propriam, sed per proportionalitatem. Quod si aliqua est ibi convenientia formalis, magis esse videtur rationis quam realis, nempe in metaphysica compositione ex genere et differentia; nam in physico complemento et perfectione revera non conveniut.

35. Dices: quamvis hoc verum sit de accidente in abstracto sumpto, tamen in concreto videtur esse ens completum physice, et habere realem ac physicam compositionem; imo, hac ratione videtur habere univocam convenientiam cum substantia completa; nam includit totam perfectionem ejus, et aliquid addit. Respondeatur: si tale ens formaliter sumatur ut accidentale, non dicit esse completum in genere entis, sed incompletum et imperfectum. Si autem sumatur ut constans ex substantia et accidente, et utrumque includens, sic deficit a ratione entis completi, quia non est unum per se, sed per accidens, et ex hac parte non habet univocam convenientiam cum substantia completa. Sed de hac divisione multa alia dici poterant, quæ commodius tradentur in particuli, disputando de substantia et accidente. Et per hæc facile erit de aliis similibus divisionibus judicium ferre.

DISPUTATIO XXXIII.

DE SUBSTANTIA CREATA IN COMMUNI.

Explicata divisione entis in communi, dicendum est de propriis rationibus substantiae creatæ, et accidentis, et quoniam substantia dignior est, prior etiam est illius consideratio, de qua disseruit Aristoteles, partim in Dialectica, in prædicamento substantiae, partim in libr. 5 Metaph., c. 8. In quibus locis prædicamentum substantiae constituit, et nonnullis adhibitis divisionibus, illius rationem declarat, et alias ejus proprietates assignat. In 7 vero et 8 Metaph., multa disputat de substantia; tamen in libro 7 præcipue agit de substantia, ut significat essentiam rei, sub qua significacione etiam accidentia analogice comprehendit, ideoque præcipue agit Aristoteles in eo libro de substantia in ordine ad definitionem, quod fere dialecticis commune est, ut ipse ibidem fatetur. At vero in lib. 8 agit de propria substantia, et præsertim materiali, et partibus ejus, materia, scilicet, et forma. Nos vero prius dicemus de substantia in communi (agimus autem de creatâ, ne id

semper repetere necessarium sit), deinde de substantia spirituali, et postea de materiali, quantum ratio metaphysicae doctrinæ permisit. Quia vero essentialis ratio substantiae in communi declarari non potest a nobis, nisi per ordinem ad subsistentiam, seu ad suppositum creatum, eo quod et nomen substantiae a subsistendo vel substando sumptum sit, et ratio ipsa substantiae non nisi in ipsis suppositis exerceatur, et per illa a nobis cognoscatur, ideo, in præsenti disputatione, solum communem rationem substantiae, traditis quibusdam divisionibus, declarabimus, ea fere exponendo quæ Aristoteles, in prædicamento substantiae tradidit; in sequenti vero disputatione dicemus de substantiali supposito ejusque formali constitutivo; nam, his cognitis, ipsa essentialis ratio substantiae creatæ magis perspicua fiet.

SECTIO I.

Quidnam substantia significet, et quo modo in incompletam et completam dividatur.

Etymologia vocis explicatur.

1. Duplex est etymologia hujus vocis *substantia*, nimirum, vel a subsistendo, vel a substando; priorem tradidit Augustinus, lib. 7 de Trin., c. 4, in fine, ubi ait: *Sicut ab eo quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere, substantiam dicimus.* Indicat etiam Isidorus, lib. 1 Differentiarum, c. 4, ubi ait: *Substantia est id, quod non ab alio, sed semper ex se est, id est, quod propria in se virtute subsistit.* Posteriorem vero significavit Aristoteles, in prædicamentis, c. de Substantia, et 5 Metaph., c. 8, ubi ait: *Hæc autem omnia ex eo dicuntur substantiae, quod non de subjecto dicuntur, sed de eis cetera.* Unde Isidorus, lib. 2 Etymologiarum, c. 26, qui est de categoriis Aristotelis, ex illius sententia ait: *Substantia est, quæ proprie et principaliter substare dicitur;* et Augustinus, lib. Categor., c. 5, ait substantiam græce dictam esse ὑποκείμενον. Possunt autem illa duo verba substandi et subsistendi in eadem et in diversis significationibus accipi. Substare enim idem est quod alias subesse tanquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subjectum, sive hoc sit secundum rem, prout substantiasubstat accidentibus, sive secundum rationem, prout prima substantia substaret secundæ, quod alias dici solet subjectum inhesionis, vel prædicationis, et ad rationem substantiae non sufficit hoc posterius sine priori;

nam etiam accidentis singulare potest substare universalis in prædicatione. Imo, illud etiam prius oportet intelligi de substando accidentibus principaliter, seu ut quod; nam etiam unum accidentis potest substare alteri ut quo non tamen ut quod; indiget enim ipsum sustentari ab alio. Et hoc totum significavit Aristoteles per illam negationem non essendi in subiecto; substantia enim ita substaret accidentibus, ut non indigeat ipsa simili sustentaculo. Id quod verbum etiam ipsum substandi comprehendit; nam significat rem ita esse in sūfirmam et constantem, ut possit aliam sustener. Juxta quā interpretationem in verb substandi, et in nomine substantiae ab eiusumo, duas rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos propter ejus simplicitatem, per negationem essendi in subjecto declaramus; alia est quasi respectiva, sustentandi accidentia.

2. Et hæc quidem videtur prima nominis etymologia, si ejus impositionem, quæ ex cognitione nostra procedit, spectemus; nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae, et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio rationis est simpliciter prior, imo ex se scientis ad rationem substantiae sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se ac per se etiamsi accidentibus non substet. Imo, si impossibile vel impossibile fieri posset alii res creatae incapax accidentium, et natura sua nullo subjecto indigens ad existendum illa esset perfecta substantia absque proprietate substandi, non tamen sine conditione se seu per se essendi. Est ergo hæc ratio prius et essentialis, quam in discursu hujus et quentis disputationis declarabimus. Altera vero metaphysice apprehenditur a nobis secundum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem, ut in superiori disputatione factum est. Quid vero in re sit, tam in aitidine, seu quoad potentiam recipiendi accidentia, quam in actu quoad unionem seu tentationem ipsorum accidentium, dictum supra, tractando de causa materiali accidentium, disp. 14.

3. Atque hæc omnia fere accommodiri possunt ad alteram etymologiam a verbo substantiendi, quamvis hujus vocis significatio latigis aequivoca sit. *Subsistere* enim, in signifi-

catione propriissima, nihil aliud est quam immorari, vel pedem figere alicubi, quæ significatio ad rem præsentem nil refert; inde vero derivatum est hoc verbum ad significandum idem, quod existere, seu permanere in esse, juxta illud Job 7 : *Si mane me quesieris, non subsistam*; et c. 8 : *Tabernaculum impiorum non subsistet*, id est, evanescet. Unde apud Aristotelem interdum *subsistere*, significat idem quod vere esse, et opponitur ei quod est esse tantum in specie seu apparetia; sic enim scripsit, libro de Mundo ad Alexandrum, ea quæ in aere cernuntur, partim specie tenus esse, partim subsistentiam habere. Quanquam Alcionius per verbum *substanti* vertit, hunc in modum : *Quæ ex aere nobis observantur, alia apparent, alia substanti*, ubi verbum *substanti* etiam posuit in prædicta significatione. Juxta quam dixit etiam Dionysius, cap. 4 de Divinis nominibus, *malum non subsistere*, seu *non habere hypostasim*, id est, aliquod verum esse. Unde juxta hanc significationem, non esse, ab hoc verbo derivatum nomen substantiæ; nam hoc modo *subsistere* commune est accidentibus, quæ verum esse reale habent; magis tamen respondet huic significationi nomen substantiæ in alia acceptione, qua significat generatim quamvis essentiam rei, ut tetigit Aristoteles, dicto lib. 5, et latius lib. 7 Metaph.; et in Antepræd., cap. 4, cum dixit, univoca convenire non solum in nomine, sed etiam in ratione substantiæ, id est, in ratione essentiali indicata per nomen; nunc vero non agimus de substantia in hac significatione, sed prout distinguitur ab accidente. Aliam igitur significationem habere potest verbum *subsisto*, quam ipso ejus compositio præ se fert, ut idem sit *subsistere*, quod sub aliis esse tanquam eorum fundamentum, quo modo basis dicitur *subsistere* columnæ, et hoc modo idem fere significat verbum *subsisto*, quod *substo*, et ita eadem est etymologia substantiæ, sive ab uno, sive ab altero sumi dicatur, quamvis vox ipsa proprius videatur a verbo *substandi* derivari. Nam a verbo *subsisto* potius vox *subsistentiæ* derivata est, quæ vox, licet non sit adeo latina, a philosophis tamen et Theologis usurpata est, de cuius significatione, et de re significata, infra dicendum est latius; nunc satis sit nosse, per illam significari propriam rationem essendi in se ac per se, per quam proprietatem propria ratio substantiæ a nobis declarata est. Et haec videntur sufficiere de etymologia vocis, in quibus obiter

declaratum est quid per substantiam intelligamus, saltem quoad quid nominis; nam res ipsa latius est paulatim explicanda.

Divisio substantiæ in completam et incompletam.

4. De substantia ergo in hac amplitudine sumpta, prout distinguitur contra accidens, dubitari potest quam communitatem habeat, et quo modo aut per quid in diversa membra distrahatur. Et est ratio difficultatis, quia extra substantiam sic sumptam nihil manet nisi accidens; non potest autem substantia per accidentia per se contrahi aut dividi. Ad hoc ergo dubium explicandum inventa est illa divisio substantiæ in incompletam et completam. In qua partitione divisum est substantia in dicta significatione latissime sumpta, ut ex dictis constat. Dividitur autem non ad modum generis; id enim fieri non posset, ut recte probat argumentum factum, quia non potest habere differentias quæ sint extra rationem ejus, id est, quæ substantiæ non sint saltem incompletæ, in quibus communis ratio substantiæ, prout est divisum illius partitionis, includitur. Dividitur ergo ibi substantia ad modum transcendentis per modos intrinsecos in quibus ipsa includitur, qui non indicant propriam compositionem etiam metaphysicam, sed solum expressiorem conceptionem hujus vel illius rationis substantiæ, ad cum omnino modum quo supra declaravimus determinationem seu divisionem entis per varios modos intrinsecos.

5. Completa ergo substantia dicitur, quæ est aut intelligitur permodum totius seu integræ substantiæ, quæ sola interdum quasi per Antonomasiam substantia appellari solet; sic enim Aristoteles, in cap. de Substant., negat, differentias esse substantias, ut hoc modo assignari possit aliquod supremum genus substantiæ, quod differentias habeat, in quibus formaliter non includatur. Incompleta vero substantia dicitur omnis illa, quæ pars est substantiæ, vel ad modum partis concipiatur, quo modo materia et forma substantiæ sunt, ex Aristotele, 8 Metaphys., c. 2, et 2 de Anim., cap. 1; et differentiae etiam substantiales hoc modo substantiæ sunt, ex eodem Aristotele, 1 Physicorum, cap. 6; neque enim potest substantia ex his, quæ omnino substantiæ non sint, per se constitui.

De substantia physice completa vel incompleta.

6. Ex hac vero declaratione intelligitur dupliciter posse dici substantiam completam, vel incompletam, scilicet, physice aut metaphysice. Physice dicetur substantia incompleta, quæ est pars physica, vel substantialis modus aut terminus substantiæ, concurrens aliquo modo ad complementum ejus. Sic imprimis dici potest substantia incompleta, ipsa substantia in fieri, seu ipsum fieri substantiale, prout est via ad terminum, aut dependentia ejus a sua causa; sic enim omnis motus, quatenus est via ad suum terminum, solet ens incompletum appellari, ut videre licet apud D. Thom., in 4, dist. 1, q. 1, art. 4, quæstiuncul. 2. Deinde forma et materia, quæ sunt partes physicæ substantiæ, sunt physicæ incompletæ substantiæ. Tota item natura, vel composita ex materia et forma, vel simplex ut angelica, comparata ad suppositum, est incompleta substantia, nam comparatur ad illud ut pars seu forma, quæ per subsistentiam amplius completur et terminatur. Unde et subsistentia ipsa, substantia est incompleta, seu aliquid incompletum physicæ in genere substantiæ. Verum est, posse in hoc ultimo exemplo esse diversum usum in vocibus, quia cum compositio ex natura et supposito metaphysica soleat appellari, et non physica, possunt hac ratione natura et suppositalitas dici substantiæ incompletæ metaphysice, potius quam physicæ, quo sensu hæc denominatio sumitur solum ex ordine ad scientiam; nam quia proprium est metaphysicæ considerare compositionem ex natura et supposito, ideo compositio illa metaphysica appellata est, nam ex se abstrahit a materia, et communis est immaterialibus substantiis, et eodem sensu dici possunt illa componentia metaphysice incompleta, ut distinguantur a proprio modo, quo materia et forma incompletæ dicuntur. Nos autem aliunde sumimns denominationem illam; physicum enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione. Atque ita substantiam physicæ incompletam vocamus, quæ ex sua entitate in re ipsa non habet quidquid ad substantiæ complementum intra ipsum substantiæ genus necessarium est. Contraria ergo ratione, substantia physicæ completa vocabitur illa, quæ omnem perfectionem includit ad integratem seu

complementum substantiæ necessarium, quod per negationes commodius a nobis explicatur, scilicet, illam esse substantiam completam physicæ, quæ per se ad alterius substantiæ realem compositionem seu constitutionem non ordinatur; nam hoc ipso, necesse est ut talis substantia in se habeat quidquid ad completam substantiæ constitutionem necessarium est.

Substantia completa an semper composita.

7. Ex quo obiter intelliges primo, non esse de ratione substantiæ completæ ut sit composita, nam si aliqua substantia per suam simplicem entitatem habeat quidquid necessarium est ad perfectum esse substantiale, absque dependentia vel habitudine ad alterum, talis substantia completa erit, quamvis non sit composita; imo perfectiori modo est completa quam si esset composita. Sicut natura angelica in ratione naturæ vel essentiæ completa est perfectius quam humanitas, quamvis non sit composita sicut illa, sed simplex; ita etiam de substantia in genere intelligendum est. Quo fit ut, licet substantia physicæ incompleta necessario dicat ordinem ad compositionem seu ad substantiam quæ per compositionem completur, ideo enim incompleta est, quia ad alij cuius complementum ordinatur, e contrario substantia completa physicæ non dicat necessario habitudinem ad incompletam, ut ea constet seu componatur, quia per se per suam eminentem ac simplicem entitatem potest esse completa.

8. Sed hæc vera sunt de substantia completa abstractissime sumpta, non de substantia creatura. Nam solus Deus est substantia completa sine ulla compositione, quod non solum de persona divina, sed etiam de Deo ut hic Deus est et abstrahi potest a tribus personis, verum habet; est enim hic Deus substantia physicæ, seu reipsa completa, qui per seipsam est essentialiter subsistens, ex se non indiget aliquo ad consummatam absolutam substantiæ perfectionem, nam licet tribus personis communicetur, tamen neque ab eis in re distinguitur, neque propter dependentiam aliquam in eis subsistit, ut ab eis complementum accipiat, sed solum ut suam infinitam perfectionem eis essentialiter, et per summam identitatem communicet, ut latius disserui in primo tomo tertii partis, disp. 11. At vero in creaturis nunquam reperitur substantia completa sine reali compositione. Aliud est enim loqui de compo-

mento substantiae in ratione naturae vel essentiæ; aliud vero in ratione substantiae secundum totum, quod intra genus substantiae ad suum complementum requirit. Priori enim modo proprium est materialis substantiae non habere completam essentiam sine physica compositione ipsiusmet essentiæ, ut postea videbimus. At vero substantiae creatæ ut sic non repugnat habere complementum essentiæ sine reali compositione ejusdem essentiæ. Imo, in omnibus immaterialibus substantiis, quæ non sunt formæ corporum, ita reperitur. Secus vero est de complemento substantiae absolute et simpliciter in illo genere; hoc enim nulla substantia creata habet sine reali compositione, saltem ex natura et subsistencia. Cur autem hoc ita sit, non est facile ad explicandum per naturalem rationem; conabimur autem aliquam rationem afferre in sequenti disputatione inferius tractando de prædicta compositione. Quocirca, describendo substantiam creatam physice completam, optime dici potest esse illa, quæ composita est ex completa natura et ultimo ejus termino, seu quæ constat et componitur pluribus vel omnibus substantiis incompletis, quibus indiget ut in suo esse sit consummata. Quæ autem sint hæc requisita ad tale complementum, et consequenter quid absolute sit ipsa substantia completa, exakte intelligi non potest, donec distinctionem naturæ et suppositi, et utriusque propriam rationem declaremus, et ideo omitto argumenta, et objectiones quæ hic fieri possent contra dicta, quia ibi melius proponentur.

Substantia completa et perfecta quo modo comparentur.

9. Solum interrogare potest aliquis, an idem sit substantia physice completa, quod substantia perfecta, et consequenter an substantia mutila, seu diminuta in integritate quam in sua specie requirit, dicenda sit substantia completa necne. Et imprimis oportet excludere perfectionem accidentalem, a qua potest aliqua substantia denominari perfecta, nam cum, teste Aristotele, perfectum sit, cui nihil deest, tunc maxime substantia aliqua creata denominabitur perfecta, quando nihil vel substantiale vel accidentale defuerit. Et in hoc sensu clarum est, non esse necessarium substantiam esse perfectam ut sit completa, quia complementum hoc solum requirit intra genus substantiae. Sistendum est ergo in perfectione substantiali, et hæc du-

plex esse potest, una propria essentiæ vel naturæ ut sic, alia suppositi, vel subsistentiæ; et utraque est necessaria ad rationem substantiae completæ, ut dictum est; his vero addi potest tertia perfectio, scilicet, integralis, quæ licet ratione quantitatis videatur accidentalis, tamen ratione partium substantiae, quæ quantitati necessario subsunt, substantialis dici potest. Et hæc perfectio non est debita ex communi ratione substantiae ut sic, nam substantia ut substantia, etiam creata, de qua agimus, abstrahit ab hac compositione ex partibus integrantibus; unde completa substantia ut sic nullum complementum partium integralium positive ac per se requirit.

10. Imo neque omnis substantia, quæ ex his partibus constat, determinatam aliquam perfectionem in hac integratitudine postulat, ut completa substantia sit, ut constat in substantiis materialibus homogeneis, quæ nullam pertinet magnitudinem determinatam ad suam integram perfectionem, et ideo substantiae completæ sunt, etiamsi sint minimæ. Solum quasi negative requirunt, ut non sint actu partes integrantes aliquam substantiam per se unam; gutta enim aquæ, si distincta sit ab alia aqua, substantia physice completa censetur; si vero actu sit conjuncta, et componat aliquam aliam, censetur incompleta, quia est tantum pars. Requiritur ergo ad rationem substantiae completæ, quod sit totum quoddam, non pars; atque adeo quod sit veluti propriis terminis clausa, et terminata.

11. Dices: ergo neque gutta aquæ separata crit substantia completa, quia, licet non sit actu pars, tamen est apta ut sit pars, quod sufficit ad rationem substantiae incompletæ; anima enim rationalis, etiam separata, substantia est incompleta, quia licet actu non componat totum, tamen aptitudine de se est pars. Respondetur negando sequelam, quia gutta aquæ separata non est positive, ut sic dicam, pars, etiam aptitudine, sed tantum negative, quia ex natura sua non postulat conjunctionem ad aliam aquam; in se enim habet integrum aquæ essentiam, et proprium suppositum, et intrinsecum terminum suum, ei vero non repugnat conjungi alteri aquæ; et ideo, quamdiu alteri non conjungitur, retinet statum ac denominationem substantiae completæ. In anima vero secus res se habet, nam etiamsi sit separata, est pars secundum positivam aptitudinem et naturam, et non tantum per non repugnantiam. Est enim pars

non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, et ideo semper est substantia incompleta.

12. Dices: ergo Verbum divinum, licet ex se sit substantia completa, quia non postulat alteri uniri, vel cum alio componere, tamen dum est actu unitum humanitati, non erit substantia completa, quia vere componit cum humanitate unam substantiam completam. Respondetur negando sequelam. Primo quidem, quia ita est unitum humanitati, ut ab ea nullo modo pendeat, neque in suo esse, neque in aliquo modo essendi. Deinde, quia, dum unitur humanitati, in se non mutatur; atque ita nihil amittit, ex quo esse desinat tam completa substantia, sicut antea erat; at vero aqua, dum aquæ unitur, in se mutatur, et amittit proprium intrinsecum terminum quem antea habebat, et acquirit communem, quo partes aquæ aliquo modo a se mutuo pendunt, et ideo mutat etiam statum, et amittit appellationem substantiæ completae.

13. Tantum ergo supersunt materiales substantiæ heterogeneæ, quæ et certum partium numerum, et in singulis partibus determinatam magnitudinem requirunt, ut perfectam et substantialem integritatem habeant. Et in his videtur quæstio de nomine esse, an substantia, quæ non est satis integra aut aucta, dicenda sit completa substantia in propria et specifica denominatione. Hinc enim videtur dicenda substantia completa, quia directe in prædicamento collocatur, et quia est individuum seu suppositum talis speciei. Atque ita juxta hanc rationem videatur non esse idem completa substantia, quod perfecta vel integra. Aliunde vero videtur talis substantia esse incompleta, quia nondum pervenit ad suum statum substantialem consummatum, quem ex natura sua postulat; unde per se etiam ordinatur ad componendam seu complendam unam substantiam cum aliis partibus quæ sibi desunt. Fortasse non incommode loquemur, si dicamus, hujusmodi substantiam metaphysice seu potius logice esse completam, physice autem incompletam. Ratio prioris partis est, quia habet omnem compositionem metaphysicam, quæ in substantia completa reperi potest; et quia omnia substantialia prædicata de illa simpli- citer prædicantur. Et ita hanc partem recte probant priores rationes. Postiores vero probant partem alteram, quia revera tali substantiæ aliquod substantiale complemen-

tum physicum deest, et ideo physice incompleta vocari potest.

14. Ex quibus obiter colligere et annotare oportet, hoc prædicatum, scilicet, esse substantiam completam, non esse essentiale; nam, licet includat et dicat essentiam completam, aliquid tamen ultra illam requirit, quod non semper est essentiale, qualis est vel subsistentia, vel modus existendi absque unione ad aliud per modum partis integralis, vel certe habere complementum omnium partium integralium, juxta hanc ultimam denominationem. Manet etiam ex his satis explicata divisio substantiæ, quæ frequens est apud Aristotelem, in materiam, formam et compositum, ut notavi circa librum 7 Metaph., c. 3. Est enim illa, quædam divisio substantiæ in communi, non tamen secundum totam substantiæ communitatem, sed solius substantiæ materialis, si nomine formæ, propriam formam informantem intelligamus; nam si extendatur ad formas subsistentes, generalior erit divisio. Nomine etiam compositi intelligere possemus solam naturam compositam ex forma et materia, et sic solum erit divisio substantiæ materialis, prout significat substantialem essentiam seu naturam completam, vel incompletam; vel potest etiam totum suppositum materiale comprehendendi nomine compositi; et sic divisum abstractet a substantia completa et incompleta, ita tamen ut non comprehendat substantiales modos, sed solum entitates.

De substantia metaphysice completa et incompleta.

15. Superest dicendum de alio sensu divisionis, id est, de substantia metaphysice seu logice completa aut incompleta. Quæ distinctio proprie locum habet in solis substantiis creatis, de quibus nunc agimus; nam in illis solis reperitur propria compositio metaphysica ex genere et differentia, ex qua illa divisio orta est. Substantia ergo metaphysice incompleta, est illa quæ concipitur per modum partis metaphysicæ, ut est, verbi gratia, differentia. Completa vero dicitur, quæ est integra et totalis substantia, ut species ultima, verbi gratia.

16. Ut autem utriusque ratio melius declaretur, dubitari potest imprimis, an genus ipsum generalissimum substantiæ censem sit completa vel incompleta substantia, metaphysice loquendo; neque enim potest alii his abstrahere; jam enim ostendimus sub-

tantiam, sic abstracte sumptam, non posse esse genus. Videtur autem illud primum substantiae genus non posse vocari substantiam metaphysice completam; nam idem esse videtur substantia sic completa, quod substantia metaphysice composita ex genere et differentia. Secundo, qualibet differentia substantialis ideo est substantia incompleta, quia non dicit conceptum metaphysice compositum, sed simplicem, aptum ad componentem per modum formae substantiam completem metaphysice; sed simili modo substantia, quae est generalissimum genus, dicit conceptum simplicem aptum de se ad comprehendendam substantiam metaphysice completem, per modum potentiarum; ergo etiam est substantia incompleta. Quod declaratur tertio hunc modum, quia nulla substantia contenta directe sub illo supremo genere, habet modum sit substantia completa, ex vi illius generis solius, sed necesse est ut adjungatur differentia qua compleatur; ergo signum est, quod genus praeceps sumptum non esse substantiam completam, alioqui ex vi ejus tantum haberet qualibet substantia rationem completee substantiae.

47. Atque hinc ulterius dubitari potest, an genera intermedia, seu species subalternae substantiae, debeant substantiae completas censeri. Nam ratio facta aequa de illis videtur procedere, ac de supremo genere, quia nulla substantia inferior censetur completa ex vi illius generis, etiam proximi, nisi adjungatur Terentia. Et declaratur amplius, nam, licet genera intermedia sint composita ex genere differentia, in quo differunt a supremo genere, tamen non sunt complete composita, sive dicantur, sed constituuntur in quodam adiutorio, in quo per se ordinantur ad ulteriorem compositionem, et ad substantiae complementum; ergo non sunt formaliter substantiae completæ. Patet consequentia, tum dictis de substantia physice incompleta; evanđia est enim eadem proportionalis ratio; sicut ergo omnis substantia, quae per se dividatur ad physiciū complementum alterius, physice incompleta est, ita quae per se dividatur ad constituendam substantiam metaphysice completam, metaphysice incompleta est; tum etiam quia si substantia ex genere et ultima differentia constans est completa, ergo illae, ex quibus componitur, incompletæ sunt; nam, sicut totum ex partibus, substantia completa ex incompletis constat. Et declaratur tandem exemplo physico,

nam, si fingeremus veram esse sententiam asserentem materiam prius componere cum forma corporeitatis, et deinde actuari per aliam formam, sine dubio dicendum esset, illud compositum ex materia et forma corporeitatis esse substantiam physice incompletam. Atque idem dicendum esset de composite per animam sensitivam, si fingatur in re distincta a rationali; sed ad hunc modum se habet quoad metaphysicum complementum genus intermedium respectu ulterioris differentiae seu speciei; ergo est substantia metaphysice incompleta.

48. Quod si haec ratio vim habet, ex ea ulterius sequitur, neque speciem ultimam, sed solum individuum esse substantiam metaphysice completam; nam, licet species ultima, ut homo, possit fortasse dici completa substantia quoad complementum naturae vel essentiae, non tamen simpliciter et omnino in ratione substantiae, quia indiget ulteriori complemento metaphysico, ut sit absoluta et consummata in ratione substantiae. Item quia etiam individuum metaphysice ac per se componitur ex specie ultima et differentia individuali substantiali, et utraque ex his partibus per se ordinatur ad complementum individui; ergo utraque etiam est substantia metaphysice incompleta, simpliciter loquendo.

49. Propter haec argumenta opinabitur fortasse aliquis, solam primam substantiam esse completam metaphysice. Quam sententiam ex parte indicat Fonseca, lib. 5 Metaphysic., cap. 7, q. 7, sect. 2, ubi ait, solum individuum esse ens simpliciter completum, genera autem et species esse quidem completa, quia praedicantur in quid de individuo, tamen solum esse secundum quid completa, quia ad ipsius individui constitutionem per se pertinent. Cum autem dicit haec esse completa secundum quid, videtur sentire esse potius incompleta. Et hoc videtur probare illa ratio, scilicet, quia ad alicujus compositionem per se pertinent. Quod autem praedicentur in quid, nihil referre videtur, ut completa etiam secundum quid dicantur, quia ens non dicitur completum per respectum ad aliud, de quo praedicatur, nec propter modum praedicationis, sed propter id quod in se est. Unde si in se sit plane constitutum in ratione substantiae, erit simpliciter substantia completa; sin minus erit incompleta. Unde etiam in illis duobus terminis, *completum*, et *secundum quid*, videtur involvi repu-

gnantia, nam ipsum *secundum quid*, destruit rationem completi. Aut enim particula illa aliquid tollit, vel diminuit de vero complemento substantiae, vel nihil. Si non minuit, erit substantia completa simpliciter, et non tantum secundum quid. Si vero minuit, erit substantia simpliciter incompleta; quia ratio incompleti immediate constituitur ex carentia cuiusvis requisiti ad complementum. Unde ille modus loquendi solum videtur inventus ad reddendam aliquam rationem, ob quam hæc genera ponantur in recta linea prædicamentali, cum tamen differentiae non ponantur; huc enim spectare videtur illa differentia, quod genus prædicetur in quid, differentia vero in quale; quod discrimen ad explicandam rationem entis completi vel incompleti nihil referre videtur.

20. Quapropter dicendum est, species et genera substantiarum simpliciter esse substantias completas. Hoc videtur supponere Aristoteles, in cap. de Substantia, ubi prius distinguit substantiam in primam et secundam; postea vero, text. 5, differentias excludit a ratione substantiae; quod non alia ratione facere potuit, nisi quia sunt substantiae incompletæ; supponit ergo primas et secundas substantias esse substantias completas. Deinde hoc confirmat illa ratio, quia genera et species ponuntur in recta linea prædicamenti substantiae, non vero differentiae; ergo signum est illas esse substantias completas. Tertio, quia si discursus superius factus eset efficax, probaret omnem conceptum substantiae abstractum ab individuis esse conceptum substantiae incompletæ; ergo esset implicatio in adjecto, dividere substantiam in incompletam et completam, quia divisum necessario esse deberet substantia incompleta, cum abstrahat ab individuis; repugnat ergo illi alterum ex membris dividentibus, vel oportebit dicere solam nominis significacionem dividi. Imo in ipso etiam conceptu substantiae completæ involvetur repugnantia, quia ille etiam conceptus communis est. Sed hæc ratio fortasse dissolvi posset, ut in simili videbimus, sectione sequenti, ubi efficacia ejus magis declarabitur. Quarto, substantia, quæ est genus generalissimum, est substantia completa; ergo multo magis omnia inferiora. Antecedens probatur, quia nisi ita sit, non potest esse genus, quia non poterit habere differentias extra sui rationem, quia differentiae, per quas contrahitur, etiam sunt substantiae incompletæ.

21. Quinto declaratur res ipsa, nam omnis substantia, quæ ponitur in recta linea prædicamentali, concipitur per modum substantiae totalis et integræ, et includit vel distincte vel confuse quidquid ad complementum substantiae necessarium est; ergo est substantia completa. Dices: confuse continere est continere tantum in potentia; ad rationem autem substantiae completæ non satis est continere in potentia complementum substantiae, sed in actu, alias materia prima esset substantia completa. Rcspondetur, includere in confusione non esse includere in potentia physica e reali ac vere passiva, qualis est materia prima; sed dicitur esse in potentia logice, aut secundum rationem, que potentia non excludit quin res concepta actu sit completæ substantia, et actu includat quidquid ad talium complementum necessarium est, quamvis in ilud totum non concipiatur distincte tali conceptu, sed confuse, per modum tamen totius atque adeo per modum substantiae completæ. Quia substantia completa nihil aliud est quam substantia totalis et integra. Antedens patet ex modo ipso concipiendi et prædicandi, nam homo nihil aliud est quam in individua, ut inter se similia, confuse conceper modum unius; et ideo saltem confuse includit totam substantiam individuam; et ideo est de superioribus prædicatis proportionliter. Et ideo possunt superiora de inferioribus prædicari, quia dicunt totum quod illis est. Unde, cum alias dicant illud ipsum totum per modum subsistentis, seu existentia id quod est, dicunt etiam illud per modum substantiae completæ, et totalis.

22. Ex quo facile est intelligere discrimen inter hæc genera substantialia, et differentias substantiales, nam differentia concipitur per modum formæ, et ideo non prædicatur in quid, sed in quale, et potius per modum adjacentis quam per modum substantiae; ideo, licet in re sit substantia completa, quia non est aliud ab ipsam specie, tamen metaphysice, et secundum modum concipiendi nostrum, merito excluditur a ratione completæ substantiae. At vero genus concipitur per modum totius subsistentis, et ideo per modum substantiae propriissime prædicatur et confuse saltem dicit totam substantiam, et ideo non excluditur a ratione substantiae completæ, nec physice, quia in re non est aliud ab integra substantia rei, nec metaphysice, quia sufficienter concipitur per modum totius. Atque hoc modo explicata

sententia non differt ab opinione Fonsecæ; quanquam enim ratio entis completi non consistat in eo quod prædicetur in quid, tamen ex modo prædicationis recte colligitur, illud, quod sic prædicatur, concipi per modum totius et completi entis. Dicuntur autem haec genera vel species completa secundum quid, non quia sint incompleta simpliciter, sed quia in eorum conceptibus confuse tantum, et non distincte et expresse includitur totum substantiæ complementum, et ita illa particula, *secundum quid*, non diminuit, nec tollit rationem entis completi, sed solum indicat non esse perfectissimum, quod esse potest. Quapropter non est ita sumenda, ut negetur, secundas substantias simpliciter et sine addito esse substantias completas.

23. Ad argumenta in contrarium facile ex dictis responderi potest. Ad primum negatur assumptum, scilicet, idem esse substantiam metaphysice completam, ac substantiam compositam ex genere et differentia; nam etiam potest esse substantia simpliciter concepta, cummodo concipiatur per modum totius integræ substantiæ. Ad secundum, jam assinatum est discrimen inter conceptum differentiæ et generis substantialis. Ad tertium, concedo, nullam substantiam particularem esse substantiam completam ex vi solius generis præcise sumpti, sive illud sit genus supremum, sive intermedium aut proximum; mo neque ex vi solius speciei, quia nullum rædicatum commune potest constituere substantiam completam absque inferioribus conrahentibus usque ad individuationem; ino neque existere potest ratio communis nisi ontracta, et individua effecta. Nego tamen ide sequi, hæc prædicta non esse substantias metaphysice completas, quia non est ecessus ut hujusmodi substantia actu in conceptu suo includat quidquid in re ipsa ad complementum substantiæ necessarium est, sed satis est quod confuse et in potentia illud includat per modum totius subsistentis. Quapropter, sicut dialectici dicunt genus conceptum per modum partis præcise non prædicari de specie, sed per modum totius, ita os possumus concedere hæc genera præcise concepta per modum partium, non esse substantias completas; prout vero concipiuntur ex modum totius, esse substantias completas; hoc autem modo, communiter et absolute loquendo, concipiuntur et constituantur linea prædicamentali. Atque hoc solum invincunt reliqui discursus, qui prædictæ

rationi adjunguntur; omnes enim procedunt de genere præcise considerato, ut est pars metaphysica, non vero ut aliquo modo saltem confuse, dicit totam rei substantiam, et per modum totius.

Qualis sit divisio substantiæ in completam et incompletam.

24. Ex dictis in declaratione hujus divisionis, facile est intelligere qualis sit ipsa divisio; aliter enim est de illa loquendum, si membra sumantur secundum metaphysicam considerationem, aliter vero si sumantur secundum physicas realitates. Priori enim modo non potest esse divisio analogi in analogata, sed videtur esse quasi subjecti in accidentia rationis, seu per varias denominationes sumptas ex modo concipiendi nostro. Homo enim, et rationalis, non sunt duas substantiæ, sed una, quæ sub conceptu hominis dicitur substantia completa, et sub conceptu rationalis dicitur incompleta metaphysice; non potest ergo ibi intercedere analogia in vera et reali ratione substantiæ; intercedit ergo sola diversa relatio rationis, seu diversa denominatio ex modo nostro concipiendi. Quod si interdum substantia completa et incompleta reipsa differant, ut equus et rationale, hoc non est ex formalí oppositione membrorum, sed ex materiali diversitate entitatum. Atque hinc fit ut aliqua substantia incompleta hoc modo sit multo perfectior in re quam alia completa, quamvis modus concipiendi sit diversus, et ex suo genere minus perfectus. Fit etiam hinc, ut substantia incompleta metaphysice, physice sit completa, ut rationale, verbi gratia, quia in re non distinguitur a tota rei substantia, sed solum in modo concipiendi.

25. At vero, si membra sumantur secundum physicam rationem completae et incompletae substantiæ, sic videri potest divisio analogi, juxta ea, quæ in simili divisione superius dicta sunt de ente completo et incompleto. Et in uno quidem sensu appareat hoc verum, tamen in alio non videtur necessarium; est enim illa divisio virtute multiplex et ambigua. Et ideo non potest simpliciter et sine distinctione responderi. Nam substantia potest intelligi incompleta physice solum ex defectu alicujus partis integralis; et hoc modo clarum est non intercedere analogiam inter illam, et substantiam completam. Rursus alio modo et satis usitato dicitur aliqua substantia incompleta solum ex defectu ali-

cujuſ modi ſubſtantialis, ut humanitas, verbi gratia, carens propria ſubſiſtentiā. Et ſubſtantiam ſic incompletam, probabiliſſimum etiam eſt non eſſe analogice, ſed univoce ſubſtantiam, ut humanitatē, verbi gratia, respectu hominis, quia inlcudit totam eſſentiā, et totam entitatem ſubſtantialem hominis, et eſt ſimpliciter ens per ſe, eo ſenſu quo illud, *per ſe*, dicit eſſentiale rationem ſubſtantiae, quod infra declarabimus; ſolum que illi deest complementum quoddam modele, quod non videtur ſatis ad conſtituendam analogiam. Observandum vero eſt quod, ſicut humanitas non eſt homo, ita neque dici potheſt ſubſtantia, eo modo quo ſubſtantia eſt genus generaliſſimum; ſic enim ſumitur in vi concreti, et prout ſignificat rem ſubſiſtentem, ſaltem in confuso et in communi; et ideo non potheſt de natura abſtracte concepta prädicari; tamen ſubſtantia, prout diuiditur in completam et incompletam, latius ſumitur. Et hoc modo dicimus probable eſſe, dici univoce de humanitate et de homine.

26. Denique ſubſtantia aliqua potheſt dici incompleta eſſentialiter, et in hoc ſenſu videtur diuſio analogia, et ex ſuo genere tenet infimum locum in eo ordine id quod tantum eſt ſubſtantialis modus; vix enim potheſt ſubſtantia appellari; ut dependentia ſeu fieri ſubſtantiale, modus unionis, et ſubſiſtentiae. Deinde comprehenduntur eſſentiales partes ſubſtantiae, ut materia et forma, quae magis paſcipare videntur de entitate ſubſtantiali, tamen respectu completae ſubſtantiae videntur analogice ſubſtantiae propter rationem ſupra tactam de ente completo et incompleto, et de ſubſtantia et accidenti. Solum ocurrerit observandum, hanc analogiam talem eſſe, ut ex genere ſuo ſubſtantia completa excellentior sit quam incompleta, et quod haec totum ſuum eſſe habeat propter illam, ſi reſpective et cum proportione ſumantur. Nihi lominus tamen accidere poſſe, ut aliqua ſubſtantia incompleta, ſit ſimpliciter nobilior, et excellentior intensive quam aliqua completa; anima enim rationalis ſimpliciter nobilior eſt quam terra aut ignis, quanquam haec ſint ſubſtantiae completae, illa incompleta. Haec namque ſubſtantiae ſolum ſuperant animam in materia, quae imperfectiſſimum quid eſt in ordine ſubſtantiae; ipsa vero anima ſuperat talia entia in differentia formali, et in gradu et ordine ſubſtantiae, quoniam spiritualis eſt et intellectualis, qui excessus multo präfantior eſt in perfectione intensiva.

27. Quin etiam probable eſt, aliquem modum ſubſtantiale perfectiorem eſſe in ſua entitate, quam ſit quaelibet alia ſubſtantia completa pure creata, nimirum, unionem hypostaticam, quae in natura humana ſolum eſt modus quidam ſubſtantialis, et majorem excellentiam illi affert, quam ſit non ſolum in homine, ſed etiam in Angelo, non tantum ratione ipsiusmet ſuppoſiti Verbi divini, quo humanitati conjungit, ſed etiam ex parte illius modi creati et supernaturalis, quem ponit in ipſa humanitate. Qui tamen modum non eſt ſubſtantia completa, ſed medium auſcinculum quo conſurgit ſubſtantia quædār completa, quae eſt Christus Deus homo. Juxta quam ſententiam conſequenter dicendur eſt, quod, licet ille modus dicatur analogie ſubſtantia, quantum ad propriam ratione formalem per illam vocem ſignificatam, nihilominus quoad rem ipsam eſt quid perfeſtius et nobilius quam propriiſſima ſubſtantia creata.

28. Neque hoc eſt inconveniens, quia ſa eſt quod ſit minas perfectum quam illa ſubſtantia completa, quae mediante tali mo conſtituitur, quae non eſt pure creata, ſed re creata et increata mirabiliter compoſi. Et propter hanc cauſam non potheſt hinc agumentum ſumi, ut idem dicatur de gra vel alio accidente creato et supernaturali naturalem ſubſtantiam creatam compara quia medio accidente non conſurgit aliquis per ſe unum, neque aliqua ſubſtantia et ſemper manet in ordine entis secundi quid. Sed quanquam haec probabiliter dicta, non tamen ſunt certa, nam omnis ut hoc ipſo quod tantum eſt quidam modus quae unitur, videtur eſſe in ſe diminutæ entitatis, et quaſi reſpectivæ; et ideo, licet ut hypostatica, ratione termini ad quem ter natur, babeat infinitam quamdam excellentiam et dignitatem, tamen in ſeſe conſiderata in genere physico, non videtur tam perficiā entitas, ſicut eſt ſubſtantia completa, perſertim intellectualis. Sed haec ad Theologiam conſiderationem magis ſpectant.

SECTIO II.

Utrum recte diuidatur ſubſtantia in primam et ſecundam.

4. Hanc divisionem ſupponit Aristoteles in Prædicamentis, cap. de Subſtantia, traſrationem et differentiam utriusque menſi, et communem ipsius diuſi descriptionem.

quam his verbis significavit : *Commune est mai substantiae in subjecto non esse.* Oportet gitter in praesenti partitionem hanc diligenter declarare, ut, per singula membra discurrentes, totam substantiae rationem exacte explicemus.

Quod sit divisum hujus divisionis.

2. Dubitari ergo imprimis potest, utrum divisum in hac divisione sit sola vox aequo-
ca, vel analoga, vel aliquis conceptus ob-
jectivus communis substantiae primae et se-
cundae. Et ratio difficultatis est, quia sub-
stantia prima nihil aliud est quam substan-
tia singularis; substantia vero secunda, est
substantia universalis, seu abstrahens ab in-
dividuatione; sed substantiae communi et in-
dividuae nullus realis conceptus objectivus
potest esse communis, praeter ipsummet con-
ceptum substantiae communis; ergo in hac
divisione nullus conceptus objectivus et rea-
lis dividi potest. Consequentia est evidens,
quia divisum non potest cum altero membro
vidente coincidere. Major vero satis aperte
diligitur ex Aristotele, citato loco, et con-
sult amplius ex dicendis. Minor autem de-
curatur facile inductione et ratione: nam
Petrus et homo nihil habet commune praeter
conceptum hominis, neque homo et animal
atque conceptum animalis; et in universum
me inferius et superius ita comparantur;
eodem modo subordinantur inter se sub-
stantia prima et secunda. Ratio vero est,
ia conceptus inferior includit in se totum
conceptum superiorem, additque illi deter-
minationem seu differentiam suam; ergo
illam habere potest cum illo convenientiam,
et quod in ipsomet conceptu communi,
ex potius est identitas quam convenientia;
convenientia enim in praesenti dicit similitu-
mem; Petrus autem et homo non sunt simi-
sed unum. Et confirmatur, nam alias es-
quidam processus in infinitum in his con-
tibus, nam si homo et animal conveni-
t in tertio aliquo conceptu, etiam ab illo
conceptu, et conceptu animalis posset ter-
minatus abstrahi, nam comparantur
in sicut superior et inferior, et idem ar-
gentum fieri potest de quarto illo concep-
tus tertii, et sic in infinitum.

Secundo, hinc dubitari potest an haec di-
sit rei vel relationis, nam quod sit rei,
potest posse sumi ex ipsa communi ratione
substantiae, quae est vel non esse in subjecto,
est, per se esse, vel substare accidentibus,

quae est realis ratio; et ex ratione etiam pri-
mae substantiae, quae est primo per se ac im-
mediate substare accidentibus. In contrarium
vero est, quia prima substantia et secunda
in re non differunt; non ergo potest divisio
esse realis. Item secunda substantia non est
membrum dividens ut substantia, sed ut se-
cunda substantia; ut sic autem nihil rei ad-
dit praeter substantiam ipsam; non ergo esse
potest divisio rei, sed rationis tanum.

4. Tertio dubitari potest cui horum mem-
brorum ratio substantiae primario conveniat,
nam Aristoteles significat primario convenire
prima substantiae, illam enim *proprie im-
primis, et maxime substantiam esse* dicit, quia
illa est, quae primo subsistit et substata, et
quidquid aliquo modo subsistit, vel substata,
in prima et per primam substantiam id par-
ticipat. Propter quod (ait Aristoteles), *primis
substantiis ablatis, impossibile est aliquid re-
manere.* In contrarium vero est, quia secunda
substantia essentialiter est substantia; ratio
autem essentialis prius convenit speciei aut
generi quam individuo; sicut enim ideo Pe-
trus est animal, quia homo est animal, et
non e converso, ita etiam est substantia, quia
homo est substantia; ratio ergo substantiae
per prius convenit secundis substantiis, et
nulli potest immediatus convenire, quam ipsi
supremo generi. Imo etiamsi loquamur de
substantia sub ratione substandi, videtur pri-
mo convenire secundae substantiae; nam li-
cet quoad communia accidentia prima sub-
stantia videatur primo substare, quia haec
accidentia non conveniunt speciei nisi ratio-
ne alicuius individui, tamen quoad accidentia
propria videtur e contrario fieri, nam risibile
verbi gratia, prius convenit homini quam
Petro; ideo enim Petrus est risibilis, quia
homo est risibilis, non e contrario; cum cr-
ego accidentia propria sint omnium prima, et
circa illa substandi munus primum exercet-
tur, fieri videtur, omnibus pensatis, ut haec
etiam ratio substandi primo conveniat secun-
dæ substantiae. Aliunde vero apparet, utram-
que substantiam esse aequa primo substan-
tiæ, et non cum aliquo ordine, non solum
quia in re idem sunt, sed etiam quia univoce
participant rationem substantiae, nam utraque
substantia, tam prima quam secunda,
directe collocatur in prædicamento substan-
tiæ, quod esse non posset, nisi utraque esset
univoce substantia.

5. Circa primam dubitationem, nemo, ut
existimo, opinabitur, hanc esse solius vocis

mere æquivocam partitionem, nam ex dictis, et ex ipsomet Aristotele constat, in ea non solum nomen, sed etiam rationem substantiæ aliquo modo esse communem utrique membro. Quare, quod Ammonius in Prædicamentis ait, illam non esse divisionem, sed ordinem solum enumeratorum, ut si quis enumerando dicat in oratione esse litteras, syllabas, et dictiones, vel in exercitu esse duces, et milites, etc., ita (inquit) Aristoteles non divisit, sed enumeravit solum, in prædicamento substantiæ reperiri primas et secundas substantias; hoc (inquam) non probatur, quia vel rem non declarat, vel perinde est ac si diceretur partitionem esse solius nominis æquivoci. Probatur, quia negari non potest quin nomen substantiæ commune sit primæ et secundæ. Constat etiam Aristoteli, sub ea voce voluisse utramque substantiam comprehendere; ergo, si illa tantum est enumeratio rerum sub eodem nomine contentarum absque alia divisione, erit partitio nominis æquivoci, quia hujusmodi partitio nihil aliud requirit; id autem falsum est, ut dixi, quod et ipse Ammonius confiteretur propter rationem supra factam, scilicet, quod Aristoteles rationem nominis proposuit, quæ utriusque membro communis est.

6. Hoc ergo supposito, dixerunt aliqui, primam et secundam substantiam esse nominia secundæ intentionis, et de formalí significare quoddam accidens rationis, nempe rationem subjecti, et prædicati substantialis, ut sentit Soto, in Logica, cap. de Substantia, vel intentionem universalis, et singularis substantiæ, ut volunt Cajetan, et Lovanienses, qui consequenter aiunt, dividi ibi accidens in accidentia, quod intelligendum est respectu substantiæ, cui per rationem accidit esse universalem vel singularem, aut in recta linea prædicamenti collocari. Formaliter autem comparando divisum ad membra dividentia ut sic, potius erit divisio generis in species, qualis est divisio universalis, verbi gratia, in quinque universalia. Nam si accidens dividatur in accidentia per se sub illo contenta, ut coloratum in album et nigrum, divisio erit per se, et essentialis, non accidentalis, aut per accidentia respectu divisi. Soto vero indicat divisionem esse subjecti in accidentia rationis, quia nulla intentione communis esse potest ad intentionem subjecti et prædicati. Sed, quamvis demus divisionem posse habere illum sensum, tamen quod alter sit impossibili, non est verum, nec recte

probatur illa ratione; nam, si ratio subiecti et prædicati proprie sumantur in ordine à propositionem, habent intentionem communem extremi propositionis, quod in vocib[us] terminum appellamus, vel nomen; si ve[rum] subiectum et prædicatum latius sumantur p[ro] subiectibili et prædicabili, quæ proportione liter se habent ad universale et singularis possunt habere intentionem communem correlativorum, quæ fundatur in tali abstractione vel comparatione intellectus, quam fortasse non habeat terminum communem incomplexum quo significetur; et in prædicti appellari potest *aptum ponit in recta linea prædicamenti substantiæ*, quod de formalí significat intentionem rationis. Atque hoc modo expeditur difficultas tacta in primo b[us]io, quia quod prædicata inferiora et superiora inter se subordinata converiant in uno ente rationis, nulla est difficultas, t[ame]n si dicatur esse divisio subjecti realis accidentia rationis, vel dicendum erit d[icitur] sum non esse unum, nisi aggregatione o[ste]dam, nimirum, res quæ ponuntur in linea recta prædicamenti substantiæ; vel certe clarandum adhuc superest, sub qua ratione reali et objectiva, illud divisum unum si

7. Praeterea hæc interpretatio prædicti visionis per secundas intentiones est prolixis, et accommodata dialecticis; tamen ad metaphysicam quam nunc tractamus, non sufficiens. Neque etiam videtur omnino accommodata menti Aristotelis, nam ille declaravit rationem substantiæ, quam prima et secunda reperi subposuit, per hanc relationem rationis, nec similiter denominationem aliquam sumptam ex conceptibus nostris, sec[undu]m per proprietatem rem subsistendi in se, quam per illam negatiū declaravit, non esse (scilicet) *in subjecto*, neque enim dici potest quod illam etiam rationem sumpserit in ordine ad secundas intentiones, ita ut *non esse in subjecto*, ide si quod *non prædicari de subjecto*, nam in sensu falso diceretur commune esse in substantiæ in subjecto non esse; sed enim substantiis hoc non convenirentur, prædicentur de primis vel de inferiis substantiis. Unde Aristoteles expresse aguit, *esse in subjecto*, et *dici de subjecto*, hoc sit prædicari, illud inesse. Et de secundis substantiis ait non esse in subjecto, licet dicitur de subjecto. Sumit ergo illam rationem ad describendam talem propriate substantiæ, quæ est per se esse. Deinde sub-

ire accidentibus proprietas est realis, et non secundae intentionis, ut ex ipsis terminis rur se notum videtur, ex textu Aristotelis; eo enim dixit, *corruptis primis substantiis, possibile esse aliquid remanere*, quia in eis aliter existunt secundae substantiae, et intent accidentia; substare ergo accidentibus mitur in ordine ad existentiam realem, et proprietas realis. Item, quia substare reum ad secundas intentiones, seu ad operantis, nihil aliud esse videtur quam in propositione subjici; hoc autem modo non tantum substantiae, sed etiam accidentia quae sunt substantiae aliis accidentibus; et secundae substantiae non semper substant hoc modo propter primas, praesertim in propositionibus, et non dicunt actualem existentiam, ut iniurie declarabimus. Item ostensum est, esse subjecto, sumi ab Aristotele realiter et secundum reale esse; hujus autem correlatum est, substare accidentibus quae insunt;

ergo haec proprietas realis; secundum ne autem dividuntur prima et secunda substantia, quatenus magis vel minus, seu ergo modo illam proprietatem participant; et non per secundas intentiones, sed per linem ad reales proprietates substantia et secunda distinguntur.

3. Adde, quod in ordine ad secundas intentiones, vix potest intelligi quomodo prima substantia dicatur magis substantia quam secunda, ut Aristoteles loquitur; nam si prima substantia dicit intentionem subjecti, et secunda intentionem praedicati, ut ait Soto, in sit comparatio? Nam haec debet fieri in sua proprietate communi; rationes autem dicati et subjecti sunt diversae, et ipse o ait nullam habere intentionem communam, et quamvis habeant, illam aequem partant, nam tam extrellum propositionis est dicatum, sicut subjectum. Idemque argumentum fieri potest, si dicantur illae intentiones esse universalis et singularis, aut praecipuus et subiectibilis, dividique sub intentione communi ponibilis in linea recta preumenti substantiae; nam haec etiam intentione primo convenit secundis substantiis primis. Unde quoad hoc verisimilius dicetur, dividi intentionem subjecti, et hanc et prius convenire primae substantiae in secundae. Sed hoc etiam non est credibile, quia esse subjecti praedicationis solum intentionem rationis; at vero illa non est ieiens ad explicandam rationem substantiae, nam communis est accidentibus, quae

ratio de omnibus intentionibus supra numeratis fieri potest. Et praeterea illa intentione subjecti non semper convenit secundis substantiis per primas, praesertim in propositionibus per se, quae abstrahunt ab actuali existentia. Igitur praeter intentiones rationis aliquid addere oportet ad explicandam praedicationem divisionem, et distinctionem ac comparationem membrorum dividentium inter se.

9. Alter ergo dici potest, in hac divisione dividi substantiam ut habentem hanc proprietatem realem per se subsistendi; dividi autem per diversos modos, quibus haec proprietas primis et secundis substantiis convenit. Quam opinionem etiam attigit Cajetanus in praedicamento substantiae, tamen in sensu longe diverso ab eo quem nos intendimus. Dicit enim primam substantiam constitui per positivum modum particulariter subsistendi. Secundam vero substantiam non constitui per positivum modum, sed per earentiam modi particulariter subsistendi. Unde non assignat divisum commune secundum aliquam proprietatem realem, sed solum secundum proprietatem rationis, scilicet, ut est res quae direcete ponitur in linea recta praedicamenti substantiae. Quae expositione mihi non adeo probatur, quia juxta eam declarari non potest in qua ratione reali convenientia prima et secunda substantia, secundum quam utraque substantia appellatur, et magis prima quam secunda, et propter alias rationes quas statim indicabo.

10. Alter ergo dicitur, substantiam dividi sub ratione per se subsistentis, et substantias aliis; ab utraque enim proprietate diximus supra, posse substantiam appellari. Utraque ergo proprietas convenire debet tam secundae substantiae, quam primae, ut utraque substantia sit. Differunt vero in modo participandi illas proprietates, non quia una participet illas, et alia non participet; nam hoc repugnaret divisioni; esset enim excludere unum membrum a participatione divisi; sed quia una, id est, prima substantia, primo ac per se habet illas proprietates, quod ex eo provenit, quod substantia singularis ac individualis est, nam sicut singularia sunt, quae per se primo existunt, ita etiam per se primo subsistunt, et sustentant accidentia; altera vero, id est, secunda substantia, solum per primam illas proprietates participat. Quod enim illas participet, patet, tum quia est substantia, tum etiam quia sub se continet primam substantiam, et in ea intime et es-

sentialiter existit. Unde necesse est ut quod primæ substantiæ convenit in re, conveniat etiam secundæ, saltem mediante prima. Quod vero non aliter convenienter illæ proprietates secundæ substantiæ, nisi per primam, patet, quia non existit nisi in prima neque enim subsistit per se separata. Unde recte D. Thom., q. 9 de Potentia, art. 4, ad 5, ait, subsistere attribui generibus et speciebus, non quia subsistunt (scilicet, extra individua), sed quia individua in eorum naturis subsistunt. Sic ergo facile exponitur dicta divisio, quæ responsione ad dubia et argumenta in principio posita magis declarabitur.

41. Ad primam ergo dubitationem duobus modis responderi potest: primo, divisum esse conceptum aliquem objectivum et realem communem primæ et secundæ substantiæ, non quidem secundum aliquem gradum essentialiæ specificum, aut genericum; hoc enim modo nihil potest esse commune prædicatis per se subordinatis, ut recte probat discursus ibi factus; sed est hic conceptus communis secundum participationem seu denominationem sumptam a quadam proprietate singularis substantiæ, quæ aliquo modo redundat in substantiam universalem. Hujusmodi proprietas est subsistere, vel substare, quæ formaliter non dicunt essentiam substantiæ, ut de ratione substandi superius indicatum est, et de subsistentia actuali inferiorius dicetur; sed dicunt proprietates quasdam seu conditiones substantiæ, quæ per se primo convenient singulare substantiæ, et suo modo illam efficiunt; consequenter vero etiam efficiunt genera et species substantiarum, quatenus in singularibus sunt. Atque hoc modo non repugnat aliquid esse commune substantiæ singulare et universalis. Præsertim quia hæc communitas, licet quoad distinctionem membrorum sit rationis, tamen quoad ipsam convenientiam, si attente consideretur, non tam est rationis quam realis, id est, non est per solam similitudinem, a qua abstrahatur conceptus communis secundum rationem, sed est per realem participationem ejusdem subsistentiæ. Homo enim et Petrus ratione quidem distinguuntur, tamen eo modo dicitur homo subsistere in Petro, quia eadem realis subsistentia Petri est etiam realis subsistentia naturæ humanæ; et similiter eadem capacitate seu virtute, qua Petrus substat albedini, substat etiam homo. Sicut existere potest dici commune prædicatis singularibus et universalibus, non

communitate rationis et abstractionis, sed rei, quia eadem numero existentia, qua singularare, existit et universale. Juxta hunc ergo modum non est difficile intelligere divisum commune primæ et secundæ substantiæ.

42. Dices: istemet conceptus substantiæ, hoc ipso quod communis est, est quid abstractum a singularibus, et consequenter est secunda substantia; repugnat ergo illi divid in primam et secundam, Respondetur etiamsi communis sit, non est substantia secunda, quia non est communis tanquam genus essentialis specificus vel genericus, neque est abstractus secundum rationem ei aliqua convenientia essentiali inter comple tas substantias, quod est de ratione secunda substantiæ, sed est communis per denominacionem ab eadem proprietate, quod videtur pertinere ad quemdam modum analogie, u in secundo et tertio dubio declarabo. Add etiam ipsum conceptum primæ substantiæ communem esse ad omnes primas substatiæ, quia licet prima substantia realiter singularis sit et individua, tamen formulariter ipsa ratio primæ substantiæ potest abstrahi ut communis, quanquam illa ratio communis non sit secunda substantia, propter dictam causam. Simili ergo modo potest aliqua ratio substantiæ esse communis primæ et secundæ, neque hoc contradicit ratio primæ substantiæ, quia ejus ratio formalis communicabilis est, licet res sit incomunicabilis. Eo vel maxime quod singulariter primæ substantiæ non excludit communicationem cum secunda substantia in eadem entitate et essentia, et consequenter in eadem proprietate, quæ communicatio sufficit constituendum divisum hujus divisionis, declaratum est.

43. Atque hic modus dicendi est facilis verus; posset tamen etiam dici divisi esse substantiam conceptam sub ratione essentiali substantiæ, quæ, sicut potest recipi aut singularis effecta, aut abstracta singularitate, ita potest etiam dividi in primam et secundam substantiam. Sicut communiter dicitur, naturam humanam secundum se nec singularem esse, nec universalem; unde dividi potest secundum illius duplicem statum vel modum essendi, quorum alter est rationis, alter realis. Dis primo: ergo substantia, quæ hic dividit, erit ipsum genus generalissimum substantiæ, quod est impossibile, quia genus gen-

alissimum tantum est secunda substantia, non prima. Sequela patet, quia substantia, quae est generalissimum, nihil aliud dicit quam essentiam substantiae, seu quod habet sseentiam substantiae, sicut humana natura, secundum se concepta, nihil aliud est quam psamet species humana. Item homo, licet possit secundum se seu singulariter conceipi, non tamen potest dividiri in primum et secundum; ergo nec substantia poterit sic dividiri, si sumatur pro ipsa natura substantiali in concreto. Adde quod, si dividendus esset homo in primum et secundum, potius homo universalis diceretur primus homo quam singularis, sicut idea Platonis si esset, esset rius homo quam individua. Respondetur ad rimum negando simpliciter sequclam, nam, cet substantia, quae in primam et secundam viditur, non dicat explicite nisi id quod abet essentiam seu naturam substantialem, uam rationem includit etiam in suo actuali conceptu genus generalissimum substantiae, inen diverso modo, nam substantia ut est generalissimum, non solum praescindit ab latu singulari et individuo, sed dicit quamam veritatem universalem, ratione cuius substantia ut est generalissimum, non potest intelligi singularis; substantia vero, ut dividitur in primam et secundam, dicit praecepsitatem formalem substantiae, indifferentem singularitatem et universalitatem. Sicut umanitas, quae secundum se dicitur indiferens, et non universalis, nec particularis, non dicit aliam essentiam ab specie humana, sicut tamen aliud modum concipiendi. Item substantia, ut est genus, dicit conceptum praecisum ab omnibus differentiis substantiae; substantia vero, ut est divisum, non dicit conceptum ita praecisum, sed potius ut resulit ex quacumque differentia substantiali, uatenus omnibus commune est, constituit substantiam completam. Quo sensu essa substantiae est quasi transcendens a suero genere usque ad individua substantiae. Quomodo dixit D. Thom., in 4, dist. 23, . 4, articulo primo, ad 1: *Omne, quod est in genere substantiae, potest dici usiu, sive sit substantia universalis, sive particularis.* Ad literam partem respondetur negando similitudinem, nam homo, et Petrus non habent liquam specialem proprietatem, sub qua ericiant illam relationem, vel denominationem primi et secundi, nisi in ratione subsistendi, vel substandi, in ordine ad quamcunq; prima vel secunda substantia, quia

illa proprietas non pertinet per se primo ad hominem ut sic, sed ut substantia est. Et ideo dixi superius, rationem primae et secundae substantiae non satis explicari per relationem singularis et universalis, nisi adjungatur diversa habitudo ad hanc proprietatem subsistendi vel substandi.

Qualia sint membra dividentia.

14. Ad secundam dubitationem dicendum est primo, hanc divisionem quoad membrorum distinctionem esse rationis tantum, et non rei. Quod satis convincit argumentum ibi factum, quia membra in re non sunt distincta, nec realiter, nec ex natura rei, ut satius constat ex his quae a nobis dicta sunt de distinctione naturae universalis ab individuis. Deinde addo, non solum distinctionem ipsam esse rationis, sed etiam membra dividentia aliquam includere relationem, seu intentiōnem rationis. Saepē enim contingit, distinctionem esse rationis, et membra esse omnino realia, ut de misericordia, justitia, et aliis Dei attributis constat. Interdum vero accedit, membra, quae ratione distinguuntur, quamvis materialiter seu realiter a parte rei existant, tamen ut ratione distinguuntur, includere aliquam relationem vel denominationem quam non habent, nisi per rationem. Ad hunc ergo modum dicimus sese habere primam et secundam substantiam in hac divisione. Quod declaro primo ex ipsis vocibus, nam prima substantia, ut prima, dicit relationem ad secundam, et e converso secunda ad primam; haec autem relatio non potest esse realis, sed rationis tantum; est enim relatio ordinis ejusdem; inter illa autem, quae in re non distinguuntur, sed tantum ratione, non potest esse ordo realis, sed solum rationis. Secundo, ex re ipsa, et ex definitionibus primae et secundae substantiae; dicitur enim prima substantia, quae per se primo subsistit vel substat, secunda vero substantia dicitur, quae secundario vel per primam subsistit vel substat; quamvis autem subsistere vel substare realiter convenienter primae vel secundae substantiae, tamen quod uni primario, alteri secundario convenienter, seu quod uni per se, alteri per aliam, hoc non est in re, sed in ordine ad conceptus nostros. Quia in re non est unum et aliud, sed unum tantum, neque est mediate et immediate subsistere vel substare, quia ubi in re non est distinctio, non potest esse medium; ergo ratio primae aut secundae sub-

stantiæ, secundum totum, quod ineludit, non est in re ipsa, sed completur per rationem.

15. Dices : ergo coincidit hæc expositio cum priori sententia supra improbata. Respondetur, ex parte quidem cum illa convenire ; et ideo non omnino illam improbabimus, sed diximus non sufficienter rem explicare. Deinde ab illa differimus, quia nec per intentionem singularis et universalis, nec per intentionem subjecti et prædicati divisionem explicamus, sed solum per relationem ordinis, seu per relationem primi et secundi in ratione substandi vel subsistendi. Unde rationem subsistendi vel substandi non intelligimus in ordine ad solas intentiones, seu prædicationes rationis, sed de reali proprietate substandi ; intentionem autem seu relationem rationis solum ponimus in habitudine primi vel secundi substantiis.

16. Unde ulterius observare licet, substantiam duplíciter dici posse primam. Uno modo positive, per relationem ad secundam, quo sensu procedunt quæ hactenus diximus; alio modo negative per negationem prioris ; et in hoc sensu ratio primæ substantiæ realis est, nullamque includit relationem seu intentionem rationis, et, metaphysice loquendo, hæc videtur satis propria et usitata acceptio primæ substantiæ. Est enim illa, quæ ita per se subsistit, vel substat, ut nulla sit illa prior in subsistendo vel substando ; hoc autem totum in re ipsa habet, et per illam negationem prioris declaratur illud positivum, quod prima substantia habet, ex vi proprii et intrinseci modi essendi positivi. In secunda vero substantia non habet locum illa duplex acceptio, quia nihil denominatur secundum per solam negationem, sed necessario includit ordinem ad id quod est primum ; et ideo, licet prima substantia sub aliqua ratione non improprie possit dicere conceptum realem, non includentem aliquam relationem rationis, tamen secunda substantia sub ratione secundæ substantiæ necessario completur per rationem, quia, licet res illa, quæ est secunda substantia, sit realis, tamen, quod sit secunda, non habet in re, sed in ordine ad modum concipiendi nostrum. Unde ratio primæ substantiæ vere ac proprie potest Deo attribui in aliquo sensu, ut sequenti sectione dicam ; ratio autem secundæ substantiæ nullo modo in Deo locum habet, quia in eo non habet locum abstractio naturæ communis a proprio substantiæ individuo. Quapropter considera-

tio secundæ substantiæ ut sic, ad logicum magis spectat quam ad metaphysicum, et ideo nihil amplius de illa dicemus, præsertim quia præter dicta supra de universalibus, vix aliquid de illa dieendum superest. Dicemus tamen in ultima sectione disputationis sequentis, de essentiali ratione substantiæ, quæ tam in secunda quam in prima reperiuntur. Prius tamen considerabimus primam substantiam ut prima est, quoad negationem prioris, seu quoad positivum modum qui negationem illam fundat; hoc enim ad præsentem doctrinam maxime spectat. De relatione autem rationis primæ ad secundam, nihil est quod dicamus, sed dialecticis remittendum id est ; deservit enim ad coordinandam lineam prædicamentalem, et varios prædicationum modos ; et ideo Aristoteles, ut Cajetanus notavit, nihil de illa divisione in metaphysie dixit; nobis autem necessaria visa est ad declarandam rationem primæ substantiæ, prout realis et metaphysica est.

Sitne prima substantia magis substantia quam secunda.

17. Ad tertium dubium aperta est sententia Aristotelis, rationem substantiæ, prout dividitur, primo ac per se convenire prius substantiis. Quomodo autem et sub qua ratione hoc intelligendum sit, non ab omnibus eodem modo declaratur. Quidam enim distinguunt de substantia, ut dicta a proprietate subsistendi, vel a proprietate substandi et priori modo aiunt, rationem substantiæ prius convenire secundæ quam primæ, posteriori autem modo e converso prius primæ quam secundæ. Ratio est, quia prior proprietas est ipsa essentia substantiæ, quæ convenit primæ per secundam; posterior vero proprietas est accidentaria, et ideo per se prius convenit primæ substantiæ, et per illam secundæ; Aristotelem autem aiunt locutum esse de substantia sub ratione substandi, juxta propriissimam nominis etymologiam, quæ illa ratio notior nobis est, et propterea prius substantiam maxime substantiam facili. Potestque hæc sententia sumi ex Boet. lib. de Duabus naturis, aliquantulum a principio, ubi ait : *Genera et species subsistunt, idividua vero non tantum subsistunt, sed etiam substantiant*, quod videtur necessario intelligendum secundum prius rationes subsistendi vel substandi, nam secundum etiam secundæ substantiæ substantiant in primis. Unde D. Thom., 1 p., q. 29, art. 2,

4, interpretans hunc locum Boetii, ait: *Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individui aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis.* Si ergo individui competit subsistere quia sub secundis substantiis, per prius competit ipsis secundis substantiis. Unde Clarius idem D. Thomas in 1, disp. 23, q. 4, art. 2, ad 21, ait: *Quamvis genera et species non substent, nisi in individui, tamen eorum proprie subsistere est; et subsistentiae dicuntur, quamvis et particolare dicatur, sed posterius, sicut species substantiae dicuntur, sed secundae.* Et dist. 26, q. 1, art. 4, ad 4, ait, *subsistentiam et essentiam per prius esse in generibus et speciebus nam in individuis secundum Boetium.*

48. Dicendum nihilominus est, primam substantiam esse maxime et per prius substantiam, non tantum in ratione substandi, sed etiam in ratione subsistendi, loquendo formaliter de actuali subsistentia, ut verbum ipsum subsistendi proprie sonat. Ita sentiunt omnes interpres Aristotelis, et est manifestum, quia illi primo convenit subsistere, ut existere et operari; sed haec primo convenient singularibus, ut docuit idem Aristoteles in principio Metaphysicæ; ergo. Item stendemus inferius subsistentiam proprie umplam, esse modum seu terminum naturæ singularis et individuæ, ita ut sicut accidentis non potest afficer naturam communem, nisi prout existit in natura singulari, ta nec subsistentia possit terminare naturam communem, nis ut singularem effectam; ergo sicut substare, ita etiam subsistere convenient per se primo primæ substantiæ, et secundæ ratione illius. Unde D. Thomas. q. 9 de Potent., art. 4, ad 4, simpliciter ait, *nihil subsistere, nisi individua substantiæ, et ad 5 ait, Boetium, in loco supra citato, locum esse secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes ab accidentibus lenudatas, Et similiter, in citato loco primæ partis, ait, species et genera non subsistere, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Sed illæ etiam propositiones negativæ uno modo intelligendæ sunt, nimirum, quod genera et species non subsistant ex tra singularia, seu per se primo; non vero excluditur in ipsis singularibus subsistant.*

49. Quocirea vix invenio veram rationem explicandi differentiam quam Boetius posuit

inter subsistere et substare, ut secundæ substantiae subsistere dicantur, et non substare; nam extra individua nec subsistunt, nec substant; in individui autem, et per individua, et subsistunt et substant; in re ergo nulla est differentia. Secundum modum autem intelligendi dici potest, quod genera et species, quatenus abstracte ad individui concipiuntur, abstrahuntur a ratione substandi accidentibus, non vero a ratione subsistendi. Sicut enim Plato, ut Aristoteles eum interpretatur, posuit ideas subsistentes, non vero substantes, ita mens, cum secundas substantias abstrahit, concipit illas per modum substantium, non vero per modum substantium; nam abstrahit illas ab accidentibus, et nudas essentias considerat; non tamen concipit illas sic separatas subsistere extra individua; non enim tunc mens componit, alioqui falsum conciperet, sed simplici modo concipit hominem, verbi gratia, ad modum substantis, abstrahendo eum ab individuo, et a particulari subsistentia. Mens autem D. Thomæ satis clara est ex aliis locis citatis; videtur tamen interdum aequivoce uti nomine subsistentia; proprie enim significat actualem modum per se extendi, seu terminum naturæ substantialis, quo modo de illa locuti sumus; aliquando vero significat naturam et essentiam, quæ est radix talis modi subsistendi, in quo infra dieamus, rationem essentiæ substantiæ consistere. Et hoc modo dicit interdum D. Thomas, rationem subsistentiæ per se primo convenire secundis substantiis, et per illas primis. Et hoc etiam probat ratio in contrarium facta, quod essentialis ratio substantiæ per se primo conveniat secundis substantiis; non autem probat de ipso actu subsistendi, nam hic non est essentialis, ut infra dicemus.

20. Atque hoc quidem dicendum est de reali actu substandi, etiam respectu propriarum passionum (quod in tertia dubitatione tangebatur); considerando enim tantum necessariam conuexionem, quæ est inter essentiam et proprietatem, dicitur proprietas peu se primo convenire speciei, seu secundæ substantiæ, et non primæ, cuius sensus est, adæquatam rationem talis proprietatis esse ipsam essentiam secundum se, et non ratione individualitionis, vel particularis modi subsistendi. Atque eodem sensu dicimus Petrum esse risibilem, quia est homo, et non e converso; solum enim per hanc locutionem significamus, hanc proprietatem esse com-

munem Petro cum aliis hominibus, habereque necessariam connexionem cum essentia hominis ut sic. At vero, loquendo de ipsa actuali inhærentia seu sustentatione accidentis, etiam proprii, hæc semper convenit per se primo substantiæ individuæ ac primæ. Atque ita risibilitas in re ipsa prius secundum rationem inhæret Petro quam homini, quia sicut esse et agere, ita et recipere primo ac per se convenit singularibus et substantientibus.

Sitne divisio analogia.

21. Sed quæres (quod etiam in fine tertiae dubitationis tangebatur) an hic ordo, quo dicimus subsistere, vel substare primo convenire primis substantiis, sufficiens sit ad constituendam analogiam, ita ut substantia secunda solum analogice dicatur substantia. Communiter enim ita censetur, itaque opinatus est Albertus, in Prædicament., tractat. 1, cap. 3, quem secuti sunt Cajetanus et alii. Et ratio est, quia hæc proprietas, quæ est subsistere vel substare, per prius convenit primæ substantiæ, quam secundæ. Sed cum ostensum a nobis sit, hunc ordinem non esse realem, sed rationis tantum, probabilissimum est non sufficere ad constituantem analogiam. Præsertim quia non est necesse ut id, quod convenit uni ratione alterius, analogice conveniat, si vere ac proprie atque absolute illi conveniat; ut albedini, verbi gratia, convenit esse extensem ratione quantitatis, tamen non convenit analogice; sic ergo majori ratione, quamvis substantia secunda dicatur subsistere ratione primæ, nihilominus univoce dicetur subsistere vel substare. Præsertim cum illa ratio seu medium solum sit ratione distinctum; nam in re, sicut homo et Petrus idem sunt, ita æque subsistunt, vel substant.

22. Nisi forte quis dicat quod, licet illa natura, quæ est secunda substantia, ratione substrati sit proprie et univoce substantia, tamen formaliter, et ut secunda substantia est, est analogice substantia, quia ut sie neque subsistit, neque substatur. Sed hoc non recte dicitur, nam si sermo sit de intentione seu relatione secundæ substantiæ, et hæc reduplicetur, cum dicitur *substantia ut secunda*, illa non solum non est substantia, sed neque est aliquid rei; esse ergo substantiam non dicitur de illa natura ratione intentionis, sed de illa quam nos concipimus sub tali intentione, seu relatione, et hanc dicimus esse vere ac pro-

prie et univoce substantiam, neque esse constituantem analogiam ob solam distinctionem seu habitudinem rationis, quamvis res sit parvi momenti. Sicut etiam secundum rationem nos concipimus essentialē rationem substantiæ per se primo convenire naturæ secundum se, et per illam individui; eudemque ordinem apprehendimus in propriis passionibus, quantum ad necessariam connexionem, et tamen non propterea concipimus ibi aliquam rationem analogiæ; idem ergo erit in præsenti. Item existere actu etiam convenit secundis substantiis per primas, seu in primis: tamen nullus dixit eis analogice convenire. Denique, nulla ratio verae analogiæ hic reperitur, quia secunda substantia non dicitur substantia per proportionem seu habitudinem ad primam, sed quia per se est, seu non est in subjecto, ut Aristoteles dixit.

23. Quod ergo Aristoteles ait, primam substantiam esse maxime et propriissime substantiam, non est necesse intelligi de analogia, sed solum quia primo et per se illi convenit, etiam secundum conceptionem seu distinctionem rationis nostræ. Sicut etiam ait, inter secundas substantias species excedere genera: tamen non propterea intercedit analogia inter illa. Denique, si quis nihilominus contendat his rationibus probari quidem, ibi non intervenire analogiam, quæ in ipsis esse rerum magis vel minus perfecto fundetur, nihilominus tamen intercedere analogiam secundum rationem, et primam nominis impositionem, non est cum illo contentiouse agendum; nam vix potest in hoc esse quæstio de re, sed solum de impositione nominis substantiæ.

24. Ultimo inquiri hic potest, an hæc divisione locum habeat in solis substantiis compositis, vel etiam in simplicibus seu immaterialibus; nam fere omnes Græci putant in solis compositis substantiis habere locum. Sed hoc esse falsum, constabit ex disp. 35, ubi ostendemus substantias spirituales individuas contineri sub genere substantiæ.

25. Rursus dubitari potest an in sola integra substantia, vel etiam in partibus, materia, scilicet, et forma, prima et secunda substantia distingui possint. In qua re Simplicius, in Prædicam., cap. de Substant., refert cujusdam Boetii opinionem dicentis, rationem primæ substantiæ competere materialiæ primæ et composito, non tamen formæ. Ratio ejus erat, quia illi et non huic conve-

nit definitio ab Aristotele data, scilicet: *Substantia prima est, quæ neque est in subjecto, neque dicitur de subjecto.* Et potest confirmari hæc opinio, quia materia prima et est subsistens et substans, tum formis substantialibus, tum etiam accidentibus. Forma autem est in subjecto, scilicet, in materia prima. Quæ ratio locum habet ad summum in formis materialibus; nam forma rationalis, cum non pendeat a materia, non potest dici esse in illa ut in subjecto. Simplicius vero addit, etiam formas materiales non esse in subjecto, quia illus solum dicitur esse in subjecto, quod ita inest, ut non sit pars; unde ipse indicat etiam formam substantialem posse habere rationem primæ substantiæ; nam Aristoteles, in Prædicamento substantiæ, dicit partes substantiae esse substancias. At vero scriptores metaphysici absolute negant, materiæ, et formæ convenire intentionem universalis aut singularis, et consequenter negabunt in eis reperiri rationem primæ aut secundæ substantiæ, ut Soneinas, 7 Metaphys., quæst. 39. Cujus rationes omitto, quia solum pertinent ad modum loquendi.

26. Quæstio itaque præsens potest esse de nomine et de re. De re erit quæstio, an materia et forma contineantur aliquo modo in prædicamento substantiæ. Et in hoc erravit Boetius, si verum est quod Simplicius refert; nam omnino exclusit formam a ratione et prædicamento substantiæ, dicens esse qualitatem, vel aliquid hujusmodi, quod plane est contra Aristot., lib. 7 Metaph., cap. 3, et de Anima, cap. 1, ubi distinguit substantiam in materiam, formam et compositum; et lisp. 15 ostendimus, necessariam esse formam substantialem, quæ non sit accidens, et declaravimus in quo differat ejus informatio ab inhaerentia accidentis.

27. Quæstio antea fere de nomine erit, nō divisio substantia in primam et secundam, sed habeat tantum in composito, vel etiam in partibus. In qua dicendum est, loquendo impliciter de substantia prima, et proportionaliter de secunda, solum dicti de substantia completa, et quæ ponitur in recta linea prædicamentali; nam haec divisio data est ad illum lineam constituendam, assignato veluti indumento ejus, quod est prima substantia. em, quia substantia completa, est quæ proprie subsistit, operatur et substans, et de quæ proprie accidentia prædicantur. At vero, laus loquendo de substantia, non est dubium unum illa duo membra secundum quamdam

proportionalem participationem in materia et forma inveniantur; nam anima rationalis, verbi gratia, substantia est, et simpliciter dicta non est individua substantia et singularis. Unde, licet in subjecto non sit, de subjecto dicitur, puta de hac, vel illa anima rationali. Hæc autem anima ita est singularis, ut nec sit in subjecto, nec dicatur de subjecto; ergo, servata proportione, habet in ea locum eadem divisio. Atque idem est proportionaliter de materia, quæ sub ratione etiam universalis concipi potest, vel generica, vel specifica, et ut est hæc individua materia seu hoc corpus. Atque hoc certe satis indicavit Aristoteles in prædicamento substantiæ, ubi cum dixisset commune esse omni substantiae in subjecto non esse, declarat, hoc etiam partibus substantiae convenire, quoniam substantiae sunt; subintelligit ergo, eo modo quo sunt substantiae, posse etiam primas et secundas appellari. Denique idem est de intentione universalis et singularis, nam, licet ut sumuntur in linea recta prædicamentali, tantum sint in rebus completis, latius tamen et proportionaliter loquendo, etiam in partibus reperiuntur, ut ex communi modo concipiendi, prædicandi, et dividendi est per se evidens, et in superioribus etiam tactum est. Atque juxta hunc modum loquendi, prima et secunda substantia non solum de completa, sed etiam de incompleta, dici potest; verum quidem est, minus improprie tribui nomen primæ substantiæ, materiæ primæ, quam formis materialibus, quia materia subsistit aliquo modo; formæ autem materiales non subsistunt, ut infra videbimus. Omissis autem his impropriis locutionibus, ratio primæ substantiæ declaranda nobis est in substantiis completis, et in hoc sensu semper hac voce utemur. Obiter tamen explicabimus, qualiter in partibus substantiæ ejus ratio participetur.

DISPUTATIO XXXIV.

DE PRIMA SUBSTANTIA, SEU SUPPOSITO EJUSQUE A NATURA DISTINCTIONE.

Ex his, quæ in præcedenti disputatione diximus, fere omnia, quæ de substantiæ prædicamento Aristoteles ubique tradit, præter quadam pure dialectica, quæ de prædicationibus substantiarum secundarum de primis, in prædicamento substantiæ docet, quæ et difficultatem alicujus momenti non habent, et ut dixi, dialecticorum sunt propria. Quæ

vero ibidem disserit de tribus proprietatibus substantiae, quae aliquo modo reales sunt, videlicet, non habere contrarium, non suscipere magis aut minus, esseque contrariorum susceptivam, hæc (inquam) omnia aliis loeis a nobis explicantur. Nam de duobus primis ac negativis proprietatibus disserimus infra, disp. 43 et 46, oppositas proprietates in qualitate declarando; et ibi etiam obiter attingimus quomodo idem sit susceptivum contrariorum; sed præcipue de hac re dictum est supra, disp. 44, tractando de causa materiali accidentium. Omissionis ergo his omnibus, gravior nobis hoc loco suscipitur disputatione, et maxime propria hujus doctrinæ, et ad plura Theologie mysteria imprimis necessaria. In qua primo explicabimus terminos, deinde propriam suppositi rationem, et distinctionem ejus a natura declarabimus; ac tandem ad secundas substantias doctrinam applicabimus, communemque rationem ac coordinationem prædicamenti substantiæ concludemus.

SECTIO I.

Utrum prima substantia sit idem quod suppositum aut persona vel hypostasis.

1. Suppono sermonem esse de substantia creata, de qua est tota haec disputatio. Nam de supposito et subsistentia in divina et in-creata natura, ex principiis mere naturalibus fere nihil dici potest, cum ex cognitione mysterii Trinitatis maxime pendeat. Diximus autem latius hac de re in 4 tom. tertiae partis, disp. 44, ubi ostendimus, in divina natura non esse omnino idem secundum rationem, esse per se subsistens, et esse suppositum; nam datur in Deo natura per se subsistens, et communicabilis multis suppositis; de ratione autem suppositi est ut sit incomunicabile alteri supposito. Secus autem est in natura creata, ut ex dicendis constabit. Quia vero Theologicæ locutiones in hac materia lucem magnam afferre possunt ad intelligendos hos terminos in creaturis, ideo nonnulla breviter circa Deum supponenda sunt.

Explicatur usus harum vocum in rebus divinis.

2. Primo igitur statuendum est dari in Deo unam singularem substantiam communem secundum rem tribus personis, ratione cuius tres personæ consubstantiales dicuntur, et in hoc sensu in Concilio Nicæno definitum

est, Patrem et Filium esse ἑτοῖς, id est, ejusdem substantiæ; et in Symbolo Athanasii dicitur: *Non dividentes personas, neque substantiam separantes*, et ita loquuntur passim Concilia et sancti Patres¹. Non potest autem admitti, quod sit in Deo unum suppositum commune tribus personis, quia hoc esset confundere tres personas in unam personam vel hypostasim, quod est etiam contra fidei definitionem. Unde merito inter Theologos reprehenditur Cajetanus, quod aliquo modo admiserit unum suppositum commune tribus personis, quanquam non simpliciter, sed cum addito id dixerit, scilicet, suppositum incompletum, vel personam incompletam. Hæc enim locutio et Theologorum aures offendit, quia non solum inusitata est apud Patres, verum etiam ab eorum modo loquendi aliena. Et in rigore est falsa, quia ratio suppositi repugnat cum communicabilitate divinæ substantiæ, ut latius in prædicta disputatione contra Cajetanum disserui.

3. Nihilominus, etsi non ita certum sit, probabilius tamen ac verius existimamus, illam substantiam singularem, quæ communis est tribus personis, ut sic subsistentem esse ex se et essentialiter, habereque unam subsistentiam absolutam et essentialē tribus personis communem; hæc enim sententia communiter recepta est a Theologis utriusque scholæ D. Thom. et Scoti, et ab aliis etiam. Et modus ipse loquendi magnum fundamentum habet etiam in antiquis Patribus, dicentibus divinas personas habere unitater in natura ex se subsistente, imo et in subsistentia naturæ, ut loquitur aliquando Hilarius², et indicat Agatho Papa³, juxta lectio nem antiquiore, quæ omnia cum multi aliis latius retuli in dicta disputatione 44.

4. Atque hinc fieri videtur concedi possit et debere Deum, seu hunc Deum, qui communis est tribus personis, esse primam substantiam, non ut dicit a substando, sed ut rem singularem per se subsistentem significat, neque ut dicit relationem ad secundam quomodo sola substantia prædicamentalis & finita, est prima substantia, sed ut dicit negationem prioris, et talem indicat seu describit substantiam, quæ per se primo habet

¹ VI Synodus, act. 4, et 41; Concil. Tect. XI; Brac. I, et Wormatiense, in confessionibus fidei, et alii Patres infra referend.

² 7 de Trinit.

³ In VI Synod., act. 4.

per se esse, et non in aliquo, a quo in suo esse pendeat; hoc enim tantum propriissime significat prima substantia, atque hoc totum convenit divinae essentiae in solis absolutis et essentialibus praecise conceptae, ut in citato loco probatum est. Quo tandem fit ut in Deo non sint omnino idem secundum rationem prima substantia et suppositum seu persona; nam prima substantia ut sic, non includit necessario incommunicabilitatem; sed solum quod sit per se subsistens, seu singularis, vel indivisa; suppositum vero addit incommunicabilitatem, et distinctionem ab aliis suppositis ejusdem naturae, ut notavit D. Thom., quæst. 9 de Pot., art. 5, ad 43; et ideo, quamvis tres personæ non sint unum suppositum, possunt tamen dici una prima substantia, quia sunt una substantia completa et perfecta singularis, indivisa, ac per se subsistens. Dies: unaquaque persona est prima substantia, et proprie subjicitur huic Deo prædicatione, ut cum dicitur, Pater est hic Deus, et Filius est hic Deus; ergo hic Deus est non est prima substantia, quia dicitur de subiecto, quod repugnat definitioni primæ substantiæ. Respondetur, hunc Deum non prædicari de divina persona ut de subiecto, id est, ut de inferiori quidditate, sed ut de habente eamdem numero naturam, et ideo tam hic Deus, quam persona divina est prima substantia. Verum est, hanc locutionem sub nomine primæ substantiæ non esse adeo usitatam in antiquis Patribus; tamen quia, dum dicunt tres personas esse unam substantiam subsistentem, non loquuntur abstracte et confuse, sed de singulari substantia divinae naturæ, in qua, quidquid est, essentialiter singulare est et indivisum, ideo æquivaleens est illa locutio. Quanquam expediens sit, illam vocem primæ substantiæ, quoniam aequivoca esse potest, et pro supposito sumi, vel vitari in simili locutione, vel aliquid ei addere, quo aequivocatio auferatur, ut si dicamus, tres personas esse primam substantiam realiter communicabilem, vel aliquid hujusmodi.

5. Atque idem consulendum censerem de hac locutione: *In Deo est una subsistentia, seu, Tres personæ sunt una subsistentia*, quia hoc nomen, *subsistentia*, aequivocum est, et interdum accipitur in vi abstracti pro ratione subsistendi, etiam in Conciliis¹, interdum vero ac saepissime in vi concreti pro re sub-

sistente, et hoc modo frequentissime sumitur pro supposito incommunicabiliter subsistente, quod græce *hypostasis* appellatur, atque ita latinus interpres Conciliorum, loco hujus vocis *hypostasis*, subsistentiam saepissime vertit⁴. Quapropter ex Scholasticis Capreol., in 1, dist. 26, art. 3, ad arg. Duarand. contra primam conclusionem, et ad arg. Aureol. contra tertiam conclusionem, admittit in Deo unum subsistere absolutum, non tamen unam subsistentiam absolutam, qui subsistentia includit incommunicabilitatem, non vero subsistere. Quod non videtur mihi adeo consequenter dictum, nam subsistentia a subsistendo dicta est. Unde omnis res, quæ per se subsistit, potest dici subsistentia, ut ait D. Thomas, q. 9 de Potent. art. 1, ad 4. Unde ambiguitas quæ est in voce *subsistentia*, potest etiam esse in verbo *subsistere*: igitur licet in Deo non sit una subsistentia absolute sumpta pro supposito, est tamen una subsistentia absolute sumpta pro re per se subsistente, etiamsi communicabiliter subsistat. Quam significationem vel expresse vel tacite explicare semper oportet, ne detur occasio vel suspicio erroris.

6. Denique idem censendum est de nomine substantiæ in plurali dicto, scilicet, in Deo sunt tres substantiæ, vel tres primæ substantiæ; est enim aequivocum hoc substantiæ nomen, et saepe significat essentiam, ut in prima sectione notavimus, et potest etiam significare suppositum, et maxime si addatur prima substantia, quia suppositum maxime per se subsistit. Unde in hac significatione admitti possunt tres substantiæ in Deo, non vero in priori. Et propter hanc aequivocationem vietandam multi ex antiquis Patribus negarunt hanc locutionem², ne viderentur Ario consentire, qui essentias in Trinitate multiplicabat, quo sensu dixit Hieronymus ad Damasum: *Quis audeat ore sacrilego tres substantias in Deo concedere?* Et ita D. Thom., 1 part., quæst. 30, art. 1, ad 1, dicit, juxta consuetudinem Ecclesiæ non esse absolute dicendas tres substantias, propter nominis aequivocationem; addendo vero aliquid quod determinaret significationem, dici posse; ut si dicamus, *tres substantiae incommunicabiles, seu relativæ*. Et haec de divinis.

¹ VI Synod., collat. 3; VI Synodus, act. 11; Conc. Ephes., can. 4.

² Lege Hil., l. de Syn. cont. Ari.; et Aug., 5 de Trinit., c. 8; Tert., lib. contra Prax., c. 12.

Explicantur dicti termini in rebus creatis.

7. Ex his ad creaturas descendendo, dicendum est primo, primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua, ac per se subsistente. Probatur ex dictis sectione praecedenti; nam quod prima substantia dicat rem singularem et individuam, constat tum ex divisione, in qua opponitur secundae substantiae, quae species et genera compleciuntur, tum ex illa particula definitio- nis primae substantiae, scilicet, *qua nec de subiecto dicitur*; nam per hanc particulam logicę descripsit Aristoteles substantiam singularem, quae de nullo subjecto, vel supposito proprie ac per se prædicatur, propter singularitatem et incommunicabilitatem suam; propositio enim identica non est propria prædicatio. Denique illa particula, *prima*, prout includit negationem prioris in subsistendo, etiam secundum rationem, satis declarat primam substantiam debere esse singularem et individuam. Quod vero prima substantia requirat etiam rem per se subsistentem, constat imprimis ex dictis in fine sectionis praecedentis, ubi ostendimus primam substantiam proprie dictam significare substantiam completam; nulla autem substantia singularis est completa, nisi subsistens sit. Item, teste Aristotele, prima substantia primo, præcipue ac maxime substantia dicitur; sed solum id quod subsistit, maxime ac propriissime substantia dicitur; ergo. Denique prima substantia est, quae maxime substat, tum physice ac realiter, tum etiam logicę; sed hoc etiam proprie convenit rei singulari per se subsistenti; ergo sola prima substantia per se subsistens potest proprie dici prima substantia.

8. Ex quo colligitur, substantialem naturam prout in abstracto significatur, etiamsi singularis sit, ut hæc humanitas, seu Petreitas, non esse primam substantiam, quia nec significatur ut subsistens, nec revera est formaliter subsistens, ex vi ipsius naturæ singularis præcise sumptæ, ut infra ostendemus. Quin potius universaliter sequitur, substantiam, prout in creaturis significat præcise essentiam, etiam substantialem et singularem, non esse primam substantiam, quia ex vi solidius essentiae seu naturæ, etiam ut singularis et individuae, non est completa substantia, neque subsistens. Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis lumenis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis

mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectione latius declarabimus.

Prima substantia et suppositum in creaturis convertuntur.

9. Secundo dicendum est, primam substantiam et suppositum in creaturis reciproce dici, imo in re idem omnino esse. Probatur, quia in rebus creatis non potest esse natura substantialis singularis et individua communicabilis multis personis; est enim hoc proprium naturæ infinitæ. Multo ergo minus potest esse natura creata singularis et subsistentes, et realiter communicabilis multis, quia cum subsistentia creature sit naturæ ejus proportionata, si natura individua incommunicabilis est, etiam ejus subsistentia. Imo, ipsa subsistentia quodammodo est magis incommunicabilis, ut ex dicendis constabit. Sic igitur omnis prima substantia creata incommunicabilis est; omnis ergo prima substantia creata est suppositum. Et e contrario, etiam omne suppositum creatum est prima substantia; nam est substantia completa singularis, ac per se subsistens; dicuntur ergo hæc reciproce in creaturis. Quod autem sint idem, constat, quia subsistentia creata ab intrinseco est incommunicabilis alieui personæ præter eam quam constituit, propter rationem dictam, quia est finita. Atque ita, dum constituit rem singularem subsistentem, constituit incommunicabilem; ergo dum constituit primam substantiam, constituit etiam suppositum; sunt ergo idem in rebus creatis prima substantia et suppositum.

10. Dices: quamvis natura creata singularis, sit naturaliter incommunicabilis multis personis, supernaturaliter tamen communicari potest, et in multis personis subsistere juxta probabiliorem opinionem Theologorum dicentium posse plures personas divinas eamdem naturam creatam assumere; suppositum autem creatum omnino incommunicabil est, etiam de potentia absoluta; ergo saltem ob hanc causam non erunt omnino idem in creaturis prima substantia et suppositum. Respondetur negando consequentiam, quia etiamsi una natura creata assumeretur a pluribus personis, illa non esset prima substantia, quia non esset subsistens, sed per assumptionem traheretur ad subsistendum unde argumentum solum probat, in rebus creatis ita distingui naturam et primam substantiam, sicut naturam et suppositum, idem que argumentum sumi posset ex sola inca-

natione unius personæ, cui natura humana quodammodo communicatur, cum illi unitur, cui tamen non possit uniri prima substantia, vel suppositum creatum.

11. Dices rursus: sicut assumpta est natura sine personalitate et subsistentia creata, ita posset etiam assumi natura cum subsistentia et sine illa incomunicabilitate, quæ est de ratione suppositi; sic ergo natura assumpta esset subsistens, et consequenter prima substantia, et non esset suppositum, quia non esset incomunicabilis alicui supposito; ergo distinguuntur in creatura prima substantia et suppositum plus quam ratione, esto sint naturaliter conjuncta. Respondetur, assumptum esse prorsus impossibile propter duo. Primum est, quia subsistentia finita est incomunicabilis, ex hoc præcise quod finita est, et ex sua quasi essentiali vel specifica ratione; fieri autem non potest ut talis subsistentia maneat in rerum natura, quin sit inita et creata. Imo, fieri non potest ut conservetur in humanitate propria subsistentia, quia conservetur in eadem specie, imo eadem numero; incomunicabilitas autem talis substantiae non est aliquid ei additum, sed est atrinseca et essentialis limitatio ejus, et ideo pertinet contradictionem involvit, quod maneat talis subsistentia sine incomunicabilitate. Secunda ratio, quæ præcedentem magis declarat, est, quia duobus modis potest intelligi subsistentia realiter communicabilis ipso: uno modo, per intimam identitatem, et quasi inclusionem in re vel rebus uibus communicatur, et hic modus communicationis repugnat omnino subsistentiae creatæ, quia est contra limitationem ejus; estque et modus proprius subsistentiae divinæ absolute; nam uni correlativa couenire non potest respectu alterius, propter oppositionem. Alio modo potest intelligi communicatio per aliquem modum unionis, et hoc modo nunc subsistentia, hoc ipso quod subsistens est, incomunicabilis est alteri personæ, ita sic communicari involvit apertam contradictionem repugnantem ipsi rationi substantiae, quæ essentialiter includit independentiam ab alio sustentante, seu subsistente, in sequentibus exponemus latius. Quia ergo natura creata non potest communicari vel assumi a persona increata per intimam identitatem, ut per se notum est, relinquitur ut solum assumi possit mediante aliquo modum unionis, et consequenter ut non possit assumi, quatenus subsistens est. Nullo ergo modo

fieri potest etiam per potentiam Dei absolutam, ut conservetur in re singularis substantia creata in ratione primæ substantiæ creatæ, id est, subsistentis creati, quin sit etiam suppositum creatum; sunt ergo hæc duo in re omnino idem. Dico autem semper *in ratione substantiæ creatæ*, quia, juxta probabilem opinionem, posset hic Deus assumere humanam naturam ad subsistentiam essentialiæ præcise, et tunc ille homo esset prima substantia, quia esset singularis homo subsistens, et ut sic non esset persona, quia esset communicabilis tribus personis; tamen ille homo simpliciter non esset prima substantia creata, eadem ratione, qua Christus Dominus est persona creata, imo nec creatura, simpliciter loquendo.

12. Sed quæres an suppositum et prima substantia in rebus creatis distinguantur, saltem ratione. Respondeo, secundum rem conceptam proprie nec ratione distingui, quamvis secundum modum concipiendi aut explicandi aliquam proprietatem magis vel minus distincte aut confuse, possint distinguiri ratione ex parte concipientis. Declaratur, quia etiam secundum rationem non concipimus, per unam formam aut modum vel terminum constitui rem creatam in ratione primæ substantiæ, et per aliam in ratione suppositi, sed per eamdem omnino, ut declaratum est. Illa vero res sub conceptu primæ substantiæ concipitur quidem sub ratione singulariter subsistentis, non tamen ita expresse sub ratione incomunicabilis; unde ille conceptus primæ substantiæ, si nil aliud addatur, de se abstrahit ab incomunicabilitate; si vero addatur quod creata sit, implicite quidem, et quasi materialiter dicitur ejus incomunicabilitas, non vero tam formaliter et expresse, sicut in nomine et ratione suppositi declaratur. Et in hoc consistit propria differentia inter Deum et creaturas, quia in Deo ita distinguitur ratione aliqua prima substantia a divinis suppositis, ut in Deo intelligatur aliqua substantia singularis et completa in tota sua ratione essentiali absque eo quod in suo conceptu essentiali incomunicabilitatem includat, quod est proprium Dei propter infinitatem ejus.

Quomodo comparetur persona ad suppositum, et primam substantiam.

13. Dico tertio: persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intel-

lectualem seu rationalem. Sententia est communis Theologorum ex illa definitione Boetii, in lib. de Duabus naturis: *Persona est rationalis naturae individua substantia*, id est, substantia prima talis naturae, ut recte declarat D. Thom., 1 part., quæst. 29, art. 1 et 2. Unde frequenter dici solet, personam et suppositum differre quasi materialiter ex parte naturae, non vero formaliter in ratione, et modo incomunicabiliter subsistendi. Quod quidem est verum quoad generalem rationem primæ substantiae vel suppositi; tamen, quia intellectualis natura subsistentiam habet sibi proportionatam et altioris rationis ab inferioribus naturis, ideo dici potest persona differre a supposito etiam in ratione subsistendi, tanquam particulare a communi, seu tanquam dignissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure ac perfecte intellectualis, habet subsistentiam omnino immaterialem; si vero sit rationalis, simulque sensibilis ac corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem, vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spirituali, ut inferius declarabimus; hoc ergo modo differt persona a supposito in communi.

De hypostasi.

14. Dico quarto: hypostasis, juxta frequentiorem hujus vocis usum, idem est quod suppositum, vel persona. Hæc assertio solum pendet ex notitia et significatione hujus vocis, *hypostasis*, quæ græca est, et varias habet significations. Derivata enim est vox illa a verbo græco, ὑπόστασις, vel, ὑπόστασις, cum propositione ἐνδο, quod subesse, vel substare significare potest, unde hypostasis olim significabat id omne quod aliis subsidet, ut feces, vel materiam crassam, quæ in liquorum fundo subsidet, quomodo intelligi potest illud Psal. 68: *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia, græce hypostasis*, id est, et non est fundum in quo consistam. Significat deinde rei fundamentum, ut de fide ait Paul., ad Hebr. 11: *Est substantia rerum sperandarum, græce, hypostasis*, id est, fundamentum. Verum, quia subsistere proprie convenient substantiae, et illa est quasi fundamentum omnis rei existentis, ideo hæc vox derivata est ad substantiam significandam, vel absolute, vel specialiter substantiam singularem, et incomunicabilem, ut notavit Damasc., in sua Dialect., c. 29. Unde, quia vox latina,

substantia, aequivoca est, et essentiam interdum significat, ideo interdum usurpata est illa vox ad essentiam significandam, ut notat Elias Cretensis, in orat. 23 Nazianz., § Illud item præscribe, et constat ex Theodoreto, lib. 2 Histor., c. 8. Et hac ratione, D. Hieronymus, citata epistola ad Damasum, recusabat tres hypostases in Trinitate concedere, quod etiam de Paulino refert Acacius, in epistol. ad Cyrrill. Alexand. Jam vero ad tollendam hanc aequivocationem, tam usu Græcorum quam Latinorum, harum vocum significations definitæ et distinctæ sunt. Substantialis enim natura, quatenus a supposito vel ratione distinguitur, græce vocatur οὐσία latine essentia. Substantia vero singulariter subsistens, et incomunicabilis aliis similibus substantiis, sicut latine dicitur suppositum et persona, ita græce vocatur hypostasis, unde sicut nos tres personas, ita Græci tres hypostases in Trinitate admittunt, et hoc modo levis discordia, quæ ob vocabuloru inopiam inter Catholicos Latinos et Græcos oriri coepit, cessavit, ut eleganter dicit Gregorius Nazianz., orat. 21, quæ est in laudem Athanasii, circa finem. Jam ergo communis usu, etiam Latinorum, vox hypostasis in hac ultima significatione fere semper usurpatur. Et interdum generaliter accipiatur, ut significat rem subsistentem incomunicabiliter in quacumque natura, et ita id significat quod suppositum, et hoc modo D. Thomas personam addere supra hypostasis, determinatam naturam, scilicet, rationalem, quæst. 9 de Potentia, art. 1, in f. corporis; aliquando vero, ut ibidem in lutione ad secundum addit, licet nomen hypostasis in græco ex proprietate sermo significet individuam substantiam cuiuscunque naturæ, ex usu loquentium significat individuum rationalis naturæ tantum. Sic constat quomodo idem sit hypostasis quæ persona, juxta varias significations.

15. Addit vero ibidem D. Thomas, hypostasis et subsistentiam esse idem secundum rem, differre tamen ratione; eadem enim prima substantia, quatenus subsistit, dicitur subsistentia; quatenus vero substat, dicitur hypostasis. Sed, quod ad nomen hypostasis attinet, licet fortasse ab illa habitudine suppositum sit, non tamen illam significat, nec semper in re significata illam requiri; divinæ enim personæ sunt propriissime hypostases, quamvis non substant. Imo, enim quoad etymologiam, quamvis hypostasi dicitur.

catur quasi *substans*, nihilominus dici potuit a subsistendo, nam, ut alibi dixit idem D. Thomas, subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed quod, cum per se sit, et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum, seu fundamentum sui esse. Quod vero attinet ad nomen subsistentiae, jam dictum est supra, si sumatur in vi abstracti, non significare ipsam rem subsistentem, sed rationem subsistendi, quæ si incomunicabilitatem includat, est etiam ratio constituens hypostasim; si vero sumatur in vi concreti, et incomunicabilis subsistentia sit, idem est quod hypostasis et suppositum. Alioqui, ex vi significationis et rationis significatae latius patet subsistentia quam hypostasis, saltem in Deo, in quo potest esse subsistentia communicabilis; in creaturis vero converuntur, et eodem modo inter se comparantur, quo prima substantia et suppositum, propter easdem rationes superius factas.

SECTIO II.

In in creaturis suppositum addat naturæ aliquid positivum reale, et ex natura rei distinctum ab illa.

1. Explicatis terminis, de re ipsa dicere portet, et quod de supposito querimus respectu naturæ seu essentiæ substantialis, intelligendum est de persona respectu naturæ intentionalis, et de ceteris eadem proportione, cuiuscumque nominibus significantur.

Explicatur questionis titulus, et varie quæstiones proponuntur.

2. Ut autem questionis titulus distinctius telligatur, advertendum est, essentiam substantiae creatae variis modis concepi ac significari posse, scilicet, in concreto et in abstracto, ut cum dicimus humanitatem esse essentiam Petri, aut hominem. Item in communio, ut in dictis exemplis, vel in singulari, ut cum dicitur hec humanitas esse de essentia ius hominis, Christi, verbi gratia. Item vel neceptu simplici et quasi confuso, ut cum eis dicitur esse essentia individui, ut homo Petri, vel conceptu complexo et distincto, qui per definitionem declaratur, ut cum dicimus essentiam hominis esse animal rationale. Ex quibus concipiendi modis varie ingurgit comparationes et quæstiones. Prima abstracti ad concretum in particulari et

singulari, ut quomodo distinguatur hic homo Petrus ab hac humanitate. Secunda est abstracti etiam ad concretum in communi, ut quomodo homo et humanitas distinguantur. Et similiter in cæteris prædicatis communibus cum eadem proportione. Tertia, comparando essentiam in communi ad individuum et particulare, ut quomodo distinguatur homo a Petro seu hoc homine. Et posset etiam hæc comparatio per concreta et abstracta variari, comparando nimirum concretum commune ad singulare abstractum, ut hominem ad hanc humanitatem, vel e converso abstractum commune ad singulare concretum, ut humanitatem ad hunc hominem, vel abstractum ad abstractum, etc. Quarta comparatio fieri potest essentiæ distincte conceptæ ad id de quo concipitur, id est, definiti ad definitionem. Quo sensu existimant multi tractasse Aristotelem, in lib. 7 hujus operis, quæstionem illam, *an quod quid est, sit idem eo cuius est.*

3. Hæc ergo postrema comparatio aliena est a præsenti instituto, et quæstionem continet potius dialecticam quam metaphysicam, et communem tam accidentibus quam substantiis; eam tamen obiter attingemus et definiemus, sententiam Aristotelis explicantes. Rursus tertia comparatio propriam quæstionem continent de distinctione naturæ universalis ab individuali, quæ a nobis in superioribus tractata est, et eamdem habet decisionem, sive concretum ad concretum, sive abstractum ad abstractum comparetur, id est, homo ad Petrum, vel humanitas ad hanc humanitatem. Alia vero duo membra hujus comparationis non addunt quæstionem novam, sed miscent duas primas cum hac tertia, et ideo illarum quæstionum definitio responsionem ad hæc omnia continebit. Prima ergo et secunda comparatio ad præsentem disputationem spectant; in prima vero maxime certitur, et communiter tractatur ejus difficultas, ideoque de illa prius dicemus, et ex illa facile in fine totius disputationis alteram detinieimus. Igitur naturæ nomine intelligimus singularem substantiam continentem integrum et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quæ a metaphysicis dici solet forma totius, ut est hæc humanitas constans ex hac anima, hoc corpore seu his carnisbus et his ossibus. Quid autem nomine suppositi intelligatur, jam satis declaratum est.

Tractatur prima sententia de distinctione rationis suppositi a natura.

4. Prima igitur sententia est, naturam et suppositum sola ratione distingui ex modo concipiendi nostro in abstracto vel in concreto. Hæc existimatur esse sententia Aristotelis, 7^h ius operis lib., c. 6 et 11, ubi definit, *quod quid est, esse idem cum eo cuius est*. Et in 1 lib., cap. 1, ait actiones esse singularium, per singulare intelligens suppositum; unde ex illo loco axioma illud sumptum est: *Actiones sunt suppositorum*. Atque idem sensisse videntur omnes philosophi, qui nostræ fidei mysteria ignorarunt. Sed, quod mirum est, etiam ex Catholicis Theologis, docuerunt hanc sententiam Durandus, in 1, dist. 34, quæst. 1; et Henricus, Quodl. 4, quæst. 4. Ex qua sententia plane sequitur, has locutiones esse veras: *Homo est humanitas, et Petrus est sua humanitas, quas locutiones etiam Durandus admittit*. Fundamentum eorum solum est, quia suppositum, verbi gratia Petrus, nihil aliud est quam hoc compositum ex hoc corpore et ex hac anima, et hoc ipsum est ejus humanitas, et quidquid praeter hoc cogitetur in substantia Petri, intelligi sat non potest, nedum probari aut persuaderi.

5. Sed hæc sententia, quamvis fortasse sola ratione naturali non possit convinci falsitatis, tamen, supposito Incarnationis mysterio, defendi nullo modo potest, quia, secundum fidem, in re ipsa humanitas singularis fuit assumpta, et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum ejus, quandoquidem illa manet in Christo, hoc autem minime; eadem autem est ratio de illa humanitate, et de omnibus creatis naturis, præsertim materialibus. Item humanitas, quæ est in Christo, est singularis natura creata, et non est suppositum creatum; ergo aliquid illi deest, quod suppositum addit ultra naturam singularem. Dices, non deesse illi aliquid, sed potius aliquid habere, ratione cuius non est suppositum creatum, nimirum, quia est in Verbo, quod proprie dicitur habere humanitatem; ipsa vero humanitas dicitur esse in Verbo tanquam forma in supposito, et ideo humanitas illa non potest dici suppositum, neque homo, quia habet alium modum essendi, ratione cuius est potius in

alio quam in se. Sed hæc responsio declinat in opinionem Scotti statim tractandam, quod suppositum differat a natura per aliquid negativum, et non quia addat illi aliquid positivum; nam hæc responsio supponit, ad rationem suppositi, præter totam entitatem naturæ, requiri negationem unionis ad aliud, seu parentiam modi existendi in alio; hoc autem discrimen jam non est per rationem tantum, sed in re ipsa, et statim probabimus hanc differentiam non tantum esse positam in negatione, sed aliquid etiam positivum includere.

6. Adde antiquos Patres sæpe docuisse, hereticos ideo in potissimum mysteriis fidei, Trinitatis, scilicet, et Incarnationis, errasse, quod inter naturam et personam non distinxerint. Ita significat Vigilius Pap., lib. 2 cont. Eutychen, prope medium; clarus Damascen., lib. 1 de Fid., c. 3; et optime Epiphani., in VII Synod., act. 6, tom. 3, circa finem: *Ideo (inquit) heretici errant, quia nihil aliud agunt, quam ut ostendant naturam et hypostasim idem esse, quæ sane inter se differre veri Ecclesiæ Catholicæ alumni cognoscunt*. Rursus docent sæpe Sancti Patres, proprium Dei esse ut sit essentialiter subsistens, et quod ea de causa Deus et Deitas sola ratione et modo significandi se concipiendi nostro distinguantur, ut Magistri et Theologi tractant in 1, d. 8; et D. Thomas ac exposidores ejus, 1 part., quæst. 3, art. 1 et 4; et significat Leo Papa, epist. 93, c. 5 August., lib. 11 de Civit., cap. 10, et lib. 1 de Trinit., c. 17; Ansel., in Monolog., c. 1 et 16; et optime Bernard., serm. 80 in Cantic.; et Magister refert Patres alios, aliqui sumi possunt ex his quæ disputavimus in tomo tertiae partis, disp. 11.

7. Nec fundamentum positum in contrarium urget; nam si materia et forma sumantur præcise ut sunt partes essentiales, negatur suppositum nihil aliud esse quam compositum ex hac materia et hac forma; nam Christi humanitas est composita ex hac materia et hac forma, et non est suppositum si vero materia et forma sumantur non solum ut partes essentialiæ, sed etiam ut inelidunt vel secum afferunt subsistentiam, sicut verum est, ex materia et forma unitis consurgere suppositum; illud autem præter rationam includit subsistentiam, de qua quis sit, et quomodo possit et intelligi et proba, dicemus in sequentibus.

Tractatur secunda opinio Scoti.

8. Secunda opinio est Scoti, in 3, d. 4, quæst. 1, et d. 6, quæst. 1, et in 4, d. 13, et Quodl. 19, art. 3, qui ait, suppositum creatum nihil rei positivæ addere naturæ singulari, sed solum negationem dependentiæ actualis et aptitudinalis ad aliquod suppositum; humanitas enim Christi suppositum non est, solum quia substantialiter est unita Verbo, et ab illo pendet; ergo negatio hujus dependentiæ est de ratione suppositi. Addit vero Scotus, etiam esse necessariam negationem aptitudinalis dependentiæ, propter animam rationalem, quæ non solum dum corpori unita est, non est suppositum, quia actu est in upposito, verum etiam dum est separata, suppositum non est, quia apta est pendere a upposito, seu potius illud componere. Quod i. objicias, etiam humanitatem Petri non osse dici suppositum, quia apta est uniri, erbi gratia, Verbo divino, respondet Scotus, egando esse aptam, sed solum non repugnante, quod est dicere, non esse aptam potentia et aptitudine naturali, sed capacitate mentis obedientiali. Quando autem actu assumitur vel unitur, quamvis revera retinetur undem negationem aptitudinis naturalis, nescit tamen negationem actualis dependente, per actualem unionem, et ideo desinit se suppositum vel persona. Et hanc opinionem sic expositam sequuntur Scotistæ, in 3, 1; Bassolis, quæst. 1, art. 1; Maironis, i. test. 41. Lychetus autem ibi, quæst. 4, amvis eam probabilem censeat, existimat uen Scotum non omnino illi adhaesisse, et ille solvi posse argumenta quibus nescitur, ac uique oppositam reipsa esse probabiliorem; quo discedit aperte a mente Scoti, quamvis lateri recusel. Aureolus etiam, apud Casol., in 3, dist. 5, quæst. 3, multis argumentis contendit, non posse creatum suppositum addere supra naturam aliquid positivum. Atque idem sentit Gabriel, in 3, d. 4, est. 1, ubi addit alias negationes quæ sunt ratione suppositi, scilicet, ut non sit actus integralis, propter partes aquæ et simili; item ut nec constituat formaliter aliquid se uniuersum, propter divinam essentiam, et iles, quæ sumpsit ex Ochamo, cod. 3, est. 1; et idem sentit Marsil., in 3, q. 1, 1.

9. Fundamentum horum auctorum potissimum fuisse videtur, quia hujusmodi negationes sufficiunt ad constitutionem suppositi

creati, et ad declarandum Incarnationis mysterium; ergo supervacancum est, aliquam realitatem positivam fingere, quam suppositum creatum addat. Quia nec talis entitas esse potest substantia, neque enim est materia, neque forma, nec compositum; neque accidens, quia alias suppositum creatum non esset per se unum. Addit etiam Scotus, non recte posse intelligi Incarnationis mysterium, et ea quæ de illo Patres docent, posito illo positivo; inde enim fieret, illud positivum neque esse assumptum, neque assumptibile a Verbo, atque ita non assumpsisset Verbum omnem rem, quam in natura humana plantavit, contra Damasc., lib. 3, cap. 6. Sequitur deinde humanitatem Christi carere aliqua perfectione maxima, connaturali homini, quod etiam videtur inconveniens. Sequitur denique non posse Verbum divinum simpliciter dimittere humanam naturam, quin novam aliquam rem illi addat. Ac tandem sequitur, humanitatem nunc violenter esse in Verbo, quia caret positiva perfectione connaturali.

10. Hæc sententia, si attente inspiciatur, solis verbis differt a præcedente; nam etiam Durandus fatetur in natura substantiali completa necessariam esse parentiam unionis hypostalice ad alienam personam, ut possit suppositum appellari. Quapropter non minus falsam sententiam hanc esse judico, propter rationes Theologicas; nam de metaphysicis postea dicemus. Primo enim mysterium Trinitatis intelligi non potest, si ratio formalis suppositi in negatione consistit; alioqui tres personæ divinæ tribus negationibus constiuerentur, quod tantum abest, ut Scotus concedat, ut probabile censeat, non solum esse necessarias tres relationes, sed etiam tres rationes personales absolutas, quibus personæ illæ constituantur; sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis relativis; si ergo in divinis persona addit naturæ aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturæ. Patet consequentia, tum quia persona creata est quadam participatio increate personæ, tum etiam a fortiori, quia divina natura est per se et essentialiter subsistens, et nihilominus secundum rationem ei addi potest aliquid positivum incomunicabile, quod relativum esse oportet propter perfectionem Dei, in quo

nihil absolutum potest esse omnino incomunicabile. In creatura vero natura non est per se essentialiter subsistens, cum in Christo assumi potuerit sine propria subsistentia; ergo multo magis poterit ei addi aliquid positivum, quo realiter subsistat, quod licet absolutum sit, sit incommunicabile propter suam imperfectionem, et ita constitutus suppositum, id est, rem incommunicabiliter subsistente.

41. Secundo ostenditur falsa illa sententia ex mysterio Incarnationis, et primo ex parte Verbi, quia nisi Verbum constitueretur positiva personalitate seu subsistentia, non posset intelligi quod extrinsecam naturam ad illam assumeret, quia non potest assumi natura ad negationem aliquam; negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis, ut per se notum est; abstracte ergo ac praeceps loquendo de personalitate, necessarium est ut ejus ratio sit positiva ad intelligendum Incarnationis mysterium. Ex quo valde probabile sunimus argumentum simile praecedenti, etiam personalitatem creatam in ratione positiva positam esse. Et efficacius argumentari possumus ad hominem contra Scotum et Nominales; ipsi enim tenent posse fieri divina virtute, ut suppositum creatum alienam naturam terminet; inquiramus ergo an, eo casu posito, terminetur ad negationem, vel ad positivum aliquod. Primum dicendi non potest, ut probatum est. Si autem dicatur secundum, necesse est etiam fateri illam unionem terminari ad subsistentiam et personalitatem, alioqui non esset unio hypostatica vel personalis; ergo subsistentia et personalitas creata est aliquid positivum. Et confirmo ac declaro vim hujus rationis, et interrogo an in Christi humanitate sit nunc illud positivum, quo persona creata (secundum hos auctores) potest terminare alienam naturam; nam si non est, ergo jam deest humanitati Christi aliqua ratio realis positiva, quam addit persona creata supra naturam, et per illam formaliter constituitur in esse personæ. Si vero illud ipsum, quidquid sit, est in Christi humanitate, sequitur imprimis, quod vel in Christi humanitate est subsistentia creata, vel quod unio hypostatica non fit ad subsistentiam; utrumque autem absurdissimum est. Sequitur deinde humanitatem Christi posse per seipsum terminare unionem hypostaticam alterius naturæ, supposito quod persona creata possit illam terminare. Patet sequela, quia illa hu-

manitas retinet omnem rem positivam, ad quam potest talis unio terminari. Consequens autem est plane inintelligibile, suppositis principiis fidei; nam quod non est persona creata, nec personalitatem creatam habet, quomodo potest personam creatam constituer? Unde talis unio non esset immediate inter naturam et personam, sed inter naturas substantiales et completas, quod repugnat substanciali unioni, juxta doctrinam Patrum et Conciliorum.

42. Respondebunt fortasse, humanitatem Christi factam esse ineptam ad terminandam aliam naturam per unionem ad Verbum. Sed hoc dici non potest consequenter, si per illam unionem nulla re positiva privata est; quid enim impedit unio, si non impedit vel aufert rem quæ posset esse ratio terminandi? Nam, si solum aufert negationem actualis dependentiæ, haec imperitens est ad terminandam alteram naturam, quia terminatio non fit per negationem, sed per positivum ut diximus. Possunt quidem mordicus dicere illam negationem esse conditionem sine qua non; tamen hoc refugium est aperta petitio principii, et est gratis dictum, quando non redditur ratio talis necessitatis. Hanc autem rationem nos esse dicimus, quia unio impedit propriam personalitatem positivam, quae ratio constituendi personam creatam, vel propriam, vel etiam alienam, si possibile si ut natura aliqua a creata persona aliena terminetur.

43. Tertio argumentor ad idem ex parte humanitatis assumptæ; docent enim Concilia, et Patres¹, Verbum assumpsisse humanitatem, et non hominem, seu non personam creatum hominis; et eodem sensu aiunt, Verbum assumendo humanitatem, consumpsisse personam, non naturam. Hujusmodi auctoritates non possunt legitime exponi, non quia in homine præter naturam humana est aliquid reale, quod compleat rationem personæ, quod impeditum est in Christi humanitate per unionem Verbi, supplente Verbo in illa natura personalitatem humanam ut loquuntur Theologi. Alioqui solum dixerint Concilia, Verbum, assumendo humanitatem, impedivisse seu abstulisse negationem unionis, vel cum dicunt non assumpsisse

¹ Lege D. Thom., 3 p., q. 4, art. 2 et 4 et quæ ibi notavimus in commentariis, et disq. 7, sect. 3, et disput. 8, sect. 4, disput. 35 in initio.

personam, solum dicentes non assumpsisse naturam, quae manserit sine unione, qui sensus reddunt vanas et ridiculas gravissimas Conciliorum locutiones. Confirmo vim hujus rationis, nam sequitur ex opinione Scotti, etiam Verbum ipsum ut sic, post unionem, non esse personam, sed solum compositum ex natura humana et Verbo, quod est aperte haereticum. Sequelam probo, quia in humana natura manet omnis res, et omnis modus realis, qui est in erecta persona, et tamen desinit esse persona solum quia unitur; ergo, e contrario, Verbum quia unitur, non erit persona, etiamsi nulla re vel modo reali privetur.

44. Dicent, humanitatem desinere esse personam, non quia unitur utcumque, sed quia unitur ita ut pendeat a Verbo, cum tamen Verbum non pendeat ab humanitate. Sed juxta hanc sententiam, dici non potest quod humanitas pendeat a Verbo ullo modo in esse suo, quia illa humanitas ad existentium nihil ultra requirebat prater entitatem suam; unde si unione careret, nulla addita causalitate aut realitate, conservaret suum esse, quia per solam negationem unionis habet quidquid necessarium est ad subsistendum in suo esse, ut ipsi etiam fatentur; ergo non humanitas, sed compositum ex humanitate et Verbo pendet a Verbo, et ad summum humanitas ut unita, vel potius unio ejus pendeat a Verbo: sed hoc etiam suo modo dici potest de Verbo ut unito, scilicet, quod quantum ad illam formalem denominationem pendeat ab humanitate. Fateor quidem hanc intercedere differentiam, quod unio est aliquid in humanitate, non autem in Verbo. Sed hoc uidetur, ut auferat denominationem personæ? cum maxime illa unio secundum Scottum solum sit quedam relatio realis. Ut autem illa evasio tollatur, fingamus hujusmodi unionem inter res erectas, sive illa sit impossibilis, sive possibilis, ut ipsi credunt; ponamus ergo Petrum terminare naturam auli; tunc ergo, cum utrumque extremitatem creatum, ex hac parte nulla est ratio obiam unio potius sit aliquid positivum, vel latitudinem realis in uno extremo, quam in alio. Ursus tota entitas positiva, quae antea erat extremis, ita manet post unionem in uno ut in alio. Deinde ex vi unionis neutrum detur ab alio in esse suo, et utrumque ab vicem pendet in unione. Quae ergo ratio errari potest, ob quam post talem unionem, tuis censetur manere persona Petri quam

Pauli? aut cur non mutuo persona consumet personam, eum ab utraque tollatur negotio dependentiae quoad unionem? Unde non magis potest dici Petrus assumere naturam Pauli, quam e converso. Nec denique explicabile est qualis esset illa substantialis unio; huc enim tendit tota vis hujus rationis, quam alia via sic declaro.

15. Quarto igitur argumentor: nam ex praedicta opinione sequitur, humanitatem Christi esse tam completam substantialiam omni ex parte, sicut est persona Pauli vel Joannis. Hoc patet, quia substantialia in genere substantiae non completur per negationem: humanitas autem illa nihil minus habet quam persona Petri, nisi negationem quamdam; ergo non est minus substantialia completa quam persona Petri; quod vero illi sit aliquid additum, non tollit complementum ejus, nam res non fit incompleta per additionem, sed per ablationem; nam per additionem potius fit plus quam completa, si ita licet loqui. Ex hoc autem sequitur ulterius, non posse intercedere substantialiem unionem inter talēm substantialiam et aliam omnino completam; in hoc enim maxime verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiae completum et integrum est, et per unionem nihil amittit, quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter ea fiat, et ad constituendam substantialiam per se unam ordinetur. Alioqui nulla ratio reddi potest, ob quam inter personas non possit immediate intercedere substantialis unio, et similiter inter naturas substantiales et completas ut naturæ sunt; tota enim ratio est, quia cum sint completæ in sua ratione, nee naturæ possunt uniri ad complemadam unam naturam, nec personæ ad comprehendendam unam personam; ergo in universum duas substantialias omnino completas, non possunt substantialiter uniri ad unam substantialiam comprehendendam.

16. Quod si forte Scotus neget humanitatem esse substantialiam completam, solum ex eo quod caret negatione dependentiae, efficitur plane, juxta sententiam ejus, hanc negationem esse de ratione substantiae completae, quod absurdissimum esse constat, quia negatio ut negatio nihil est, et ideo esse non potest de complemento substantiae. Ex quo tandem potest ostensiva ratio conira Scotum

desumi; nam id quod addit suppositum creatum individuae naturae create est de perfectione et complemento substantiae creatae; ergo non est mera negatio sed positivum aliquid, quia negatio, non dicit perfectionem, sed supponit. Antecedens vero probatur primo ex dictis, quia id pertinet ad rationem substantiae complete. Tum ex Aristotele dicente, primam substantiam esse maxime et perfectissime substantiam; prima autem substantia non dicit solam naturam, sed suppositum naturae. Tum denique quia suppositum addit naturae subsistentiam, ut ex principiis fidei constat; ideo enim humanitas Christi persona non est, quia subsistentiam creatam non habet; subsistentia autem magnam dicit perfectionem. Nam si in sola negatione consisteret, quomodo posset natura ad subsistentium assumi, aut subsistentia propria per alienam suppleri?

17. Ultima ratio sit, quia negatio quasi intrinseca, et inseparabilis ab aliqua re, semper fundatur in aliqua ratione positiva, et hac ratione ipsem Scotus docet individuum addere aliquam positivam differentiam speciei, quia illa indivisio seu incomunicabilitas, quae est de ratione rei singularis, in aliquo positivo fundatur; ergo illa negatio seu incomunicabilitas, quae est de ratione suppositi, fundatur in aliquo positivo, quo formaliter suppositum constitutur. Responderi potest ex Scoto, hanc negationem, quam dicit suppositum, esse quidem inseparabilem a supposito, ut suppositum est, quia suppositum sub hac voce, et conceptu illi correspondente, formaliter negationem includit; non tamen esse inseparabilem ab illa re, quae naturaliter habet conjunctam illam negationem, ipsa integra manente, quia substantia humanitatis, licet naturaliter habeat conjunctam negationem dependentiae ab alio supposito, tamen nihil etiam habet illi repugnans, ideoque supernaturaliter potest illa negatione carere, et ideo necesse non est ut talis negatio in aliquo positivo fundetur. Quia negatio, quae non est omnino inseparabilis a re, non semper fundatur in aliquo positivo, ut carentia visionis beatae, quam habet intellectus creatus ex natura sua, non fundatur in positivo, cum auferri possit nullo ablato positivo; quanquam si una voce significetur intellectus, ut existens sub tali negatione, inseparabilis sit negatio ab illo adaequato significato, quia si separetur, jam non manet illud significatum. Sicut ab aere tenebroso absolute est separabilis negatio lu-

cis, et ideo illa negatio non fundatur in aliqua positiva forma repugnante lumini; ab aere autem tenebroso, ut tenebrosus est, non est separabilis illa negatio, quin amittat esse tenebrosum; sic ergo philosophatur Scotus de supposito ut suppositum est, et de illa cui adjuncta est negatio, quam suppositum formaliter dicit. In qua responsione loquitur quidem consequenter, tamen contra eam procedunt omnia superiora argumenta. Et praeterea sequitur, suppositum esse quoddam ens per accidens, sicut tenebrosum. Ex quo etiam in rigore sequitur, hoc nomen, *suppositum*, esse quasi connotativum, et de formaliter dicere negationem, de materiali autem rem cui convenit talis negatio, sicut tenebrosum. Unde, sicut absolute concedimus tenebrosum aerem posse illuminari, et animam separatam posse uniri corpori, quia esse separatam dicit solam negationem, ita concedendum esset simpliciter suppositum posse assumi vel uniri alteri; hoc tamen ultimum consequens est contra omnes Theologos, —imo contra Conciliorum doctrinam.

18. Quod si dicatur in prioribus locutionibus fieri sensum divisum, in hac vero ultima fieri sensum compositum, hoc ipsum est manifestum indicium, *suppositum* non significare de formaliter negationem, sicut *separatum* aut *tenebrosum*, sed significare positivam formam constituentem suppositum, et fundatorem illam negationem, ob quam suppositum dicitur inassumptibile, seu incomunicabile. Ob hanc enim causam, cum dicitur suppositum non posse assumi, non significatur assumi non posse cum negatione assumptionis, seu manens separatum; quis enim hoc posset cogitare? sed significatur non posse assumi cum illo positivo, quo constituitur in ratione suppositi; et nisi ita interpretemur, ridiculæ fiunt hujusmodi locutiones, ut supra dicebam; perinde enim esset ac si quis diceret, animam separatam non posse uniri corpori intelligens non posse uniri manentem separatam. Illa ergo negatio incomunicabilitatis, cu repugnat separari a supposito, ut suppositum est, non est inseparabilis propter solum sensum compositum, ut sic dicam, sed quia fundatur in aliquo positivo, quod formaliter constituit suppositum, et inassumptibile reddit.

19. *Fundamentum Scotice sententia disolvitur.* — Ad fundamentum ergo contraria sententiae, negatur suppositum creatum sufficienter constitui negatione; quid vero si hoc positivum, quod suppositum addit natu-

re, dicemus in sequentibus. Nunc vero fatemur non esse materiam, neque formam, neque compositum ex illis ut sic, sed aliquem modum vel entitatem ei superadditam, quam vel Aristoteles non comprehendit sub illa divisione, quia illam non cognovit, vel ad illa membra reducitur tanquam modus illorum, vel totius compositi, ut postea declarabimus. Quod vero altinet ad mysterium Incarnationis, respondetur, non solum non esse inconveniens, verum potius esse necessarium ad explicandam veritatem illius mysterii, quod Verbum non assumpserit in humana natura aliquam rationem positivam constitutivam personæ, sive illa sit res omnino distincta, sive modus tantum. Ex quo non sequitur illam naturam esse imperfectam in esse naturæ, sed tantum sequitur non esse personam. Et ita intelligendum est quod Damascenus ait, nempe, assumpsisse Verbum quidquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, et ad formalem hominis constitutionem, non vero quod spectat ad personam creatam ut sic. De quo etiam fatemur, aliquid fuisse addendum de novo humanitati Christi, si a Verbo separaretur, ut posset subsistere modo connaturali. Neque inde tit eam nunc esse violenter, cum nobiliori modo sit suppositata. Quæ omnia latius in proprio loco prosecuti sumus¹.

Quæstionis resolutio.

20. Ex his ergo præsentis sectionis resolutione colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturæ erate aliquod reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. Quocircum si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tanquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et aliquid addit, quod *personalitas*, *suppositalitas*, aut *subsistentia creata* appellari potest; natura vero ex se præscindit ab hoc addito seu a subsistentia. Quo fit ut natura possit de potentia absoluta sine subsistentia conservari, suppositum autem totum non possit conservari sine natura, quia illam formaliter includit, et per illam in esse talis substantiæ essentialiter constituitur. At vero comparando subsistentiam ipsam ad naturam, condistinguuntur inter se tanquam duo extrema componentia suppositum creatum. Quanta vero sit haec distinctio, et quid hæc subsistentia sit, declarandum superest.

¹ Citata disput. 8, sect. 4, 1 tom. tertiaræ partis.

SECTIO III.

And distinctio suppositi a creatura fiat per accidentia vel principia individuantia, et ideo locum non habeat in substantiis spiritualibus.

1. In hac sectione occurrit tractanda tertia opinio in hac materia, quam docuisse videtur D. Thomas in illo difficulti art. 3, quæst. 3, prima part., ubi inquirit an sit idem Deus, quod sua essentia vel natura. Et in summa respondet, in rebus compositis ex materia et forma distinguiri naturam et suppositum, quia natura solum in se comprehendit ea quæ cadunt in definitione speciei, non vero materiam individualem cum accidentibus designantibus illam; suppositum vero materiale includit hæc omnia, et ita distinguitur a natura. In substantiis vero quæ ex materia et forma non componuntur, quia materiam individuantem non habent, suppositum non differt a natura, sed ipsæ formæ sunt supposita subsistentia. Et ex hac sola communis ratione concludit, Denim esse suam deitatem, quod eodem modo posset de quovis Angelo creato concludere. In hac ergo sententia, duo puncta in titulo insinuata breviter tractanda occurunt. Primum est, an id, quod suppositum addit naturæ, sit accidens aliquod, vel ipsa differentia individualis. Secundum est, an hæc distinctio naturæ et suppositi communis sit omnibus suppositis creatis, etiam immaterialibus.

Addatne suppositum naturæ individuantes conditiones.

2. Circa priorem partem sancti Patres interdum asserere videntur, suppositum addere naturæ singularitatem seu individuationem, unde aiunt suppositum includere singulares proprietates, quas non includit natura. Ita loquitur Basilius, in epistola ad Gregorium, de Differentia naturæ et hypostasis; et Damascen., lib. 3 de Fide, c. 4 et 6. Verumtamen si considerentur ea, quæ in principio sectionis præcedentis explicando titulum diximus, nullus relinquitur huic quæstioni locus. Nam hic non compareamus nat. ram specificam seu abstracte conceptam ad individuum seu ad suppositum, sed naturam singularem et individuam ad suppositum; impossibile ergo est ut suppositum addat naturæ individuationem. Nam vel hoc intelligitur de individuatione ipsius naturæ, vel de individuatione suppositi, ut suppositum est; hic

posterior sensus est verus, loquendo de singulis suppositis; nam clarum est unumquodque constitui in ratione talis suppositi per singularem et propriam subsistentiam suam, quam addit suæ singulari et individua naturæ. Hic tamen sensus nihil ad praesentem quæstionem refert, quia nunc non disputamus de individuatione aut singularitate suppositi vel naturæ, sed de eo quod addit unumquodque suppositum supra suam singularem naturam. Adde quod, licet singula supposita addant singulares subsistentias, tamen, eo modo quo suppositum in communi consideramus ac definimus, non addit proprie supra naturam aliquam singularem subsistentiam, sed id quod pertinet ad communem rationem subsistentiæ personalis, ut in simili dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 29, art. 1, ad 1; loquendo ergo in communi, non addit suppositum supra naturam individuationem subsistentiæ, sed addit subsistentiam, quæ in singulis personis individua est, et eodem modo comparatur ad sua individua formaliter sumpta, quo aliae communes rationes ad sua individua.

3. Prior autem sensus est manifeste falsus, utsatis probat mysterium Incarnationis, in quo non est assumpta humanitas in communi, sed in atomo, ut cum Damasceno dicunt Theologici; habet ergo Christi humanitas totum id, quod ad individuationem humanæ naturæ necessarium est, et tamen adhuc illi deest formale constitutivum personæ creatæ; ergo id quod addit persona, non est individuatione specificæ naturæ, sed aliquid aliud. Item ostensum est in superioribus, individuationem naturæ non esse in re aliquid distinctum a natura; personalitas vero ita est in re distincta, ut sit etiam separabilis. Item de intrinseca ratione suppositi ut sic est subsistentia incommunicabilis; sed de ratione individuatione naturæ creatæ non est aliqua subsistentia; ergo individuatione talis naturæ non est subsistentia ejus; ergo non est individuatione id quod suppositum addit naturæ. Denique etiam in Deo, enjus natura per se et essentialiter maxime est singularis et individua, distinguitur saltem ratione id quod suppositum addit supra naturam singularem et individuam; ergo multo magis in creaturis sunt hæc distincta.

4. Basilius ergo et Damascenus in eis locis non potuerunt loqui in sensu quem nos tractamus; sed vel loquuntur de natura sumpta pro specifica essentia, vel saltem loquuntur indifferenter de natura prout communis esse

potest multis personis, sive secundum rationem tantum, ut in creaturis, sive etiam secundum rem, ut in Deo. Illam enim doctrinam asserunt, ut declarent, posse divinam naturam esse communem multis personis, quamvis ipsæ personæ incommunicabiles sint, quia natura ut natura non includit proprietates incommunicabiles; utuntur autem exemplo creaturarum, in quibus natura est communis, personæ autem singulares. Quod exemplum non est accipiendo ut omnino simile; nam communitas naturæ in creaturis est rationis tantum, in Deo autem realis; sed accipiendo tantum est, quantum deservire potest ad explicandam distinctionem nominum communium vel proprietatum in divinis. De D. Thomæ autem sensu dicemus infra.

Suppositum non addit naturæ aliquid accidens.

5. Addendum vero ulterius est in hoc puncto, suppositum non addere naturæ singulari accidens aliquid, proprie et in rigore loquendo de accidente. Hoc etiam debet esse certissimum, primo, ex mysterio Incarnationis, quia in Christi humanitate sunt accidentia omnia connaturalia humanæ naturæ, ve quæ ad ejus perfectionem spectare possunt hoc enim sensu Concilia definiti assumpsisse Verbum humanam naturam cum suis proprietatibus connaturalibus; et nihilominus non est in illa natura personalitas propriæ hominis; ergo hæc personalitas non est aliquid accidens connaturale humanæ naturæ ergo simpliciter non est accidens; nam si esset, non esset quidem extrinsecum et adventitium, sed connaturale et internum. E confirmatur, nam Verbum divinum, assumendo humanitatem, non supplavit in ea aliquid accidens; alioqui illa non esset unis substancialis, sed accidentalis; imo nec potuisse Verbum per se ipsum ac formaliter supplere formalem effectum accidentis, qui ipsum Verbum non est accidens; potuit autem supplere rationem subsistendi, quia est formalis ac perfectissima subsistentia. Secundo probatur ex re ipsa, quia suppositum, id est suppositum, est substantia completa ac per se una; illud ergo quod addit suppositum naturæ pertinet ad substantiæ complememtum; est ergo de genere substantiæ, et non accidentis. Quod etiam posset facile ostendetur per singula prædicamenta accidentium; sed in re clara immorari necessum.

on est. Dixi autem, proprio loquendo de
cidente; nam si late vocetur accidentis quid-
uid non est de essentia rei, sic potest sub-
stentia accidentis vocari, quia, ut dicemus,
impliciter loquendo, non est de essentia sub-
stantiali individui; ille tamen modus loquen-
tis impropus est et vitandus, ne sit occasio
cujus erroris in Theologia.

6. Atque hinc improbata manet opinio
iam Cajetanus et alii referunt, scilicet, sup-
positum addere naturae affectionem qua su-
st accidentibus, ita ut suppositum dicitur
ut affectam accidentibus. Nam con-
hanc opinionem eodem modo procedunt
tiones factae; nam haec affectio etiam est
Christi humanitate; est enim suis accidente-
bus affecta, atque etiam haec affectio est de-
nere accidentium; nam vel solum est unio
ipsa accidentia, vel est denominatio aut
eetus formalis ipsorum accidentium. Quid
im est esse affectum accidente, nisi esse
formatum illo? Dixerunt vero nonnulli, ut
rvae., Quodl. 3, quæst. 6, licet suppositum
includat intrinseca accidentia, tamen ex-
secc addere illa; sed quam falsum hoc
, patebit ex sectione sequenti.

distinctione suppositi a natura in substan- tiis angelicis.

7. Circa secundum punctum nonnulli exi-
nant, in substantiis separatis creatis non
tingui suppositum a natura re, sed ratione
tum, sicut distinguuntur Deus et deitas.
am opinionem ita clare videtur D. Thom.
ere citato loco, ut vix possit aliquam in-
terpretationem admittere. Nam, si velimus
onere, eum loqui solum de specifica na-
ra et individuo, in contrarium est, quia inde-
niate concludit, Deum esse suam deita-
ti; et eodem modo potuisse concludere
problema esse suam gabrielitatem (ut ita
uamur), quod non recte sequitur ex sola
nitate specificae naturae cum individuo;
necum individuatio naturae et suppositalitas
ineta sint, potest suppositalitas distingui
atura, quamvis individuatio non distingua-
. Adde, quod alias non sufficenter divis-
mas exclusisset omnem compositionem,
e in Deo cogitari posset; nec movisset
estimationem, an in Deo sit compositio ex
ura et supposito. Addo præterea, quod
qui nulla esset distinctio inter mate-
res et immateriales substancialias; nam etiam
substantiis materialibus individuum non

distinguitur a natura specifica, si de sola
individuatione sit sermo, et non de perso-
nali subsistentia, quod in superioribus pro-
batum est, tractando de principio indivi-
duationis, et de distinctione rationis inter
naturam specificam et singularem. Addo de-
nique, quod aliis locis videtur clare eamdem
sententiam docere idem D. Thomas, ut 4
cont. Gent., cap. 55, ad 4, et in 3, dist. 5,
quæst. 4, art. 3, ubi proprie agit de natura
et persona, tractat enim de Incarnationis
mystério; item opusc. de Ente et essent.,
cap. 5, ubi adducit Avicennam, qui hoc sen-
sit, lib. 5 suæ Metaph., c. 5. Et eamdem sen-
tentiam videtur docuisse Albertus, in 3, dist.
2, art. 2, ubi negat angelicam naturam esse
assumptibilem a Verbo. Citatur etiam pro
hoc sententia Aristoteles, 7 Metaph., c. 11,
text. 41, et 3 de Anim., c. 4, text. 9, ubi ait,
in rebus materialibus distingui quod quid est
ab eo cuius est; in immaterialibus autem
minime.

8. Fundamentum in principio sectionis ex-
plicatum est, scilicet, quia materiale suppo-
situm includit materiam signatam, quam non
habet spirituale suppositum. Et potest declar-
ari in hunc modum, quia natura materialis
habet formam in materia, et ideo habet etiam
naturam in supposito, et non per se actu
subsistentem ex intrinseca ratione sua; An-
gelus vero totus est forma sine materia, et
ideo est per se et essentialiter subsistens ex
vi naturæ suæ, ac proinde non est quod in
illo distinguatur suppositum a natura. Con-
firmatur, quia nulla ratio affliri potest, cui
Deus de potentia sua absoluta non possit
faere substantiam, in qua natura et suppo-
situm non distinguantur; quæ est enim in
hoc implicatio contradictionis? talis enim
substantia finita esse posset, et in multis aliis
Deo inferior. Quod si talis creatura fieri po-
test, unde ostendi aut credi potest non esse
factam? Id enim revelatum non est, neque
etiam ratione ostendi potest, cum ex sola
Dei voluntate pendeat; in quo, supposita rei
possibilitate, videtur satis congrua ratione
ostendi posse factam esse talem creaturam,
quia decuit facere Deum substantias sibi si-
millimas in gradu et modo essendi, quoad
fieri posset. Quod si talis subsistentia facta
est, non potest esse nisi angelica; nulla enim
est altior vel simplicior inter creaturas. Et
quamvis excogitare quis possit habere An-
gelos hanc perfectionem, non tamen omnes,
quia non omnes sunt aequalis perfectionis es-

sentialis, tamen hæc etiam discretio sine fundamento fieret, quia si hæc perfectio reperitur in angelico ordine, non provenit ex speciali aliqua differentia, sed ex simplicitate et immaterialitate illius gradus.

Etiam in Angelis addit suppositum aliquid in re distinctum a natura.

9. Nihilominus dicendum est, etiam in Angelis distingui ex natura rei personalitatem a natura singulari et individua. Hæc est communior sententia Theologorum, tum in 2, d. 3, ubi tribuunt Angelis compositionem ex natura et supposito, tum etiam in 3, d. 2, ubi docent, potuisse Verbum assumere naturam angelicam, in quo supponunt distinctionem naturæ a supposito in Angelis, juxta superius dicta contra Durandum, quæ statim confirmabimus. Unde necesse est ut D. Thomas in eadem sit sententia; nam 3 p., q. 4, art. 1, ad 3, concedit naturam angelicam esse assumptibilem a Verbo, posseque ita per unionem hypostaticam præveniri, ut propria careat personalitate. Quod autem dicit Ferrariens., 4 cont. Gent., c. 55, posse hoc esse verum etiam sine distinctione naturæ a persona, est inintelligibile, et aperte incidit in opinionem Durandi supra impugnatam. Nam si natura angelica potuit præveniri, et privari propria personalitate, sine distinctione, ergo et humana natura potuisset præveniri, etiamsi a sua personalitate non distingueretur; ergo ex unione non probatur distinctio ex natura rei, quod Durandus contendit. Rationes autem contra ipsum factæ, sicut contrarium demonstrant in humana natura, ita etiam in angelica. Qui enim intelligi potest, ut angelica natura maneat, et non personalitas, et quod in re non distinguantur, cum hoc sit potissimum signum distinctionis ex natura rei, ut supra etiam est a nobis probatum? Expressius vero docuit illam sententiam D. Thomas, Quodl. 2, art. 4, ubi, licet etiam dicat in Angelis non esse individuationem, quæ sit extra essentiam speciei, ex eo tamen quod in Angelo sunt aliqua accidentia, quæ sunt præter rationem speciei, concludit esse in eo suppositum extra rationem essentiæ, atque ita distinctum in re ab ipsa natura. Et eundem discursum indicat, 3 part., quæst. 2. art. 3, ubi ait: *In omnibus rebus in quibus invenitur aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet, accidentia, et principia individuantia, secundum rem differunt natura et suppositum, si-*

*cut maxime appetet (inquit) in his quæ sunt ex materia et forma composita; sentit ergo hoc esse commune aliis, maxime tamen in compositis apparere. Unde inferius expresse ait: *Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali, vel intellectuali.* Et quæst. 17, a. 1. expresse ait naturam non prædicari de persona nisi in Deo, *in quo non differt quod est, et quod est.* Atque ita hanc partem defendunt communiter sectatores D. Thomæ cum Capreolo, in 1, q. 4, quæst. 2, art. 1, concl. 4; et Cajet., citatis locis 3 part., et de Ente et essent. Et est consentanea antiquis Patribus, qui sentiunt proprium esse Dei esse suam deitatem, ut supra vidimus.*

10. Ratione non potest, ut opinor, convincere pars, absolute loquendo, quia nec de aliis substantiis creatis existimo potuisse sola ratione probari, nisi mysterium Incarnationis distinctionem hanc nobis declarasset. Unde ex illo sumendum est a posteriori argumentum potissimum supra insinuatum nam quod fecit Deus in humana natura assumendo illam, potuisset facere in angelica ergo est eadem distinctio. Antecedens, quavis expresse revelatum non sit, insinuat tamen esta Paulo, ad Heb. 2, dicente: *Nuquam Angelos apprehendit, quod licet interdum, præsertim a Graecis, exponatur de cuius voluntate redimendi Angelos, quam Dei neque suscepit, neque habuit, tamen de apprehensione per hypostaticam unionem interpretantur multi ex Patribus, neque in expositione alteram excludit; nam perfecta congrua redemptio includit voluntatem succipiendi hypostaticæ naturam ejusdem ordinis cum redimendis.* Supponit ergo Paulus hunc modum redemptionis et assumptionis, etiam in angelica natura fuisse possibilem; ex bera tamen voluntate Dei et gratia, fuisse factum in humana natura, et non in angelica. Præterea ex mysterio facto sumitur valabile argumentum, potuisse Deum id facere in natura perfectiori. Cur enim hoc negandum divinæ potentiae, cum nullæ implicatio contradictionis ostendi possit? Quid enim dixerit illud mysterium implicare in Angelis, quia in eis non reperitur distinctio suppositi a natura, oportet ut sufficienter qua ratione hoc assumptum ostendat, quia hactenus factum non est. Præterea ex animali separata sumitur non leve incium; in illa enim distinguitur subsisterentia partialis a sua partiali natura; hac enim

causa potuit esse in triduo assumpta, sicut revera fuit; ergo eadem ratione credendum est in superioribus spiritibus distingui completem subsistentiam a natura integra et completa.

11. Ratio denique a priori esse videtur, nam hæc distinctio, quam cernimus in humana natura, non oritur ex peculiari conditione aut imperfectione ejus, neque ex compositione materiae aut formæ; oritur ergo ex generali conditione substantiae creatæ; est ergo Angelis communis. Prima pars antecedentis est clara, quia nulla proprietas specifica et peculiaris assignari potest in homine, inde illa distinctio oriatur. Secunda pars declaratur primo, quia compositio ex natura et supposito ex se prior est et abstractior quam compositio ex materia et forma. Secundo, quia in ipsa materia secundum se, et in aliqua forma secundum se, prius natura, quam ex ipsis componatur totum, reperitur illa compositio cum proportione, id est, ex substantia et natura partialibus, ut de anima rationali ostensum est; et idem argumentum eri potest de materia; signum ergo est, compositionem ex natura et supposito esse riorem et independentem a compositione ex materia et forma. Tertio, uia nulla est ratio cur hæc metaphysica compositio ad illam physicam consequatur, t magis, respondendo ad difficultates in principio positas, declarabimus.

ossitne esse suppositum creatum in re non distinctum a sua natura.

12. Ut autem a potissima difficultate incamus, simulque hanc ipsam rationem existamus amplius, juxta illam consequenter tendum est, non posse creari substantiam, qua suppositum a natura non distinguitur re ipsa; hoc enim, judicio meo, recte protatio ultima in contrarium facta. Neque enim potest probabili ratione distinctio haec firmari in quibusdam Angelis, et negari in is; quod si in omnibus creatis admittitur, dem ratione non poterit rationabile discrimen constitui inter hos et alios creabiles. Tatio autem cur hæc distinctio sit necessaria omni substantia creata, hæc insinuat a Thoma, præsertim in dicto Quodl., et 3 p., est. 2, quia nulla est possibilis substantia, in qua non sit aliquid extra essentiam speciei; nam, licet in quibusdam sub-

stantiis plura sint extra essentiam quam in aliis, tamen in omnibus reperiuntur aliqua, scilicet, nonnulla accidentia, et ipsum esse existentiæ; et ideo (inquit) necesse est in eis distingui suppositum a natura.

13. Difficile autem est vim hujus illationis intelligere, et rationem ejus reddere. Nam si D. Thomas intelligat, hujusmodi accidentia vel existentiam esse id, quo formaliter distinguuntur suppositum a natura, vel specifica, vel individuata, falsum est quod assumit, ut de accidentibus paulo antea ostendimus, et de existentia facile colligi potest ex his quæ de illa supra tractavimus, et dicemus apertius sectione sequente. Si vero intelligat non esse quidem accidentia ipsa, quibus suppositum distinguuntur a natura, ex illis tamen sumi indicium, quod illa res subsistens, cui immediate convenient, aliquid addit supra naturam specificam extra cuius rationem sunt; si hic (inquam) sit sensus, est fortasse per se probabile illud indicium; nam ut tale videatur assumi a D. Thoma sine alia probatione vel declaratione; non caret tamen difficultate illa connexio. Quæ est enim repugnantia in hoc, quod substantia aliqua, quamvis per se sit essentialiter subsistens, nihilominus sit capax accidentium? Cum enim substantia et potentia, verbi gratia, intelligendi, sint perfectiones valde diversæ, cur, si potentia est accidens, etiam substantia esse debet extra naturam vel existentiam rei? Aut cur non potest res aliqua pervenire ad eum gradum perfectionis, in quo per suam existentiam solam habeat vim subsistendi, vim autem operandi non nisi per accidentia? Sic ut ipse D. Thomas sentit, materiales naturas substantiales, tam individuationem quam subsistentiam cum existentia et accidentibus habere per aliquid vel aliqua, quæ adduntur ultra naturam specificam; de immaterialibus autem naturis ait habere individuationem sine additione ad speciem, catena vero per additionem; ergo simil modo posset exocitari alia nobilior natura, quæ per se ex vi existentia habeat subsistentiam, et nihilominus indigeat accidentibus ad alia multa. Hoc ergo indicium vel argumentum ab accidentibus sumptum, est certe valde obscurum. Multo vero obscurius argumentum est, quod ab existentia sumitur, cum hæc non sit aliquid additum ac supra existentiam actuali, ut supra tractatum est, et consequenter dicendum sit esse aliquid propinquius existentiæ, multoque minus distinctum ab illa, quam sit subsistentia.

14. Hæc argumenta ostendunt, discursum illum non esse evidenter, sed ad summum probabilem conjecturam, quam ego hac tantum ratione declarare valeo, quod si essentia substantiae creatæ tam est imperfecta, ut semper indigeat additamento alterius generis ad suum convenientem statum, majori ratione indigebit aliquo addito vel complemento proprii generis, ut in eo complete sit. Item hinc potest sumere robur argumentum illud, quia si in omni substantia reperitur inferior compositio, quæ est cum accidentibus, multo magis reperietur aliqua realis, quæ substancialis etiam sit. Atque hæc de accidentibus. De existentia vero fortasse ratio facta procedit juxta illam sententiam, quod existentia sit res addita essentiæ. Juxta nostram vero opinionem, potest aliter converti ratio; nam probabile est, omnem substantiam creatam, aliquam compositionem substanciali et reali in re ipsa includere, cum infinite distet a substanciali simplicitate Dei; sed compositione existentiae cum essentia non est realis; neque etiam ex genere et differentia; nec superest alia, quæ in rebus immaterialibus, quantumvis perfectis, locum habere possit; ergo verisimile est hanc esse communem omnibus. Aliter etiam possumus ex proprietate existentiae creatæ argumentari; nam, licet existentia non sit res distincta, tamen simpliciter non est de essentia creaturæ, quia non habet illam ex se, sed ab alio, et cum essentiali dependentia ab illo; si ergo existentia naturæ creatæ talis est, ut sit essentialiter dependens a Deo ut ab efficiente, probabile etiam est illam ab aliquo pendere, tanquam a sustentante, scilicet, a supposito. Rursus etiam hinc colligere possumus, talem esse omnem creatam naturam substancialem, ut ei non repugnet sustentari a Deo ut a supposito, quia, cum sit imperfecta, omnibus modis, qui imperfectionem non dicunt in Deo, poterit sustentari ab ipso, cum in essentiali conceptu naturæ, aut existentiae naturæ ut sic, nihil includatur repugnans huic sustentationi seu suppositioni. Quod addo, ne quis applicet similem rationem ipsi substantiæ creatæ, in qua non procedit, quia ex peculiari intrinseca ratione illi repugnat talis suppositio, eo quod sit ultimus terminus.

15. Atque ita tandem devenimus ad argumentum Theologicum sumptum a posteriori ex mysterio Incarnationis, quia nulla est natura substancialis creabilis, quæ divinæ

personæ in unitatem suppositi uniri non possit; nam rationes supra factæ de Angelis creatis, probant de omnibus, qui creari possunt; ergo nulla est possibilis substantia creata, quæ in re non sit separabilis a sua subsistentia, et consequenter nulla est quæ non sit in re distincta ab illa. A priori vero ratio esse videtur, quia essentia substantia creata ut sic, non consistit in actuali modo per se essendi, sed in aptitudine, id est, in hoc quod sit talis natura, cui talis modus essendi debeatur, et ideo talis modus semper est aliquid additum, et in re distinctum à substanciali essentia. Sicut in accidente, quo proprietam et distinctam entitatem accidentalem habet, quia essentia ejus non consistit in actuali inherentia, sed in aptitudinali ideo actualis inheratio modus est ex naturæ rei distinctus ab essentia talis accidentis, ne potest fieri aliquid hujusmodi accidens, in quo modus actualiter inherendi non sit ali quid diversum ab essentia ejus. Ita ergo philosophandum est de propria natura substanciali respectu modi subsistendi. Quod autem essentialis ratio substanciali creatæ non consistat in actu, sed aptitudine respectu substantiae, colligitur a nobis ex omnibus iudiciis adductis, et ex mysterio Incarnationis nam rerum quidditates non possumus nisi hoc modo investigare. Et hinc fit etiam verisimile, nullam posse fieri substanciali creatam, quæ non habeat similem naturam quia nulla fieri potest, quæ non sit universalis substantia cum his quæ facta sunt.

Difficilis D. Thomæ locus tractatur.

16. Ex his responsum fere est ad ratificationes dubitandi in principio positas. De sensu autem D. Thomæ in illo art. 3, quæst. 3, primi part., probabile est ipsum fuisse locutum à distinctione naturæ communis ab individuo et non movisse peculiarem quæstionem à identitate divinæ naturæ singularis cum persona, vel quia hoc spectabat ad materiam Trinitatis, vel quia existimavit id satis defiri, ostendendo statim Deum esse essenter suum esse, nihilque posse ei accideri. Quia vero in illo articulo concludit Deum esse suam deitatem, negari non potest quod ibi etiam tractet de identitate suppositi et subsistentis in deitate, et deitatis ipsis. Quomodo autem hanc identitatem colligat ex sola communi ratione substanciali immateriali, et consequenter in illa aequiparet omnes substantias non compositas ex materia et formâ,

difficilem explicationem habet. Nam quod Cajetanus ibi ait, æquiparare illas non simpliciter, sed in hoc quod in substantiis spiritualibus suppositum et natura non differunt intrinsece, sed extrinsece, cum tamen in materialibus utroque modo differant, hoc (inquit) imprimis non est dictum a D. Thoma, sed additum ab ipso sine fundamento. Deinde non satis fuisse, ut D. Thom. absolute concluderet, Deum esse suam deitatem; prius enim probandum illi fuisse, neque intrinsece, neque extrinsece differre. Præterea falsum etiam est in Angelis non differre intrinsece suppositum et naturam, quia suppositum, ut sic, includit subsistere, non extrinsece, ut Cajetanus uit, sed intrinsece ut formam constituentem ipsum, ut infra ostendam. Denique in hoc nulla potest esse differentia inter materialia et immaterialia supposita creata; nam, si subsistere est intrinsecum supposito materiali, etiam immateriali; et si huic est extrinsecum, etiam illi. Quod si Cajetanus intelligat materiale suppositum includere intrinsece principia individuantia, et in hoc differre ab immateriali, ut latius declarat, de Ente et essent., cap. 5, et Ferr., 1 cont. Gent., c. 21, etiam hæc differentia falsa est; nam etiam in Angelis suppositum includit naturam individuam et propria principia individuantia illam, de quibus in superioribus visum est. Denique, idem Cajetanus, 3 part., quæst. 4, rt. 2, etiam in Angelis dicit suppositum intrinsece distingui a natura, et ad hunc locum D. Thom. nihil respondet, nisi quod nondum tractaverat mysterium Trinitatis et Incarnationis, et ideo non plene pertractavit distinctionem suppositi ab individua natura in rebus materialibus.

47. Videtur ergo mihi D. Thomas reliquisse illo loco inchoatum discursum, quemertia parte complevit, et clarius in illo Quodbetio declaravit. Supponit enim distinctionem suppositi a natura colligendam a nobis esse, ex eo quod singularis substantia aliquid ddat ultra naturam specificam, extrinsecum li, sive hoc sit principium individuans, sive ecdens aliquod. Et deinde excludit a Deo principia individuantia, quæ sint extra essentiam Dei, et quoad hoc videtur æquiparare illi omnes substantias immateriales, et simiter quoad hoc seu ex hac parte, negat distinctionem naturæ et personæ in Angelis, quia vero manifestum est, et statim etiam rat ab ipso probandum, in Deo non esse accidentia, ideo immediate concludit, Deum

esse suam deitatem, quod de aliis substantiis immaterialibus ibi non dixit; in aliis vero locis addidit, quia in Angelis saltem sunt accidentia extra specieam naturam, ideo in eis distingui suppositum a natura. Et hæc sane est mens ejus, in qua illud solum difficile est, quod de individuatione substantiarum creatarum immaterialium dicitur; sed de illa re quid verius videatur, in disp. 5 dimus.

Locus Aristotelis in lib. 7 Metaphys. exponitur.

18. Ad Aristotelem, dicendum est illum nunquam tractasse hanc quæstionem, quam nos modo disputamus; nam si alicubi, maxime in dicto loco 7 Metaph., cap. 6 vel 11; ibi autem non tractat hanc quæstionem, ut statim explicabo. Non habuit autem Aristoteles, ut ego opinor, principium aliquid ad distinguendum suppositum a natura singulari; nec nos haberemus illud, nisi mysteriis fidei edocti occasionem habuissimus investigandi illud, et ideo Aristoteles ubique eodem modo loquitur de individua substantia, quidditate ac natura, et de supposito. Nam quæ ex illo adduci solent, *actiones esse suppositorum, non naturarum*, et quod *humanitas non net aut ambulat, sed homo*; aut quod *alia substantia est quidditas, alia hypostasis*; hæc (inquit) et similia non reperiuntur apud Aristotelem his modis, sed 1 Metaph., cap. 1, dixit, *actiones versari circa singularia*, quod exponit, quia medicus non curat hominem nisi per accidens, per se autem Calliam aut Socratem. Et 1 de Anim., text. 64, non de humanitate, sed de anima dicit, quod non net aut ambulat. Denique, 5 Metaph., cap. 8, dividit substantiam, prout significat quidditatem, cuius ratio est definitio, vel prout significat substantialia supposita seu individua; inter significationem autem individuae naturæ vel suppositi nunquam distinxit. Quidquid vero ipse in hoc senserit, non refert, quia mysteria fidei, ex quibus hæc disputatio maxime pendet, ignoravit. Quod majori ratione de Avicenna, et quocumque alio physico dictum esse intelligatur.

49. In 7 ergo Metaph., cap. 6, tractat Aristoteles quæstionem, *An quod quid est. sit idem cum eo cuius est*; per quod quid est autem intelligit definitionem rei, ut evidenter constat ex cap. 5, et ex cap. 10, 11 et 12, ubi de definitione et partibus ejus late disputat, et præmittit se velle logice de *quod*

quid est tractare, quia definitio ad logicum suo modo pertinet. Comparat ergo in illo cap. 6, definitionem ad definitum, seu ad rem de qua definitum vel definitio datur. Et in hoc sensu respondet ad questionem, in his quæ per se dicuntur, idem esse quod *quid est* cum eo cuius est; at vero respectu ejus cui per accidens convenit, non esse idem cum illo. Hoc posterius dixit Aristoteles propter concreta accidentium, quæ materialiter sumi solent pro ipsis subjectis seu suppositis, respectu quorum non est idem quod *quid est* accidentis, cum eo cuius est; album enim accipitur pro homine albo, verbi gratia, et de illo dicitur quod *quid est* albi, et tamen quod *quid est* albi non est idem cum homine; vel, e converso, quod *quid est* hominis albi est ipsum quod *quid est* hominis, et tamen non est omnino idem quod homo albus; nam homo albus aliquid amplius includit. Et hoc quidem est per se manifestum, quanquam, proprie loquendo, quod *quid est* albi non potest dici esse quod *quid est* hominis, licet de illo denominative dicatur. Neque homo albus, quatenus est ens per accidens, habet proprie quod *quid est*, nisi etiam per accidens, nam quidditas hominis valde per accidens comparatur ad hominem album ut sic. Unde, comparando proprie et per se, quod *quid est*, ad id cuius est, in universum verum est esse idem, sive definitum sit substantia, sive accidens, ut late ibi prosequitur Philosophus, et est satis per se notum. Quia vero definitio datur de specie et non de individuis, ideo addidit Aristoteles, quod *quid est* non solum esse idem cum eo cuius est, sed etiam non esse separatum a rebus singularibus, de quarum essentia existit, quod late prosequitur contra Platonem per sequentia capita.

20. In fine vero capititis 11, iterum attingit, et in summam redigit hanc comparisonem de quod *quid est* cum eo cuius est; unde non est dubium quin eodem sensu de *quod quid est*, loquatur. Addit vero ibi unum, quod superiori loco prætermiserat, scilicet, *in primis substantiis, quod quid est esse idem cum eo cuius est; in iis vero quæ habent materiam, non esse idem*; per primas autem substantias intelligit ibi D. Thomas substantias spirituales. Et favet huic expositioni, quod videtur illas distinguere a substantiis constantibus materia. Et juxta hanc interpretationem non limitat Aristoteles superiorem doctrinam, sed amplificat illam; dixerat etiam quod *quid est*

ita esse idem cum eo cuius est, ut non sit separatum a rebus individuis, de quarum essentia est, sed in ipsis sit; hic vero addit, aliter esse in immaterialibus, et aliter in habentibus materiam; nam in illis ita est in ipsis, ut sit omnino idem cum ipsis individuis, ita ut individua nihil addant supra ipsum quod *quid est*; in materialibus autem individuis ita est, ut tamen ipsa individua aliquid addant, scilicet, materiam signatam. Ex qua interpretatione, non sequitur Aristotelem aliquid egisse de distinctione naturæ et suppositi, prout nos loquimur, sed a summum de distinctione naturæ specificæ individuæ.

21. At vero juxta doctrinam superius traditam, disput. 5, sect. 2, num. 21 et 36, null est hæc differentia inter materialia et immaterialia quoad distinctionem individui. Neque hæc interpretatio Aristotelis est necessaria quia per *primas substantiás* non intelligit substantialias immateriales, sed vel ideas Platonis vel nudas essentias rerum prout specificè concipiuntur. Et hoc explicuit ipse Aristoteles, cum dixit: *Dico autem primam, quæ non dicitur per aliud in alio esse, ut in subjecto vel materia, id est, quæ non dicitur talis per hoc, quod ratio communis in ipso sit ut in subjecto vel individuo, sicut Petrus dicit homo, sed per sese ac præcise, sicut homo est homo. Respectus ergo hujus primæ substantialiæ, seu primi definiti, quod *quid est*, e omnino idem cum eo cuius est, ita ut nihil ei addat etiam secundum rationem.* At ve si comparetur quod *quid est* ad id cuius est prout est in materia signata et particulari (nam enim in eo capite sèpissime utitur nomine materiae, ut ipse D. Thomas exponit), hoc (inquam) modo, licet quod *quid est* non est separatum ab eo cuius est, ut supra dixerat non est tamen ita idem, quia individuum a quid addat supra speciem. Loquitur autem specialiter de rebus materialibus, quia in his solis sermonem facit in toto illo libro. Nisi velimus per materiam intelligere quamcumque individuam entitatem, quæ non est de formalis conceptu speciei, et quasi materialiter ad illam comparatur, ut Alex. Alen et Scotus exposuerunt.

22. Aliud testimonium Aristotelis, ex 3. Anima, in superioribus tractatum est; nam ibi etiam non agit Aristoteles de natura supposito in nostro sensu, sed de quidditate in communi, prout abstrahit ab individu et de individuis ipsis. Cætera etiam omni-

præ in secundo puncto afferbantur, satis expedita sunt.

SECTIO IV.

Quid sit subsistentia creata, et quomodo ad naturam et suppositum comparetur.

1. Hactenus solum diximus, subsistentiam, uam suppositum creatum addit naturæ, esse liquid positivum in re ipsa a natura distinctum; superest ut distinctius declaremus quid lud sit, et quanta sit hæc distinctio, et qua ter ad naturam et suppositum se habeat.

Tractatur opinio dicens subsistentiam esse ipsam existentiam.

2. Ubi primum occurrit tractanda quarta opinio celebris in hac materia, quæ dixit subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam substantialem naturæ create et completae. Fundamentum hujus opinionis in communione, quia existentia substantialis essentialiter est subsistentia; ergo illam solam potest adire suppositum naturæ. Antecedens probatur, quia existentia substantialis essentialiter est per se existentia; sed in hoc solo constat ratio subsistentia, ut constat ex communione definitione et conceptu ejus; ergo, major patet, tum ex communione ratione substantiae; nam, sicut substantia essentialiter est per se, ita existentia substantialis essentialiter est per se existentia; tum etiam ista in hoc solo differt essentialiter existentia substantialis ab existentia accidentalis; tum nique quia talis existentia sufficit ad constituendam substantiam completam existentiam extra causas, et independenter ab omnib[us] objecto, vel substantante; ergo illa etiam sufficit ad constituendum suppositum, et supervacaneum est alias entitates multiplicare.

Dicta opinio in duas subdistinguitur.

3. Sunt autem duo modi opinandi in hacdem sententia, nam quidam dicunt supponere addere quidem solam existentiam suam naturam, non tamen includere illam intrinsecum, sed tantum extrinsecum, id est, habiliinem ad illam. Ita opinatur Capreolus, 3, dist. 6, quæst. 3, art. 3, ad 1 contra cundam conclusionem, ubi non dicit satis certe, hoc esse, quod addit suppositum naturæ, non esse intrinsecum supposito, ut suppositum est, sed non esse intrinsecum naturæ, neque esse partem suppositi, neque trare ejus existentiam. Hæc autem valde

sunt diversa; nam, etiamsi subsistentia sit intrinseca forma vel quasi forma constituens suppositum, non est intrinseca naturæ, ut per se constat; et potest in vero sensu dici, quod non sit pars suppositi, nec de essentia ejus absolute, vel ut individuum substantiae est, ut inferius explicabitur; nihilominus tamen Cajetanus et alii Thomistæ communiter tribuunt Capreolo hanc sententiam in sensu dicto, scilicet, quod existentia non constituit suppositum intrinsecum, sed extrinsecum, ad eum modum quo objectum constituit potentiam, ut terminus habitudinis potentiae ad ipsum. Quem sensum indicat Capreolus in sequentibus verbis, cum ait: *Existentia se habet ad suppositum per modum connotati et importati, quasi dicatur suppositum esse idem quod individuum substantiae habens per se esse;* et ita sequitur hanc sententiam Javell., 7 Metaph., quæst. 17. Fundamentum esse potest quoad hanc partem, quia, sicut existentia est extra rationem substantiae seu naturæ, ita et extra rationem suppositi; nam sicut natura, ita et suppositum est indifferens ad existendum et non existendum.

Capreoli et Hervæi opinio de constitutione suppositi per aliquid extrinsecum rejicitur.

4. Merito tamen Cajetanus, Ferrar. et alii Thomistæ rejiciunt sententiam hanc quoad hanc partem, nam est aperta repugnantia dicere, suppositum et naturam distinguere a parte rei, et tamen suppositum nihil addere naturæ, quod sit intrinsecum ipsi supposito, sed tantum aliquid extrinsecum connotatum. Nam, si in ipsa intrinseca constitutione seu compositione suppositi non includitur esse existentia (de hoc enim est sermo in praesenti), inquiro an in his, quæ intrinsecè includit suppositum, seu ex quibus intrinsecè constituitur, includatur aliquid, quod in intrinsecam constitutionem naturæ non ingrediatur. Nam si hoc affirmetur, de hoc inquirimus quid illud sit, nam illud est per quod intrinsecum et formaliter distinguitur suppositum a natura, et non esse existentia, quod utriusque est extrinsecum, juxta hanc sententiam, et respectu utriusque potest considerari ut terminus habitudinis, ut jam dicam. Si vero negetur aliquid includi intrinsecum in supposito, quod non includatur intrinsecum in natura, vel e converso, aperte sequitur non distinguiri haec duo in re ipsa; quia si distinguuntur, maxime ut includen-

inclusum; at nihil amplius includit unum quam aliud; ergo neque illo modo distinguuntur. Dices, hoc discursu recte probari non distingui intrinsece naturam et suppositum, nihilominus tamen distingui extrinsece. Sed qui potest intelligi distinctio in sola re extrinseca, nisi ratione illius sit etiam distinctio in aliquo intrinseco? Nam distinctio in hoc immediate consistit, quod unum non sit aliud; et ideo necessario requirit ut extrema realia, quae in re distinguuntur, ita se habeant, ut unumquodque aliquid rei intrinsece in seipso habeat quod non habet aliud; unde distinctio per extrinseca semper immediate est per aliquid intrinsecum. Ut, verbi gratia, si visus et auditus distinguuntur per colorem et sonum extrinsece, necesse est ut intrinsece distinguantur realiter in entitatis, quae respiciunt colores vel sonos.

5. Dices ita esse in praesenti, nam suppositum distinguitur a natura per habitudinem ad existentiam substantialem; nam suppositum est cui debetur esse, natura vero non ita. Sed vel haec tantum est distinctio rationis, vel reddit idem argumentum. Et imprimis id quod dicitur de habitudine ad esse, quod conveniat supposito, et non naturae, non est absolute verum, aut limitandum est et declarandum; nam, ut supra ostendi, omnis essentia realis habet quod sit hujusmodi, per existentiam vel actu, vel aptitudine, juxta statum in quo fuerit, actu, scilicet, vel potentia; igitur natura vel essentia realis etiam dicit habitudinem ad esse reale; solum ergo differunt quoad hoc suppositum, et natura, quod natura est quasi principium quo existentiae, suppositum autem est id quod proprie existit. De qua differentia inquirendum restat, an suppositum praeter existentiam includat aliquid in re distinctum a natura, ratione cuius dicitur esse proprie capax existentiae ut quod, cum natura tantum sit ut quo, vel nihil hujusmodi includat. Nam si dicatur primum, declarandum restat quid sit illud quod suppositum addit, nam illud est prius ipsa existentia, et proprium ac intrinsecum constitutivum suppositi, distinguens illud a natura. Si vero dicatur secundum, plane sequitur, naturam, et suppositum, solum ex modo significandi et concipiendi distingui ut quo et ut quod in ordine ad esse; quia nihil amplius in re unum quam alterum includit, ut ita concipientur vel nominentur; ergo illa distinctio non est in re, sed per rationem conficitur. Sicut etiam Deus et deitas

concipiuntur, et significantur ut quod et ut quo, et tamen sola ratione distinguuntur; quia in re nihil est de ratione aut conceptu Dei, quod in ipsa deitate formaliter non includatur.

6. Et declaratur tandem ex mysterio Incarnationis, nam secundum fidem, in Christ humanitate non est suppositum creatum, e juxta opinionem Capreoli, quam tractamus hoc ideo est, quia non habet existentiae creatam; inquirio ergo an praeter existentias desit humanitati aliqua alia entitas, vel reali modus, ratione cuius esset proxime capax existentiae creatae. cum tamen modo non sit nam, si praeter existentiam deest haec alia entitas, illa est intrinsece constituens suppositum et distinguens a natura; si vero nihil deest praeter existentiam, et ex vi ac praecis parentia illius desinit esse suppositum creatum, sequitur aperte existentiam esse, quod formaliter constituit creatum suppositum, consequenter intrinsece et non tantum extrinsece, et distinguere illud a natura. Nam extrinsece tantum constitueret, ut termini alicujus habitudinis, separata existentia maneret in humanitate tota illa habitudo; consequenter maneret ratio suppositi, quod per illam intrinsece constituebatur. Dicit fortasse, suppositum non dicere habitudine potentialem (ut ita dicam), sed actualem ipsum esse; dicit enim naturam, connotans quod actu stet sub suo esse. Sed continua hoc ipsum, scilicet, stare sub suo esse nihil addit naturae praeter ipsum esse, neque ille ordo seu habitudo actualis, quae fingi in natura ad suum esse, sub quo esse datur, est aliquid reale in natura praeter ipsum met esse, terminans vel actuans illam (omnis relationibus praedicamentibus, quae hil ad rem praesentem spectant); ergo rea existentia juxta hanc sententiam non iustest dici extrinseca supposito, sed intrinseca constituens illud. Sicut album, verbi gratia, etiam dicit ex parte corporis, quod sit a sub albedine; et nihilominus quia corpus non habet hanc habitudinem, nisi quatenus informatur albedine, ideo album ut albus intrinsece constituitur albedine. Similiter linea terminata dicit conjunctionem actualis lineae ad punctum terminantem; quia tanta hoc nihil addit ipsi praeter punctum conjunctionem, ideo, licet punctus terminans non sit absolute de ratione lineae, est tamen intrinsecus lineae terminatae ut sic. Igitu si suppositum dicit naturam, ut terminans actu per existentiam, quamvis existentia non

sit intrinseca naturæ, erit tamen intrinseca supposito ut suppositum est.

7. Atque hic discursus generaliter concludit contra omnes, qui opinantur suppositum addere aliquid extrinsecum ipsimet supposito, sive illud sit ipsum esse, sive aliquod accidens, ut opinatur Hervæus, Quodlibet. 3, quæst. 6, ubi ait, suppositum in re nihil dicere præter naturam; connotare tamen, quod habeat omnia necessaria, ut sit in rerum natura, sive sit existentia, sive accidentia. Rationes enim factæ in universum probant, id, quod constituit suppositum ut suppositum est, esse intrinsecum illi, nam formaliter, seu quasi formaliter constituit illud. Unde, si suppositum addit supra naturam hoc, quod est habere omnia necessaria ad existendum, hoc ipsum habere, quidquid illud sit, est formale constitutivum suppositi, et intrinsecum illi; habere autem esse, nihil aliud est, quam actuari per illud, et habere accidentia, non est aliud quam illis attici seu informari; in quibus effectibus formalibus ipsa formæ intrinsece includuntur. Hæc ergo opinio et omnes similes eisdem rationibus improbantur, et præterea improbabiliter adjungitur hoc quod est habere accidentia, quia hæc omnino sunt extra rationem substantiæ; imo neque habitudo ad illa, vel denominatio ab illis proveniens, potest per se pertinere ad constitutionem completæ substantiæ, quale est suppositum. Unde si cogitatione singamus (sive id possibile sit, sive impossibile), Deum conservare substantiam completam cum sua existentia substantiali, it cum quocumque alio substantiali modo si fortasse aliquis necessarius est ad complementum primæ substantiæ), illa esset suppositum, etiam si non haberet accidentia naturaliter illi necessaria ad existendum. Et eonverso, humanitas Christi habet omnia accidentia necessaria ad existendum, et tamen non est persona, solum quia deest illi aliquid aliud substantiale. Igitur habere accidentia nullo modo pertinet ad rationem suppositi; sed ad summum est quid consequens naturaliter. Si autem habere existentiam est id, quod præcise complet rationem suppositi, quodque solum addit suppositum supra naturam, etiam ipsa existentia intrinsece includetur in ratione et constitutione suppositi.

Tractatur alia opinio ponens suppositum intrinsece constitui existentia.

8. Est igitur alias dicendi modus, et po-

test esse quinta principalis opinio in hac materia, existentiam substantialem intrinsece ac formaliter constituere suppositum, et consequenter suppositum nihil aliud addere naturæ præter hujusmodi existentiam. Hæc opinio est frequens nunc inter modernos Theologos, et quidem supposito priori dicto, loquitur consequenter; nam, si existentia sola est, quam suppositum addit naturæ, non potest per illam nisi intrinsece constitui. Item, quia juxta hanc sententiam existentia est subsistentia ipsa; sed subsistentia creata intrinsece constituit suppositum creatum, quia suppositum nihil aliud est quam incommunicabiliter subsistens; per subsistentiam autem creatam intrinsece constituitur aliquid incommunicabiliter subsistens; ergo. Unde, posita hac subsistentia in natura, impossibile est non poni suppositum, et ablatæ illa, et manente quocumque alio in natura, impossibile est poni suppositum; ergo hoc est intrinsecum constitutivum suppositi. Itaque in hoc optime loquitur hæc sententia.

9. Tamen in eo quod supponit, et in quo cum præcedenti convenit, scilicet, quod existentia substantialis, intrinsece, formaliter et essentialiter sit ipsamet subsistentia, impugnat hæc opinio a Cajetano, 3 part., quæst. 4, art. 2, et aliis, qui eum sequuntur, cuius rationes statim latius videbimus tractando ejus sententiam. Summa omnium est, quia juxta prædictam sententiam cogitatur natura tanquam immediatum subjectum susceptivum existentiæ, et existentia ponitur ut actus immediatus naturæ; suppositum autem ponitur ut quid immediate resultans ex esse, et essentia substantiali. Item juxta illam opinionem confunditur in substantiis completis compositio ex natura et supposito cum compositione ex esse et essentia. Hæc autem falsa videntur, quia natura non est proximum susceptivum existentiæ, sed suppositum, juxta sententiam D. Thomæ, 3 part., quæst. 17, art. 2, in corpore, et ad 1. Et ideo (juxta ejusdem doctrinam) solum suppositum est principium operationis, terminus generacionis vel nativitatis, subjectum filiationis, et similia; ergo existentia non est actus immediatus naturæ, nec natura est proximum susceptivum existentiæ, sed inter eas mediat subsistentia, quæ cum natura constituit proximum susceptivum existentiæ.

10. Nihilominus, si vera esset sententia in qua omnes isti autores convenient, quod existentia est res realiter ab essentia distinc-

ta, præferenda omnino esset hæc quinta opinio opinioni Cajetani, et aliorum, qui tot entitates sine causa multiplicant, distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia, et rursus existentiam et essentiam inter se. Nulla enim sufficiens ratio reddi potest aut necessitas totentitatum. Nam quod in prædicta ratione tangitur de proximo susceptivo existentiæ, parvi momenti est, quia, licet admittatur illa distinctio, essentia per seipsam est capax existentiæ, ut ex superius tractatis de essentia et existentia satis constat, et ita in communi modo loquendi dicitur res creata componi ex esse et essentia proxime et immediate, vel secundum rem, vel secundum rationem juxta diversas sententias; neque est ulla ratio eur, si essentia creata non est idem cum sua existentia, saltem per seipsam non sit capax existentiæ. Modus autem ille loquendi, quod natura non est id quod est, sed suppositum, nihil obstat prædictæ sententiæ, quia natura significata in abstracto præscindit ab existentia, a qua realiter distinguitur, et ideo non significatur ut habens esse, sed ut principium et radix illius esse; at vero suppositum juxta hanc sententiam significat totum ipsum compositum ex esse et essentia, et ideo ei proprie tribuitur habere esse et naturam; sicut composito tribuitur habere partes seu componentia.

41. In quo est rursus considerandum existentiam non esse actum accidentalem, sed substantialem, et ideo, si perfecta sit, et talis ut nullo sustentante indigeat, ipsa constituit totum per se existens, et quia hoc significatur nomine suppositi, ideo existere, ut quod, proprie tribuitur huic composito ex tali esse et essentia; naturæ autem proprie non tribuitur hæc denominatio, quamvis revera immediate actetur per ipsum esse, quia esse non est forma accidentalis denominans subiectum quod proxime actuat, nisi impropræ, et quasi concomitanter, sed est substantialis actus, constituens rem per se stantem, quam ut sic constitutam per se primo denominat suppositum subsistens, vel existens ut quod. Igitur, si substantialis existentia distincta est realiter a substantiali natura, longe probabilius videtur, ipsammet esse subsistentiam seu proximam rationem intrinsece constituentem suppositum, aut personam.

42. Neque contra hoc obstat, quod existentia juxta hanc opinionem non sit intrinseca naturæ, aut quod non sit de essentia in-

dividui substantialis, quia, ut dicebam, aliud est loqui formaliter de supposito ut suppositum est; aliud vero est loqui de natura ipsa, vel de supposito ut est tale substantiale individuum, sub tali specie substantiæ constitutum. Priori modo dicimus, juxta hanc sententiam, existentiam substantialem esse intrinsecam supposito et formale constitutivum illius, non tamen esse intrinsecum naturæ, quia condistinguitur ab illa ut actus ejus. Similiter non est intrinseca aut formaliter constituens suppositum in ratione ejus substantialis individui, aut contrahens vel determinans speciem ad hoc individuum, sed hoc est proprium munus principiorum individualium, et naturæ singularis, a qua habet suppositum, ut sit individuum talis existentiæ, vel speciei, et non a personalitate. Unde tres personæ divinæ sunt unus Deus, et hic Deus, propter eamdem singularem naturam deitatis. Et Christus Dominus, licet sit hoc suppositum ut constituitur filiatione divina, tamen est hic homo ut constituitur hac humanitate. Et si Pater, vel Spiritus sanctus illam humanitatem assumeret, esset semper idem homo, quamvis non esset eadem persona. Et hac ratione Christus est univoce homo nobiscum, licet non sit univoce persona nobiscum; nam cum sit persona increata, et admirabilis modus ex dupli natura composita, non potest habere nobiscum univocam convenientiam in ratione personæ, quidquid alii dixerint¹; tamen quia personalitas non pertinet ad formalem et intrinsecam constitutionem homini ut homo est, vel ut hic homo est, ideo cum illa diversitate in ratione personæ stat univocatio in ratione hominis. Denique ob hanc causam merito dixit D. Thom., Quodlib. 2 art. 4, ad 1 et 2, subsistentiam non esse determinativam existentiæ ad rationem individui, neque poni in definitione vel ratione iuris hominis, etiamsi ut talis est definitum. Quod non obstat quominus, formaliter quando de supposito ut suppositum est, subsistentia dicenda sit de intrinseca ratione ejus ut forma constituens illud; sicut relatio divina constituit divinam personam, quanquam ibi sine compositione sit talis constituti. Quæ omnia non solum in hac opinione, sed in quacunque, vera sunt, formaliter loquendi de personalitate, quidquid illa sit.

43. Illud autem maxime videtur huic sententiæ obstat, quod supra tactum est, quod

¹ Zumel., 1 p., quæst. 3, art. 3, concl.

suppositum non minus abstrahit ab actuali existentia quam natura; ergo non magis potest per existentiam constitui quam natura. Aut enim est sermo de supposito quod sit ens actu, aut quod sit ens in potentia. Priore modo, verum est constitui per existentiam actualem tali rei proportionatam; sed hoc ipsum verum est de natura ut est in actu. Posteriori autem modo non constituitur suppositum per existentiam actualem seu exercitam, ut constat; nam repugnat habere actualem existentiam, et esse tantum ens in potentia. Unde Antichristus nunc est quoddam suppositum in esse possibili sine actuali existentia; oportet ergo ut intelligatur constitui per ordinem ad illam seu per existentiam possibilem; idem autem est de natura subesse possibili considerata, ut supra visum est. Nec potest responderi, sicut existens, ut iactu existens, cum hac reduplicatione non potest concipi tantum sub esse possibili, quia hoc ipsum esse possibile excludit actuale exercitium existentiae, quod involvitur in illa reduplicatione existentis, ut existens est, ita nec suppositum apprehendi potest tantum subesse possibili, quia suppositum includit illam actualitatem existentiae; hoc (inquam) responderi non potest, quia est contra communem sensum et conceptionem hominum; uis enim dicat Antichristum non esse quamam personam futuram, et nondum existentem? aut supposita, quae nunc creata sunt, non fuisse possibilia antequam fierent, eulta alia esse possibilia, quae non sunt? Non st ergo dubium quin suppositum abstrahat possibili et existente.

14. Aliter vero responderi apparentius post, ipsamnet existentiam posse concipi ut actualem et ut possibilem, et juxta utrumque atum posse etiam esse rationem constituendi suppositum, vel ut actu existens, vel ut possibile. At vero juxta hanc respcionem, dici potest, suppositum addere, supra naturam actualem, istam existentiam, quia natura actualis, id est, quae jam sit actualis entitas extra causas suas, includit existentiam; hic item non inquirimus quid addat suppositum actu existens supra naturam possibilem, d supra naturam actualem et extra causas. Iod si dicant suppositum actuale constituir existentiam actualem, naturam vero etiam tualem, non nisi per essentiam, simpliciter falsum est; nam supra ostendimus actualem existentiam intrinsecè imbibere esse existentiae. Et deinde non dicitur consequenter,

cum tam in supposito quam in natura distinguatur a nobis status possibilis et actualis. Quocirca, licet supposito illo principio de distinctione existentiae ab essentia merito haec sententia non multiplicet alias entitates, tamen et illud principium simpliciter falsum est, et illo posito, nulla potest ratio reddi, cur similis distinctio non intercedat inter existentiam et suppositum.

15. Sic igitur contra illam sententiam absolute concludimus. Existentia non distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; subsistentia autem distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; ergo non potest esse omnino idem cum existentia. Vel e converso, essentia actualis et ejus existentia in re non distinguntur; ergo, quantum distinguitur subsistentia ab actuali essentia, tantum necesse est ab ejus existentia distingui; nam sicut, quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se in rebus finitis, ita quae sunt eadem inter se, neque distinguuntur a quolibet tertio. Praeterea, existentia naturae non est separabilis a natura, manente illa in rerum natura seu in ratione entitatis actualis, ut in superioribus demonstratum est; subsistentia autem est separabilis a natura permanente in sua actuali entitate, ut in Christi humanitate factum est; ergo. Tandem ex propriis rationibus existentiae et subsistentiae ostendi potest eas non esse idem, neque habere cumdem quasi effectum formalem; nam ratio existentiae est constituere id, ejus est existentia, in ratione entis in actu; subsistentia vero habet constituere ens per se independens ab omni sustentante; et ideo existentia dicit modum solare distinctionem ab entitate actuali, et non potest facere compositionem realem cum illa, quia oporteret supponere in alio extremo actualem entitatem, quod repugnat existentiae subsistentia vero supponit entitatem actualem naturae, quam modifical, et ita potest optime ab illa ex natura rei distingui, et cum illa compositionem facere; ergo ratio subsistentiae ex natura rei distincta est a ratione existentiae.

16. Loquor autem de existentia naturae; nam in ipsamet subsistentia potest propria existentia considerari, sicut et propria entitas vel modus realis, quae ab ipsa subsistentia in re non distinguitur. Et de hac existentia verum erit, suppositum addere supra naturam aliquam existentiam, non tamen illam qua existit ipsa natura, sed qua existit suppositum ut suppositum est, vel potius qua com-

pletur integra existentia totius suppositi; quomodo omnis forma vel modus realis addit aliquam existentiam illi rei, cuius est forma vel modus. Atque hinc confici potest aliud argumentum; nam ratio existentiae generaliter sumpta latissime patet, et communis est tam naturae quam personae, et ipsi etiam personalitat; non potest ergo suppositum distinguiri a natura per existentiam absolute et simpliciter sumptam, cum tam natura, quam suppositum, existentiam includat sibi proportionatam, vel in actu, vel in potentia; nam in utroque statu potest tam natura quam suppositum considerari; ergo ultra existentiam naturae, oportet ut suppositum aliquam aliam rem vel modum addat.

Opinio Cajetani distinctivis realiter essentiam, existentiam et subsistentiam.

17. Refutatis igitur dictis opinionibus, Cajetanus in dicto loco tertiae partis, alium adinvenit dicendi modum, qui placuit etiam Ferrariensi, 4 cont. Gent., c. 43, et potest esse sexta principalis opinio in hac materia, qua in his punctis consistit. Primo, subsistentiam creatam esse quamdam entitatem omnino realiter distinctam ab essentia, et ab existentia naturae substantialis. Hoc fere non probatur a dictis auctoribus, aliqua ratione qua specialiter urgeat de distinctione reali propriissime sumpta, sed solum late de distinctione ex natura rei. Neque amplius probat argumentum sumptum ab Incarnatione; nam ut humanitas Christi possit carere propria subsistentia, satis est quod in re distinguantur distinctione modali, etiamsi non sit realis; nam optime potest res sine modo suo conservari, praesertim de potentia absoluta. Quod si urgeas, quia in Christo Domino subsistentia, qua de facto terminatur humanitas, natura hinc distinguitur ab humanitate, respondetur, ad illa mirabilis compositione non posse sumi argumentum ethicæ ad declarandam naturalem compositionem vel distinctionem suppositi creati; illa enim subsistentia humanitatis Christi est supernaturalis illi et increata, imo est perfectum suppositum, cui quasi extrinsecus advenit humanitas, licet intimo et substantiali modo ei unita sit, et ideo necessitate est illam subsistentiam esse in re distinctam ab illa humanitate. At vero subsistentia propria est ejusdem ordinis cum natura, et solum quidam modus illius; ideoque non oportet ut tantum distinguantur a natura,

quantum illa subsistentia increata a natura assumpta. Quomodo autem, hoc non obstante, potuerit subsistentia propria per substantiam Verbi suppleri, diximus in 1 tomo tertiae partis, disp. 8, sect. 3, dub. ult.

18. Secundo ait haec sententia, proprium munus, et quasi formalem effectum subsistentiae esse constituere subjectum proprium existentiae substantialis, et aliarum proprietatum personalium, ut sunt filatio, operatio, et similes. Quod non aliter probat Cajetanus, nisi quibusdam testimoniiis D. Thomæ, et quia ex communi omnium consensu non est natura, quæ proprie est, vel operatur, sed suppositum. Ex quo additur tertio juxta hanc sententiam, personalitatem esse aliquid prius ordine naturae, quam sit existentia, et a fortiori, quam cæteri actus, qui manant a supposito, vel in eo recipiuntur. Ac denique (quod mirabile est) addit Cajetanus hanc entitatem non facere compositionem cum natura, quia non est forma, neque accidens ejus, sed purus terminus, et hoc ultimum approbat etiam Fonseca, lib. 5, cap. 8, q. 6, sect. ult., ad ultimum, et necessarium existimat, ut suppositum creatum sit unum ens per se.

19. Hæc tamen omnia falsa esse, facile ex dictis probari potest. Et imprimis, ut ab hoc ultimo incipiamus, manifesta est contradicatio, quod hæc entitas sit res distincta a natura, et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem. Quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quo modo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. Secundo, suppositum creatum non est ens simplex ex vi sue constitutionis; in hoc enim secundum omnes distinguitur ab increato supposito; est ergo ens compositum, quia inter hæc non est medium; ergo est compositum ratione compositionis, quæ fit ex natura et suppositalitate Tertio, existentia si est res distincta (ut ipsi volunt), non est proprie forma, neque accidens, sed terminus essentiæ vel suppositi, e nihilominus facit veram compositionem cum essentia vel supposito, consequenter loquendo in eadem doctrina. Imo ipsi ideo ponuntalem distinctionem, ut ponant omnem creaturam vere et realiter compositam ex ess-

et essentia, ut patet ex eodem Cajet., de Ente et essentia, quæst. 11, quamvis ibidem, in c. 5, vocet illam compositionem cum his, non vero ex his, quod jam supra etiam rejecimus, disp. 31, sect. 13; ergo, licet personalitas non sit forma, neque accidens, nec pars proprie sumpta, potest ex illa fieri realis compositio. Quod potest quarto confirmari ex mysterio Incarnationis, nam ex Verbo et humanitate fit propria, quamvis ineffabilis compositio, ut late probatum est in 1 tom. tertiae partis, disp. 6, sect. 4; et tamen Verbum neque est forma, neque accidens, sed terminus naturæ assumptæ. Ratio ergo compositionis seu extremiti componentis latius patet quam hæc omnia, quia ratio unionis realis, quæ immediate intercedit inter res diversas, communior etiam est; et hoc solum requirunt ad compositionem realem. Unde etiam in linea vera compositio fit ex punctis et partibus lineæ, quod non satis videtur Cajetanus attendisse; nam, licet linea non componatur ex punctis, solis, scilicet, aut immediate inter se unitis (ita enim illud principium intelligendum est), componitur tamen ex partibus et punctis, nam partes per puncta, partes autem et puncta inter se immediate uniuertur, et ita lineam componunt. Supposita ergo distinctione, sive reali, sive ex natura rei, inter personalitatem et naturam, necessario fatendum est ex eis fieri compositionem, tanquam ex termino et terminabili, nam haec duo aliquo modo, ut actus et potentia, comparantur; si ergo distinguuntur et uniuntur, nihil est quod ad compositionem desideretur; et ita nihil est etiam frequentius in auctoribus, quam, in substantiis creatis, inter alias compositions reperiri hanc, quæ est ex natura et supposito.

20. *Substantia non supponitur in natura ante existentiam.* — Ex hoc autem principio colligo, falsum esse tertium dictum hujus sententiae, nimirum, personalitatem comparati ad naturam, ut aliquid prius existentia propria ipsius naturæ. Probatur, quia, si ita esset, non posset facere realem compositionem cum illa. Illoc enim argumento supra probavimus existentiam non posse facere realem compositionem cum essentia, quia ante existentiam, neque ordine naturæ, neque etiam secundum modum concipiendi, intelligi potest in ipsa essentia entitas sufficiens ad compositionem. Quia compositio, quæ in re sit, requirit in extremis componentibus entitatem actualem, quam unum non habeat ab

alio formaliter; ante existentiam vero nullæ entitas concipi potest; ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate, quæ omnem rei existentiam antecedat etiam ordine naturæ. Accedit, quod si admireremus veram compositionem realem ex natura uteumque præcepta in esse essentiæ, et ex existentia, jam tunc superflua esset hæc alia compositio ex natura in esse essentiæ, et ex personalitate, quæ ordine naturæ sit prior quam compositione cum existentia, quia natura per seipsum, seu per principia intrinseca habet actualitatem essentiæ; et rursus adjungitur illi personalitas quæ terminat illam, ita ut non innaturatur alteri, sed per se sit; quid ergo necesse est aliam rursus entitatem adjungi, quandoquidem jam intelligitur res extra causas, et per se, ac intrinsece terminata?

21. *Rejicitur Cajetani opinio quod munera que tribuit subsistentiæ.* — Atque hinc facile improbat secundum dictum hujus opinionis. Non enim recte declarat munus suppositatatis, seu quasi effectum formalem ejus, scilicet, consistere in hoc, quod est constituere proximum subjectum existentiæ. Nam impensis nulla est proprie potentia receptiva, aut susceptiva respectu propriæ existentiæ, sed tantum objectiva; ergo ficta est talis entitas, quæ constitutus proximum subjectum existentiæ. Deinde quia, eo modo quo res potest dici capax existentiæ, unaquæque essentia creata vel creabilis, est per seipsum capax propriae et proportionatae existentiæ. Denique argumentum illud sumptum ex illa locutione, quod suppositum est id quod est, nullius est momenti, ut supra dixi, quia non oportet intelligi, esse id quod est, ut subjectum existentiæ, sed ut constitutum per existentiam completam, et undique terminatam, seu ut habens existentiam terminatam per subsistentiam. Quod vero attinet ad alias proprietates personales accidentarias, vere dici potest personalitatem constituere proximum subjectum vel principium earum, quamvis non constitutus subjectum existentiæ, ut ex dicendis patebit.

22. Ultimo contra totam hanc sententiam possunt varia argumenta desumti ex mysterio Incarnationis. Ex illa primum sequitur humanitati Christi duas entitates deesse, ex his quæ in aliis personis humanis esse solent, videlicet, personalitatem et existentiam, quod Cajetanus, et qui enī sequuntur, facile concedent. Ex quo ulterius sequitur, ex

parte humanae naturae duplificem unionem factam esse ad Deum, unam ad constituendam personam, alteram ad existendum. Tertio sequitur, primam ex his unionibus factam esse ad proprietatem personalcm Verbi; secundam vero factam esse ad proprietatem essentialiem, quae est existere; nam juxta hanc opinionem existere solum dicitur de Deo essentialiter. Unde fit quarto, licet prior unius sit propria solius Verbi, posteriorem vero esse communem, quia fit in re communi toti Trinitati, quod esse omnino falsum ipsi merito docent contra Durandum, qui similiter posuit duas uniones ex parte naturae humanae, ordine tamen commutato; dixit enim prius uniri humanitatem existentiæ, vel subsistentiæ essentiali, deinde vero proprietati Verbi; juxta opinionem vero Cajetani et contrario sequitur, prius esse unitam humanitatem personalitati Verbi, ut in illa et per illam fiat capax existentiæ; deinde vero esse unitam existentiæ, qua essentia divina, et omnes relationes existunt. Ultimo potest probabiliter inferri, posse unam ex his unionibus separari ab alia de potentia absoluta, atque ita humanitatem personatam propria personalitate posse uniri existentiæ divinæ, ut per illam existat, etiamsi non uniatur divinæ personæ, ut suppositetur. Quæ omnia partim sunt falsa, partim etiam nova, et superflua, et sine fundamento aut necessitate asserta, quæ hoc loco non latius prosequor, quia eadem fere tacta sunt supra in disputacione existentia.

Vera sententia, et questionis resolutio.

23. Rejectis aliorum opinionibus, superest ut nostram sententiam aperiamus; et quoniam personalitas per modum actus et formæ a nobis concipiatur, ex munere et officio ejus optime intelligitur quid illa sit, et quomodo ad naturam comparetur. Dico ergo primo, personalitatem ad hoc dari naturæ, ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam ejus compleat in ratione subsistentiæ, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturæ secundum esse existentiæ, sed secundum esse existentiæ ipsius naturæ. Hæc asserio fere probata est ex dictis contra Cajetanum et alios. Unde solum indiget declaratione, quæ primo accipi potest ex ipsis terminis existendi et subsistendi; nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se

indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere, vel inesse, dicique determinatum modum existendi in alio. Igitur quamdui existentia non est terminata per modum existendi in se, et per se, adhuc est incompleta, et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiæ. Rursus si afficiatur modo existendi in aliquo a quo sustentetur et pendeat, etiam habet statum incompletum, quia est in alio a quo pendet, et ad compositionem alicujus completi entis ordinatur. Tunc igitur existentia naturæ substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem subsistentiæ creatæ; ille ergo habet propriam rationem personalitatis, seu suppositalitatis. Ideoque merito dicitur esse terminus, aut modus naturæ secundum esse existentiæ, quia secundum esse existentiæ, jam natura est omnino completa, neque indiget alia determinatione, praesertim cum jam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem; sic igitur concepta secundum esse existentiæ proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, qua fiat ens actu; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturæ secundum existentiam ejus, et hoc est proprium munus suppositalitatis.

24. Secundo declaratur ex modo opposito, qui est esse in alio. Nam in forma accidentali, actu inesse alteri est quasi ultimus terminus, seu modus talis formæ secundum existentiam ejus. Accidens enim quamvis ex vi sua existentiæ sit aptum et propensum ad inhærendum, non tamen est actu inhærens ex vi solius existentiæ, sed indiget speciali modo inhærendi, qui est veluti ultimus terminus existentiæ ipsius. Igitur oppositum quidem modo, tamen proportionabili intelligentium est in substantiali natura, quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiæ præcise sumptæ, non cōsistentia, sed indiget modo per se essendi quo ultimo terminatur existentia naturæ, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante; ille ergo modus complet suppositum et habet rationem suppositalitatis.

25. Tertio declaratur ex mysterio Incarnationis; nihil enim aliud intelligimus deesse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus, quo sit per se, non in alio. Nam in ea est *integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanæ naturæ; tamen quia illa existentia ita est affecta, ut innaturatur Verbo, a quo sustentatur et pendet, ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu hujusmodi non est subsistens, nec persona creata; ergo talis modus est, qui habet rationem personalitatis creatæ.*

Satisfit objectioni contra positam assertiōnem.

26. Argumenta quæ contra hanc assertiōnem fieri possunt, præcipua sunt duo, quæ in superioribus fere sunt tacta et soluta. Unum est, quia hic modus per se existendi non videtur esse talis, ut in re ipsa addatur existentia substantiali, sed solum ut secundum rationem contrahat existentiam in communi ad rationem existentiæ substantialis. Unde, licet existentia ut sic sit indifferens ad modum per se vel in alio, non est tamen illa indifferenta per modum realis potentia passivæ ad actus in re ipsa distinctos, et physice affientes, sed est indifferens secundum rationem, seu est potentia logica, qualis intelligitur esse in genere, vel in quocumque concepturn confuso, qui contrahit potest per inferiores modos ratione tantum distinctos, et logicæ vel metaphysicæ determinantes conceptum communem. Quocirea, si non loquar de existentia in tota illa abstractione et communitate, sed de existentia substantiali, illa non videtur indifferens ad persistatem essendi; nam per hanc distinguitur ab existentiæ accidentiis; ergo nec necessarius est, nec potest intelligi talis modus superadditus existentiæ substantiali.

27. Respondetur tamen ex dictis, hunc modum, seu terminum, scilicet, *esse per se, esse æquivocum.* Uno enim modo sumitur, ut distinguat contra accidentis, et opponitur modo essendi in alio, prout est de essentia accidentis, et in hoc sensu verum est, substantialiem existentiam non esse indifferente ad hunc modum per se, sed per illum essentialiter constitui, et sic etiam est verum, existentiam in communi non esse indifferente ad hunc modum tanquam potentiam realem, neque physice per illum affici tanquam per

actum reipsa distinctum, sed solum abstrahi et contrahi per rationem; tamen *per se, hoc modo sumptum, non dicit talem modum essendi actualem, qui actu excludat unionem et dependentiam ab omni sustentante, sed solum dicit aptitudinem, seu existentiam, cui ex natura sua talis modus, talisque independentia debetur; sicut e contrario, esse in alio, prout est essentialis modus constituens accidentis, non dicit actualem dependentiam vel inhaesionem ad subjectum, sed naturam, quæ illam postulat.* Alio autem modo sumitur *per se, ut dicit talem actualem essendi modum, qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante, et de hoc modo negamus esse essentialiem existentiæ propriæ substantialis naturæ, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturæ conservari, ut in Christi humanitate factum est.* Et ideo non solum existentia in communi, ut abstrahit ab accidentalibus et substantialibus, sed etiam existentia substantialis, non includit actu hunc modum, sed aptitudine tantum (loquimur semper de existentia creata, quæ ob suam imperfectionem hanc habet limitationem; nam in increata securus est); atque illa capacitas non est solum logica potentia, sed physica et realis, qualis est in re terminabili, respectu termini ex natura rei distincti. Atque in hoc sensu dicitur existentia substantialis indifferens ad hunc modum, non indifferenta quasi neutra (ut sic dicam), quia talis existentia ex natura sua postulat definite ac determinate hunc modum, et cum illo habet naturalem connexionem, sed indifferenta imprimis præcisiva, quia in sua essentia illum non includit, et deinde obedientiali, quia potest de potentia absoluta illo carere, et alio opposito affici.

28. Ratio formalis subsistentiæ in quo consistat. — Atque hinc obiter colligitur cur existentia substantialis naturæ creata, quamvis completae, per seipsam et ex vi suæ rationis formalis non sit subsistentia, quia nimirum non includit dictum *per se, sed potius est indifferens in sensu dicto, ut possit inniti alteri sustentanti, et ab illo pendere.* Potest autem controverti quid sit subsistentia creata, an, scilicet, ipsa existentia utrumque includat, et existentiam, et modum, an vero solus ipse modus sit subsistentia, ita ut subsistentia dicatur addi existentiæ, et terminare illam. In qua re magis videtur esse dubitatio de significatione vocis, quam de re ipsa; nam in re jam constat, ad subsistendum ne-

cessaria esse illa duo, scilicet, existentiam et modum, et quid utrumque conferat; solum ergo potest inquiri, quid nomine subsistentiæ significetur. Videtur, enim *subsistere*, significare totum hoc, scilicet, per se existere, et consequenter videtur subsistentia idem esse quod per se existentia. Atque ita subsistentiam utrumque directe includere, existentiam et perseitatem. In contrarium vero est, quia humanitas Christi simpliciter caruit subsistentia creata, non tantum ob defectum alterius partis constituentis subsistentiam, ut sic dicam, sed simpliciter quia totam entitatem subsistentiæ non habuit. Cujus argumentum est, quod Verbum divinum ita supplevit in humanitate illam totam subsistendi rationem, ut nullo modo dici possit, subsistentiam Christi ut hominis intrinsece includere existentiam creatam cum terminatione Verbi, sed simpliciter esse increatam. Et simile argumentum sumi potest ex mysterio Trinitatis; nam relationes sunt vere subsistentiæ personales, etiamsi, proprie loquendo, non sint rationes existendi ipsi naturæ divinæ. Atque ita hæc posterior pars omnino probanda videtur. Neque obstat argumentum sumptum a significatione vocis, nam existere commune est et naturæ et personæ, imo et ipsi personalitatibus; si ergo sit sermo de existentia naturæ, de qua locuti sumus, illa non includitur formaliter in conceptu subsistentiæ, sed præsupponitur, et includitur tanquam additum, ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiæ, seu modus per se naturæ existentis; si vero loqui velimus de existentia ipsiusmet personalitatis, illa intrinsece includitor in conceptu subsistentiæ actualis, sicut includitur in conceptu cujuscumque entitatis, et sic etiam in Trinitate subsistentiæ relativæ existentias relativas includunt, et in mysterio Incarnationis subsistentia humanitatis includit intrinsece increatam existentiam relativam Verbi divini.

Alterra objectio solevitur.

29. Aliud argumentum erat, quia, supposita existentia in substantiali natura, ille modus per se essendi sufficienter intelligitur per solam negationem essendi in alio, si natura illa quæ talem negationem habet, completa sit, ut excludamus animam rationalem separatam, et partes etiam integrantes, quæ natura sua tales sunt, etiamsi actu separantur, ut esset manus aut pes, si cum eadem materia et for-

ma conservarentur separata, idemque multi censem de sanguine; secus vero est de partibus homogeneis, quibus accidentarium est quod sint partes, et ideo statim ac separantur, sunt integra supposita. Unde sumitur nova confirmatio; nam hæc pars per solam negationem unionis cum toto fit suppositum; quid ergo necesse est novos modos excogitare positivos? Confirmatur tandem, nam finigamus naturam substantialem completam conservari a Deo sine tali modo positivo cum sola negatione unionis ad aliud suppositum, talis natura esset per se existens, quia esset existens, et non in alio, neque ut pars alterius, neque ut dependens ab aliquo sustentante; esset ergo existens in se ac per se; ergo totum hoc sufficienter concipitur per solam negationem.

30. Ad argumentum hoc responsum fere ex dictis superius contra Scotum; ostendimus enim, supposito Incarnationis mysterio, non posse intelligi, quod subsistentia creata in sola negatione consistat, aut quod addat solam negationem supra existentiam naturæ; nam licet natura substantialis sit completa ratione naturæ, non tamen in genere entis et substantiæ, et ideo indiget positivo complemento. Ad confirmationem vero de partibus homogeneis sequenti sectione dicendum est latius; nunc breviter respondetur, quando pars aquæ, verbi gratia, separatur ab aqua, vel novam acquirere subsistentiam, vel certe novum positivum terminum, ratione cuius, quæ erat partialis, incipit esse subsistentia integra.

31. Ad ultimam confirmationem, aliud est querere an ille casus sit possibilis, aliud, quid esset dicendum de natura sic existente, data illa hypothesi per possibile vel impossibile. De priori punto dicemus inferius. De posteriori, qui in dicta confirmatione tangitur, dicendum est, in eo easu humanitatem sic existentem non fore personam, neque subsistentem proprie, quia, licet actu non esset in alio, tamen ex modo existendi non repugnaret illi esse in alio supposito, eique uniri secundum se totam, quod repugnat personæ ut persona est. Unde de ratione personæ est non solum ut negative non existat in alio, sed etiam ut contrarie (ut sic dicam) seu repugnanter positive ita existat, ut omnino ei repugnet esse in alio. Atque in hunc modum explicant aliqui effectum quasi formalem subsistentiæ seu personalitatis, scilicet, quod talis effectus sit reddere

naturam quam terminat, vel potius personam ipsam quam constituit, prorsus incomunicabilem alteri personæ; quod quidem verum est, non tamen declarat directe et in effectum personalitatis, sed a posteriori. Non enim potest forma, seu modus positivus se primo esse ad dandam solam incomunicabilitatem, quæ est effectus negativus; portet ergo ut det aliquid esse, talis conditionis et naturæ, ut sit prorsus incomunicabile alteri personæ, cui innatur, vel a ua sustentetur; hoc autem esse positivum potest a nobis aliter intelligi aut expōi, quam per illum modum actualiter perse ssendi, quem declaravimus. Sed de hac incomunicabilitate personæ et subsistentiæ dicemus plura in sequentibus.

istinctio inter suppositum et naturam expo nuntur.

32. Dico secundo: id, quod suppositum eatum addit supra naturam, distinguitur idem in re ab ipsa natura, non tamen omni realiter, tanquam res a re, sed moder ut modus rei a re. Priorem partem prout sufficienter omnia supra adducta contra irandum, et circa primum dictum opinio s Cajetani. Et juxta illam posset D. Thos exponi, ubi cumque ait, suppositum in caturis distingui realiter a natura¹; omnis im distinctio, quæ in rebus ipsis actu re ritur, solet late realis vocari. Posteriorem partem sequuntur multi ex recentioribus dis uili Divi Thomæ, illi præsertim qui existentiam substantialem esse mon ex natura rei distinctum ab essentia, parabilem ab illa, quo sensu videtur hanc tentiam tenere Soto, in *Dialectica*, q. 3 vers., et cap. de *Substant.*, quest. 1, et 2 ys., q. 2. Potest autem hæc sententia trimodis affirmari. Primo, constituendo hanc distinctionem modalem, tam inter essentiam xistentiam, quam inter existentiam et personalitatem inter se, et consequenter etiam er essentiam et personalitatem. Et hoc lo opinatur Soto; tamen et supponit fal in ea distinctione existentiæ ab essentia, illa supposita distinctione, superflue in lucit aliam inter existentiam, et personam, ut argumentis contra Cajetanum fac hic eum proportione applicatis, ostendi est. Alio modo potest hæc distinctio mo-

D. Thom., 3 p., quæst. 4, art. 4, ad 3, 2, ad 3, et Quodl. 2, art. 4.

dalis ponit inter existentiam et subsistentiam, non vero inter existentiam et subsistentiam. Et hic sensus supponit etiam sententiam Capreoli, quam impugnavimus, et modalem distinctionem inter existentiam et essentiam actualem, quam nos negavimus. Tertio ergo modo nos asserimus distinguiri modaliter personalitatem, tam ab essentia quam ab existentia naturæ substancialis, quamvis haec inter se non distinguantur. Et hoc sensu probatur primo, quia haec distinctio sufficit ad salvandum omnia, quæ probant haec esse distincta ex natura rei, et maxime ad ea quæ fides docet de mysterio Incarnationis, propter quæ præcipue introducta est haec distinctio; ergo non est cur majorem distinctionem fingamus. Assumptum patet, quia hoc satis est ut humanitas sine tali modo subsistentiae propriæ conservetur, et modo illi opposito afficiatur, scilicet, unione ad aliam personam; facile enim potest res separari a modo ex natura rei distincto; quae res in materia de Incarnatione locis supra citatis late tractata est. Con sequentia vero patet, tum ex illo generali principio, quod distinctiones nec multiplicandæ sunt, neque augendæ sine magno fundamento et aperta necessitate; tum etiam quia, explicata hoc modo, ratio subsistentiæ non est difficilis intellectu; illa vero entitas omnino distincta, vix potest conceipi quid aut qualis sit, aut quomodo naturæ uniat; oportebit enim uniri per alium modum ex natura rei distinctum ab extremis, prout contingit in unione rerum realiter distinctarum.

33. Secundo declarari hoc potest proportionali exemplo supra adducto de accidente, in quo actualis inherentia ex natura rei est distincta ab existentia accidentis, non ut res distincta, sed ut modus rei; sic igitur e converso actu per se esse, et independenter ab alio sustentante, erit aliquid distinctum a substanciali natura ejusque existentia, non tamen ut res, sed ut modus ejus; sicut sedere et stare distinguuntur a quantitate.

34. Tertio, quia juxta hanc sententiam expediuntur facile omnia quæ de hac subsistentia interrogari solent, et difficultates quæ circa illam occurruunt. Ut, verbi gratia, an sit substantia vel accidens; dicimus enim esse substantiam quasi transcenderetur sumptam, ut distinguitur contra accidens, quia non potest substantia ab accidente formaliter accipere suum complementum; non esse tamen entitatem, sed modum substancialem, atque ita non directe, sed reductive ponit in prædi

camento substantiæ. Unde etiam facile respondetur illi interrogationi, quomodo subsistentia non comprehendatur in illa divisione substantiæ in materiam, formam, et compositum; dicimus enim ibi dividi substantiam prout dicit propriam entitatem substantiale, et ideo non includere modos substantiæ, nisi fortasse implicite; nam unio materiæ cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicite vero in composito involvitur. Ad eumdem ergo modum dici poterit de subsistentia, sive Aristoteles illam cognoverit, sive non. Rursus quæri solet in quo genere causæ subsistentia afficiat naturam. Et respondemus facile, affectionem modi non semper includere propriam causalitatem, quamvis ad aliquam reduci possit. Id patet de unione, de inhærentia, de dependentia, et similibus; sic ergo dicimus, subsistentiam reduci quidem posse ad rationem formæ, nam est veluti ultimus actus naturæ, proprie tamen non esse causam formalem. Cujus argumentum est, quia potest suppleri a Verbo divino, quod propriam rationem cause formalis exercere non potest. Recte ergo appellatur hæc subsistentia ultimus ac purus terminus naturæ, quia ante hunc modum extendi est natura, ut supra dicebam, quasi in potentia et indifferentia quadam ut possit in se inesse vel alteri uniri; per hunc autem modum ita finitur et terminatur, ut amplius indifferens non sit; idque absque eausalitate vel informatione, sed per intrinsecam modificationem. Quamvis autem nonnulla ex his possint aliquo modo declarari, etiamsi subsistentia fingatur res omnino distincta, tamen non omnia, neque cum eadem facilitate vel claritate.

35. Quarto, juxta hanc etiam sententiam commode explieantur nonnulla, quæ circa mysterium Incarnationis solent a Theologis disputari. Primum est, an possit humanitas, terminata propria personalitate, etiam aliena terminari. Et communiter dicitur non posse, cujus ratio vix potest reddi, si personalitas propria est res omnino distincta. Si enim eadem humanitas simul uniri potest Patri, et Filio, ut probatores Theologi docent, cur non poterit etiam uniri illi entitati, quæ est propria subsistentia, et filiationi divinæ? Nam duæ uniones inter se non repugnant formaliter. At vero si subsistentia solum est intrinsecus modus per se essendi actualiter, manifestam habet oppositionem proximam et

immediatam cum modo essendi in alio ut in supposito; unde conveniens redditur ratio ob quam non possit humanitas propria, personalitate affecta, simul aliena terminari.

36. Rursus quæri solet an persona creat possit alienam naturam terminare, et communiter ereditur non posse. Hujus autem ratio vix reddi potest, si personalitas est entitas distineta. Cur enim non potest Deus illas in duobus naturis ponere, sicut potest corpus in duobus locis collocare, vel eamdei albedinem in duobus subjectis? At vero personalitas creata tantum est modus naturæ facile redditur ratio, quia modus ita essentialiter definitur ad illam rem cuius est modulus, ut nullam aliam possit afficere, nec simul, nec successive, neque ullo alio modum in suo essentiali modo afficiendi includit non tam inhærentiam vel unionem, qua identitatem cum re quam afficit; et ideo non potest exercere effectum, vel quasi effectu formalem suum circa rem distinctam.

37. Præterea inquire solet, cur non possit personalitas creata sine propria natura conservari, sicut e contrario potest natura externe sine propria personalitate. Nam si personalitas est res prorsus distincta, nullatio sufficiens reddi posset, cur non post Deus illam servare sine propria natura, tibi quia nullum fere est sufficiens indicium huius distinctionis realis praeter separationem rationum; tum etiam quia nulla implicatio contradictionis intercedit, neque essentialis aqua dependentia personalitatis ab auctoritate cum natura, ob quam non possit illa separari, et separata conservari. Quæ enim hæc essentialis dependentia, si personalitas est res distincta? At si solum est modulus, facilis est ratio, quia de intrinseca ratione et essentia modi est, ut per seipsum, sine modo unionis interveniente actu, sit conjunctum, et modificet rem cuius est modulus at ideo conservari non potest separatus a re; nam, hoc ipso quod separatur, destinatur ejus ratio formalis seu essentialis. Quid autem personalitas non possit sine propria natura conservari, omnes supponunt; sicut intelligi non potest quod conservatio sessio sine sedente, aut statio sine stante, neque actualis inhæsio sine forma inhærente, ita nec per se esse sine natura existit. Omnes denique similes quæstiones operantur definiuntur juxta hunc dicendi modum ultius, in 4 tom. tertiae partis D. Thom., 3 et 4, prosecutus sum, et in sequentia

nonnulla etiam attingam; est ergo hic dicendi modus probabilius, ac cæteris præferendus. Neque superest solvenda ulla ratio, quæ contra hanc conclusionem objici possit, nam tractando opiniones Durandi, Scoti et Cajetani, quæ sunt veluti inter se extreme oppositæ, et inter eas hæc nostra sententia est media, omnibus est satisfactum.

*Compositio ex natura et subsistentia,
qualis.*

38. Dico tertio: personalitas creata veram ait compositionem cum creata natura, tanquam modus cum re modificata, seu tanquam terminus cum re terminabili. Hæc assertio satis probata est ex dictis contra Cajetanum; et suppositis quæ diximus, est satis lara, nam compositio realis nihil aliud est quam conjunctio eorum quæ in re distinguuntur, ad componendum unum tertium; a vero comparantur in præsenti natura et ersonalitas. Atque ita satis declaratum esse linquitur, quo modo personalitas ad natum comparetur, tam in modo afficiendi illius, quam in distinctione vel compositione in illa.

39. Solum posset inquire de comparatione perfectione, utra, scilicet, perfectior sit nūc, vel in genere entis, naturæ, an subsistentia ejus. Nam si subsistentia est per res distincta, videri potest res dubia, nam subsistentia est actus naturæ substantialis, et tinus, et si est propria entitas, intelligenda letur tanquam sustentans et fulcens ipsam naturam; merito ergo existimari potest reflector illa. Item aliqui ex his, qui existunt existentiam esse rem distinctam ab essentia, judicant esse perfectiorem, quia est unus ejus; idem ergo fortasse judicabunt de spositalitate, quia etiam est actus, et terminus substantialis, præsertim cum, loquenter in illa sententia, probabilius subsistentiam esse omnino idem cum existentia substantiali.

40. At vero, juxta nostram sententiam, absolute verius est, substantiali naturam esse perfectiorem sua subsistentia, quia subsentientia tantum est quidam modus; natura vero est vere ac proprie substantialis entitas. In, quia in substantia completa perfectior essentia substantiae quam modus ejus. Enique hoc confirmatur, quia alias Verbum non assumpsisset præcipuam entitatem, quæ in homine, quod est inconveniens. Imo status, ut sectione præcedente vidimus, re-

putat inconveniens, quod Verbum non assumpserit aliquam entitatem positivam et substantialiem, quæ in nobis sit. Quod nos etiam facile concedemus esse inconveniens de propria entitate; negamus autem esse inconveniens de modo existendi ipsius; naturæ; quin potius est necessarium et aptissimum ad explicandum mysterium. Nam hoc ipso quod humanitas non fuit sibi relicta, ut in se subsisteret, sed insita Verbo, necesse est ut modum essendi mutaverit, non tamen quod entitatem amiserit. Sicut quantitas cum separatur a pane per consecrationem, mutat internum modum essendi, sine ablatione alienus entitatis propriæ et intrinsecæ. Unde, sicut in accidente, si comparetur actualis unio quantitatis ad ipsam quantitatem, est quid minus perfectum quam ipsa quantitas, ita e converso in substantia modus subsistens est quid minus perfectum quam ipsa natura.

41. Ultimo potest inquire, an personalitas comparetur ad naturam, ut actus intrinsecus, vel extrinsecus ejus. Ad quod facilis est responsio ex dictis: si enim actus intrinsecus dicatur actus essentialis, sic personalitas non est intrinseca naturæ, quia non est de essentia rei, ut ostensum est, alias non posset ab illa distingui, quia nihil magis est idem cum re quam essentia ejus. Potest autem personalitas dici intrinseca naturæ, vel quia illi est intime conjuncta, vel quia ex natura rei illi debetur. At vero respectu personæ dici potest intrinseca tanquam de intrinseca ratione et constitutione ejus, quia illam intrinsece componit, ut superius, contra opinionem Capreolo attributam, satis probatum est.

SECTIO V.

Utrum omnis subsistentia creata indivisibilis sit et omnino incomunicabilis.

1. Ex dictis in sectione præcedente, colligi potest definitio, seu descriptio subsistentiae creatæ, de qua sola nunc agimus, videlicet, esse modum substantiali ultimo terminantem substantiali naturam, constituentemque rem per se subsistentem et incomunicabilem. Cujus descriptionis omnes partes declaratae a nobis sunt, præler ultimam de incomunicabilitate; quanquam enim hæc non sit de ratione subsistentiæ ut sic, nam in Deo reperitur subsistentia communicabilis, est tamen de ratione subsistentiae creatæ, propter limitationem ejus, ut in superioribus factum est. Ac propterea omnis subsistentia

creata est suppositalitas vel personalitas, de cuius ratione est incomunicabilitas, sine ulla controversia. Ad explicandum autem exacte hanc incomunicabilitatem, conjungimus aliam proprietatem de indivisibilitate subsistentiae, et ab ea incipiendum est, quoniam eius cognitio confert ad dictam incomunicabilitatem intelligendam. Non est autem quoad hanc partem difficultas de rebus spiritualibus, quia certissimum est earum subsistentiam esso indivisibilem sicut et naturam; oportet enim ut inter se proportionem servent, unde sicut utraque spiritualis est, ita etiam indivisibilis.

Sitne subsistentia rerum materialium divisibilis.

2. Hinc vero nascitur difficultas quoad substantias materiales; nam cum earum natura divisibilis sit, videtur necessario earum subsistentia esse etiam divisibilis, propter rationem tactam, quia oportet ut inter se proportionem servent, et declaratur in hunc modum, quia natura materialis dupliciter est divisibilis: uno modo essentialiter, seu in partes essentiales, ut humanitas in corpus et animam, et quaelibet alia in suam materiam et formam; vel quantitative seu in partes integrales, ut una aqua in multas, etc. Et ratione utriusque compositionis seu indivisibilitatis, videtur necessarium ut subsistentia materiae divisibilis sit; ratione quidem prioris compositionis, quia subsistentia non est entitas simplex distincta realiter a materia et forma, cum non sit entitas distincta a tota natura composita, ut ex sectione precedentia patet; est ergo modus totius naturae integræ, proxime et immediate totam illam ut sic, id est, ut completam et integrum afficiens; ergo, sicut ipsa natura non est simplex, sed composita, ita et ejus subsistentia non est modus simplex, sed compositus; ergo est divisibilis in ea ex quibus componitur. Et confirmatur, nam, licet subsistentia sit modus ex natura rei distinctus a natura, tamen cum non sit res omnino distincta, sed modus tantum, aliquam etiam identitatem habet cum ipsa natura; non identificatur autem cum aliqua parte essentiali naturæ, sed cum tota adæquate; cum ergo natura non sit simplex, sed composita et divisibilis, necesse est ut subsistentia habeat similem seu proportionalem compositionem ac divisibilitatem, quia intelligi non potest quod res aut modus simplex identificetur proxime et adæquate cum

re composita. Atque haec ratio cum proportione applicata etiam probat subsistentiam rerum materialium esse divisibilem ex alteri capite, id est, ob compositionem ex partibus integrantibus. Et præterea est hic specialis ratio, quia materialis subsistentia non potest esse tota in toto, et tota in qualibet parte quia hoc repugnat rei materiali; ergo oportet sit tota in toto et pars in parte, et hoc est esse divisibilem.

3. In contrarium autem est, quia repugnatio subsistentiae, quod divisibilis sit, e quod sit contra incomunicabilitatem ejus. Nam si est divisibilis, ergo pars subsistenti unitur parti subsistentiae; ergo communicati una subsistentia alteri per unionem, quia nihil aliud videtur esse communicari, quam uniri. Et declaratur in utroque membro supra posito; nam si subsistentia est divisibilis propter partes essentiales naturæ, ergo supposito equi, verbi gratia, pars subsistentiae est in materia, et pars in forma; et subsistit anima equi per subsistentiam partialiæ, ita ut sicut potest Deus conservare animam equi separatam a materia, ita etiam posset conservare subsistentiam partialiæ ejus, quandoquidem in eo casu illam conservaret subsistentem; consequens autem regnat materialitatilis talis formæ, alioqui etiam naturaliter posset in ea subsistentia permanere separata a materia. Cur enim potest rationalis anima sic conservari, nisi quia subsistentia est? Rursus, si subsistentia esset divisibilis ratione partium integrantium, sequitur, duas partes aquæ, inter se continuæ, esse duo supposita partialia, nam habent partes subsistentias et suppositalitates; conuersus autem est contra sensum omnium communem loquendi modum. Item sequitur aquam, quando actu separata est ab aliâ aqua, esse communicabilem secundum se totam, et secundum subsistentiam suam alteri aquæ, seu toti ex utraque compositione; hoc autem est contra rationem subsistentiae dixi.

Prior sententia proponitur.

4. In hac re moderni philosophi (antiqui enim nihil fere de hoc disputarunt) serventur subsistentiam omnem esse indivisibilem, atque hoc esse de ratione illiusque incomunicabilitatem ejus. Et qui ita continent, consequenter negant, aut materialis, aut formam, materialiem praesertim, vere subsistere; de rationali autem anima disses-

est, ut dicemus. Negant etiam partes integrales subsistere in toto, etiam si separatae possint per se conservari et subsistere. Unde consequenter aiunt, quando aqua in duas partes dividitur, totam subsistentiam aquae dissecare destrui, et duas alias de novo produci, quia destruitur unum suppositum, et incipiunt duo. Hic autem dicendi modus facilius intelligitur juxta sententiam Cajetani assertam, subsistentiam esse entitatem omnino aliter distinctam a tota natura composita, t consequenter a materia etiam, et a forma; am supposita illa sententia, cessant multæ difficultatibus positis, quia juxta illam facile dicetur, in homine, verbi gratia, subsistentiam esse quamdam simplicem entitatem, unque fateri oportebit esse spiritualem, quia si simplex est, non poterit esse composta ex spirituali et materiali; et quia formam consequitur, et ad perfectionem pertinet, possumus spiritualis erit quam materialis: atque a fit ut sit indivisibilis, et quod ex se primo faciat animam, et per illam corpus, ut ita nondem terminet totam naturam. In aliis vero bus talis entitas materialis erit, et immediate terminabit totam naturam, partes vero omnes ut componunt naturam integrum, et eo, si illa natura dissolvatur aut dividatur, entitas subsistentiae non manebit in partibus, sed destructur, atque ita est etiam indivisibilis. At vero juxta nostram sententiam, officilius haec doctrina defendi potest, et ideo solute falsam illam censemus, et in omnione insufficien tem ad hanc rem expli-ndam.

Questionis resolutio.

5. Ut ergo rem declaremus, supponimus obus modis posse aliquam rem dici indivisibilem: uno modo, quia omnino ex nullis rationibus constat, ut Angelus vel punctus; modo, quia, licet composita sit, vel est lissibilis, ut substantia coeli, vel si dissolvatur, extrema, ex quibus componitur, usvari non possunt extra totum, quod tertium in utroque extremo contingit, in minimo naturali, et in toto heterogeneo oad alias partes principales; interdum in altero tantum, ut in brachio, si a dividatur, quia non manet idem, quod tea erat; omnibus ergo his modis intelligi test, subsistentiam esse indivisibilem; is autem illorum verus sit, superest declarandum.

6. Dico primo : subsistentia rerum spiritua-

lium est indivisibilis priori modo. Haec assertio per se nota est, et satis probata in principio sectionis.

7. Dico secundo : nulla subsistentia materialis naturæ seu suppositi est hoc modo indivisibilis. Hanc etiam convineunt (ut opinor) rationes dubitandi priori loco factæ; et praeterea declaratur, nam si subsistentia alienus naturæ materialis esset hoc modo indivisibilis, maxime propria subsistentia humanitatis; sed illa non; ergo nulla. Major est evidens, tum quia in cæteris evidentius procedunt rationes prius factæ; tum etiam quia in humanitate saltem anima est spiritualis. Probatur ergo minor, quia subsistentia hominis non est omnino spiritualis; ergo non potest esse priori modo indivisibilis; neque etiam est indivisibilis ut punctus, ut per se notum est, et a fortiori patebit ex dicendis; ergo. Antecedens probatur primo, quia ostensum est subsistentiam non esse rem distinctam, sed tantum modum naturæ, cuius est terminus; ergo subsistentia totius humanitatis non potest esse spiritualis. Probatur consequentia, quia necesse est rem spiritualem esse realiter distinctam ab humanitate, vel ut prorsus condistinctam ab illa, quod improbatum est, vel certe ut identificatam soli anime, quod etiam repugnat principio posito, tum quia ostensum est subsistentiam esse modum totius naturæ, atque ita a tota illa distinguuntur modaliter, et non ut partem a toto; tum etiam quia per subsistentiam humanitatis etiam materia ipsa terminatur seu conterminatur; non potest autem sic terminari per rem omnino distinctam, qualis esset res spiritualis.

8. Secundo, quia, ut ostendimus, existentia humanitatis non est omnino spiritualis, sed composita ex partialibus existentiis, materiali et spirituali; ergo nec subsistentia est omnino spiritualis. Probatur consequentia, quia, ut etiam ostendimus, subsistentia nihil aliud est quam modus existentie, intrinsecus illi; ergo, quando subsistentia est connaturalis, est etiam proportionata ipsi existentiæ, et consequenter composita ex aliquo spirituali et materiali sicut ipsa. Tertio probatur ex communi loquendi et sentiendi modo, quia homo non est spiritualis persona, sed materialis potius; at si personalitas ejus esset spiritualis, omnino dicenda esset persona spiritualis, sicut persona Christi hominis simpliciter dicitur increata, quia tota subsistentia ejus incorporeata est, licet natura hu-

mana in qua subsistit sit creata; sumit ergo persona ut persona hujusmodi denominatio-nes potius a personalitate quam a natura; sed hoc ad modum loquendi spectat; priores vero rationes sunt, quae rem declarant, quae magis ex dicendis constabit.

9. Dico tertio: omnis subsistentia rei materialis est dupliciter composita, scilicet, integrali, et essentiali, vel quasi essentiali compositione. Prior pars probatur facile ex conclusione præcedente; nam omnis subsistentia rei materialis est materialis; sed quidquid materiale est, habet extensionem aliquam et consequenter compositionem ex partibus integralibus, quia nihil aliud est habere extensionem, quam habere partes coextensas ad extensionem quantitatis, et haec partes vocantur integrales. Hoc etiam probant aliquæ ex rationibus in principio factis, præsertim illa, quod subsistentia totius aquæ, verbi gratia, non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, cum non sit res spiritualis. Neque etiam fingi potest esse in aliqua parte aut puncto indivisibili totius aquæ; quis enim vel cogitare posset hoc figuratum, aut rationem reddere cur in una parte vel puncto potius sit quam in aliis, aut denique explicare quomodo in uno puncto existens totam substantiam reddat subsistentem?

10. Unde contra hoc est etiam optimum Theologicum argumentum, quia Verbum di-vinum, ut totum corpus humanum in se susciperet, et mirabili modo sustentaret, seu subsistens redderet, toti unitum est et omnibus ac singulis ejus partibus, et sanguini, ac partibus ejus, et simili modo unitum mansit in triduo inanimato corpori; ergo propria corporis subsistentia, quam Verbum supplevit, intime etiam est in toto corpore et singulis partibus ejus, et non in aliqua determinata parte aut puncto illius. Cujus rei optimum etiam argumentum sumitur ab existentia; haec enim intima est toti et omnibus ac singulis partibus ejus; sed subsistentia est intrinsecus modus seu terminus existentiae; ergo est quasi diffusa per totam illam, et intime conjuncta singulis partibus ejus. Sicut etiam actualis inherentia formæ accidentalis extensa et quantæ non potest esse in una parte ejus, sed in tota et in singulis partibus, in quibus est existentia ejus, quia est intrinsecus modus et quasi terminus ejus. Unde, sicut inherentia acciden-tis materialis necessario est composita ex partibus integrantibus, eo quod talis forma

ex similibus partibus constet, ita etiam sub-sistentia rei materialis ex eisdem partibus ne-cessario componitur.

11. Quocirca haec pars hujus assertionis non solum procedit in nostra sententia, qua asseruimus subsistentiam esse modum ei non entitatem distinctam, sed etiam in oppo-sita sententia, saltem quoad res omnino ma-teriales (ut hominem excipiam), quod con-vincit illa ratio, quæ generalis est in omni opinione, scilicet, quod talis entitas non po-test esse tota in toto, et tota in qualibet parte cum spiritualis non sit. Quis enim credit na-turæ puræ materiali deberi spiritualem sub-sistentiam, aut ex illa resultare? Quod si qui instet entitatem materialem posse esse totam in toto, et totam in qualibet parte, ut multi sentiunt de animabus brutorum perfectorum respondemus imprimis, illam sententiam no-bis non probari, nam forma, quæ pendet; materia in fieri et esse, non potest naturali-ter simul tota dependere a diversis partibu-materiæ. Deinde, esto id concedatur in illi peculiaribus formis, non est extendendum ad entitatem materialem communem infimi materialibus substantiis, et que non solu-formam, sed etiam materiam suo modo cor-sequitur, quia solum debetur (maxime si cundum illam sententiam) naturæ completa-quæ in his rebus ex forma et materia consta-

12. At vero in homine non procedit haec pars juxta prædictam sententiam, nam con-sequenter dicere debet subsistentiam homin-esse spiritualem; sed hoc jam est a nobis improbatum. Solum hoc discrimen nos co-stituere possumus, quod in homine subsisteria habet hoc genus extensionis seu compo-sitionis, solum ex ea parte qua includit ma-teriam, et modum per se existendi aut pa-tiale sub-sistentiam materiæ, non vero ex parte formæ, sicut in aliis rebus materia-bus. Quæ differentia est per se satis nota illa tamen non obstat quominus subsistentia propria humanitatis extensa seu compo-situm ex partibus integrantibus dicatur; sic etiam ejus existentia vel ipsam humanitati-sic est composita, licet spiritualem forma-essentialiter includat. Ut omittam esse homine aliquas partes aliquo modo integra-tes, quæ non informantur anima rationa-ut sanguis et similes, quarum subsistentia (quæ non potest non esse materialis) ad comple-tam subsistentiam totius humanitatis a quo modo pertinet, ut latius in quæstione tractavi.

43. Altera conclusionis pars, quæ est de compositione ex partibus quasi essentialibus, proprie habet locum supponendo subsistentiam tantum esse modum naturæ; nam, si est entitas omnino distincta, licet fingi posset etiam composita, ita ut materia habeat suam entitatem partialem subsistente, et forma suam, et ex utraque componiatur integra subsistentia, tanquam ex actu et potentia; licet hoc (inquam) fingi possit, amen et nimis superfluum esset tot fingere entitatis, et non esset id satis consequens d' ea principia, in quibus alia sententia induatur. Atque ita nec Cajetanus, nec illi uctores, qui putant subsistentiam habere uam propriam entitatem, ponunt illam sic compositam, sed simplicem quad hanc compositionem quasi essentialem, seu ex actu et potentia. In quo quidem loquuntur consequenter, patiuntur tamen difficultatem explicanda subsistentia humanitatis, quam ecesserit ut spiritualem esse fateantur, uod veritati consonum non videtur, ut in secunda conclusione probavi; unde rationes i facte ad hanc partem suadendam valere possunt. Praeterea ex nostra sententia, quod subsistentia sit tantum modus, videtur necessario inserri hæc pars, ut in principio seconis in prioribus argumentis sufficienter etum est. Quia in universum modus rei compositæ, qui ab illa tantum modaliter distinguitur, et adæquate ac per se primo afficit totam illam ut sic, id est, secundum se tam, et non ratione alterius partis, talis (quam) modus necessario participat compositionem proportionatam rei ejus est modus. Quia non potest aliter intelligi, quod modus intime afficit totam rem, et omnes partes ejus cum aliqua identitate reali, et la distinctione modali; at in præsenti substantia ita modificat existentiam totius naturæ, ut tam existentiam materię, quam existentiam formæ terminet ac modifieat; ergo in illis simul sumptis identificatur, et ideo ecesserit ut compositionem includat, proportionatam compositioni ex materia et formæ, quam essentialem vocamus.

Substantiareræ materiales ratione solius materię.

44. Posset temen aliquis excogitare modum quod hoc posse, in rebus omnino materialibus (hacten excludimus), subsistentiam esse usq[ue] suæ modi compositione, nimirum, quæ, loco et forme subsistentia dicatur

esse totius naturæ, quia ex vi ejus tota natura subsistit, non tamen per se primo afficit totam naturam ut sic, sed partem ejus, scilicet, materiam primam, et ex vi illius subsistit totum, seu ab illa redundat denominatio in totum. Quod in hunc modum potest declarari, nam ratio positivæ subsistentiæ a nobis concipitur seu declaratur per illas negationes, per quas Aristoteles primam substantiam definivit, quæ sunt, *non esse in subjecto, non dici de subjecto*; hæ autem negationes in rebus materialibus primam originem trahunt a materia prima; illa enim cum sit primum subjectum, ex quo forma educitur, per se primo postulat non esse in subjecto, et consequenter nec dici de subjecto, si in individuo sumatur; forma vero, quæ educitur de potentia materię, sicut ex subjecto fit, ita etiam est in subjecto; et ideo tota ratio subsistendi in hujusmodi rebus videtur existere in materia. Unde Boetius ille, quem in secunda sectione allegavimus, asserebat materiam primam esse maxime primam substantiam, qui erravit quidem in eo quod aut existimavit materiam primam esse substantiam completam, aut non advertit sine completa natura nullam esse perfecte ac proprie primam substantiam; non tamen videtur errasse in eo quod materię primam attribuit propriam ac perfectam rationem subsistendi ex se sufficientem, ut ratione illius tota natura subsistat. Quod tandem confirmatur, nam materia propriissime est per se, quia nulli subjecto aut sustentanti innititur, nec naturaliter inniti potest; forma autem materialis innititur ipsi materię ut sustentanti; ergo in tota natura materiali ratio et modus subsistendi est in ipsa materia, et non afficit formam in seipsa, sed a materia redundant denominatio in totum.

45. Quod si objicias, cum materia sit imperfectior quam forma etiam materialis, videri inconveniens totam subsistendi rationem harum materialium rerum materię attribuere, et non formæ, respondetur, subsistentiam pertinere potius ad modum existendi quam ad gradum entitatis, et ideo non esse inconveniens quod forma, licet sit perfectior simpliciter in gradu entitatis quam materia, in quodam existendi modo sit minus perfecta, quia dependet a subjecto, quod non habet materia. Et ideo fieri potest ut materia, licet minus perfecta, habeat subsistentiam, quam non habet forma.

46. Secundo objiei potest, quia in humana

natura subsistentia propria non est subsistentia solius materiæ; ergo neque in aliis rebus. Consequentia tenet a paritate rationis; antecedens vero certum videtur. Primo ex mysterio Incarnationis, nam Verbum divinum solum illi rei fuit unitum immediate, cui naturalis subsistentia unitur; sed fuit unitum immediate non solum materiæ, sed etiam animæ, ut certa fide constat, et in triduo declaratum est; mansit enim anima unita Verbo ex vi prioris unionis. Neque sola anima et caro secundum se, sed tota etiam humana fuit Verbo unita immediate; ergo propria subsistentia humanitatis non est tantum subsistentia materiæ, sed includit etiam subsistentiam animæ, et simpliciter dicit quamdam completam subsistentiam totius humanitatis. Et confirmatur, nam hac ratione dicunt Theologi, Verbum divinum non corrupisse subsistentiam præexistentem, sed impeditivis ne in humanitate fieret, ut patet ex D. Thoma, 3 part., quæst. 4, art. 2, ad 3; si autem illa subsistentia esset solius materiæ, non tam fuisset præventa quam corrupta; præexistebat enim in illa materia; solumque factum esset ne materia illam habaret sub forma humana. Secundo probari idem potest ratione, quia in homine forma non solum est perfectior materia in gradu entitatis, sed etiam in modo essendi, nam est tam independens a subjecto sicut materia, et ideo fieri non potest nisi per creationem sicut et illa; ergo est per se et consequenter tam subsistens sicut materia; ergo habat suam subsistentiam partialem, eo perfectiorem quo immaterialiorem; cum ergo homo constet anima et corpore, et principalius anima quam corpore, magis subsistentia animæ quam corporis, vel neutra proprie, sed subsistentia integra ex utraque composita; idem ergo erit suo modo in cæteris rebus.

17. Responderi nihilominus potest ad hanc objectionem negando consequentiam; de antecedente enim non videtur posse dubitari; imo, ut supra dicebam, si hominis subsistentia simplex esset, potius in anima quam in materia ponenda esset. Non videtur autem esse eadem ratio de cæteris materialibus rebus, ut ex eadem ratione adducta colligi potest, nam in homine forma est independens a subjecto; in aliis vero forma est dependens, et ideo, licet anima hominis terminetur per partialem subsistentiam, aliæ vero formæ non possunt terminari, nisi per inhaerentiam, vel quasi inhaerentiam. Neque est

inconveniens, sed videtur potius valde consentaneum naturis rerum, ut natura hominis sit aliquo modo magis subsistens, quam omnes inferiores naturæ; illa enim est secundum se totam per se primo, et intrinsece subsistens, quia constat ex duplice parte per se apta ad subsistendum, et independentem a subjecto; inferiores autem naturæ soli sunt subsistentes ratione unius partis, e quasi per denominationem ab illa, quia habent alteram partem omnino dependentem a subjecto.

18. Hæc sententia sic exposita (ut alia dixi) videtur aliquo modo probabilis, non tamen probanda ut vera; nam imprimis es aliena a modo loquendi et sentiendi philosophorum et Theologorum; omnes enim sentiunt, quamlibet substantiam completam habere etiam suam completam subsistentiam et ad eam non minus, imo magis quodammodo concurrere formam, quam materiam ut videre licet in auctoribus supra citatis, in D. Thoma, 2 contra Gent., c. 68, ubi ai substantiam compositam ex materia et formæ esse unam secundum unum esse ex materia et forma constans, in quo tota substantia sustinetur. Deinde argumentor urgendo secunda objectionem supra factam, nam ex eacluditur subsistentiam humanitatis compo aliquo modo ex modis partialibus animæ materiæ, quos nunc, brevitatis gratia, sustentias partiales vocamus (nam de hac a pellatione et vero sensu ejus infra est dicendum); hinc ergo colligimus subsistentiam silius materiæ non esse completam in ratio subsistentiæ, sed ad summum partiale quia alias non posset componere cum substantia partiali animæ integrum subsistentia per se unam; ergo illa subsistentia materia non potest esse sufficiens ut per illam sistat quelibet natura integra substantia. Patet consequentia, tum quia subsister debet esse proportionata naturæ, quam terminat; si ergo natura substantialis completa est, requirit subsistentiam completam, et ipsa partiale; tum etiam quia alias sola existentia materia terminaretur per subsistentiam, et non existentia formæ, nec totius naturæ compositæ.

19. Ex quo præterea argumentari poterit; nam sequitur ex illa sententia, propter et in rigore solam materiam esse subsistentiam in hujusmodi materialibus rebus, et formam, et consequenter nec compositum ex materia et forma. Patet sequela, primo ni-

dem, quia substantia est quæ habet esse substantiale; esse autem substantiale, est illud quod natura sua aptum est terminari per subsistentiam; sed sola existentia materiæ apta est terminari per subsistentiam, non autem existentia formæ, sed per inhaerentiam tantum; ergo sola existentia materiæ est substantialis, non autem existentia formæ. Nec satis est si dicatur, existentiam formæ terminari quasi mediate per subsistentiam materiæ; nam hoc dubius modis intelligi potest. Primo, quod subsistentia materiæ vere terminet et quasi afficiat existentiam formæ proxime et in seipsa, et solum dicatur mediate hoc facere, quia prius natura afficit materiam; et hic sensus non habet locum in nostra sententia, tum quia supponimus subsistentiam non esse rem distinctam, sed nodum tantum ejus existentiæ, quam proxime terminat; tum etiam quia, si existentia formæ est sic terminabilis, immerito dicitur vendicare terminum a materia, et non habere illum ex se.

20. Alter ergo sensus, et revera in ea responsum intentus, est, existentiam formæ mediæ terminari per subsistentiam materiæ, quia talis forma inest materiæ subsistenti, et jam non indiget alia sustentante. sed hoc non solvit argumentum factum, quia et modo etiam existentia quantitatis terminatur per subsistentiam materiæ, quia inest materiæ subsistenti, et jam non indiget alio sustentante. Nec refert, si dicatur indigere consortio formæ, ut esse possit, et in materia sustentari, nam etiam forma materialis indiget consortio quantitatis, sine qua naturaliter neque esse, neque recipi posset in materia; ergo in hoc pares sunt. Ino hinc insurit nova ratio, nam vix potest assignari differentia inter formam substantialem mere materialem et accidentalem, quia neutra confert materialiter per seipsam, seu modum sibi insecum, ad subsistentiam compositi, et raque confert materiæ aliquod esse actuale formale, in quo a materia pendet utram in fieri et in conservari; quæ ergo ratio differentia assignari potest, cur una posse substantialis dicenda sit, quam altera? que enim satis est dicere, unam habere unitatem substantialem, et aliam accidentalem, et inde esse petendam differentiam; in genus entitatis non potest aliunde sumi ut declarari, nisi ex ipso esse et modo essendi; si ergo in modo essendi convenienter, in utraque aequa pendet a materia ut sub-

jecto, et non magis terminatur a subsistentia, vel ad illam confert una entitas quam alia, non magis est substantialis entitas una quam altera.

21. Unde ulterius infertur ex illa sententia, res materiales non esse integra et completa supposita, quod plane est absurdum; sequela vero patet, tum quia probabiliter ostensum est, sequi ex dicta sententia in his rebus non esse plus substantiæ quam sit in sola materia; tum etiam ad hominem, quia suppositum formaliter constituitur per subsistentiam; ergo si subsistentia est incompleta, non potest suppositum esse nisi incompletum. Unde etiam confirmatur, nam, si subsistentia materiæ incompleta est, natura sua postulat compleri; ergo absurdum esset, et praeter naturæ ordinem, quod in omnibus rebus naturalibus praeter hominem maneret sine complemento; sicut ergo essentia materiæ appetit complementum essentiæ, et existentia materiæ complementum existentiæ, ita etiam subsistentia materiæ complementum subsistentiæ, nam ad hoc etiam natura sua ordinatur; ergo sub omni forma, sub qua naturaliter manet, habet subsistentiæ complementum, sicut essentiæ, et existentiæ. Tandem ex mysterio Incarnationis argumentum sumitur; nam ex prædicta sententia sequitur formam sanguinis non fuisse immediate unitam subsistentiæ Verbi, sed solum mediæ, ratione materiæ, seu subjecti, sicut aëccidentia, quod est omnino falsum, ut constat ex D. Thoma, 3 p., q. 5, et ex ibi tractatis. Sequela vero est manifesta, nam eo modo unita est natura vel pars naturæ Verbo, quo uniretur subsistentiæ creatæ, mediæ vel immediate, si esset in proprio supposito.

Corollaria ex præcedenti doctrina.

22. Ex his ergo omnibus concluditur, omnem subsistentiam naturæ compleætæ et materialis esse aliquo modo compositam ex partibus seu extremis, quæ inter se comparantur ad modum actus et potentiarum, et ad essentiam compositionem pertinent. Hoc sequitur manifeste ex dictis, quia ostensum est, hanc subsistentiam non esse modum unius tantum partis, sed esse adæquatum modum totius naturæ, per se primo terminantem illam, mediæ tamen sufficientem aliquo modo singulas partes essentiales ejus, scilicet, materiam et formam. Unde necessario fit, talem modum non esse simplem, sed essentialiter

compositum cum proportione ad naturam, et partes ejus quas afficit; omnis autem compositio essentialis requirit extrema, quae se habeant tanquam actus et potentia.

23. Secundo colligitur ex dictis, hujusmodi subsistentiam includere et partiales modos ipsarum partium et unionem eorum inter se. Prior pars probatur, tum quia compositum includit extrema ex quibus componitur, tum etiam quia subsistentia non est res omnino distincta, sed modus adæquatus naturæ composta; posterior item pars est facilis ex dictis, quia subsistentia adæquata unius naturæ est per se una, sicut et ipsa natura; oportet enim ut sœpe inter se servent proportionem; ergo integra subsistentia totius naturæ non est tantum aggregatum quoddam partialium subsistentiarum, seu modorum materiæ et formæ, alias in ratione subsistentiæ non esset per se una; includit ergo in suo genere unionem aliquam illorum partialium modorum inter se, qua conjunguntur ad constituendam unam adæquatam subsistentiam totius compositi. Et confirmatur a simili, nam essentia, ut sit una, præter essentias partium, materiæ, scilicet, et formæ, requirit unionem earum inter se, et idem est de existentia; ergo idem est de subsistentia. Tandem confirmatur, nam separata, verbi gratia, forma hominis a materia, licet in singulis partibus maneat subsistentia partiales, non tamen manet subsistentia humanitatis, sicut nec humanitas ipsa; ergo, sicut humanitas non est aggregatum materiæ et formæ (nam hujusmodi aggregatum manet dissoluta unione, cum tamen humanitas non maneat, ex quo necessario concluditur, humanitatem per se et essentialiter includere unionem), ita omnino de subsistentia philosophandum est, servata proportione.

24. Tertio sequitur ex dictis, subsistentiam naturæ complete materialis non esse indivisiblem priori modo supra posito, ut in secunda etiam conclusione dictum est, id est, simplicem et incompositam. Nunc videndum superest an sit etiam divisibilis posteriori modo, id est, resolubilis in ea, ex quibus componitur, conservatis componentibus, vel utroque, vel altero eorum.

Compositam subsistentiam in partes integrantes dividii posse.

25. Dico quarto: subsistentia materialis ratione compositionis ex partibus integrantiibus, quantum est ex se, divisibilis est in

partes, quæ post divisionem conserventur in suo esse, et incipiunt esse integra supposita seu integræ subsistentiæ. Dico *quantum est ex se*, quia ex parte naturæ seu subjecti potest interdum contingere, ut hæc divisio non possit in actum reduci, saltem naturaliter, vel quia substantia est incorruptibilis, ut in cœlo; vel quia est physice indivisibilis, ut in minimo naturali; vel quia substantia conservari non potest sine tali partium integritate, ut quando animali caput abscedit; tunc enim corrupta substantia, necesse est etiam destrui subsistentiam. At vero quoties substantia dividitur in partes integrantes et retinentes eamdem substantiam naturam, tunc etiam subsistentia tolius dividitur in partes integrantes, ex quibus constabat, quæ desinunt esse partes, non amittendo esse quod antea habebant, sed amittendo tantum unionem; et hoc sensu dicimus subsistentiam materiæ, quantum est ex se, esse divisibilem. Quod probatur, nam quando aquæ, quæ erat continua, dividitur in duas, partes, quæ post divisionem sunt duo supposita aquæ, subsistentia, quæ antea erat una et composta, dividitur in duas; ergo subsistentiæ materiali, quantum est ex se, non repugnat hæc divisio, si aliunde non repugnet ex parte formæ seu naturæ. Respondent aliqui, tunc non dividi subsistentiam, sed omnino corrumpi ac destrui quæ antea erat, et duas alias generari. At hoc sine fundamento dictum est, et ideo per se est incredibile, nam illa subsistentia imitatur substantiam, cuius est subsistentia; sed substantia est divisibilis ita ut post divisionem maneat in utraque parte divisa eadem entitas substantiae cum eadem singularitate, individuatione et existentia, mutato tantum modo unionis seu terminacionis; ergo idem erit de subsistentia. Respondent non esse parem rationem, qui subsistentia est complementum suppositi, huic complemento repugnat quod sit pars unius totius complementi¹. Sed hæc responsio non potest cum superius dictis consistere; ostendimus enim, hanc subsistentiam rerum materialium non esse ita indivisibiliter ut sit tota in toto, et tota in qualibet parte et consequenter probatum est esse extensa et habere partes; non ergo repugnat huc complemento totali habere partes inter unitas, et suo modo continuas.

¹ Fonsec., l. 5 Met., c. 8, quæst. 6, sect. ad 3.

26. Neque dicti auctores afferunt rationem aliquam, quæ hujusmodi repugnantiam ostendat, neque revera afferri potest, quia subsistentia est complementum rei in ratione per se stantis et independentis ab aliquo sustentante; huic autem complemento non repugnat habere partes proportionatas rei cuius est complementum. Nam res ipsa, quæ per se subsistit, verbi gratia, tota aqua, constat ex partibus partialiter etiam subsistentibus, seu consubstantibus cum toto et in toto, quia, licet partes sint in toto componentes illud, tamen non sunt proprie in illo tantquam in sustentante, et ideo habere possunt in illo partem subsistentiæ, seu partiam subsistentiæ modum; non ergo repugnat huic complemento, quod constet ex partibus ipsius complementi inter se unitis. Ergo, pari ratione, non repugnabit quod, dissoluta unione, conservetur in utraque parte subsistentiæ divisæ entitas modalis utriusque subsistentiæ, quæ antea erat partialis propter unionem, et incipit esse totalis per divisionem; neque enim ulla unio seu continuatio parium subsistentiæ magis est necessaria ad conservationem subsistentiæ, quam ipsius substantiæ. Quocirea, sicut in hujusmodi subsistentia materiali intelligitur extensio partium, ita intelligi debet earum continuatio a aliquo termino communii sibi proportionata. Unde, cum sit talium partium divisio, sois ille terminus communis destruitur, et resultant novi termini extremi ac terminantes, t hac solum de causa amittunt partiales subsistentiæ denominationem partialium, et icipiunt esse totales, sicut contingit in partibus quantitatis et materiæ seu substantiæ. eque affertur ulla ratio ob quam aliter sit philosophandum de extensione, continuacione et divisione hujus subsistentiæ, quam aliam rerum materialium. Neque sunt multi-icandæ sine causa generationes, et corrup-pones rerum aut modorum realium. Ex vi item solius divisionis præcise sumptæ non destruitur nisi sola continuatio, neque integril quidquam aliud præter terminos terminantes loco termini communis, seu continuanties; non ergo destruitur tota entitas subsistentiæ, quæ prius erat, sed dividitur in duas per solam earum discontinuationem.

omodo integra subsistentia hominis in partes quasi essentiales dividatur.

27. Dico quinto: in homine integra subsistentia totius humanitatis constat ex partia-

libus subsistentiis animæ et corporis, ita ut, horum dissoluta unione, maneat in utraque parte compositi pars subsistentiæ, atque ita sit ut subsistentia integra hominis sit divisibilis quasi essentialiter sicut et natura. Hanc conclusionem indicavit Genebrar., lib. 2 de Trinit., pag. 63 et 64, dicens, subsistentiam interdum manare ab uno principio, ut in Angelis, interdum a duobus, ut in hominibus animo et corpore constantibus. Et quoad eam partem, quæ ad materiam seu corpus spectat, communis est homini cum aliis rebus materialibus, et ideo in sequenti coniunctione tractabitur et probabitur. Altera vero pars, quæ ad animam pertinet, est propria hominis, et in ea supponitur imprimis, animam hominis separatam a corpore vere subsistere, quod est certissimum. Quod enim maneat vere existens, de fide est; hinc autem fere evidenter sequitur manere etiam subsistentem, quia per se existit independenter ab omni sustentante. Quod etiam manifeste declaravit Incarnationis mysterium; nam anima Christi separata mansit Verbo unita, et consequenter subsistens per subsistentiam Verbi; ergo signum est, ipsam ex se esse capacem propriæ subsistentiæ, quam Verbum per unionem impedivit, et altiori modo supplevit.

28. De anima vero rationali corpori conjuncta solet esse quæstio, an pro eo statu subsistat; quidam enim simpliciter affirmant, quia etiam dum est unita corpori, non sustentatur, nec pendet ab illo. Cajet., 1 part., q. 76, art. 4, ad 5, et q. 90, art. 2; Ferrar., lib. 4 cont. Gent., cap. 68; favet D. Thom., in 4, d. 8, quæst. 5, art. 2. Alii vero absolute negant, quia subsistere includit negationem existendi in alio, etiam per modum formæ. Cajetanus, 3 p., q. 6, art. 3. Alii vero (ut Fonseca, lib. 5, cap. 8, q. 5, sect. 4,) sub distinctione respondent, quia existimant, subsistere, utroque modo accipi posse, scilicet, ut includit tantum negationem dependentiæ a subjecto, vel sustentante, vel ut includit absolutam negationem existendi in alio etiam per modum partis aut formæ. Et priori modo concedunt animam rationalem unitam corpori subsistere, posteriori autem modo negant. Et idem fere dicunt de anima separata, nam sub una significacione fatentur eam subsistere, sub alia vero negant, scilicet, quatenus subsistere dicit negationem non solum actualis unionis, sed etiam aptitudinis existendi in alio per modum formæ vel partis. Sed haec

responsio multiplicando vocis significaciones in eis sistit, et rem non satis declarat. Nos vero, ad rem ipsam potissimum spectantes, supponimus (quod supra probatum est) rem non constitui subsistentem formaliter per negationem aliquam, sed per positivum modum existendi, quem comittatur negotio omnis alterius modi illi repugnantis, ut, verbi gratia, negotio unionis hypostaticæ ad aliud suppositum. Nam, sicut ex unione hypostatica occasio sumpta est inquirendi et cognoscendi modum subsistentiæ naturæ creatæ, ita ratio hujus subsistentiæ per negationem unionis hypostaticæ, seu per immediatam repugnantiam inter modum per se subsistendi et modum unionis hypostaticæ optime a nobis declaratur. Sic igitur de anima separata nulla est dubitandi ratio, quin hunc modum positivum habeat et consequenter subsistat, ut ostensum est. Difficultas ergo solum esse potest, an ille modus positivus et realis, a quo anima separata habet ut subsistat, illi de novo acquiratur per separationem, an vero eundem habeat a principio creationis suæ in corpore. Nam si illum habet, ab illo denominabitur subsistens, nam hæc non est denominatio negativa, sed positiva; si vero non habet, non erit subsistens, dum est in corpore, atque ita, si rem spectemus, omnino cessat distinctio data.

29. Existimo autem non posse satis demonstrari alterutram ex primis duabus sententiis. Quia vera resolutio ex hoc pendet, scilicet, an modus subsistendi animæ habeat formalem repugnantiam cum modo unionis seu informationis corporis, nam uterque modus est positivus, ut partim ex dictis, partim ex disputatione de causis constat; si ergo formalem repugnantiam inter se habent, non poterit anima informans corpus habere simul modum subsistendi, atque ita fiet ut anima in corpore non subsistat; si vero illi modi inter se formaliter non repugnant, erit sine dubio subsistens anima, etiam dum corpus informat, quia talis anima natura sua capax est illius modi subsistendi, imo illum natura sua postulat, vel potius ab illa fluit statim ac non impeditur, ut patet in anima separata; si autem modus unionis vel informationis non repugnat formaliter cum illo modo subsistendi, nihil habet anima humana, etiam dum est corpori unita, quod propriam ejus subsistentiam impedit; habebit ergo illam. An vero illi duo modi subsistendi et informandi habeant inter se formalem repugnantiam, in

neutram partem invenio sufficientem demonstrationem aut ostensionem.

Animam rationalem etiam in corpore subsistere.

30. Existimo autem probabilius opinari, qui dicunt, non esse inter illos duos modos formalem repugnantiam, ideoque animam hominis, etiam corpori unitam, vere subsistere. Ratio est, quia, licet anima informet corpus, non sustentatur a corpore, neque ab illo pendet; ergo, quamvis informet, existit in se ac per se ratione suæ independentiæ. Confirmatur primo, quia unio illa informativa, longe distincta est ab unione hypostatica, ut per se constat; ergo non est necesse ut includat formalem repugnantiam cum subsistentia, quam includit unio hypostatica. Dices, quamvis anima non uniatur hypostaticè corpori, uniri tamen hypostaticè toti homini seu personæ hominis, et ideo non posse habere propriam subsistentiam. Sed hoc potius confirmat oppositum, nam anima rationalis non unitur personæ hominis tantum ut mendicans ab illa subsistentiam, sed potius ut constituens seu conferens illam, vel totam, ut interdum videtur D. Thom. inuenire¹, vel saltem ex parte seu partialiter, ut nos opinamur: hæc autem unio in persona non excludit, sed potius requirit partiale subsistentiam, sicut etiam partes aquæ uniuersit in uno supposito, componendo integrum subsistentiam ejus suis partialibus subsistentiis.

31. Secundo confirmatur ac declaratur hoc ipsum ex mysterio Incarnationis; anima enim Christi, a principio creationis suæ et toto suo tempore, quo fuit unita corpori, fuit etiam unita hypostaticè Verbo divino propria unione ex se independente ab unione ad corpus, quæ in illa mansit etiam post separationem a corpore; ergo unio hypostatica animæ ad subsistentiam Verbi, et unio informativa ejusdem animæ ad corpus, non habent inter se formalem repugnantiam; ergo nec propria subsistentia animæ habet formalem repugnantiam cum actuali informatione; nam unio hypostatica supplèt vicem propriæ subsistentiæ, et illam impedit. Simile argumentum sumpsimus alibi², ad hominem, contra Cajetanum, nam ille con-

¹ 1 p., q. 76, a. 1, ad 5, lib. 1 cont. Gent., cap. 68.

² 4 tom. 3 p., disp. 47, sect. 1.

cedit animam rationalem post resurrectionem informantem corpus gloriosum, fore subsistentem in ipso corpore; ex quo plane conficitur, informationem et subsistentiam non habere inter se formalem repugnantiam: ergo idem dicendum est de informatione in corpore corruptibili; haec enim ejusdem rationis est physice et essentialiter cum informatione corporis gloriosi, sicut et corpus ipsum essentialiter idem est, licet diversis qualitatibus affectum.

32. Ultimo confirmari potest, quia anima rationalis fit per creationem prius natura quam uniatur corpori; ergo fit subsistens in eo instanti, in quo creatur; ergo manet subsistens dum informat corpus. Antecedens est certum, et posterior consequentia evidens, quia anima rationalis in eodem instanti temporis, quo creatur, informat corpus; si ergo in illo instanti creatur subsistens, simul habet subsistentiam cum informatione, quia non potest in eodem instanti temporis prius natura recipere positivum modum subsistentiae, et illo privari propter unionem ad corpus, quia hoc involvit apertam contradictionem. Quod si in illo primo instanti habet anima utrumque modum subsistentiae et informationis, etiam toto tempore, quo est in corpore, habebit utrumque, quia tales modi non magis inter se pugnant in quovis tempore, quam in uno instanti. Prior vero consequentia probatur ex D. Thoma, 4 p., q. 43, a. 4, ubi probat, creari esse proprium rerum subsistentium; si ergo anima hominis in corpore creatur, etiam in eo subsistit. Responderi potest, creationem posse terminari ad existentiam absque subsistentia. Sed quanquam supernaturaliter et miraculose hoc verum sit, ut in creatione animae Christi contingit, naturaliter tamen non videtur id fieri posse, cum non sit rerum naturis consentaneum, nam creatio natura sua tendit ad rem subsistentem; unde ejus efficacia non potest impediri ex naturali conditione rei, quae creatur. Ex quo potest nova ratio in hunc modum formari; nam, sicut anima rationalis ex natura sua petit fieri per creationem, ita etiam petit subsistere, ad quod ultimate tendit creatio; cum ergo petat etiam informare corpus, sicutum est has duas conditiones non esse inter se repugnantes; non enim potest anima ex natura sua simul repugnantes conditiones postulare. Quod si illae conditiones repugnantes essent, potius subsistentia impedit informationem, quam e converso,

quia illa est intimior creationi; concreatur enim subsistentia seu intrinsecè consequitur ad terminum creationis; informatio vero seu unio ad corpus fit per distinctam rationem extrinseci agentis.

33. Sic igitur satis probabiliter concluditur, animam rationalem, etiam dum est corpori conjuncta, habere positivum modum subsistendi, et cum separatur, non acquirere novum aliquem existendi modum positivum, sed privari solum positivo modo unionis ad corpus. Neque oportet ut loco illius positivæ unioni succedat in anima separata aliquis modus positivus, formaliter repugnans unioni ad corpus, sed sufficit sola carentia unionis; estque id magis consentaneum naturali conditioni ipsius animæ, quæ ex se apta est ad unionem, illamque naturaliter petit, et ideo nunquam postulat modum aliquem existendi repugnantem unioni; non ergo est ulla ratio vel causa eur illi tribuatur, etiamsi unione privetur. Et propterea etiamsi separata sit, quasi violenta manet, appetens corpus, quod certe non ita esset, si unioni succederet alius modus existendi positivus et connaturalis, et repugnans unioni; sicut materia non manet in statu violento, quando privatur una forma, quia illa alia succedit; esset tamen violenter, si omni forma privaretur.

34. Ex his ergo probata manet assertio posita; nam si anima rationalis in corpore suam habet subsistentiam partialem, quam retinet, etiam si a corpore separatur, necesse est ut integra subsistentia hominis ex partialibus subsistentiis animæ et corporis inter se unitis componatur, et in casu sit resolutibilis seu divisibilis per separationem animæ a corpore, manente subsistentia partiali in parte separata. Et confirmari hoc potest ex mysterio Incarnationis; nam ad hunc modum unio totius humanitatis componitur ex partialibus unionibus animæ et corporis, et in eas fuit resolutibilis; nam per separationem animæ a corpore sicut humanitas destructa est, ita et ejus integra unio ad Verbum, manserunt autem partiales uniones in anima et corpore separatis; ita ergo dicendum est de partialibus subsistentiis; nam unio illa supplet subsistentiam propriam cum proportione. Neque contra hanc assertionem occurrit nova difficultas ex parte animæ (nam de materia statim diceimus), quia cum illa subsistentia animæ incompleta sit, et partialis, non repugnat ei compositio integra subsistentiæ,

neque etiam repugnat ut eadem res simul hoc modo subsistat, et sit pars, sicut de partibus aquæ supra dicebamus, quo exemplo utilit ad rem præsentem D. Thomas, 1 p., q. 75, art. 2, ad 1 et 2, ex quo loco plane constat illum fuisse hujus sententiæ, quam etiam habet quæst. disp. de Anim., art. 1, ad 6.

De compositione et dissolutione subsistentiæ in aliis rebus pure materialibus.

35. Dico sexto : in aliis substantiis materialibus et corruptibilibus preter hominem, licet integra subsistentia totius componatur ex partialibus modis materiæ et formæ, et per eorum separationem dissolvatur, non tamen potest post separationem uterque partialis modus consequens esse, sed tantum partialis modus materiæ, et ideo in his rebus sola materia habet partialem subsistentiam, non tamen forma. In hac assertione explicamus modum compositionis subsistentiæ completæ omnino materialis, que res non est quidem facilis ad explicandum. Quod igitur h. assmodi subsistentia composita sit ex partialibus modis, qui per modum actus et potentie inter se comparentur, in superioribus probatum est, atque hos partiales modos materiæ et formæ attribuimus, quia cum integer modus subsistentiæ realiter identificetur et adæquate cum tota natura, necesse est ut partialiter cum forma et materia idem sit, et consequenter, quod materiæ et formæ partiales modi respondeant, ex quibus integra subsistentia componatur. Atque hinc etiam necessario fit ut, dissoluta unione harum partium, integra subsistentia dissolvatur et pereat ; id enim commune est omni composite, cujus partes separari possunt ; constat autem, in his rebus, de quibus agimus, unionem partium dissolvi posse. Rursus in his rebus etiam est manifestum, dissoluta unione non posse manere utrumque partialel modum, quia saltem ille non manet, qui ad formam pertinet ; cum enim forma ipsa non maneat, nec modus ejus conservari poterit.

36. Quod vero ex parte materiæ idem maneat partialis subsistentiæ modus, non omnibus probari videtur ; nam cum materia sit imperfectior quam forma, videtur ab illa recipere modum et rationem subsistendi, et consequenter, mutata forma, necessario debere mutari in materia partialel subsistentiæ modum. Deinde quia materia existens in toto proprie non subsistit ; ergo non habet

proprium subsistentiæ modum, quem retinere possit sub diversis formis. Nihilominus tamen pars conclusionis posita verior videatur, quia, mutata forma, nulla realis entitas vel modus substantialis mutatur in materia præter modum unionis, qui longe diversus est a modo subsistentiæ, etiamsi admittamus esse in materia talem modum unionis distinctum ab unione formæ, de quo supra dictum est. Quod enim hi modi, scilicet, unionis et subsistentiæ, sint distincti, probatur primo a simili ex dictis de unione et subsistentia animæ rationalis. Secundo, quia si Deus conservet materiam sine forma, ut facere potest, talis materia careret omni modo unionis ad formam, et nihilominus esset subsistens ; potest ergo conservari modus subsistentiæ sine modo unionis ; distinguuntur ergo ex natura rei. Tertio idem colligi potest ex propriis rationibus talium modorum ; nam modus unionis est quasi respectivus, essentialiter pendens ab altero extremo unionis et compositionis ; modus autem subsistentiæ est in se omnino absolutus, et ideo vix potest a nobis nisi per negationem declarari. Quarto, ex mysterio Incarnationis, nam modus unionis materiæ cum forma non pugnat cum unione hypostatica ; nam materia aet tu unita animæ rationali, et formæ sanguinis vel cadaveris, fuit simul unita hypostaticæ Verbo divino ; at vero modus subsistentiæ propriæ directe repugnat unioni hypostaticæ, ut ex dictis constat ; sunt ergo illi modi diversi.

37. Quod vero non repugnant hi duo modi simul esse in materia, probari potest eisdem argumentis, quibus hoc ipsum vel simile de anima rationali probavimus. scilicet, quia materia non unitur formæ ut subjecto, vel ut sustentanti illam in suo esse ; nam potius materia est primum subjectum formæ seu generationis, et ideo natura sua maxime postulat hunc modum existendi in se ac per se simul cum unione ad formam ; ergo utrumque modum postulat, et unus alterius non repugnat, neque ulla probabilis ratio talis repugnantiae afferri potest. Item quia in mysterio Incarnationis corpus Christi Domini simul habuit unionem ad animam, et unionem hypostaticam ad Verbum loco propria subsistentiæ ; ergo tale corpus natura sua haberet cum unione ad animam proprium subsistentiæ modum, nisi per unionem hypostaticam esset præventum.

38. Denique (ut ad id quod intendimur

deveniamus), quod partialis modus subsistentiae materiae non ita pendeat a forma, vel ab unione ad illam, ut necesse sit, mutata forma, mutari illum subsistentiae modum, probatur, quia nulla est ratio talis dependentiae, nam ipsam et essentia seu existentia materiae pendet a forma, quatenus illam naturaliter requirit ut sit; et nihilominus mutata forma, non mutatur actualis entitas seu existentia materiae, sed eadem numero perseverat; ergo idem erit de partiali subsistentia ipsius materiae. Probatur consequentia, tum quia subsistentia est proportionata existentiae, tum etiam quia est tam absoluta sicut ipsa existentia; ergo non est cur magis pendeat ab hac individua et determinata forma, vel ab unione ad illam, quam ipsa existentia. Ex quo facile solvitur prior pars rationis in contrarium; est enim magna diversitas inter formam materialem et materiam; quantum enim forma sit absolute perfectior quam materia, in hoc tamen est secundum aliquid minus perfecta, quod plus pendet hæc determinata forma ab hac determinata materia, quam e converso; non enim potest eadem forma migrare a materia in materiam, sed, eo ipso quod ab hac materia separatur, perit; materia autem migrat (ut ita dicam) a forma in formam, vel potius manet sub diversis formis in ea snecedentibus. Quod provenit vel ex diverso modo dependentiae; nam forma pendet a materia ut a propria causa, materia vero solum pendet a forma ut a conditione requisita, ratione cuius ei debetur existentia et ejus conservatio, et non sine forma; vel certe provenit ex proprio munere primi subjecti, nam circa illam versatur actio igitur, et ideo necesse est ut sit apta permanere sub utroque termino; forma vero, iuxta est terminus actionis, non habet eam indifferentiam, et ideo si materialis sit, penulet in suo esse ab actuali unione ad subjectum, quæ mutari non potest, manente et conservata ipsa forma. Ex hac autem, eamque radice provenit altera differentia, scilicet, quod materia, mutata forma, possit conservari cum existentia et cum existendi modo; forma autem, sicut non potest conserare existentiam mutando subjectum, ita tamen non possit existendi modum retinere.

39. Atque hinc probata etiam relinquitur enultiima conclusionis pars, scilicet, habere materiale suam partiale sub-sistentiam, via in suo genere concurrit ad componentiam integrum subsistentiam cujuscumque

materialis substantiae completae. Nam habet proprium partiale modum existendi, quo componit subsistentiam totalem, ut ostensum est; et ille modus talis est, ut per illum habeat materia esse in se ac per se, et independens ab omni subjecto vel sustentante; et ratione ejusdem modi existendi potest eadem materia quasi in se manere sub diversis formis, conservato eodem existendi modo, ut ostensum est; ergo ille modus existendi materiae vere ac proprie est subsistentia saltem partialis. Respondent aliqui, hoc ipso quod materia pendet in suo esse et modo essendi a forma absolute seu in communi sumpta, non posse habere talem existendi modum proprium, qui sit subsistentia. Et eadem ratione aiunt, materiam actu unitam formæ multo minus dici posse subsistere, quam animam rationalem unitam corpori; nam anima rationalis ita est in corpore, ut in suo esse simpliciter non pendeat, neque ab hoc corpore, neque absolute a corpore; materia autem pendet a forma, etiamsi absque hac vel illa forma esse possit. Alii vero utuntur distinctione superius data, scilicet, si subsistere solum dicat negationem inhalensionis in subjecto, sic materiam primam subsistere; si vero dicat, esse per se, id est, non in aliquo, a quo in suo esse pendeat, sic materiam primam non subsistere, quia est in compagno, et ab eo pendet, seu a forma ejus.

40. Sed, omissa vocis ambiguitate, quod ad rem spectat, dicendum est, dependentiam materiae a forma nihil obstat, quominus in materia sit proprius modus subsistendi partialis; non enim omnis dependentia repugnat rationi subsistendi; omnis enim subsistentia creata pendet imprimis ab agente, et praesertim a Deo; omne etiam suppositum materiale pendet suo modo a dispositionibus suis, sine quibus existere non potest, et consequenter ab eisdem pendet subsistentia talis suppositi; et ad hunc modum pendet materia a forma, veluti a substantiali dispositione ita intrinseca et connaturali, ut sine illa esse non possit. Non ergo repugnat subsistentiae huiusmodi dependentia, sed tantum illa, quæ est a subjecto vel supposito sustentante. Atque hinc sit (quod spectat ad usum verbi subsistendi), vere diei posse materiam subsistere, quia haec denominatio positiva est a modo subsistendi, et non tantum negativa, neque includens (ut dixi) negationem omnis dependentiae, aut omnis unionis cum alio, aut essendi in aliquo tanquam in toto, cujus sub-

sistentiam partialiter componat, sicut de anima rationali diximus; est enim quoad hoc eadem proportio. Verumtamen ut omnis tollatur equivocatio, addatur aliquid quo declaretur materiam non subsistere ut integrum suppositum; non enim nego quin *subsistere* simpliciter dictum, interdum in hoc rigore sumatur, ut colligitur ex D. Thom., 1 p., q. 75, art. 2. ad 1 et 2. Dicatur ergo materia subsistere incomplete seu partialiter.

41. Superest ut dicatur de ultima conclusio 'is parte, quæ ad materiales formas substantiales pertinet, et, si attente considerentur que hactenus diximus, videri potest obscura, et non satis cum illis cohærens. Diximus enim subsistentiam suppositi pure materialis esse modum quemdam compositum ex modis partialibus materiæ et formæ; diximus etiam modum illum, qui se tenet ex parte materiæ, esse partiale subsistentiam; quomodo ergo intelligi potest aliis modus partialis ex parte formæ, quin ille etiam sit partialis subsistentia, cum ex utroque resulteret et componatur subsistentia completa? Aut si modus ille formæ subsistentia non est, quid, quæso, erit? aut qualiter poterit ratio ejus intelligi? Propter hoc ergo aliqui negant illam partem conclusionis posite, et concedunt etiam formas materiales habere partiales subsistentiæ modos, et consequenter etiam fatentur illas subsistere, quamvis incomplete et in toto. Alii vero quoad hanc denominationem utuntur distinctione superius adducta, scilicet, prout subsistere dicit solam negationem inhæsionis, sic dici posse has formas subsistere, non vero prout dicit negationem dependentiæ et existentiæ in alio a quo pendet. Verumtamen apud antiquos Doctores nunquam appellantur hæ formæ subsistentes, neque dicuntur subsistere etiam incomplete. Imo expresse D. Thomas in loco proxime citato, distinguens subsistens seu hoc aliquid in incompletum et completum, dicit priori modo excludere inhærentiam accidentis, et formæ materialis, posteriori autem modo excludere imperfectionem partis. In quo satis significat non posse formas materiales dici subsistere, etiam incomplete, seu eo modo quo materia vel anima rationalis subsistere dicitur.

Substantiales formæ materiales nec partiale subsistentiam habent, nec subsistunt.

42. Ex quo plane fit, non habere materialem formam proprium modum existendi, qui

sit partialis subsistentia; alioqui ab illo modo denominaretur subsistens, saltem incomplete. Unde D. Thomas, citato loco, et ceteri Theologi, tanquam proprium et peculiare attribuunt animæ rationali inter omnes formas informantibus corpus, quod sit aliquid subsistens, eo quod sit operans independenter a corpore, ut organo seu instrumento; et in art. 3, expresse negat D. Thomas, animas brutorum animalium esse subsistentes. Et hoc sensu dicitur nomine Augustini, in lib. de Eceles. dogmat., cap. 16 et 17, solam hominis animam esse substantivam, animas vero brutorum non esse substantivas. Ratio vero est, quia substantia intrinsecè ac formaliter includit independentiam a sustentante, et maxime a materiali subjecto, seu causa a qua in suo esse res pendeat; sed in his formis materialibus nihil est (id est, neque essentia, neque existentia, neque modulus existendi) quod non innitatur materiæ, ut sustentanti, quodque ab illa non pendeat in esse et conservari in genere materiali cause; ergo modus existendi talis formæ illa connaturalis non potest habere veram rationem subsistentiæ partialis. Consequentia es per se evidens. Minor item est clara, satis que in superioribus declarata et probata quia quidquid est in his formis est affixum materiæ; est enim commensuratum entitas et naturæ talis formæ, cui connaturalis es hæc dependentia. Denique nihil est in his formis, quod non producatur vel comproducatur per educationem de potentia materiæ nihil ergo in eis est, quod non pendeat materia ut a sustentante. Major autem propositio etiam videtur satis constans ex communione omnium consensu; omnes enim per hanc negationem maxime declarant rationem subsistentiæ, et eam ut minimum a subsistendum requirunt, licet multi aliqui ultra postulent, ut vidimus. Item inhærenti direkte opponitur subsistentiæ; omnis autem dependentia a subjecto sustentante potest inhærentia appellari; atque ita D. Thomas supra, modum existentiæ formæ materialis in materia inhærentiam appellat; repugnat ergo cum propria subsistentia.

43. Neque refert quod in his compositis materialibus aliquid seu aliquis partialis modus ex parte formæ concurrat ad comprehendendam integrum subsistentiam totius. Non enim necesse est ut omne id, ex quo aliqui componitur, participet rationem vel denominationem totius; ut non quidquid compor-

In linea, est linea, neque omne id, quod componit hominem, est homo, si proprie loquamus; sic igitur non quidquid complet subsistentiam totius, est subsistentia etiam incompleta, sed est terminus quidam vel modus complens subsistentiam. Itaque fatemur subsistentiam integrum naturae omnino materialis componi ex partialibus modis materiae et formae; dicimus tamen modum materiae esse partiale subsistentiam, non tamen modum formae, quia modus materiae est quasi primum fundamentum seu basis totius subsistentiae talium rerum, et non nititur priori fundamento aut subjecto. Unde fit ut manere possit, naturaliter quidem sine hac vel illa forma, vel quacumque determinata, supernaturaliter vero absque omni forma, et absque omni complemento quod ab illa provenire potest. Modus autem formae, licet sit complementum quoddam subsistentiae totalis, non est tamen proprie partialis et incompleta subsistentia, quia est talis modus, qui innititur priori subjecto et fundamento, a quo ut a sustentante ita pendet, ut sine illo sustineri aut esse non possit, non modo naturaliter, quod certissimum est, verum nec supernaturaliter. Quanquam enim materialis forma possit a Deo conservari sine materia, modus tamen existendi quem habet, dum est in materia, non potest conservari in illa forma separata a materia, tum quia per separationem intrinsece mutatur modus existendi, tum etiam quia ille modus est quasi respectivus, et dicens actualem habitudinem, et competit formae non uteunque, sed ut deformati, et componenti totum. Quod tamen optime declarat, quantum ille modus sufficiat a ratione subsistentiae partialis. Unus etiam constat differentia inter modum existendi animae rationalis et aliarum formarum; nam illa praeter unionem habet proprium existendi modum independentem a materia. Atque ita fit ut homo nobiliori modo subsistat quam omnes aliæ res materiales; subsistit enim et per se totus, et secundum iateriam, et secundum formam, habetque subsistentiam integrum compositam ex partialibus subsistentiis, quam perfectionem nontingunt aliæ res materiales, ut declaratum st.

44. Sed quæres an hic modus, qui ex parte formæ materialis concurrit ad complendam subsistentiam totius, sit ipsamet unio talis formæ cum materia, vel aliquis aliis modis & natura rei ab unione distinctus. Videtur

enim ex dictis sequi illud prius: diximus enim hunc modum tamē esse, ut sine materia conservari non possit; hujusmodi autem dependentia seu tanta connexio videtur esse propria unionis formæ cum materia. Item quia præter unionem quæ includit substantialem inhæsionem, et dependentiam existentiae talis formæ a materia, non videtur ad quid sit necessarius aliis modus ejusdem formæ et existentiae illius, aut quem effectum formalem habere possit circa existentiam talis formæ; non est ergo in tali forma aliis existentiae modus, nisi unio seu adhæsio in materia. Sicut in forma accidentalis actualis inhæsio in subjecto est modus existentiae talis formæ, et quasi ultimus terminus ejus, præter quem supervacaneum omnino esset alium fingere; idem ergo est in forma substanciali, quatenus cum accidentalis convenit in informatione inhæsiva seu dependente a subjecto quod informat, quanvis differat in gradu seu perfectione talis inhæsionis. Quæ differentia optime etiam declaratur juxta eamdem doctrinam; inhæsio enim formæ materialis differt ab inhæsione accidentis, quia illa prior talis est ut, adjuncta incompletæ subsistentiae materiae, cum illa compleat perfectam et integrum subsistentiam in genere substantiæ; ετ ταῦτα οὐκοντατικά illam esse substantialem modum; inhæsio autem accidentis nullo modo complet, aut pertinet ad subsistentiam integræ substantiae, sed est omnino extra genus et latitudinem substantiae.

45. Quanquam hæc pars videatur specie probabilis, præsertim cum hæc pluralitas rerum aut modorum vitanda sit, quoad fieri possit, nihilominus tamen dicendum existimo, hunc modum esse distinctum ex natura rei ab informatione, seu unione, aut inhæsione formæ materialis in materia. Quod imprimis declaro ex mysterio Incarnationis: Verbum enim hypostaticæ sibi univit sanguinem (quem suppono habere formam distinctam ab anima rationali), et in triduo assumpsit cadaver, et juxta veram et receptam sententiam potuisse assumere naturam leonis, et aliam similem; ex vi autem talis unionis privaretur natura assumpta integra atque totali subsistentia creatæ, et de facto ita contigit in sanguine, et in cadavere Christi juxta sanam doctrinam; ergo privatur tam incompleta subsistentia materiae, quam omni complemento subsistentiae, quod ex parte formæ adjungitur, id est, illo partiali modo, quem forma materialis secum affert ad complendam cum subsistentia ma-

teriaē integrā subsistentiam compositi; non privatur autem forma sua informatione et unione ad materiam propter assumptionem, ut per se notum est; ergo ille modus compleps subsistentiam ex natura rei distinctus est ab aetnali informatione, quia, ut in superioribus traditum est, nullum est certius signum talis distinctionis, quam realis separatio unius ab alio, etiamsi mutua non sit. Nee video quo modo possit huic rationi satisfieri, nisi, per assumptionem irrationalis seu inanimate naturae non uniri subsistentiam divinam toti naturae creatae per se primo, seu secundum se totam, sed tantum secundum materiam. Verumtamen haec evasio est in Theologia improbabilis, et plus quam falsa, ut in libris de Inarnatione suis locis ostendimus. Et praeterea non solvit difficultatem; nam si unio fit ad materiam, ergo privatur materia sua subsistentia partiali; ergo non potest in forma materiali manere aliquis modus qui ad rationem vel complementum subsistentiae pertineat, quia talis modus directe ac praeceps respicit modum subsistentiae materiae, et illum quasi actuat, et ab illo omnino peudet, ut ostensum est; ergo revolvimur cum eadem efficacia in rationem factam, scilicet, quod talis modus est separabilis ab actuali informatione, et consequenter ex natura rei distinctus ab illa.

46. Atque hinc sumi potest metaphysica ratio et propria hujus rei; nam, sicut in integra natura composita distinguimus entitatem naturae a completo modo subsistentiae, ita in ipsa materia distinguimus essentialiem entitatem, ratione cuius est pars essentiae seu naturae compositae, et partiale modum subsistentiae, ratione eius componit integrum subsistentiam totius. Sic ergo in substantiali forma intelligitur essentialis entitas formae, quae est pars essentiae et naturae compositae; et haec est quae informat materiam ut est etiam pars naturae, et haec actualis informatio nullo modo pertinet ad rationem subsistentiae, sed praeceps ad compositionem naturae, ut patet etiam in Christi humanitate, quae includit informationem animae rationalis absque ullo vestigio subsistentiae creatae; ergo haec informatio ut sic nullo modo pertinet ad complementum subsistentiae; ergo oportet aliquid aliud adjungere ex parte formae. Alioqui sequetur in materiali natura completa nihil esse quod ad rationem subsistentiae pertineat, praeter incompletam subsistentiam materiae, quod in superioribus improbatum est.

47. Dicetur fortasse, his rationibus recte probari aliquid aliud adjungendum esse ex parte formae, praeter unionem cum materia, quatenus utraque est pars essentiae vel naturae; hoc tamen nihil aliud esse praeter unionem existentiae formae ad subsistentiam materiae. Nam, sicut in materia distinguuntur ex natura rei essentia et subsistentia partialis, ita in ipsa forma distinguitur unio ad essentiam materiae ab unione ad subsistentiam; et per assumptionem hypostaticam una separatur ab alia; nam forma sanguinis Christi unita mansit essentiae materiae, non tamen subsistentiae propriae ejus, cum illam non habuerit; ergo hoc satis est ad efficaciam rationis factae, et ut intelligatur subsistentia materialis naturae compleri per solam hanc unionem existentiae formae ad subsistentiam materiae. Sed haec responsio nullo modo potes consistere; nam si recte consideretur, introducit in naturali compositione suppositi e forma et materia quedam modum hypostaticae unionis, quod quam sit incredibile e improbabile, per se satis patet. Declaratu autem assumptum, quia unio hypostatica nihil aliud est quam unio unius substantiae se existentiae substantialis ad subsistentiam alterius, ut per eam terminetur; hoc autem attribuitur formae materiali, eum dicitur per suam existentiam uniri subsistentiae materiae ut per eam terminetur. Nec refert quo forma illa non sit integra substantia, sed partialis; nam etiam anima rationalis est partialis substantia, et nihilominus unio ejus a subsistentiam alterius est vera unio hypostatica. Neque etiam obstat quod subsistentia materiae sit incompleta, imo tanto erit mirabilior unio.

48. Unde optimum conficitur argumentum Nam subsistentia completa tantum potest naturaliter terminare completam naturam cuius est subsistentia, quam intime afficit; et subsistentia incompleta tantum potest naturaliter terminare illam incompletam naturam, quam intime afficit, ut modus ejus intrinsecus, non realiter, sed modaliter tantum ab illa distinetus; ergo subsistentia materia adaequate terminat intensive et extensi (ut alias Cajetanus loquitur) partiale natram materiae, ut non possit saltem naturaliter terminare existentiam formae, neque e contrario existentia formae possit quasi hypostaticae uniri subsistentiae materiae. Quin potius velimus argumentum retorquere, ex positione sequitur subsistentiam materiae in

sse incompletam; nam si talis est, ut per am terminetur existentia materiae et formae, t consequenter existentia totius naturae integræ, quid illi deest quominus completa subsistentia sit? Unde ex illa sententia etiam sequitur, in toto materiali composito non esse iam subsistentiam, vel complementum subsistentiae præter subsistentiam materiae; nam opinio existentiae ad subsistentiam non est complementum subsistentiae, sed solum via vel iasi conditio necessaria, ut existentia unius r alienam subsistentiam terminetur, ut pat in Christi humanitate et unione ejus ad erbum.

49. Quapropter nihil etiam obstat, si quis spondeat, subsistentiam materiae non esse ienam formæ substantialiter unitæ ipsi materiae, et ideo unionem illam non esse simili hypostaticæ unioni, que est ad alienam subsistentiam; sicut e contrario multi censem subistentiam esse solius formæ, præsertim hominem, et ad illam uniri essentiam et existiam materiae. Hoc (inquam) non obstat; m, cum materia sit realiter distincta a forma, et imperfectam habeat subsistentiam, itumque sibi commensurata, satis est ena et extrinseca ipsi formæ, ut non pos terminare subsistentiam ejus, nisi interne aliquia præternaturali unione. Praeterea cum in superioribus ostensum sit, subsistentiam uniuersique rei connaturalem n esse rem distinctam ab illa, sed modum rinsecum illius. Illa vero opinio, quæ trit formæ totam subsistentiam, supponit subistentiam esse rem simplicem, et realiter unitam, tam a materia quam a forma, et n esse terminum existentiae, sed vel existiam ipsam, vel conditionem ad illam equestram, que principia nos non admittunt. Et juxta illa magis consequenter atqutur subsistentia formæ vel ut radici, restu materialium formarum, vel etiam ut mo quasi subiecto respectu animæ rationis; in nulla vero sententia dici probabilit potest, quod subsistentia materiae term hypostaticæ existentiam formæ, aut quod egra subsistentia totius compositi materiæ compleatur per solam unionem existentiae formæ ad materiae subsistentiam.

50. Concludimus ergo, sicut in materia eter entitatem essentiae ejus, quæ est edam partialis natura, datur modus qui n partialis etiam et incompletus, qui est imus terminus existentiae ejus, ita in forma teriali præter entitatem essentialiem ejus,

quæ est altera partialis natura, dari modum alium partiale ex natura rei distinctum ab illa, qui est terminus existentiae ejus; et sicut ex essentiis partialibus materiae et formæ inter se unitis consurgit integra et completa natura, ita ex illis duobus modis materiae et formæ inter se etiam unitis consurgere integrum subsistentiam totius materialis naturæ. Rursus convenienter in hoc illi duo partiales modi, quod uterque petit ex natura sua unionem cum altero, adeo ut naturaliter neuler possit sine altero conservari. Differunt tamen, quod modus materiae non innititur alteri, ut sustentanti, sed solum requirit illum quasi ultimum actum seu complementum suum. Unde ulterius fit, ut talis materiae modus non requirat determinate hunc vel illum modum formæ, sed quacunque forma vel modo formæ contentus sit, et successive possit idem permanere sub diversis formis et modis earum. Ex quo etiam colligitur, talem modum non terminare seu atticere materiam, præcise ut unitam huic vel illi formæ, sed secundum se; quandoquidem variata quacunque unione ad formam, ille modus existendi perseverat in materia secundum se. Hæc vero omnia longe aliter contingunt in materiali forma. Nam impri mis, sicut hæc forma habet entitatem innoxiam materiae, ita modus existendi ejus in titur modo existendi materiae, et ab eo quasi fulcitur vel sustentatur. Ex quo fit ut sit ab eo inseparabilis, ita ut determinate pendeat hic modus formæ ab hac subsistentia materiae, nec possit aut variare hoc sustentaculum, et quasi migrare in aliud subjectum, aut omnino sine illo permanere. Rursus hinc conjectamus, hunc modum formæ non afficere ipsam secundum se, sed tantum ut unitam materiae. Non quod non adhæreat (ut sic dicam) intime ipsi formæ et existentiae ejus, quam terminat; id enim dici non potest; alioqui superflua esset talis modus, neque haberet proportionatam entitatem, quam immediate afficeret; sed quod non consequatur formam, neque illam atticat nisi ut unitam materiae; nam, sicut illa forma secundum se non est naturaliter capax existentiae, sed tantum ut unita, ita etiam nec terminum seu modum existentiae habet, nisi ut unita. Itaque sicut materia prima ordine naturæ supponitur forma, ita etiam eodem naturæ ordine in ea presupponitur modus subsistentiae ejus; forma vero materialis primo intelligitur uniri materiae,

et in illa secum afferre modum, quo cum materia componat rem complete subsistentem, quem modum habere non potest, nisi prout unita est tali materiae; et ideo dicitur non afficere illam secundum se, sed prout unitam.

51. Et propter has differentias vocamus modum illum materiae partiale subsistentiam, et materiam secundum se subsistentem constituere dicimus; modum autem formae non vocamus subsistentiam, etiam incompletam et partiale, sed complementum quoddam integræ subsistentiæ, quod non constituit hujusmodi formam secundum se subsistentem, sed cum subsistentia materiae completum integrum terminum totius suppositi complete subsistentis. Quod si quis contendat, illum etiam modum formæ appellandum esse partiale subsistentiam, eo quod sit quasi pars subsistentiæ totalis, primum infra ratione nitetur, ut jam ostensum est. Deinde solum in modo loquendi a nobis, et a communi usu philosophorum discrepabit; nam (quod ad rem pertinet) negari non potest, quin ille modus innitatur materiae, et ab illa pendeat. Ac denique absolute ac simpliciter nemo potest dicere materialem formam subsistere ratione illius modi, sed solum esse in toto, quod in ea subsistit. Declaratur hoc denique ex modo existendi, quem haberet forma materialis, si per divinam potentiam separata conservaretur, et ex differentia inter modum quem tunc haberet, et quem habet unita materiae. Si enim Deus conservet animam equi separatam a materia, et illi conferat positivum modum per se essendi, sicut confert quantitatì consecratæ in Eucharistia, ille modus differet a modo existendi, quem habet illa anima unita materiae in duobus. Primo, quia ille modus non habet ex se ordinem ad materiam, ratione cuius ab illa pendeat; secundo, quia directe repugnat cum unione talis animæ ad materiam, quia talis anima non potest uniri materiae nisi cum dependentia ab illa, quæ dependentia repugnat cum illo modo existendi, sicut modus, quem habet quaniitas separata, repugnat cum actuallæ inhærentia. At vero modus existendi, quem materialis anima habet naturaliter, non repugnat unioni, et dependentiæ, seu inhærentiæ in materia; imo natura sua illam postulat, et ideo talis modus non est subsistentia; ille autem quem haberet illa anima in prædicto casu separationis, revera esset subsistentia. Quia esset modus substantialis, sicut et existentia, quam terminat; et esset

modus per se essendi incompossibilis inhærentiæ; quid ergo illi deesset ad rationem subsistentiæ?

52. Dices: illa subsistentia essetne totalis an partialis? nec enim videtur primum, cui sit tantum in natura partiali; nec secundum quia non est apta componere unam subsistentiam totalem. Circa hoc multa dici possent, quæ breviter insinuabo. Primum est non repugnare partiale naturam subsistere per subsistentiam integrum et completam cum Christi anima subsistat per subsistentiam Verbi, quod saltem in triduo certissimum est; sic ergo dici potest illa subsistentia talis animæ esse quasi totalis, quia non est apta ad componendam aliam subsistentiam, sed in se est indivisibilis. Secundum est, talem subsistentiam simpliciter in sensu d' posse incompletam, non quia ordinetur comprehendam aliam subsistentiam, sed quantum est apta ad terminandam incompletam naturam. Sicut modus per se quantitate separate non est partialis propriæ, quia non ordinatur ad componendum alium; tamen quid imperfectum, et incompletum in sicut etiam motus est in se quid incompletum, licet non ordinetur ad componendum alium motum; et haec duo vera sunt. Terti vero posset aliquis addere, scilicet, post Deo fieri, ut talis anima, conservata subsistentia, uniatur materiae, et tunc subsistentia cum subsistentia partiali materiae componeret unam; quod si hoc verum est, propriissime dicitur illa subsistentia partialis. Hoc tamen mili non probatur, quod existimo materialem formam non posse unire materiae, nisi per unionem includentem pendentiam a materia, et inhærentiam, et subsistentiæ repugnat, ut supra dixi; fornic enim non potest aliter informare, quam tura sua apta sit, quia causalitas formalis potest suppleri aut variari in eadem formæ, at vero materialis forma non est apta informare, nisi inhærendo suo modo; quare non possibile est ut informet subsistendo. fortasse adjuncto novo miraculo, quod forma simul afficiatur modis oppositis, ex natura rei repugnantibus, quod in his multis ita proxime oppositis, ut sunt per se esse et inhærente, non existimo esse possibile, nisi constituendo eamdem rem bis in rerum natura, seu in diversis locis. Videantur igitur de hac re tetigimus in tom. I tertiae pais, disp. 14, sect. 1 et 3.

tis sit argumentis in principio positis, et incommunicabilitas subsistentie declaratur.

33. Argumenta, seu rationes dubitandi in principio sectionis positæ priori loco, non ita nobis solvendæ; probant enim et conuant sententiam a nobis propositam. In his o, quæ posteriori loco positæ sunt, attinir difficultas alia, præcipue intenta in hac tione, scilicet, quo modo subsistentia creata atur incommunicabilis; hoc enim esse de one suppositi certissimum est ex omnium eologorum sententia, in principio 3 lib. tient., et 3 part. D. Thom. Quo sensu it etiam Boetius, personam esse rationalis uræ individuam substantiam, id est, incommunicabilem, ut omnes exponunt. Subs entia ergo creata, quæ suppositum sem constituit, incommunicabilis etiam esse et; nam si ipsa communicabilis esset, modo posset rem incommunicabilem redere? Hæc autem incommunicabilitas videtur ugnare cum his quæ diximus de compositione subsistentiæ, et de unione unius subs entiae cum illa, quia omnis compositio fit quamdam communicationem; oportet o verum sensum hujus incommunicabilitatis aperire.

4. Est ergo primo considerandum, varios modos communicationis, et non omnes audi ex vi subsistentiæ seu suppositi. Est n imprimis quædam communicatio ex seca intentionalis, seu in genere causæ lis, quo modo finis seu bonum dicitur communicare scipsum, alliciendo ad sui di oneum; et hoc modo constat subsistentiam uppositum esse communicabilia; nam dicit perfectionem aliquam per se amabilem. est communicatio etiam extrinseca, sed is et effectiva, quomodo causa efficiens tur se communicare suis effectibus, et etiam modo clarum est non esse de rae suppositi, ut sit hoc modo incommuni bili. Imo vero ad suppositum maxime tinet hoc modo se communicare; nam aiunt actiones sunt suppositorum, et subs entia, quanvis non sit propria ac formalis o hujus communicationis, non tamen ex illam, imo est conditio necessaria ad e communicationem. Rursus est alia com nicatio intrinseca et formalis; voco autem, non tantum illam quæ est in ge cause formalis, sed omnem illam in res communicat vel præbet alicui suam-

met entitatem seu formalitatem, quomodo etiam materia dicetur intrinsece ac formaliter se communicare composito. Hæc vero communicatio potest etiam esse multiplex; quædam est secundum rationem tantum seu communitas rationis, quomodo species, genera, et alia superiora prædicata dicuntur communicari inferioribus. Et hanc communicationem excludit imprimis incommunicabilitas suppositi et subsistentiæ, sed non est propria ejus, sed communis cuilibet rei singulari; nam quælibet res singularis, sive sit natura, sive suppositum, non potest pluribus inferioribus communicari. Imo ipsummet suppositum, vel subsistentia in tantum est hoc modo incommunicabilis, in quantum in re ipsa singularis est; nam ipsa ratio subsistentiæ, vel suppositi, prout abstracte concipi potest, communicabilis est secundum rationem, ut indicavit D. Thomas, 1 part., quæst. 29, art. 1, ad 1.

55. Alia est communicatio realis ejusdem rei singularis ad plura supposita, vel plura entia realiter distincta. Quæ potest dupliciter intelligi, scilicet, vel per identitatem, vel per unionem tantum. Priori modo non reperitur talis communicatio extra divinam naturam. Unde incommunicabilitas huic communicationi opposita, convenit quidem omni subsistentiæ finitæ, non tamen ex eo præcise quod subsistentia singularis est, sed ex eo tantum quod finita est. Nam divina natura, licet sit singularis et essentialiter subsistens, realiter communis est tribus personis realiter distinctis, secundum totam suam perfectionem, et ipsammet subsistentiam absolutam; et e converso, omnis res finita, etiamsi non sit subsistens, est incapax hujus communicabilitatis respectu plurium et distinctarum rerum per identitatem; provenit ergo hæc incomunicabilitas ex limitatione. Quanquam autem hæc sit sufficiens ratio, et adæquata respectu creaturarum, non tamen respectu omnium rerum, quia divinæ personæ secundum proprias relationes seu proprietates personales sunt hoc modo incommunicabiles per identitatem, non propter limitationem, sed propter relativam oppositionem, vel originis; ab hac enim provenit distinctio divinarum personarum, et consequenter incomunicabilitas unius respectu aliarum; nam respectu inferiorum rerum potius provenit ex eminentia et infinitate, ratione cujus non possunt identificari cum rebus finitis et inferioribus, ut per se notum est.

56. Alia vero communicatio realis unius et ejusdem rei singularis respectu plurium et distinctarum, non per identitatem, sed per unionem tantum, naturaliter saltem loquendo, repugnat supposito et subsistentiae creatae; unde hoc sensu etiam incomunicabilitas, tali communicationi opposita, est de ratione illius. Imo, juxta probabilem opinionem Theologorum, etiam supernaturaliter, seu per divinam potentiam, omnis subsistentia creata est incomunicabilis non solum pluribus suppositis, quod indubitatum est, sed etiam pluribus naturis; subsistentia enim creata ita est alligata (ut sic dicam) propriæ naturæ, quam terminat, ut nulli alteri communicari possit, quod aliis verbis dici solet, suppositum creatum ita esse imperfectum, ut non possit alienam naturam assumere aut terminare. Quam inecommunicabilitatem non habet divina persona, aut subsistentia; potest enim pluribus naturis communicari per hypostaticam unionem, saltem supernaturaliter; naturaliter enim id fieri non potest; nam, licet esse hoc modo communicabilem connaturale sit divinæ personæ vel subsistentiae, ipsa tamen communicatio nulli naturæ creatæ potest esse connaturalis, eumque fieri debeat per mutationem creaturæ, et non Dei, necessario sequitur, ut per solam mutationem, vel actionem supernaturellem fieri possit. Unde fit hanc incomunicabilitatem absolute sumptam non esse de ratione suppositi ut sic, sed de ratione suppositi creati. Imo in ipsomet supposito creato non oritur ex aliqua conditione ad rationem suppositi pertinente; nam aliis etiam rebus convenit, quæ non sunt supposita. Una enim forma non potest naturaliter esse in diversis materiis adæquate, nec una materia sub diversis formis inter se repugnantibus, neque unum accidentens in distinctis subjectis, neque una natura in distinctis suppositis, et sic de aliis. Quod ergo subsistentia creata non possit naturaliter communicari pluribus rebus, seu naturis, ex eo provenit, quod limitata est et finita; ex eadem enim radice similis incomunicabilitas reperitur in omnibus exemplis adductis, et in aliis rebus aut modis similibus. Quod vero etiam supernaturaliter eadem subsistentia creata incomunicabilis sit multis naturis, etiam existimatur provenire ex limitatione ejus; sed quia hæc communis ratio non sufficit, ut opinor, addendum est id oriri ex propria imperfectione subsistentiae creatæ, scilicet, quia solum est modus natu-

ræ, quam terminat, et non res omnino a illa distincta. Est enim intrinsecum huic modo, ut solam illam rem afficere possit, quod modificat, quia in suo modo afficiendi die quamdam identitatem eum re quam afficit. Unde hoc non est proprium subsistentiae, se commune omnibus modis, tam substantialibus, quam accidentalibus; quam rem latius tractavi in 1 tom. tertiarie partis, disput. 4 sect. 4.

57. *Quid sit communicatio formalis, et quibus rebus possit convenire.* — Perro præter communicationem unius rei respectu plurium, potest intelligi communicatio unius respectu alterius per formalem unionem, vel conjunctionem aliquam, ut forma communiciatur materia, et materia formæ, et sic de aliis. Atque hoc modo nulla esse videtur re creata (ut divina omittamus) omnino incomunicabilis; quanquam enim non omnis re omni modo communicari possit, nulla tamen videtur esse res quæ non sit aliquo modo communicabilis. Nam, ut dicebam, materiæ communicatur formæ, et forma materiæ, et accidentis communicatur subjecto et subjectum accidenti, et (quod ad rem præsenter spectat) subsistentia communicatur natura cui intime conjugantur, eam terminando, et natura communicatur supposito, eiusque forma et essentia, et ipsi etiam subsistentia communicatur, siquidem illi unitur. Unde concludi videtur, incomunicabilitatem absolute sumptam non posse esse de ratione subsistentiae, etiam creatæ, sed sub aliquo determinata ratione vel limitatione.

58. Quod ut declareremus, advertendum est, aliud esse loqui de supposito, aliud de quacunque re creata subsistente, aliud denique de subsistentia ipsa completa vel incompleta. Suppositum enim absolute dictum significat substantiam completam et totalem atque omnino determinatam in genere substantiae. Unde suppositum creatum, ut tales, omnino est incomunicabile, quia nequa ultraius determinari potest, aut quasi contrahi, vel modificari in genere substantiae, et quamvis accidentia recipiat, quibus communicari videtur, non tamen recipit illa secundum subsistentiam suam, sed secundum naturam; cuius signum est, quia, ablata subsistentia, eadem accidentia manent, præter quam quod hæc communicatio accidentium est in alio genere, et valde extrinseca. Non potest autem suppositum creatum communicari secundum subsistentiam suam alteri na-

turæ substantiali, non solum naturaliter, verum nec supernaturaliter, ut diximus, atque ita est omnino incommunicabile. Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabile alteri supposito, non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur; nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum; hæc ergo incommunicabilitas est propria suppositi, ut suppositum est. Unde etiam divinis et increatis suppositis convenit; nam, licet suppositum divinum communicabile sit creatis naturis, non tamen ut ab eis terminetur, sed ut eas terminet, et quasi in se justeat.

59. Neque huic incommunicabilitati obstat, quod cum una aqua, verbi gratia, unius alteri, ex duobus suppositis integris sit unum, atque ita videtur unum suppositum ubstantialiter uniri et communicari alteri ad componendum unum tertium. Hoc (inquam) non obstat, quia cum dicitur suppositum incommunicabile, intelligitur formaliter, seu um compositione, id est, manens suppositum; nam si amittat rationem seu completementum suppositi, id quod reliquum est, communicari poterit, saltem ut pars toti vel om parti. Atque ita contingit in praedicto exemplo; nam cum aqua unitur aquæ, utraque amittit aliquem ultimum terminum terminantem et completem rationem totius, et totalis substantiae, quam suppositum significat, et ambæ acquirunt communem terminum, in quo uniuntur per modum partium; et ideo quæ uniuntur, non sunt supposita, sed potius ut uniantur, desinunt esse opposita, atque ita semper verum est, suppositum ut suppositum esse incommunicabile, vel (ut ita dicam) inunibile substantia alteri supposito. Diximus autem superius, substancialias, quæ sic uniuntur, non nittere totam subsistentiam quam antea libebant, sed solum indivisibilem terminum us; ex quo fit, ut partes aquæ post unionem inter se possint dici subsistentes, non men supposita; nam denominatio subsistentis indifferens est ad totum, et ad partes ratiæ participant subsistendi modum, seu ad incompletam et incompletam; denominatio autem suppositi, sicut et personæ, est solum substancialiter completa, et plene constituta in suo genere. Quod ex communi usu hominum nominum constat. Sic enim, ut notavit Thom., 1 part., quæst. 29, art. 1, ad 5, una rationalis etiam separata, licet subsis-

tat, non est persona, quia est substantia incompletea, sicut nec manus (inquit) nec quæcumque alia partium hominis. Quod si quis dicat saltem posse vocari suppositum incompletum, sicut nonnulli appellant animam semipersonam, respondendum est id solum pendere ex usu vocis, ideoque esse illam locutionem impropriissimam, et in rigore falsam; nam cum dicitur suppositum incompletum, involvitur repugnantia in ipsis terminis secundum propriam significationem eorum; nam suppositum non significat nisi substantiam completam. Verum est, D. Thomam interdum indicare illam distinctionem, non tamen sub nomine *suppositi*, sed *subsistentis*, et *hoc aliquid*, ut patet 1 p., quæst. 73, art. 2, ad 1, ubi ait: *Hoc aliquid potest accipi duplum, uno modo pro quocunque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei; primo modo excludit inherentiam accidentis, et forma materialis, secundo modo excludit imperfectionem partis; unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo, et idem est de anima.*

60. *Subsistentia absolute non reddit omnino incommunicabilem naturam.* — Quocirca, loquendo de subsistente ut sic, non includit eam omni modum incommunicabilitatem, quam includit suppositum. Nam in divinis natura subsistens, etiamsi sit perfectum et completum ens, communicabilis est tribus suppositis, non ut ab eis pendeat, nec quia illis indigeat ut subsistat, sed propter suam infinitatem, ratione cuius communicatur multis suppositis ineffabili quodam modo, per summam identitatem et simplicitatem. In creaturis autem non habet locum ille modus communicationis, et ideo si res subsistens sit etiam completa, est omnino incommunicabilis, ac suppositum. Res autem incompleta subsistens potest esse communicabilis per medium partis, dummodo talis communicatio non sit per inherentiam, nam hæc repugnat cum modo subsistendi, ut dictum est; unio autem per modum partis non repugnat rei subsistenti incompletæ seu partiali, cum possit dari subsistentia extensa, et constans ex partibus, ut ostensum est.

61. *Quæ incommunicabilitas de ratione subsistentie.* — Atque ita facile constat quid dicendum sit de subsistentia ipsa in abstracto sumpta; nam, generatim loquendo, de ratione illius tantum est illa incommunicabilitas, quæ opponitur inherentiæ, seu inexi-

stentia in alio sustentante; loquendo vero in particulari de subsistentia completa, quæ in rebus creatis semper est suppositalitas, vel personalitas, illa potest dici aliquo modo communicabilis ut quod, incomunicabilis vero ut quo, si metaphysicorum more loquamur; illa enim quatenus est actus quidam naturæ cui adjungitur, communicatur illi, et hoc sensu dicitur communicabilis ut quod; constituit tamen rem omnino incomunicabilem, tum per modum formæ inhærentis, quatenus subsistentia est, tum etiam per modum partis, quatenus completa est, et hoc modo dicitur incomunicabilis ut quo. Unde consequenter habet, ut etiam ut quod, sit incomunicabilis cæteris rebus, præterquam suæ proprieæ naturæ, et ut illi etiam non sit communicabilis per inhærentiam, sed per intinam quamdam modificationem et identitatem. Duobus præterea modis intelligi potest subsistentiam creatam et completam esse incomunicabilem ut quo, seu (quod idem est) esse rationem constituentem rem incomunicabilem. Primo, respectu ipsius constituti per ipsam, ut sic; et hoc est certissimum, quia illud constitutum est suppositum, quod, ut tale est, omnino est incomunicabile, ut declaravimus. Secundo, respectu naturæ, quam terminat, id est, quod non solum suppositum ipsum, sed etiam naturam semel terminatam reddit incomunicabilem alteri supposito, seu incapacem alterius subsistentiæ. Et hoc quidem, si solum secundum naturæ leges, et capacitatem naturalem intelligatur, est certissimum, et per se notum. Si autem in ordine etiam ad divinam potentiam, res est incerta, quamvis probabile sit hoc etiam modo reddi prorsus incomunicabilem naturam creatam, propria subsistentia terminatam. Quamvis nec de natura divina, nec de creata terminata personalitate divina, id verum habeat, de qua re dixi 1 tom. tertiae partis, disputat. 13, sect. 2. De subsistentia denique incompleta dicendum est, constituere rem incomunicabilem per modum inhærentis, non tamen per modum partis; nam, hoc ipso quod incompleta est, potest esse pars; et ideo illi non repugnat communicatio per modum partis, ut satis ex superioribus constat.

62. *Duplex modus incompletæ subsistentiæ.* — Solum occurrit ultimo advertendum, dupliciter esse posse subsistentiam incompletam, scilicet, vel ex se et intrinsece, vel ex accidente et (ut ita dicam) ratione status. Priori

modo est incompleta subsistentia animæ rationalis, vel materiæ primæ; et ideo, sive anima sit conjuncta, sive sit separata, semper subsistentia ejus est incompleta, semperque est communicabilis, neque post separationem habet aliquem modum positivum, communicationi repugnantem; et propter hanc etiam causam non est suppositum. Posteriori autero modo est incompleta subsistentia partis aquæ, quando unita est alteri parti, quia solum propter statum non est terminata proprio et incomunicabili termino. Ac propterea si separetur, acquirit talem terminum, estque verum suppositum habens subsistentiam completam. Atque ita satis constat quo modo subsistentia incomunicabilis sit, et qua ratione hæc proprietas non repugnet divisibilitati ejus, seu compositioni ex partibus; et ita etiam sufficienter satisfactum est argumentis in principio sectionis positis.

SECTIO VI.

Quam causam efficientem et materialem habeat subsistentia.

1. Ex his, quæ hactenus diximus de formalis ratione subsistentiæ, explicatae sunt fere omnes proprietates, et variae divisiones ejus nimirum in incompletam et completam, in spiritualem et materialem, in simplicem et compositam, seu divisibilem et indivisibilem. Solum ergo superest dicendum in præsenti sectione de causis ejus, et in sequenti de ejus effectibus. Inter causas autem subsistentiæ, finalis declarata est, explicando munus et necessitatem ejus; formalis autem nullus est, quia ipsa subsistentia est quasi forma vel actus ultimus in suo genere; solum ergo dicendum superest de efficiente, et obiter aliqd attingemus de materiali.

2. *Subsistentia omnis creata Deum requiri efficientem.* — Duo ergo sunt certa circa efficientem causam subsistentiæ. Primum est necessariam esse aliquam causam, a qua omnis subsistentia rerum creatarum fiat. Patet, quia hæc subsistentia est aliquid reale et non est quid increatum aut æternum ergo necesse est ut ab aliquo agente habeatur esse, qualecumque illud sit. Secundum est, subsistentiam uniuscujusque rei ab e causa efficiente fieri, a qua fit res ipsa quæ subsistit, seu natura illa quam terminat subsistentia; itaque in Angelis, et rebus omnibus quæ per creationem sunt, Deus ipse est causa efficiens subsistentiæ; in his autem

quæ fiunt per generationem, generans ipsum a quo res genita fit, etiam confert illi subsistentiam. Hoc constabit magis ex dicendis, nunc breviter probatur, quia tam creatio quam generatio, per se primo et immediate tendit ad rem subsistentem, ut sic; ergo necesse est ut efficiens creationem vel generationem, efficiat aliquo modo subsistentiam sui effectus. Difficultas vero est etiam duplex: prima, an causa creans vel generans rem subsistentem, se sola, et eadem omnino actione, qua confert illi existentiam, conferat etiam subsistentiam; secunda, esto actio sit aliquo modo diversa, an sit immediate a solo efficiente existentiam rei, vel an illam efficiat mediante ipsam natura, cuius est subsistentia.

Qua actione fiat subsistentia.

3. *Aliorum sententia.*—Circa priorem partem multi sentiunt eadem omnino actione fieri ab eodem agente totam rem subsistentem cum subsistentia ipsa et existentia. Quæ sententia videtur sumi ex D. Thoma, 4 part., quæst. 45, art. 4, ubi ait, creari et fieri esse proprium rei subsistentis, quia ejus est fieri cuius est esse; illius autem proprie est esse, quod est subsistens; nam illud est, quod habet esse; ergo sentit D. Thomas, unicam esse actionem, qua fit res subsistens, ut sic, per quam subsistentia ipsa comproducitur seu concreatur. Quod testimonium non solum D. Thomæ auctoritatem, sed etiam efficacem rationem continentur videtur. Et confirmatur, nam quando accidens fit in subjecto, eadem actione sit entitas accidentis, et actualis inhaesio, ut si unum supponimus ex dictis in superioribus; ergo eadem ratione substantialis natura et ejus subsistentia unica actione fit. Probatur consequentia, tum quia sœpe diximus eamdem proportionem servare modum subsistentiae ad naturam substantialem, quam habet modus inherentiæ ad naturam accidentalem; tum etiam qui sicut fit forma accidentalis inherens, ita fit natura substantialis subsistens. Denique confirmatur, quia supponimus creatum est unum ens simpliciter ac per se; ergo una actione fit; ergo illa eadem actione, et ab eodem agente fit seu concreatur subsistentia.

4. In contrarium autem sumi potest argumentum ex mysterio Incarnationis, in quo idem anima rationale esse creatam a deo actione qua crearetur, si non esset ergo unienda, et ejusdem speciei cum ac-

tionibus quibus alie animæ rationales creantur, ut suppono ex his, quæ late tractavi in 1 tomo tertiae partis, disputatione 8, sect. 1; ergo creatio animæ, ut talis est, non terminatur ad subsistentiam animæ, sed ad solam existentiam; ergo oportet ut subsistentia alia actione seu alio modo fiat. Simile argumentum fieri potest de effectione totius humanitatis; et ad res omnes potest applicari. Nam Angelus, verbi gratia, posset nunc uniri hypostaticæ Deo quoad ipsius naturam, ut supponimus, et tunc desineret esse seu conservari subsistentia Angeli; conservaretur autem natura ejus eodem modo, et in eadem existentia in qua nunc conservatur; ergo est actio diversa illa, qua conservatur existentia, ab ea qua subsistentia conservatur, quandoquidem una cessante permanet alia; ergo etiam est diversa actio illa, qua res accipit existentiam, ab ea per quam subsistentiam recipit; nam actio productiva et conservativa eadem est, per se loquendo, si agens non varietur. Et confirmatur ratione physica; nam actiones variantur juxta distinctionem et necessitatem terminorum, eo quod actio nihil aliud sit quam dependentia termini ab agente, quæ formaliter est modus quidam ipsius termini, realiter vero est ipsem terminus, ut progrediens ab agente; sed subsistentia est aliquid ex natura rei distinctum a re subsistente, et ab existentia ejus; ergo habet diversam dependentiam et emanationem ab agente; fit ergo per distinctam actionem.

5. Duobus modis intelligi potest actionem hanc esse unam vel plures: primo, quod ita sit una, ut sit indivisibiliter eadem, ita ut effectio subsistentiae nihil in re addat effectiōni naturæ et existentiæ ejus, quæ per subsistentiam terminatur. Alio modo intelligi potest effectiōne subsistentiae aliquid addere actioni creativæ seu productivæ existentiæ rei. Hoc autem subdistinguendum est, nam duobus modis potest accidere: primo, ut id quod addit effectio subsistentiae, sit actio omnino distincta ab effectione existentiæ, quamvis ex natura rei sit conjuncta cum illa. Secundo, ut non sit actio distincta, sed veluti pars quedam ejusdem actionis, ita ut una tantum sit actio, quæ ad rem existentem et subsistentem terminatur, illa tamen non sit simplex, sed composita ex partiali modo, seu dependentia terminata ad existentiam, et alio partiali modo terminata ad subsistentiam. Sicut actio, qua continue fit calor ut duo,

vel calor bipedalis, est quidem una, non tamen simplex, sed composita ex partialibus actionibus terminatis ad diversos gradus, et ad diversas partes caloris. Imo hæc actionis compositio potest adhuc duobus modis contingere: unus est, ut compositio sit talis, et cum tanta dependentia partium inter se, ut non possit una pars sine alia manere aut fieri; et hoc modo censemus esse unam actionem, qua fit et unitur subjecto accidens, et omnis forma, quæ educitur de potentia materiæ, seu subjecto. Alter modus est, at compositio hæc sit sine mutua partium dependentia, ita ut possit manere una pars actionis sine alia, quod interdum viceissim et indifferenter contingit in utraque parte, ut quando inter eas et terminos partiales eorum nullus est ordo per se, sicut in exemplo posito de calefactione bipedali; posset enim fieri in dimidia parte tantum, idque indifferenter in una vel alia. Interdum vero non est mutua hæc independentia, sed una pars actionis per se supponit aliam, et non potest esse sine illa, vel saltem quin illa præcesserit, quamvis e converso ea, quæ supponitur, seu est prior, possit esse sine subsequenti; sicut in exemplo de actione productiva caloris, ut duo, actio, qua producitur primus gradus, posset manere sine subsequente, non tamen e contra.

Auctoris judicium.

6. Argumenta igitur posteriori loco posita sufficienter probant, actionem, qua fit subsistentia cum existentia rei, non esse ita unam, ut sit omnino simplex et indivisibilis, aliqui nullatenus posset illa actio terminari ad rei existentiam, et impediri ne ad subsistentiam terminetur. Quia si actio re ipsa exercetur, necesse est ut habeat suum terminum; si ergo attingit unum terminum, et non aliud, vel unam partem termixi, et non aliam, ideo est quia impeditur vel una actio, vel una pars actionis, et non alia; ergo actio, quæ sic minuitur, vel impeditur, ut sic dicam, non potest esse omnino simplex, et indivisibilis; hujusmodi autem est actio, qua fit res tota subsistens, quandoquidem potest manere illa actio, ut terminatur ad rem seu existentiam naturæ, sine actione subsistentiae; ergo. Probant præterea rationes illæ, effectionem existentiæ et subsistentiæ rei non habere inter se mutuam ac necessariam dependentiam, quandoquidem potest una sine altera permanere. Existimo autem hoc non

esse verum indifferenter, seu vicissim aeternum; nam actio, qua fit natura existens, potest esse sine effectione propriæ subsistentiæ, ut ex mysterio Incarnationis constat; non potest autem e converso fieri, ut effectio subsistentiæ maneat sine actione productiva vel conservativa naturæ existentis. Et ratio est, quia cum subsistentia tantum sit modus naturæ, non potest esse aut fieri nisi in ipsa natura, et actu terminans illam; ergo ordine naturæ essentialiter supponit existentiam, et consequenter effectiorem etiam vel conservationem ipsius naturæ; juxta principia ergo a nobis posita ita philosophandum est, etiamsi alii juxta alia principia alter opinari cogantur.

7. Neque priores rationes quidquam contrahæc efficiunt; nam ad summum eo tendunt ut probent hanc actionem esse unam, non vero quod sit simplex et indivisibilis. Sicut converso, licet posteriores rationes probent ut dixi, illam actionem non esse unam simplicem, non tamen probant definite esse duas, sed vel esse duas, vel unam compositam, quæ diminui potest, et quasi mutabili vel dimidiata manere. Quid autem horum verius sit, inquirendum superest; pendet autem hoc ex posteriori punto supra proposto. Nam si solum agens, quod exstantiam efficit, facit etiam immediate subsistentiam, videtur sane utrumque facere ut actione totali; si autem ipsum solum confitientiam, subsistentiam autem non per solum, sed medio aliquo principio ipsius ratiocinis, confert, erunt actiones duas quia in rigore sunt a diversis principiis; hanc igitur causam simul hæc tractant sunt.

Quod sit principium proximum a quo manet subsistentia.

8. Est igitur præcipua hujus sectionis difficultas, an subsistentia effective sequatur intrinsecis principiis naturæ existentis, vero a solo extrinseco agente detur, natura solum passiva, seu quasi passive se habet respectu illius. Et videtur quidem hoc posterius verum esse. Primum, ob rationem superiori insinuatam, quod actio agentis per se primitur ad rem subsistentem ut sic; ergo ipsum solum est, quod dat effectui totam entitatem, usque ad subsistentiam. Secundo ex illo similiter de accidente; nam quando accidens fit utrum subjecto, modus inhaesionis non est: tive ab ipsomet accidente quod unit,

sed solum extrinsecum agens, quod efficit accidentis, confert illi actualem inherentiam; ergo si servanda est proportio, idem dicendum est de subsistentia respectu naturae substantialis. Tertio, quia alias sequitur materia primam esse principium intrinsecum activum suæ subsistentiæ, quod est contra naturam materiæ; nam cum pura sit potentia, non est activa. Sequela patet, quia tam intrinsecum comparatur, et tantam connexionem habet illa partialis subsistentia cum materia, i.e. subsistentia animæ cum anima, aut completa subsistentia totius naturæ cum ipsa natura. Quarto, quia alias sequitur, naturam volenter privari sua subsistentia, quod non est consentaneum mysterio Incarnationis, uia alias dicendum esset, humanitatem Christi esse in statu violento. Sequela vero atet, quia illud est violentum, quod est contra internum impetum activum naturæ, &c 3 Ethic., cap. 4; si ergo natura esset intrinsecum principium activum suæ subsistentiæ, privari illa esset contra internum impetu activum, et consequenter esset violentum. Quinto, quia subsistentia non educitur ex potentia naturæ, seu alicuius subjecti, sed mereatur tantum; ergo a solo Deo immediate fieri potest. Antecedens probatur, quia subsistentia non est aliquid inherens subjecti; nam, ut supra dicebamus, subsistentia modus directe oppositus inherentiæ. Consequentia autem patet, quia causa secunda ille agere potest, nisi per educationem ex potentia subjecti. Et confirmatur, nam quod in alio concreatur, non habet cum illo connexionem activam, sed formalem ac materiali, vel aliquam similem, quæ ad has reducitur; et ideo eadem actione fit cum re, quæ se primo creatur, sicut materia et forma illi concreantur cum cœlo, non propter actionem connexionem, ut notum est, sed ob formam et materialem; ergo idem dicendum est de re subsistente, et de connexione naturali et propriae subsistentiae ejus. Sexto, quia sequitur, posse naturam existentem variare sine propria subsistentia, et absque aliâ, quod videtur intelligi non posse, a si natura est a parte rei existens, et non in alio supposito, intelligi non potest in se ac per se sit, et consequenter, non subsistat. Sequela probatur, quia si solus Deus efficit existentiam, et deinde subsistit resultata natura existente, ergo sunt etsæ actiones; ergo potest Deus unam seare ab altera, et priorem sine posteriori

conservare. Neque ad hoc erit necessaria nova actio, qua detur tali naturæ aliquis positivus modus loco propriæ subsistentiæ, sed sufficiet suspensio divini influxus; nam illa dimanatio propriæ subsistentiæ ab existente natura pendet a concursu Dei; omnis enim modus realis omnisque dependentia, qualisunque illa sit, pendet magis et immediatus a causa prima, quam a secunda; ergo potest Deus suspendere illum concursum, nullum alium tribuendo, et conservando actionem, qua se solo producit naturam existentem.

Sententia auctoris.

9. Hæc sententia est probabilis, nec potest opposita sufficienter demonstrari. Nihilominus in 4 tomo tertiae partis, disput. 8, sect. 3, contrarium nobis visum est probabilius, propter auctoritatem D. Thomæ, ibi, quest. 2, art. 5, ad 1, et quest. 16, art. 12, in corp., et ad 1, quem ejus discipuli communiter ita intelligunt, et ideo in hanc sententiam inclinant, quam etiam indicat Genebrardus, lib. 2 de Trinitate, pagina 93 et 94. Ratio vero est, quia ex parte naturæ sunt omnia principia sufficientia, ut ab ea active resultat subsistentia ejus; ergo non est negandum, quin inter illa talis activa connexionem intercedat. Antecedens declaratur, quia, ut supra a nobis ostensum est, essentia substantialis cum sua existentia ordine naturæ antecedit subsistentiam; ergo habet omnia necessaria, ut ab illa possit resultare modus subsistentiæ. Patet consequentia, quia ipsa essentia est nobilior quam subsistentia, et per existentiam constituitur in statu, in quo possit esse principium intrinsecum subsistentiæ per resultantiam, saltem naturalem. Rursus videtur esse maxime proportionata, ut possit esse hujusmodi principium, tum quia ex nobilitate ac perfectione ejus provenit talis existendi modus, unde in virtute potest illum continere; tum etiam quia ad perfectionem rei spectat, ut possit esse intrinsecum principium sui modi essendi, praesertim quando ille modus est omnino intrinsecus et connaturalis, et naturaliter inseparabilis ab ipsa re. Atque hinc probata manet prima consequentia totius rationis; nam quando effectus vel aliquis modus rei potest convenienter reduci in causam secundam, non est soli primæ attribuendus; et similiter quando revocari potest in internum principium, non est ad solam extrinsecam causam referendus, et præcipue quando talis modus

habet intrinsecam, et inseparabilem connexionem naturalem cum re, cuius est modus. Et augetur vis hujus rationis ex simili exemplo de dimanatione activa propriæ passionis ab essentia, quam admittunt et plures autores, et qui melius sentiunt; videturque satis probari experimento physico de reductione aquæ in pristinam frigiditatem, et latus traditur a philosophis in 2 de Anima. Nullæ autem sunt rationes, quæ probabilius suadeant dimanationem illam effectivam passionum ab essentia, quam sit ratio a nobis facta; imo omnes ad illam reducuntur, ut facile patebit consulenti autores, vel diligenter excogitanti hujusmodi rationes, et vim earum. Addo, majorem vim habere dictam rationem in praesenti, quia major est proportio inter naturam existentem cum sua subsistentia, et major et intimior connexio, quam sit inter substantialem essentiam et accidentalem proprietatem. Neque huic rationi obstat, quod subsistentia est tantum modus naturæ, proprietas autem accidentalis est entitas distincta, imo hoc potius juvat et confirmat rationem factam, quia facilius est, intrinsecum modum fieri seu dimanare ab interno principio, quam entitatem distinctam. Atque hoc magis confirmabit responsio ad rationes dubitandi in contrarium positas.

Solutiones argumentorum.

10. Ad primam respondetur, actionem agentis ultimate quidem tendere ad constitutendam rem per se subsistentem (agimus enim de substanciali actione), proxime tamen et immediate efficere rem seu naturam existentem, ad quam non impeditam natura-liter consequitur subsistentia, quam dicitur conferre ipsummet agens, eo modo quo is, qui dat formam, dicitur dare omnia consequentia ad formam. Unde creatio, verbi gratia, dicitur esse rerum subsistentium, non quia formaliter terminetur ad subsistentiam, nam revera terminatur ad ipsum esse ut sic, ut sumitur ex D. Thoma, 1 p., quæst. 43, per totam, et signatim art. 4, ad 1; sed quia per se primo tendit ad tale esse, ad quod ex natura rei consequitur subsistentia, si sit creatio facta modo quasi connaturali ipsi termino. Quod ideo adverto, quia potest Deus creare formam accidentalem, quæ ex se non habet esse, ad quod subsistentia consequatur; tamen ille modus productionis est extraordinarius et praeternaturalis; et tunc necesse est ut Deus supernaturali modo sustineat acci-

dens illud sine subjecto, et est probabiliter illi per novam actionem positivum modum per se existendi, ut in materia d'Eucharistia in simili dictum est.

11. Ad secundam rationem negatur consequentia, et similitudo sumpta ab inherensione accidentis; est enim dissimilis ratio; nam cui forma accidentis fit in subjecto et ex subjecto non prius natura existit quam inherreat, alio oporterer prius natura creari quam unum et ob eamdem causam non potest se ipsa active unire subjecto, quia nec potest se ipsa de potentia subjecti educere, neque a unionem etiam secundum naturæ ordinem habet esse existentia, ut possit esse principium efficiens suæ inheressionis. Et ex eadem radice est, quod talis forma eadem actione et ab eodem agente recipit inheressionem, quo recipit esse. Sicut etiam qui existimant subsistentiam naturæ substantialis nil aliud esse quam ipsam existentiam substantiam recte et consequenter dicent subsistentiam non resultare a propria essentia, sed contentum ab extrinseco agente, quia existentia non potest provenire ab intrinseco, neque ante existentiam habet res unde possit esse principium efficiens. In eo tamen non quuntur isti autores consequenter, quia admittunt essentiam substancialis prius iuria habere entitatem actualem essentiam quam subsistentiam, quia tunc necesse est admittant aliquam priorem actionem, quam essentia habeat illam actualitatem quam antea non habebat, et separabilem potentiam absolutam ab actione, qua fit subsistentia; et tunc sine causa negant essentiam constitutam per actionem agentis in actualitate esse posse intrinsecum principium activum, a quo manet subsistentia; hic item error sequitur ex alio supra notato; mirum, quia falso negant, illud esse actitatem esse existentiam; et ideo falsi etiam dicunt, et vocibus abutuntur, quæ non substituent formaliter actualitatem rei, sed afficit, vel modifi- illam, vocant existentiam ipsius essentiam sed hæc satis sunt in superioribus tractata.

12. Formam accidentalis possit alio modo se unire efficienter subjecto. — Hic inquiri potest circa responsionem datum in aliquo casu, vel supposito aliquo materiali, possit forma accidentalis effectivem unire subjecto, saltem per resultantiam a naturalem, ut verbi gratia, supponendo quantitatem conservari a Deo separatam a b-

ecto, ut in Eucharistia fit, et postea creari nateriam vel substantiam intime præsentem illi quantitati, et auferri ex parte Dei omne impedimentum, id est, suspendi omnem actionem, qua Deus impedit inhaerentiam per se constituebat quantitatem. In eo situr casu cessat responsio data; nam illa quantitas jam prius existebat quam esset ratio; ergo habet esse, a quo possit effective anare unio; et aliunde est tam intima conexio inter quantitatem et actualem inhaerentiam, sicut inter naturam substantialem subsistentiam. Et confirmari potest ex adam probabili opinione Henrici, asserentiam rationalem, quia prius natura sit intime præsens materiae disposita, am illi substantialiter uniatur, seipsam in unire corpori per naturalem quamdam ultantiam, seu activitatem. Quod si objiciatur, quia forma non efficit active informacionem, sed formaliter, responderi potest umque concursum habere.

3. Hunc dicendi modum de quantitate illo casu ut probabilem reliqui in 1 tomo partis, loco citato; postea vero regis considerata, in 3 tomo, disput. 57, . 3, probabilius censui et merito, inhaerentiam etiam præexistentis accidentis non rarer active ab ipso accidente, sed ab alieno extrinseco agente debere fieri. Et ratio quia, licet accidentis toto priori tempore at absque inhaerentia, et consequenter eretur in esse per actionem non educientem de potentia materiae, sed alterius et prioris rationis, tamen, in eo instante in iterum unitur subjecto, non prius habet quam uniatur, quia jam tune non recipit per illam actionem superiorem et quasi ivam, sed per actionem eductivam, seu (perinde est) conservativam formam in cto, et ex subjecto, et non alias; per actionem forma simul recipit esse et e, et ideo non potest talis forma esse ipsum activum talis actionis, vel inhaerere, quam per illam in eo instante rectique hœ modo differentia assignata in iori responsione locum habet, etiam in ente, quod prius tempore supponitur re separatum. Nam illa præexistentia (dicam) tempore antecedens, est per respectu actionis, que est in illo te in quo tale accidentis unitur subjecto propter non est etiam simile exemplum rationali sumptum; nam illa, prout existit in eo instanti in quo

unitur corpori, prius natura existit, et per actionem non eductivam, sed creativam. Praeterquam quod illa opinio Henrici satis dubia est, et incerta, ut notavi in 2 tomis tertiarie partis, disput. 44, sect. 5.

14. *Forma substantialis corporea, an possit se active unire.* — Hinc vero obiter inferatur, idem, quod dictum est de forma accidentali, dicendum etiam esse de materiali forma substantiali, quoad suam actualen unionem, et quasi inhaesione in materia. Quia etiam illa fit per educationem, et ideo simul et eadem actione existit et unitur, et ideo sicut non potest seipsam efficere, ita nec potest seipsam unire. At vero, si sermo non sit de inhaesione formæ substantialis, sed de illo modo partiali, quo talis forma compleat subsistentiam totius, recte intelligitur resultare active ab ipsa forma; nam ille jam supponit formam quoad suam entitatem essentialiem existentem, et unitam materiae; et in reliquis eodem modo ad illam comparatur, sicut subsistentia ad essentiam.

15. Secundo obiter etiam intelligitur ratio, ob quam actio, per quam accidentis vel materialis forma fit, et unitur subjecto, non potest quasi partiari, et manere dando esse tali formæ, et non dando illi inhaerentiam seu unionem cum subjecto. Sed quandocumque accidentis separatur a subjecto, et sic conservatur, omnino cessat prior actio, et incipit nova, dans seu conservans illud esse sine unione; secus vero in actione, vel actionibus per quas natura substantialis accipit esse et subsistere; nam potest illa prior actio dividi et separari a posteriori, ut dixi. Ratio autem differentia est, quia illa actio, qua forma accidentalis vel materialis recipit esse connaturali modo, est essentialiter pendens a subjecto, alioqui non esset actio eductiva; ablata autem unione cessat cursus subjecti, et ideo necesse est ut talis actio cesset, et incipiat alia, quæ sit quasi creativa et productiva. Actio vero, per quam fit natura substantialis, non pendet essentialiter a subsistentia, cum hæc posterior sit quam ipsum esse, ad quod terminatur talis actio. De qua re dixi plura in primo tomo tertiarie partis, disp. 8, sect. 4.

16. *An a materia prima resultet subsistencia.* — Ad tertium, quod erat de materia prima, aliqui putant inconveniens, hanc activitatem, etiam per resultantiam naturalem, illi tribuere; et ideo aiunt, hujusmodi activitatem subsistentia semper esse a sola forma,

non solum in naturis simplicibus seu formis subsistentibus (quod per se clarum est), sed etiam in naturis completis constantibus ex materia et forma. Qui modus dicendi esset satis probabilis, si subsistentia esset simplex entitas omnino realiter distincta a materia et forma. Supponendo autem, quod supra docuimus, subsistentiam esse modum naturae habentem compositionem vel simplicitatem proportionatam ipsi naturae, essequre vel partiale vel integrum, juxta conditionem naturae quam terminat, necessario dicendum est subsistentiam consequi ad eam naturam quam proxime terminat. Concedo ergo subsistentiam incompletam materiae resultare ex ipsa. Neque enim potest resultare a forma, tum quia subsistentia consequitur naturam tanquam modus ad rem cuius est modus; subsistentia autem materiae non est modus formae, sed ipsiusmet materiae; tum etiam quia illa subsistentia materiae ordine naturae supponitur ipsi formae, quia, ut materia sit primum subjectum generationis, supponitur subsistens, et sub diversis formis eamdem numero subsistentiam retinet. Neque inconveniens est attribuere materiae hoc genus activitatis circa propriam subsistentiam; nam, licet non sit activa propria actione, quae ordinetur ad communicationem sui esse, quia non potest sibi simile producere, neque ad illud disponere, tamen per quamdam resultantiam circa aliquam proprietatem vel modum suum, nihil impedit quod sit activa. Sic enim quantitas, quae est proprietas materiae, et illam semper concomitans, naturaliter manat ab illa, juxta probabilem sententiam, et idem multi censem de relationibus quae insunt in materia, et in illa resultant posito termino. Neque contra hoc obstat, quod materia sit pura potentia in ordine ad actum formalem; nam hoc non excludit quin habeat aliquam essentiam actualem, quae satis est ut ex illa resultant aliquae proprietates, vel modi essendi illi proportionati.

17. *Substantia privata sua subsistentia an sit in statu violento.* — Ad quartum respondetur, difficultatem in eo tactam æque procedere de essentia, sive comparetur active ad subsistentiam, sive passive tantum, quia violentum non solum est illud, quod est contra principium activum internum, sed etiam quod est contra principium passivum. Aristoteles enim, loco ibidem citato, solum ait, violentum esse quod est a principio extrin-

seco, nihil prorsus conferente passo, cui vis est illata; is autem, qui aliquid ab extrinseco patitur contra naturalem appetitum passivum, nihil confert, sed potius repugnat. Restat ergo eadem difficultas, sive natura si principium activum propriæ subsistentiae, si ve solum naturali aptitudine et appetitu passivo illam postulet, quo modo non sit in statu violento si illa privatetur. De qua re disputant Theologi, partim in 1.2, q. 6, partim in 3 p., q. 2, et quidam generaliter aiunt, quid quid creatura a Deo patitur positive, vel prative, non esse violentum, quia secundum potentiam obedientiam subjecta est st creatori, et ad hoc est magis propensa qua ad suam particularem perfectionem, sic aqua, quando ascendit ad replendum vacuum, non violenter ascendit, quia, licet in tus ille sit contra appetitum particulare propriæ naturæ, est secundum generale appetitum ad bonum universi. Alii vero particulari respondent, Christi humanitate non esse in statu violento, quia, licet sit propria subsistentia, evecta est ad tiorem statum, et ad unionem cum nobili subsistentia, quæ virtute et eminenter continet quidquid perfectionis est in propria. Haec est vera sententia, quam late tractav 1 tom. tertiae partis, disp. 8, sect. 3.

18. Quintum argumentum posset in contrarium retorqueri, saltem ad probandum, diversum esse modum quo fit subsistentia b eo quo fit natura existens; et ideo ex parte potius posse concludi, actionem u effectuem esse diversam, et non repugnare quod subsistentia resultet active ab ipsa natura, etiamsi natura secundum existentiam suam ab extrinseco agente creetur. Quia natura creatur simpliciter ex nihilo, vel generatur ex praæexistente materia, quæ ex nihilo creata est; subsistentia autem fit aliquo modo ex ipsa natura cuius est subsistens, nam, sicut in illa est tanquam modus ejus ab illa essentialiter pendet in genere materialis, saltem per reductionem, ita illa fit, nec potest aliter fieri nisi conjuncti ipsi naturæ, et in ea nitens, atque ab ea endens; et hoc satis est ut ab ipsa natura subsistens active resultare. Neque obstat quod substantia concreari dicatur, quando res erunt, quia concreatio, licet non semper reiratur, dimanationem unius rei ab alia, ut ostendat declarat confirmatio illi quinto arguentio adjuncta, non tamen semper illam existit. Interdum enim dicitur concreari aliqui tan-

quam pars ejus quod per se primo creatur, et tunc non oportet ut intercedat dimanatio unius ab alio, sed sola compositio unius integri termini, qui per se primo fit per unam actionem compositam et proportionatam termino; et hoc modo eretur cœlum una actione, et partes ejus concreantur. Alio modo dicitur aliquid concreari, quia naturali necessitate coniunctum est cum proximo termino creationis, ut intellectus concreatur animæ, et hujusmodi concreatio non excludit, sed potius fere semper adjunctam habet dimensionem ejus rei, quæ concreatur, ab existentia vel essentia rei quæ creatur, et hoc modo dicitur concreari subsistentia. Denique alio modo concreatio solum dicit concomitantiam cum creatione in eodem momento, absque intrinseca vel necessaria connexione. Quo modo dicitur communiter gratia concreata Angelis, vel Adæ, et hujusmodi concreatio neque est eadem actio cum creatione, nec dimanatio necessario conjuncta cum illa, sed est actio omnino distincta, et conjuncta cum creatione, vel ex voluntate creatoris, vel ex concomitantia alterius agentis; ut, verbi gratia, lumen aeris potuit esse aeri concreatum ex præsentia solis, qui illum illuminavit in eodem instanti in quo creatus est. Igitur ex concreatione subsistentia non potest excludi dimanatio ejus ab existentia.

49. Sed urgebis, concreationem subsistentiæ non esse collocandam in secundo ordine, ed in primo, ideoque excludere prædictam imanationem. Assumptum probatur, quia non concreatur illo secundo modo, suppositum constitutum integrum terminum creationis, et solum per accidens, et ad summum per se secundo conjunctum est cum termino, ut per se primo creatur, et hoc modo intellectus concreatur animæ, vel Angelo, et lux soli, et quantitas corpori vel materiæ, et sic de aliis. At vero subsistentia non sic se habet; non enim supponit terminum creationis, per se secundo illi adjungitur, sed forma per includitur in adæquato ac per se primo termino creationis; nam quod creatur non est itura, sed suppositum, vel res subsistens ut e; ergo subsistentia creatur, ut pars formalis rei quæ creatur, quod spectat ad prium modum concreationis; non ergo post concreari tanquam dimanans a termino creationis. Respondetur, objectionem hanc lumen fundari in illo communi modo loquens, suppositum esse quod generatur vel creatur, et non naturam. Quæ locutio eodem mo-

do intelligenda est, quo altera similis, suppositum, scilicet, esse quod operatur, cuius sensus non est subsistentiam esse rationem agendi, sed esse quoddam complementum, quod ex natura rei præsupponitur in agente, ratione cuius dicitur ipsum suppositum esse quod operatur, quamvis ratio agendi sit ipsa natura vel forma, ut sectione sequente insius dicemus. Sic igitur suppositum dicitur esse quod fit vel creatur, non quia subsistentia ipsa sit ratio formalis (ut sic dicam) terminandi creationem, sed quia est substantiale complementum rei quæ creatur, naturaliter ac necessario resultans ex formali termino creationis, quod est ipsum esse substantiale. Creatio ergo vi sua facit rem independentem a subjecto, et natura sua tendit ad producendam rem omnino completam in suo esse substantiali; compleetur autem per subsistentiam, ut dixi, et ideo creari dicitur res subsistens, quamvis creatio ut sic non attingat immediate subsistentiam ipsam, sed illud esse ad quod sequitur subsistentia. Atque ita satis declaratum manet, quo modo subsistentia dicitur concreari, non ut pars termini quem immediate attingit creatio, sed ut modus naturaliter consequens talcm terminum.

De materiali causa subsistentiæ.

20. Insinuatur vero in illo argumento quedam difficultas pertinens ad alteram partem hujus sectionis, quæ est de causa materiali subsistentiæ, an, scilicet, subsistentia propriæ habeat materialem causam, et quænam illa sit. In qua re primo comparari potest subsistentia ad illam naturam, quam adequate terminat, id est, simplex et completa subsistentia ad proportionatam, nimirum angelicam; simplex autem et incompleta ad materiam, vel animam rationalem; completa vero et composita ad integrum et compostam naturam. Et secundum hanc comparationem certum est, subsistentiam esse affixam, et intime adhaerentem naturæ quam terminat, et ita pendere ab illa in fieri et in esse, ut nullo alio modo fieri aut esse possit, quæ omnia in superioribus probata sunt.

21. *Aliorum sententia.* — Ex quo aliqui etiam ita loquuntur, ut dicant subsistentiam inhærente naturæ quam terminat, et ex illa fieri seu educi tanquam ex materia, quia omnis modus, qui ordine naturæ præsupponit rem quam modificat, ita inhæret illi, et ex illa sit. Dico autem, qui præsupponit rem

modificabilem, ut excludam dependentiam creativam, seu creationem passivam, quæ etiam est modus rei quæ creatur, non tamen est in illa, aut sit ex illa, ut ex subjecto, quia non præsupponit illam ordine naturæ, sed potius ad illam tendit; hoc autem est singulare in hoc modo propter specialem ejus rationem, quæ est esse viam ad terminum; subsistentia autem non est hujusmodi, sed ordine naturæ præsupponit rem quam afficit ac terminat, et ideo comparatur ad illam, ut ad subjectum et materiam, sicut omnes alii similes modi. Et confirmatur, nam hoc modo optime intelligitur, quo modo possit subsistentia fieri cum concursu ipsiusmet essentiæ, quia, nimirum, educitur de potentia subjecti, sicut ob contrariam rationem creatio passiva, quamvis sit affixa termino, non potest fieri ab agente creato, neque cum concursu ipsius termini, quia non est in illo ut in subjecto. Quod si objicias, subsistentiæ repugnare inhærentiam, responderi potest, non repugnare illi inhærentiam ut quod, sed ut quo, id est, non repugnare illi esse inhærentem, sed constituere rem inhærentem; vel aliter (et eodem devolvitur) repugnare illi inhærentiam, non ex parte sui, sed ex parte rei cui ipsa inhæret, vel quam constituit; ipsa enim subsistentia constituit subsistens, cui ut sic repugnat quod inhæreat; terminat etiam naturam, quam reddit ineptam ad inhærendum, vel inexistendum alteri; sed hoc ipsum facit subsistentia inhærendo tali naturæ.

22. *Aliorum opinio.* — Aliis vero non placet hic loquendi modus; negantque subinde, subsistentiam inhærente naturæ. Cujus rei rationem aliqui reddunt, quia alioqui esset accidentis; quæ ratio non concludit, quia non est sermo de inhærentia in eo rigore, sed ut ad substantialem unionem cum dependentia extendi potest, et sæpe tribuitur formis materialibus. Alii reddunt rationem, quia subsistentia non est forma proprie et in rigore; ergo nec natura, quam terminat, comparatur ad illam, ut materia vel subjectum; ergo neque inter illa intercedit inhæsio, sed aliud genus unionis longe diversum. Utraque consequentia est clara, quia illa sunt quasi correlative, seu se mutuo consequuntur. Antecedens autem probatur a Theologis, quia alias Verbum divinum non posset supplere vicem subsistentiæ, cum non possit esse forma. Item probari potest, quia neque est forma accidentalis, ut supra probatum est, nec

substantialis, quia alias non posset informare, vel aliam formam, vel completam naturam substantialem.

23. *Judicium auctoris.* — Hæc dissensio videtur magna ex parte esse in modo loquendi, nam in re constat esse inseparabilem unionem inter subsistentiam, et essentiam, seu naturam cum termino; ac subsistentiam ipsam creatam, quatenus est modus quidam ex natura rei distinctus a natura, habere quodcum esse imperfectum et diminutum, quod nec fieri, nec conservari potest, nisi affixum tali naturæ; an vero illa conjunctio et dependencia dicenda sit inhæsio, neene, videtur pertinere ad modum loquendi. Mihi tamen posterior loquendi modus magis placet, tum quia omnis modus qui non distinguitur realiter, sed modaliter tantum a re, cuius est modus, videtur habere cum illa unionem alterius rationis, quam sit inhæsio proprieta sumpta, ut sumi potest ex his quæ supra dicta sunt de distinctione modali, et de causæ formalis, et dicemus iterum infra, tractando de accidentibus. Quod si in modis omnibus hoc habet locum, multo magis in substantiæ libus, qui ad complementum substantiæ currunt. Et maxime hoc procedit in hō modo, qui est subsistentia, cum ex se habeat completere suppositum creatum in positiva ratione essendi per se. Tum etiam propter rationem factam, quod subsistentia non comparatur ad naturam, ut forma, sed ut purus te minus; ergo nec natura comparatur ad subsistentiam ut materia, vel proprium subiectum; comparatur ergo ut terminabile a suum terminum, cum quo habet naturale connexionem necessariam, et late loquens seu reductive se habent ut actus et potentia. Atque hæc habitudo et connexionio satis est subsistentia possit a natura dimanare per substantiam naturalem.

24. Atque ex his constat, si subsistentia comparetur, non ad naturam quam terminat sed ad aliud subjectum, non posse esse inhærentem alicui, quia hoc multo magis repugnat rationi illius, idque in omni subsistentia completa est per se manifestum. Ita in subsistentia partiali materia primæ. Subsistens autem partiæ animæ rationalis, dum est aliquo modo esse in corpore, seu subsistentia corporis, cum qua completum integrum subsistentiam totius, tanquam ultimus actus ejus, non tamen cum inhæsione, quæ non pendet ab illa in suo esse, sed cum simplici unione, quæ non repugnat subsisteret

partiali, unde non potest dici subsistentia corporis esse causa materialis subsistentiae animæ. In formis autem materialibus propterea negamus esse subsistentiam partiale, quia modus illarum vere est in materia cum causalitate materiali, et cum dependentia et aliquali inhaesione.

Possitne substantialis natura sine ulla subsistentia conservari.

25. *Scoti opinio.* — *Sententia Cajetani.* — In sexta ratione attingitur alia difficultas, an, celicet, fieri possit ut Deus impedit emanationem subsistentiae a natura per solam uspensionem influxus, atque ita fieri possit ut natura conservetur sine ulla subsistentia propria, vel aliena. Quæ difficultas, si attente consideretur, multo magis locum habet in contraria sententia, asserente Deum solum siccere subsistentiam cum existentia; nam si potest suspendere suum influxum circa em seu modum posteriorem, conservando priorem, quando ille influxus est cum causa secunda, eadem vel majori ratione id poterit, si sit ab ipso solo. Quapropter illa difficultas non pendet ex præsenti questione, nam modo tractamus, sed communis est in myri sententia, asserente subsistentiam esse in positivam ex natura rei distinctam a natura. Quam attigit Scotus, in 3, dist. 4, q. 1, bi, licet reputet inconveniens, quod possitatura existens conservari sine propria subsistentia, et sine unione ad alienam, existiat tamen id sequi ex illa sententia asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam; et Cajetanus, 3 parte, quæst. 4, art. 2, respondens Scoto, concedit sequi, et non reputat esse inconveniens, ut per potentiam Dei absolutam natura conservetur sine ulla personalitate propria vel iena.

26. *Quæ difficultas in Cajetani opinione.* — ac vero sententia est difficultis valde in opinione ipsius Cajetani; nam ipse ait subsistentiam esse anteriorem existentia, et continuere proprium susceptivum existentiae; sed non potest natura conservari sive existentia; ergo nec sine subsistentia, quæ est iena. Quod si dicatur, posse Deum invertere in ordinem, et ponere existentiam in natura ante subsistentiam, contra hoc possimus ad hominem argumentari. Cajetanus ait, Deum non conservare materiam ne formam, quia non est capax existentiae nisi r formam, eo quod forma constituit sus-

ceptivum existentiae, nec potest existentia constitui circa positivum susceptivum; sic igitur non poterit natura conservari sine subsistentia, quia non est capax existentiae nisi per subsistentiam, nec poterit inverti hic ordo, quia non potest existentia constitui extra proprium susceptivum. Illud vero est mirabilius, quod quidam docent, subsistentiam nihil aliud esse, quam existentiam ipsam substantiale, et nihilominus admittunt posse conservari naturam sine subsistentia propria vel aliena. Nam hic coguntur concedere, posse conservari essentiam in rerum natura sine existentia. Quod quam sit absurdum, ex ipsis terminis constat, et in superioribus latius tractatum est. In nostra vero sententia cessat hæc difficultas; existimamus enim essentiam existentem esse priorem ordine naturæ sua subsistentia, et ideo licet impeditur subsistentia, non privaretur natura existentia sua, et ita videtur probabilius dici posse non implicare contradictionem. Nam in eo casu talis natura diceretur esse per se mere negative, quia non esset in alio, non tamen positive, quia non esset ita terminata, ut esset positive incapax unionis ad aliud suppositum.

27. *Resolutio dubii.* — Nihilominus tamen contraria sententia videtur probabilius, quam tenuit etiam Fonseca, lib. 5, cap. 8, quæst. 6, sect. 5, ad 4 Scoti; citatque in eam sententiam D. Thom., in 3, dist. 5, quæst. 3, art. 3, ad 3, ubi solum ait, quod si humanitas separaretur a Verbo, statim subsisteret. Sunt autem notanda verba D. Thomæ, ex quibus ratio non infirma pro hac parte colligitur: *Separatio (inquit) dat utriusque partium totalitatem, et in continuis dat etiam utriusque esse in actu, unde hoc ipso quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personæ.* Quando ergo id, quod additur vel resultat, est tantum intrinsecus terminus, non potest ita impediri ut res prorsus interminata maneat, ut probat exemplum de linea; intelligi enim non potest ut prorsus maneat sine termino, aut quod cum linea dividitur, et punctus continuans partes auferatur, non resultent proprii termini in partibus divisis, cum tamen eadem vel major distinctio sit inter punctum et partes lineæ, quæ inter subsistentiam et naturam. Est etiam optimum exemplum de quantitate et figura. Quis enim intelligat magnitudinem existentem in rerum natura, et figura terminabilem,

et nulla terminatam figura? Id revera intellegi non potest. Aut quod linea non sit recta aut obliqua, et superficies aut rotunda, aut singularis; est autem figura modus quantitatis ex natura rei distinctus ab illa.

28. Contingit ergo inter rem et modum esse tam intrinsecam connexionem, ut res non possit carere omni modo terminante; ergo si alicubi haec connexio reperitur, maxime inter subsistentiam et naturam, quae non solum comparantur ut terminus et terminabile, sed etiam subsistentia est talis terminus, ut sit immutabilis ex natura rei, et magis unum facit cum natura, quam figura cum quantitate. Idemque argumentum sumi potest ex praesentia locali; fieri enim non potest ut sit quantitas, verbi gratia, in rerum natura, et nullam habeat localem praesentiam, esto posset hanc vel illam variare, cum tamen praesentia sit etiam modus ex natura rei distinctus, et inferioris rationis seu accidentalis. Atque hinc etiam intelligimus esse aliquos modos ita immediate oppositos, ut non possit res uno privari nisi ratione modi oppositi, non vero per puram utriusque carentiam; hujusmodi sunt in linea, verbi gratia, esse perfectam vel obliquam; in natura, per se existere, vel inexistere alteri. Igitur propter hanc etiam causam non potest natura privari propria subsistentia, nisi in aliqua alia persona constituatur, quod fit per modum quemdam unionis subsistentiae oppositum.

29. Ad argumentum ergo factum in sexta ratione dicendum est, quamvis absolute possit Deus suspendere suum influxum, interdum tamen ex necessitate conferre unum modum, supposita voluntate auferendi aliud, propter intrinsecam rerum connexionem, ut in dictis exemplis videre licet. Addo vero, licet non implicaret contradictionem, naturam privari omni subsistentia, tam propria quam aliena, negari tamen non posse quin sit magis consentaneum naturis rerum, ut quotiescumque vel res privatur aliquo existendi modo sibi connaturan, afficiatur modo opposito, quando inter illos est immediata oppositio, ita ut natura non privetur subsistentia nisi per unionem hypostaticam; et e converso, ut accidens, quando privatur inherentia, accipiat aliquem modum positivum per se essendi, inherentiæ oppositum, ut probabilius indicavimus in materia de Eucharistia, quia valde alienum est a natura, manere sine aliquo intrinseco termino. Unde præter miraculum separationis esset novum miracu-

lum, sine ullo alio modo aut termino rem conservari.

Fiantne una actione existentia et subsistentia.

30. Ex resolutione hujus puncti sequitur decisio alterius supra tacti, de unitate vel pluralitate hujus actionis. Dicendum est enim actionem, qua fit subsistentia cum existentia rei, non solum non esse simplicem vel indivisibilem, verum etiam neque unam compositam, sed esse efficientias distinctas, quamvis connexas. Patet ex dictis, quia una est creatio, verbi gratia, in Angelo, alia vero est (ut ita dicam) modificatio tantum rei jam creatæ, quae est quasi quedam eductio de potentia subjecti. Item sunt a diversis principiis, nam una est a solo Deo, vel extrinseca agente, alia vero proxime est ab intrinseca natura; nulla est autem major differentia inter actiones vel efficientias, quam inter principia. Denique una est propria actio, alia est intrinseca resultantia. Dici vero solet una tantum actio, per quam fit existentia cum subsistentia, non quidem in eo sensu quem haec tenus tractavimus, id est, quod immediat attingat ipsam subsistentiam cum existentia sed quod resultantia illa subsistentiae ex natura existente non sit nova actio, eo quod eveni propriæ actionis resultat subsistentia. Atque hoc modo loquuntur multi de dimanatione passionum ab essentia. Verumtamen hæc sententia recte explicanda est, tantu in verbis potest esse diversa; nam quod a rem spectat, negari non potest quin aliqua efficientia sit necessaria, ut subsistentia, quæ ante non erat, incipiat esse in rerum natura, ut in principio sectionis dicebamus, est satis notum ex principiis philosophicis quia quod prius non erat, non potest incepere esse, nisi ab aliquo agente, et per al quam efficientiam; alioqui tollitur omnis probandi necessitatem causæ efficientis. Rursus, quod hæc efficientia sit in re aliquo modo distincta, probatur facile, tum ex distinctione ipsarum rerum quæ fiunt, tum ex separatione, quia potest fieri existentia subsistentia rei sine propria subsistentia, ut Christi humanitatem factum est. Unde, si Verbum divinum humanitatem dimitteret, ejusque humanitas propriam subsistentiam recipere, id fieri non posset sine nova efficientia, distincta ab illa, qua jamducta creata est, quia est novus effectus a prius distinctus. An vero hæc efficientia dicen-

sit propria et per se actio, quæstio esse potest, quæ generatim tractata est supra, disp. 18, sect. 3, et ibi dicta hic applicari possunt.

31. *Quam actionem, ut fiat, sibi determininet subsistentia.* — Tandem de hac dimanatione vel dependentia subsistentiæ a natura quæri potest, an sit omnino essentialis ipsi subsistentiæ, vel sit aliquid ab ea distinctum, ad eum modum quo in superioribus diximus, actionem, seu dependentiam a causa efficiente distingui a suo termino. Quod idem est ac si queratur utrum subsistentia ita postulet fieri per dimanationem a propria essentia, ut aliter fieri non possit, etiam per potentiam Bei absolutam; an vero possit Deus mutare modum efficiendi talem subsistentiam, ita ut non fiat ab ipsam essentialia, sed a solo Deo. Nam si hoc ultimum admittimus esse possibile, plane fit, dependentiam seu denominationem subsistentiæ propriæ ab essentia esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, quia est separabile ab ipsa, quandoquidem supponitur posse fieri seu manere eadem subsistentia, sine dependentia a propria essentia, per efficientiam solius Dei. Si vero hoc creditur impossibile, consequenter est probabilis judicandum, ipsam subsistentiam per seipsum essentialiter dependere a propria essentia; nam hæc inseparabilitas, tam ex natura rei quam in ordine ad divinam potentiam, indicat sufficienter indistinctionem seu identitatem ex natura rei, præsertim ubi nullum aliud indicium distinctionis realis vel modalis inveniri potest, ut constat ex dictis supra, tractando de distinctionibus rerum. Sicut, quia subsistentia ita comparatur ad naturam, ut non possit conservari subsistentia separata a natura, recte colligimus, unionem formalem, quam habet propria subsistentia cum sua natura, non esse modum ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, sed ipsam per seipsum esse essentialiter conjunctam suæ naturæ, et ideo non posse aliter conservari. Si ergo similiter conservari non potest subsistentia sine effectiva dependentia a propria essentia, signum est illam dependentiam non esse modum distinctum, sed includi in essentiali ratione ipsius subsistentiæ.

32. Posset autem aliquis rursus argumentum sumere a formalí unione ad dependentiam effectivam; nam, si subsistentia nullo modo esse potest nisi in sua natura, ergo pari ratione dicendum est, nullo modo esse posse nisi a sua natura; sicut ergo depen-

dentia subsistentiæ a propria natura, tanquam causa suo modo materiali, est essentialis illi, ita etiam dependentia ab eadem essentia tanquam a principio activo erit essentialis. Verumtamen hæc collectio non est efficax, tum quia materialis dependentia ex suo genere magis intrinseca est, tum etiam quia subsistentia, ex hoc præcise quod tantum est modus, habet essentialiter ut per seipsum, absque interjecto alio modo unionis, sit unita rei, cuius est modus; hoc enim commune est omnibus modis, ut supra dictum est, et patet in motu, figura, sessione, et similibus. Dependentia autem essentialis modi a re cuius est modus, tanquam a principio effectivo, non est de ratione modi ut sic; imo sepe distinguuntur ex natura rei, etiam in his modis, dependentia a termino; ut præsentia localis, quæ solum est quidam modus, fieri potest per diversas actiones, et a diversis agentibus, quod est manifestum signum, dependentiam esse extra essentiam ejus, et ex natura rei distinctam ac separabilem, cum haec sit variabilis circa eamdem præsentiam. Igitur ex communi ratione modi non potest concludi, subsistentiam æque essentialiter pendere a sua natura in genere causæ efficientis ac in genere causæ materialis. Neque etiam est facile invenire aliquod principium, quo probetur id convenire subsistentiæ ex propria et speciali ratione sua.

33. Item difficile est assignare implicacionem contradictionis, in eo quod Deus impedit naturalem dimanationem subsistentiæ a propria essentia, et sola sua efficacia et virtute illam producat. Cur enim non potest non dare concursum accommodatum et necessarium ad illam dimanationem, sed potentiori actione prævenire, et se solo subsistentiam efficere? Quod si quis respondeat hoc fieri non posse, quia repugnat cum essentia ipsius subsistentiæ, petet principium, aut circulum committet in præsenti dubitatione; hoc enim est quod inquirimus, unde constet hoc includi in ratione subsistentiæ. Itaque existimo rem esse incertam, nullumque esse speciale principium unde definiri possit. Utendo autem generalibus principiis, qualia sunt, dependentiam effectivam regulariter distingui a termino, et Deum posse se solo efficere quidquid causa secunda potest, ubi specialis repugnantia non appareat, his (inquam) et similibus principiis utendo, verisimilius dicitur, hanc dependentiam non esse de essentia subsistentiæ, sed extra rationem ejus.

SECTIO VII.

Utrum subsistentia habeat aliquam causalitatem, et quomodo actiones dicantur esse suppositorum.

1. Quanquam omne causalitatis genus possit aliquo modo subsistentiae attribui, præcipua hujus rei difficultas versatur in causalitate effectiva, et aliquid etiam obiter attingendum erit de materiali. Nam de causalitate formalis jam ex dictis constat, subsistentiam non esse formam, proprie ac physice loquendo, comparari tamen ad suppositum seu rem subsistentem, ut sic, per modum actus formalis constituentis suppositum et terminantis naturam, et præter hanc qualemque causalitatem metaphysicam, nullam aliam habere causalitatem formalem, quia in nullo alio recipitur, quod informare possit. Quod præsertim verum habet de quacunque completa subsistentia, et de subsistentia partiali materiae, nam subsistentia partialis animæ rationalis comparari potest ad subsistentiam corporis per modum formæ, ut in superioribus dictum est. Præter hæc solet reduci ad causalitatem vel rationem formæ terminus specificans actionem, seu ad quem tendit actio, et hoc genus causalitatis tribui solet subsistentiæ respectu omnium vel plurium actionum; sed hæc est valde impropria causalitas, et vix potest attribui subsistentiæ, nisi respectu illius actionis per quam ipsa fit; nam respectu aliarum actionum potius quasi materialiter comparatur, ut ex fine totius sectionis magis constabat.

2. Rursus de causalitate finali nihil aliud occurrit dicendum, præterquam quod subsistentia propter se expetibilis sit. Quanquam, quia subsistentia semper ac necessario est conjuncta cum existentia naturæ, nec sit per se primo per aliquam actionem, sed necessario maneat posita creatione, seu generatione rei, juxta sensum declaratum sectione præcedente, ideo in ordine ad usum seu consecutionem non exercet propriam causalitatem finis, præter eam quæ in ipso esse aut vivere reperitur; neque enim aliis mediis subsistentiam obtinere, aut potius conservare curamus, quam illis quibus existentiam seu vitam tuemur.

3. Rursus causalitas effectiva duplex potest intelligi: una vocari potest interna, seu quasi immanens, circa ipsummet suppositum constitutum per subsistentiam, sive illa sit

propria, qualis est efficientia animæ circa actus suos vitales, sive impropria seu per resultantiam naturalem, qualis est animæ circa suas potentias, vel cuiuslibet formæ circa suas proprias passiones. Alia est efficientia quasi extrinseca, seu transiens omnino ad alios. Et de his omnibus dicendum est; incipiemus autem ab ultimo modo efficientiæ tanquam communiori et clariori.

Variæ sententiæ circa modum quo subsistentia est principium actionum.

4. *Prima sententia.*— Inquirimus ergo an subsistentia sit principium actionum egredientium a supposito. In qua re duo possunt esse extremi modi dicendi. Prior est, subsistentiam esse principium per se ac formale omnium actionum suppositi, si non integrum, saltem partiale, ita ut simul influat cum ipsa natura, et actio non minus immediate ac per se pendeat a subsistentia quam a natura. Ita videntur opinari novi quidam Theologi, explicantes Incarnationis mysterium. Ut enim defendant actiones Christi, ab humanitate proficiscentes, esse aliquo modo divinas seu Dei operationes, existimant necessarium, ut ab ipsa subsistentia Verbi per se ac proxime profluant, et ideo aiunt hanc causalitatem convenire propriæ subsistentiæ, et idcirco eamdem suppleri a Verbo divino. Atque hoc modo intelligent illud axioma: Actiones sunt suppositorum, quoniam alias (inquiunt) si suppositalitas ipsa non per se influit in actiones, et per accidens se ita habet ad illas, non ergo erunt actiones suppositorum nisi concomitanter, et denominatione quadam valde accidentaria, quod est contra sensum Doctorum, qui illo axiomate utuntur, et contra Aristotelem, a quo videtur desumptum in locis infra citandis. Quod si hæc sententia vera est, non solum in actionibus transeuntibus locum habet, sed etiam in immanentibus, in suppositis quæ illas habent; nec solum in una vel alia actione, sed in omnibus quæ propriæ actiones sunt, ut naturales resultantias omittamus. Subsistentia enim nunquam habet peculiarem aliquam actionem, cuius ipsa sit proprium principium; in hoc enim omnes convenient, neque enim facile esset talem actionem fingere aut assignare; si ergo subsistentia prædicto modo ponitur principium agendi, esse debet ex aliqua ratione universalis et communis omnibus actionibus, vel omnibus naturis, quæ ex se non sunt principia

sufficientia actionum , nisi a subsistentia jumentur.

5. *Secunda sententia.* — Alter modus dicens extreme oppositus esse potest, subsistentiam nullo modo esse principium agendi, nec per se requiri et concurrere ad actiones, sed mere concomitanter. Quam doctrinam videntur amplecti multi Theologi, praeferunt Nominales, qui indifferenter admittunt, naturam ipsam seu humanitatem operari aequa et suppositum. Potestque fundari in Aristotele, 1 Metaph., c. 4, ex quo loco multi sumunt illud axioma : Actiones sunt suppositorum ; et tamen Aristoteles non dixit actiones esse suppositorum, sed versari circa singularia. Ex quo potest confici argumentum ; nam, seclusa subsistentia, natura ipsa est res singularis et existens ; ergo ipsa est sufficiens principium actionis, subsistentia vero est conditio concomitans omnino per accidens in ordine ad actionem. Et confirmatur, nam subsistentia non potest per se immediate influere in actionem, ut statim probabitur ; concurrit ergo per accidens tantum. Potestque egregie declarari exemplo Trinitatis ; nam, licet actiones ad extra, ut sunt creatio, etc., denominative tribuantur Patri et Filio, et Spiritui Sancto, tamen, quia illæ relationes et subsistentiae personales non erant per se necessariae ad talem actionem creandi, et similes, sed ipsa natura divina erat per se sufficiens, ideo tam proprie tribuitur creatio divinitati, sicut ipsis personis, et ipsæ relationes ut sic non sunt principia per se et immediate influentia in tales actiones ; ita ergo comparatur omnis subsistentia creata ad actiones suæ naturæ.

Ad quæstionis resolutionem assertio prima.

6. Nihilominus media via tenenda est, licendumque est primo, subsistentiam creatam non habere proprium et immediatum influxum in actiones suppositi. Haec est communis sententia (ut opinor); imprimis enim ecesserat ut ita censeant Scotus et omnes qui rationem subsistendi ponunt in operationibus. Neque enim cogitare potuerunt egationem per se influere active in positivis actiones. Deinde Thomistæ, qui aiunt iam existentiam ipsam non esse principium per se et formaliter agendi, sed tantum conditionem necessariam, multo majori ratione cogentur id dicere de subsistentia; immo qui unum eorum id affirmant, etiamsi alias teant, subsistentiam nihil aliud esse quam

substantialem existentiam ; quod nos probare non possumus, quia supra ostendimus existentiam formaliter ac per se includi in actuali principio agendi; de subsistentia vero nunc aliter sentimus, quia existimamus tantum esse modum ipsius existentia ex natura rei distinctum ab ipsa. Potestque imprimis probari conclusio argumentis seu exemplis Theologicis, nam in Deo tota ratio agendi est natura seu voluntas divina; personalitates autem, ut tales sunt, non habent proprium influxum in actiones ad extra, et ob hanc causam actiones ad extra dicuntur indivisa in Trinitate, sicut est etiam indivisa natura, voluntas et potentia. Dicet aliquis hoc esse peculiare in Deo, quia divina natura per se est, et essentialiter subsistens. Respondetur imprimis, multo certius esse totam rationem agendi ad extra esse naturam seu voluntatem divinam, quam quod sit in Deo subsistentia essentialis ratione distincta a personalibus. Deinde, si subsistentia personalis creata, est per se activa, non est cur subsistentiae personales divinæ non sint etiam activæ, quoniam subsistentia essentialis, ut est de ratione ipsius naturæ, sit etiam activa; præferunt quia etiam de his actionibus divinis verum est actiones esse suppositorum ; ergo, si in divinis personis, ut ipsæ sint quæ operantur, non est necessarium ut personalitates ipsæ proprium influxum habeant, vel sint formalia principia agendi, neque in creatis personis id erit necessarium. Et (quod maxime urget) etiam in productionibus ad intra, ut sunt generatio et spiratio, aiunt graviores Theologi formale principium earum esse naturam, vel intellectum, vel voluntatem; relationem vero personæ producentis esse tantum necessariam conditionem; idque satis esse ut solum talis persona dici possit generare aut spirare, et non divina natura.

7. Aliud exemplum seu argumentum sumitur ex mysterio Incarnationis; Christus enim in humana natura subsistens habuit integrum ac totale principium humanarum operationum, et tamen non habuit subsistentiam creatam; ergo haec subsistentia non est pars illius principii, nec per se habet proprium influxum in operationes. Nec vero dici potest, in Christo non esse solam humanitatem integrum principium formale actuum humanorum, sed compleri per subsistentiam Verbi, supplementum vicem subsistentiae creatæ; nam subsistentia Verbi non supplet vicem subsistentiae creatæ quoad aliquam acti-

vitatem, sed solum quoad terminationem assumptionæ naturæ; alioqui aliqua activitas ad extra conveniret Verbo divino per propriam relationem, quæ non esset communis aliis personis, quod est omnino falsum, et contra illud axioma: Actiones Trinitatis ad extra, sunt indivisæ. Neque etiam dici potest hanc activitatem propriae subsistentiæ suppleri in Christo a divino Verbo, non per relationem, sed per voluntatem divinam; nam hinc fieret humanitatem Christi non esse principium proprium et integrum humanarum actionum, sed illud esse divinitatem simul cum humanitate. Sequitur etiam actiones humanas non esse proprias Christi, ut causæ proximæ, sed ex parte fuisse communes Patri et Spiritui Sancto; utrumque autem est falsum, et valde absurdum in Theologia. De qua re in proprio loco dictum est, tom. I tertiae partis, disput. 4, sect. 4. Fuit ergo humanitas Christi integrum formale principium humanarum actionum ejus; eodem ergo modo est in aliis hominibus. Et hoc etiam confirmat communis doctrina Sanctorum Patrum, asserentium ad plures naturas sequi plures operationes, etiamsi persona una sit, quia, nimirum, formale principium agendi est natura, non personalitas.

8. *Physicum argumentum.* — Tertio, probari idem potest inductione physica, nam si discurramus per actiones mere accidentiales et naturales, omnes illæ proxime manant a formis proportionalis, ut calcifatio a calore, frigefactio a frigore, motio localis ab impetu, vel gravitate, etc.; et similiter actiones vitales manant proxime a propriis facultatibus, concurrente anima, ut principio principali. Unde tantum abest quod hæc actiones tribuantur suppositis propter proprium influxum ipsius subsistentiæ, ut saepè neque ipsa natura seu forma substantialis habeat talem influxum proximum, sed actio tribuatur supposito solum quia in se sustentat formam accidentariam quæ est principium agendi, ut aqua calida calorem. Quod si ad actiones vitales aliquo modo immediate concurrit ipsa forma seu anima (ut est verisimile), id quidem convenit animæ secundum suam entitatem essentialiem, secundum quam est principium vitæ, non vero secundum subsistentiam, cuius proprius et specialis influxus nulla ratione necessarius est ad tales actus. Unde fit, idem judicium esse ferendum de actionibus vitalibus suppositorum spirituum, et de actionibus accidentalibus quorum-

cunque suppositorum. De generatione autem substantiarum judicium sumendum est ex accidentalí, vel quia nos non cognoscimus substantiam nisi per accidentia, vel quia agentia naturalia non attingunt generationem substantialem nisi media dispositione accidentalí; vel certe quia talis actio generativa tota versatur circa compositionem naturæ rei generandæ; subsistentia vero ex parte supponitur, ex parte vero naturaliter consequitur, ut in sequenti ratione declarabo.

9. Quarto igitur argumentor ratione, quæ partim sumi potest ex propria ratione ipsius subsistentiæ, partim ex termino uniuscujusque actionis. Subsistens enim creata tantum est, ut diximus, quidam modus creatæ naturæ, supponitque in natura totam rei essentiam actualem cum sua existentia; principium autem operationum est essentia rei, vel per seipsum, vel per facultates quæ ad ipsam consequuntur; modus vero existens non est principium agendi, sed ad summum esse potest conditio ad agendum requisita immo in universum omnes isti modi rerum qui propriam entitatem et realitatem securum afferunt, licet saepè sint conditiones, utilles, vel necessariae ad operationes, nunquam tamen sunt propria ac per se principia agendi, ut inductione potest facile ostendit. Ex parte vero termini probatur in hunc modum, nam in omni actione pure accidentali formalis terminus est aliquod accidente quod non est subsistens; ergo ex parte illius non est necessarium ut subsistens agent sit proximum principium talis actionis. Namvis per talem actionem non dicatur fieri forma, verbi gratia, calor, sed compositur scilicet, calidum, quod ex parte subjecti includit suppositum subsistens, tamen hoc ipsum quod ex parte subjecti includitur, non fit per illam actionem, sed illi supponit et solum propter unionem formæ cum natura existente in tali supposito, fieri dicitur per primo illud compositum; ergo etiam ex parte principii non est necessarium ut subsistens proprium, per se, ac formale principium talis actionis, sed satis est ut supponatur supposito operante tanquam necessaria conditio. In generatione autem substantiali primis supponitur materia subsistens tanquam primum subjectum, et ex hac parte constat subsistentiam rei genitæ non omnificeri a generante, sed ex parte supponi. Ritus tota actio generativa versatur in educatione, seu unione formæ cum materia, ex ea

resultat subsistentia, juxta dicta sectione præcedente; ergo principium formale illius actionis sufficiens est forma generantis, neque est cur requiratur proprius influxus subsistentiae, cum actio agentis per se et immediate non attingat subsistentiam rei productæ. Quin potius, ut sectione precedente dicebam, tota actio generativa potest manere, etiamsi impeditur effectio vel dimanatio propriae subsistentiae, et proxime terminetur actio ad solam compositionem naturæ, ut in humana Christi conceptione factum est; ergo formale principium talis actionis est natura generans, ratione formæ, et non ipsa subsistentia.

Secunda assertio.

10. Dico secundo: subsistentia non mere oncomitanter se habet ad actionem agentis, sed antecedenter; nec mere per accidens, sed per se ex parte agentis. Atque hoc modo actio proprie ac per se tribuitur supposito ut i quod operatur. In hac propositione declaramus illud axioma, *actiones sunt supposita*, quod est communiter receptum a Theologis, ut videre licet apud D. Thomam, 1 p., qæst. 39, articulo quinto, ad 1, et qæst. 3, articulo primo, ad 3, et 3 p., qæst. 19, t. 1, ad 3 et 4, et in 4, dist. 5, articulo imo, ubi cæteri Theologi, et in 3, dist. 2, saepè alias, tractantes de mysteriis Incarnationis et Trinitatis. Visum est enim illis principium necessarium ad illa duo mysteria declaranda, et convenienter in eis locendum. Unde in Concilio Florentino, sess. 1, non longe a fine, Joannes Episcopus, adclarandum, quod Pater generat, et non essentia, subdit rationem, quia essentia non significat suppositum, et addit: *Porro autem actiones, juxta omnem philosophorum scholam, sistorum esse videntur, ut in hominum genere fieri videmus; quamvis enim hic homo, est persona vel suppositum generet, ejus en substantia generationis ejusmodi principum est, quandoquidem actiones supposito, ut diximus, sunt; quæ quidem substantia vel essentia in homine cum sit humanitas, ianae generationis principium existit, quo erat hominem. Quibus verbis tam hæc in praecedens conclusio confirmatur.*

1. Potestque hæc conclusio roborari ex toto, 1 de Anima, text. 64, ubi ait, *mediti animam non misereri, aut discere, ratiocinari, sed hominem anima. Ex quo solum sumitur argumentum a similitudinationis; ideo enim animæ non tribuitur*

recte operatio, quia significatur ut pars; eadem autem ratio est de humanitate; loquitur vero de anima, ut est pars seu forma corporis; nam, si sumatur anima rationalis ut subsistens, illi potest propria actio tribui, quia, licet non sit suppositum, propter incompletam naturam, est tamen subsistens singulariter ac per se. Probari etiam solet ex zodem philosopho, libro primo Metaph., 4, cuius verba sunt: *Actiones et generationes omnes circa singularia sunt, seu in singularibus versantur. Ubi primum considerandum est quod, licet Aristoteles non utatur nomine suppositi, sed singularis, re tamen vera pro eodem sumpsit, ut patet ex ratione quam statim subjungit: Non enim hominem, nisi per accidens, sanat qui medetur, sed Calliam, aut Socratem, aut alium quempiam eorum qui sic dicuntur; hujusmodi ergo suppositum intellexit nomine rei singularis, vel quia singularis absolute dictum significat ens completum et singulare, prout in rerum natura existit, vel certe quia (ut verisimile est) Aristoteles non agnovit distinctionem inter singularis naturam substantialem completam et suppositum. Deinde observandum est, actionem, triplicem habitudinem dicere posse ad hujusmodi rem singularem. Prima est ut ad principium, prout nunc dicimus, actiones esse suppositorum. Secunda, ut ad terminum, prout dicimus Petrum, verbi gratia, generari, non humanitatem. Tertia est ut ad subjectum; omitto autem quartam, quæ ex cogitari potest, ad objectum proprie sump tum, nam hæc solum actibus immanentibus convenit, quatenus actus et tales qualitates sunt, non vero ut sunt actiones productivæ, de quibus Aristoteles loquitur. Et ideo secundum hanc quartam habitudinem fieri potest, ut actio versetur circa universale, quia non versatur inhærendo illi, vel realiter efficiendo illud, sed extrinsecce denominando, seu attingendo; quod extra propositum est. Loquitur ergo Aristoteles de aliis modis, et expressius loqui videtur, loco citato, de tertia habitudine, quantum colligi potest ex exemplo quo utilit; nam illa priora verba, *Actiones circa singularia versantur*, indifferenter videntur ad secundam et tertiam habitudinem; proprie vero non possunt ad pri main accommodari. Unde non est dubium quin Aristoteles illo loco non posuerit illam formalem propositionem; sumitur tamen ex similitudine rationis, quæ est, ejus esse fieri cuius est esse, vel actionem circa illud ver-*

sari cui confertur esse, quia actio tendit ad aliquod esse; esse autem per se primo convenit rei singulari, nam universalia non sunt nisi in singularibus; et similiter esse proprium est singularis completi, seu suppositi, aut subsistentis, nam esse proprie convenit ei quod est; solum autem suppositum proprium est id quod est, et ideo illud proprium dicitur fieri, seu circa illud versari actio. Haec autem ratio aequa procedit in prima habitudine; nam ejus etiam est operari cuius est esse, quia sicut actio est ad esse, ita est ab esse; sed suppositum est id quod proprium est, seu quod habet esse; ergo etiam actio secundum primam habitudinem per se primo tribuitur rei singulari in praedicto sensu, id est, supposito.

12. Secunda assertio per singulas illius partes ostenditur.—Atque ita non solum auctoritate, sed etiam ratione, confirmatum est praedictum metaphysicum dogma, quod amplius declarari ac confirmari potest discurrendo per singulas partes secundae assertio- nis. Prima erat, quod subsistentia non tantum concomitanter, sed antecedenter se habeat ad actionem agentis; quae probatur, quia ex natura rei prius est quod res sit in suo esse completa, ac plene constituta, quam quod operetur; sed subsistentia pertinet ad complementum rei et substantiae ejus; ergo ordine naturae prius esse debet natura terminata propria subsistentia, quam possit in operationem prodire; ergo subsistentia, ejusque quasi effectus formalis, non tantum concomitanter, sed antecedenter se habet ad operationem naturae. Et confirmari potest a simili de accidente, nam forma accidentalis (ex natura rei loquimur) prius habet quod insit, quam quod ab illa manet aliqua actio, quia ille modus essendi est quasi intrinsecus terminus, et complementum talis formae. Item est optima et sufficiens ratio, quia talis modulus habet magis intimam connexionem naturalem cum tali forma, quam omnis actio quae ab illa potest dimanare; sed eodem modo comparatur subsistentia ad substantialem naturam; ergo.

13. Secunda pars assertio- nis colligitur ex praecedenti, nimis- rum, subsistentiam non comparari mere per accidens ad actionem agentis; quia, sicut esse agentis non comparatur per accidens ad actionem ejus, ita complementum essendi omnino intrinsecum, con naturale, ac substantiale, non comparatur omnino per accidens ad actionem, sed est

ordo per se requisitus, ut res prius in se si subsistens, quam quod operetur. Et hac ratione dico subsistentiam requiri per se e parte agentis; nam praeceps ex parte actionis vel termini proximi seu formalis ejus, no erat adeo necessaria subsistentia formae se naturae, quae est principium actionis, qui in ipsa natura est tota perfectio per se nec- saria ad eliciendam talem actionem. Tame ex parte agentis requirit talis natura pro prium et completem essendi modum, ut constituata in statu accommodato ad opera dum, et hoc modo dicimus subsistentiam p se requiri ex parte agentis, ut necessaria conditionem ad operandum. Sicque dice solent Theologi, trinitatem personarum Deo per se non requiri ad creationem ex pa- ipsius actionis, tamen ex parte Dei per se necessario supponi, quia pertinet ad personam Dei constitutionem, et prius est ac I se praequisitum, ut Deus sit in se plene perfecte substantialiter constitutus, quam ad extra operetur. Unde etiam si fingeremus, Deum ab aeterno aliquid creare, ni lominus intelligeremus internas origines constitutiones divinarum personarum ord naturae antecedere creationem. Quod si l verum est in Deo, in quo natura divina essentialiter subsistens, multo magis in ci tura, in qua subsistentia omnino est extra sentiam rei. Atque hinc tandem constat, sensu operatio per se primo tribuatur supposito, quod in tertia parte assertio- nis di bamus, quia natura, ut natura ante sub tentiam, non est constituta in statu compl et proxime accommodato ad operandum ideo merito tribuitur actio supposito, et naturae.

14. Fundamentis aliarum opinionum su fit.—Ex quo satisfactum est rationib fundamentis aliarum opinionum. Utrum enim simul respondemus, ad veritatem proprietatem illius axiomatis, Actiones, suppositorum, non esse necessarium ut subsistentia ipsa per se influat in actiones, que etiam ut sit omnino per accidens concomitanter se habens; datur enim idem, scilicet, ut sit conditio praequisit e parte agentis. Exemplum autem, quod secula opinio afferebat ex divinis personis, pri suadet contrarium, ut a nobis declaratum. Quod vero in Deo creatio et aliæ actiones extra non solum possint tribui divinis personis, aut huic Deo in concreto, sed deitati, provenit, tum ex eo quod deita e

essentialiter subsistens, tum ex perfecta identitate inter divinam naturam et personas, propter quam identitatem admittitur illa locutio, quando alioqui non involvit errorem liquem, ut contingit in actionibus ad extra, namvis ex modo significandi terminorum non sit formalis et propria, et ideo in creaturis, ubi non est illa identitas inter natnram et suppositum, non admittitur illa locutio, eque in Deo extendi potest ad actus notionales; haec enim propositio, Essentia generat, tronea est; indicat enim distinctionem ipsius sententiæ a re genita, ut latius traditur in 1 p., næst. 39.

An supernaturaliter possit natura operari absque supposito.

15. Quæ haecen diximus, intelligenda sunt juxta naturas rerum, et nullo interveniente miraculo. Quærer autem potest an deontia absoluta, seu interveniente aliquo miraculo, possit aliter fieri. Et quidem si loquimur de completa natura substantiali, ita superius tradita consequenter dicendum est, non posse naturam per se primo operari, sed aliquod suppositum per illam. Im, si natura non privetur sua subsistentia, d in proprio supposito relinquatur, fieri non potest quin subsistentia propria ordinatur antecedat actionem, quia subsistentia propria necessario retinet eamdem habitudinem ad suam naturam. Si vero supponamus unum privare naturam propria subsistentia, in constituendo in alio supposito, illud suppositum per illam naturam operabitur, et illi it actione tribuenda, ut latius declaravi in 4 n. tertiae partis, disp. 10, sect. 2 et 3. Si tem supponeremus Deum conservare naturam existentem sine propria subsistentia, et in ulla aliena, tunc certe fieri posset natura operaretur absque supposito, quia in esset sufficiens virtus activa, et conditio subsistentiae non est adeo intrinsecè necessaria, quin si impeditur, et Deus alia superioratione naturam conservaret, posset ab e prodire actio, quia nulla in ea re appetet contradicatio. Imo, supposito illo miraculo, non esset aliud miraculum necessarium, ut in natura operaretur, sed cum concursum unum posset operari, quia in tali actione non esset supernaturale, cum illa non habeat propriam et specialem habitudinem ad subsistentiam, vel peculiarem dependentiam illa. Ipse autem naturalis concursum ad eandem ex natura rei non est debitus

ante subsistentiam; tamen, data illa hypothesi, quod natura conservaretur sine ulla subsistentia, non esset privanda omni concurso et omni actione, et ideo etiam tunc esset illi debitus ex natura rei talis concursus, quia semper manet principium per se necessarium ac sufficiens ex parte actionis, quamvis aliunde ex parte agentis naturalis ordo ac perfectio immutetur.

16. Atque ad hunc modum loquendum est de forma substantiali separata a materia, necessario enim retinet aliquam subsistentiam, vel propriam, ut ex natura rei contingit in solis animabus rationalibus, vel alienam, et divinitus datam, ut factum est in Christi anima supernaturaliter, et fieri posset in aliis formis, et ideo talis forma sic separata et constituta operari potest ad modum suppositi. Si vero conservaretur talis forma sine ulla subsistentia, idem de illa dicendum esset quod de natura completa, est enim eadem ratio; idemque proportionaliter est de accidente separato a subjecto; existimamus enim nunquam sic conservari absque positivo modo existendi per se, opposito actuali inhesioni, et ideo accidens sic conservatum, quamvis non sit suppositum, operari potest ad modum suppositi. Si tamen fingamus conservari accidens separatum in suo esse existentiae, sine alio positivo modo essendi, similiter de illo judicandum est, posse tunc habere omnem actionem suam, propter rationem tactam, quæ sumitur etiam ex D. Thoma, tertia parte, quæst. 77, art. 3.

An naturalis dimanatio possit esse a natura ante suppositum.

17. Rursus ex dictis constat quid dicendum sit de effectione latius sumpta pro naturali dimanatione (nam quæ diximus, communia sunt omnibus propriis actionibus, tam immanentibus quam transeuntibus, neque aliquid inter eas distinguere oportet quoad doctrinam datam); de effectione autem per naturalem resultantiam distinguere oportet, nam quedam est ad ipsammet subsistentiam, alias vero esse possunt ad alias proprietates seu passiones. Inter quas existimo, illam priorem, esse etiam ordine naturæ primam, et quasi origine antecedere resultantiam omnium aliarum proprietatum. Ratio est, quia subsistentia est intimior, magisque per se coniuncta cum natura, quam omnis alia proprietas. Item, quia omnes alias proprietates sunt accidentia; prior autem est integra consti-

tutio propriæ substantiæ, quam quod ciadveniant accidentia, etiam propria. Hinc ergo fit ut emanatio omnium proprietatum seu propriarum passionum, etiam sit a supposito, ut principio quod, mediante natura, ut principio quo, ita ut in hoc eadem sit ratio harum emanationum, quæ aliarum propriarum actionum, quia idem est ordo per se ex parte suppositi inter subsistentiam et subsequentes proprietates. Sola igitur naturalis dimanatio ipsius subsistentiæ est a natura, ut natura est; et ratio est, quia illa tendit ad constitutionem suppositi, et ideo non potest supponere constitutum suppositum, ut ab eo manet. Neque est inconveniens, quod aliqua naturalis resultantia sit a natura, ut natura est, quando illa est talis, ut non dicat ordinem ad rem habentem jam statum omnino completum in genere substantiæ; tunc enim neque ex parte principii, neque ex parte termini supponitur subsistentia, sed sola existentia, ut ex superiori dictis satis patet.

An subsistentia ad causalitatem materiæ sit necessaria.

18. Ultimo constat ex dictis, quid dicendum sit de causalitate materiali, quomodo, scilicet, subsistentiæ convenire aut attribui possit; nam fere eodem modo de illa philosophandum est, quo de efficientia; subsistentia enim non est propria ratio seu potentia recipiendi aliquid, ut per se constat ex his quæ de illa diximus; est enim ultimus modus compleps perfectam substantiam; unde non ordinatur ad recipiendum aliquid substantiale. Excipio solam subsistentiam partiale materiæ, quæ, eo quod incompleta est materialis est, ordinatur ad recipiendum formale complementum subsistentiæ totius suppositi materialis, ut in superioribus declaratum est. Proprietates vero, vel accidentia, licet recipientur in supposito, non tamen ratione subsistentiæ, sed ratione naturæ; nam recipiuntur in entitate substantiæ, non in modo substantiæ. Cujus rei argumentum optimum sumitur ex mysterio Incarnationis, nam in Christo recipi potuerunt omnes proprietates, et perfectiones accidentales hominis, non ratione subsistentiæ, neque attingendo illam quæ increata est, sed solam afficiendo naturam. Unde quoad hoc eadem est ratio de natura et supposito, quantum sunt principia agendi, vel recipiendi accidentia; utrumque enim attribuitur supposito ut quod, ipsa tamen natura est prin-

cipium quo, tam agendi quam recipiendi; agendi quidem per formam, recipiendi autem, vel secundum se totam, vel secundum materiam in quibusdam accidentibus materialibus, vel secundum formam in spiritualibus, quod latius hic exponere aut tractare non est necesse. Hinc tamen fit ut, licet subsistentia non sit ratio recipiendi, sit tamen conditio per se requisita ex parte recipientis; hac enim ratione dicuntur passiones proprie esse suppositorum, sicut et actiones; et ita etiam loquimur in mysterio Incarnationis; est enim Christus passus et mortuus, et non proprie humanitas, et ideo sicut actiones, ita et passiones Christi fuerunt infiniti valoris; sicut ergo subsistentia est conditio agentis, ita et recipientis; atque hoc modo potest illi materialis causalitas attribui, sicut efficientia. Et hoc etiam confirmat testimonium Aristotelis, *1 Metaphys.*, c. 1, juxta expositionem superius datam, nimirum, actiones versari circa singulare, id est, supposita Calliam, scilicet, et Socratem, ut circa materia subjectam.

49. Huic vero doctrinæ adhibenda est duplex limitatio: prior est, ut intelligatur de subjecto actionis seu passionis accidentalis non substantialis, vel si ad substantialiter extendatur, id fiat cum proportione. Substantiale passionem voco generationem substantialis; omitto enim creationem, quæ non habet materialem causam, neque in subjecto recipitur; omnis ergo actio via passio, præter substantiale generationem recte attribuitur supposito, et circa illud versatur, ut circa materiam subjectam; de hac posuit Aristoteles exemplum, cui dixit: *Medicus non curat hominem, sed Calliam, aut Socratem.* Generatio autem substantialis non versatur circa suppositum, circa materiam subjectam, sed circa materiam primam in qua sola recipitur, destruto jam supposito ex quo fit generatio, priusquam aliud sit constitutum. Atque hæc ratione non potest hæc passio proprie tribus supposito, ut subjecto, vel causæ materia. Potest autem cum quadam proportione fieri, nimirum, quod actio seu passio etiam versetur circa rem singularem et subsistem, partiale tamen, in quo deficit a ratione suppositi; sicut superior dicebam, quamvis actiones sint suppositorum, forma tamen subsistentem per se operari. Quod ut etiam ad ipsam substantiale generatio aliquæ subsistentia saltem partialis p-

se supponatur, et sit conditio necessario requisita ex parte cause materialis; nam ibi etiam habet locum ratio generalis, quod res prius debet intelligi in se subsistens, quam sit apta ad sustentandum, vel recipiendum aliud.

20. Sed quid de illa actione, vel quasi actione, qua resultat subsistentia ab ipsa natura? illa enim in natura recipitur, quam nullo modo supponit subsistentem. Respondet actionem esse proportionatam termino; unde, sicut subsistentia ipsa non est proprio inhaerens, sed altiori modo afficiens iatram, eique adhaerens, ita dimensionem illam, si sit ex natura rei distincta ab ipsa subsistentia, non inhaerere, neque esse in iatura ut in subjecto, vel materia, sed ut in e terminabili per subsistentiam, cui intime t per quandam identitatem conjungitur, et ideo non est necesse ut talis emanatio supponat rem subsistentem.

21. Unde obiter intelligitur, quando generatio substantialis (et quoad hoc idem est de reatione) dicitur versari circa personam, vel uppositum, id esse intelligendum de terri no, non de subjecto aut materia generacionis, in quo sensu diximus posse etiam intelligi dictum Aristotelis, actiones, scilicet, versari circa singularia, et in hoc sensu pro viissime applicatur ad has actiones quas substantialies vocamus; nam actiones accidentes proprie terminantur ad composita accidentalibus formis, ex 7 Metaph., c. in quibus compositis supposita ipsa incluuntur; imo pro illis supponunt, et ideo iam hoc modo dici possunt omnes haec actiones versari circa supposita.

22. Posterior limitatio erat, ut haec intelliguntur ex natura rei, et seclusis miraculis, m, interveniente operatione aliqua supernaturali, fieri potest ut aliqua res patiatur quid vel recipiat, quamvis non sit supponi, ut de quantitate Eucharistiae docent theologi. Dici vero potest ulterius, in hac am exceptione servari quandam proportionem, nam illa quantitas, ut fiat subjectum eidem aut mutationum, prius recipit idem per se subsistendi, et ita constituitur statu simili vel proportionali supposito. do tamen quod si, per possibile, vel immobile, Deus conservaret naturam aliquam quantitatatem separatam sine subsistentia, positivo modo per se essendi, illa posset entitatem suam esse subjectum mutationi proportionale, propter eamdem ra-

tionem, qua idem supra diximus de actionibus; atque ita in hujusmodi causalitatibus, materiali et efficiente, eadem fere in omnibus servatur proportio, ut diximus.

SECTIO VIII.

Utrum in secundis substantiis concreta ab abstractis distinguantur, et quo modo in eis suprema ratio substantiae et coordinatio praedicamentalis constituenda sit.

1. Exposuimus hactenus rationem primae substantiae; superest ut de secunda breviter dicamus, et sicut primam substantiam seu suppositum cum singulari natura comparavimus, ita etiam nunc species seu genera substantiae cum communibus naturis illis proportionatis conferamus, ut, verbi gratia, hominem cum humanitate, animal cum natura animalis, et de ceteris, proportionali modo; hujusmodi enim comparationem diximus supra, sect. 4, ad hanc disputationem etiam pertinere. Qua exposita, declarabimus tandem generalem rationem constituentem supremum genus praedicamenti substantiae; ejusque coordinationem insinuabimus ac brevissime attingemus, quoniam ea res magis ad dialecticum spectat, quam ad metaphysicum.

2. Dieunt ergo quidam, abstracta haec et concreta, in universalibus seu in secundis substantiis sumpta, non eodem modo distinguiri et comparari inter se, ac in primis substantiis, id est, non ita distingui hominem et humanitatem, sicut Petrum et hanc humanitatem; nam Petrus distinguitur ex natura rei, ut visum est, a sua individua humanitate; homo autem solum ratione et modo significandi differt ab humanitate. Ita tenet Fonseca, lib. 5 Metaph., cap. 8, quæst. 5, sect. 10, et quæst. 6, sect. 4. Fundamentum ejus esse videtur, quia nomina concreta secundarum substantiarum de formalis idem significant quod abstracta; solumque innuunt et quasi connotant singularia supposita, in quibus subsistunt, pro quibus etiam supponunt seu accipiuntur, sicut concreta accidentia de formalis tantum significant formam accidentalem, connotant autem subjectum cui inhaerent, et pro illo supponunt. Quod sequens accidit in nominibus concrelis primarum substantiarum; haec enim non significant de formalis aliquam naturam, et innuunt subjectum, sed per se primo significant ipsum suppositum, quod tanquam primum subjectum

ad omnia superiora, et accidentia comparatur, ut constat ex definitione primæ substantiæ; et ideo non potest per hæc nomina aliud subjectum innui, alioqui procederetur in infinitum. Ex hac ergo nominum diversitate videatur colligi, hominem, verbi gratia, et humanitatem secundum se non differre formaliter ex natura rei, sed solum in modo concipiendi et significandi, ex quo provenit ut homo accipiat et supponat pro suppositis, pro quibus non supponit humanitas. Et confirmatur, nam homo, ut sic, non includit subsistentiam quam includit Petrus, quia subsistentia est res incommunicabilis; homo autem dicit tantum rationem communem; ergo non habet homo, in quo ex natura rei distinguatur ab humanitate, quandoquidem in primis substantiis concretum solum distinguitur ab abstracto per additionem subsistentiæ.

3. *Abstracta secundarum substantiarum a concretis quomodo differant.* — Nihilominus dicendum censeo, æque distingui in secundis substantiis concreta ab abstractis, ac in primis. Ita sentiunt frequentius discipuli D. Thomæ, locis superius citatis, et sumitur ex D. Thoma, in opusc. de Ente et essent., c. 3, ad finem, ubi ait, humanitatem et hominem differre, quia humanitas præscindit ab omnibus quæ sunt extra formalem essentiam hominis, homo vero implicite et in confuso includit rationes constituentes individua, seu supposita humana. Et 3 p., quæst. 4, art. 3, dicit, quanquam hæc locutio sit vera, *Verbum assumpsit humanitatem*, hanc tamen esse impropriam et in rigore falsam, *Verbum assumpsit hominem*. Nam hoc nomen, homo (inquit), significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, lib. 3 de Fide, cap. 4 et 11, sicut hoc nomen, Deus, significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen, homo, significat eum qui habet naturam humanam. Ex quibus verbis hæc potest formari ratio, nam Petrus et hæc humanitas non alia ratione distinguuntur ex natura rei, nisi quia hæc humanitas solum significat individuam naturam, Petrus vero dicit habentem talem naturam; sed eodem proportionali modo comparantur homo et humanitas; ergo pariter distinguuntur. Et confirmatur ac declaratur, nam, sicut hoc suppositum, seu hoc habens hanc naturam, addit aliiquid determinatum huic naturæ individuae, ratione cuius ex natura rei distinguatur ab illa, ita habens humanitatem absolute addit aliiquid in communi, seu in universali

ipsi humanitati, ratione cujus homo est habens naturam, et non humanitas; ergo est eadem distinctio.

4. Praeterea declaratur in hunc modum, nam humanitas ex natura rei distinguitur a Petro et Paulo; nam si hæc humanitas ex natura rei distinguitur a Petro, multo majori ratione humanitas, quia minus includit humanitas, quam hæc humanitas, saltem actualiter et explicite; at vero homo non distinguitur ex natura rei a Petro et Paulo, nec humanitas ab hac et illa humanitate, sed tantum ratione, ut constat ex supra dictis de universalibus; ergo homo et humanitas non sunt omnino idem ex natura rei, sed æque distinguuntur ac suppositum et natura individua. Probatur consequentia, quia alias non posset Petrus magis distingui ab humanitate, quam ab homine; nam quæ sunt eadem inter se, eodem modo identificantur, vel distinguuntur ab eodem tertio. Atque hinc potest sumi ratio a priori hujus sententiæ, nimirum, quod hæc prædicta universalia solum ex modo concipiendi nostro distinguuntur a singularibus proportionatim sumptis, id est, concreta a concretis, et abstracta ab abstractis; ergo eodem modo distinguuntur, sive singulariter, sive universe concipientur, quia solus modus concipiendi non tollit distinctionem, quæ ex natura rei in rebus ipsis reperitur. Et ideo æque falsæ sunt hæc locutiones: Homo est humanitas, et similes, sicut illa: Petrus est sua humanitas. Ac tandem declaratur in hunc modum, nam si homo et humanitas in re essent idem, hoc ipso quod intelligeremus addi humanitati differentiam individuantem, intelligeremus constitui hunc hominem, sicut hanc humanitatem, et consequenter non distingue retur hic homo ab hac humanitate; ergo si cut hoc falsum est, ita etiam illud.

5. *Contrarie opinionis fundamentum evertitur.* — Neque fundamentum contrariae sententiæ difficultem habet repulsionem. Nam imprimis differentia illa inter nomina primarum et secundarum substantiarum non est necessaria, quia etiam hic homo dici potest formaliter significare hanc humanitatem, in nuere vero seu consignificare suppositum, i quo talis humanitas subsistit; cur enim in potius de homine quam de hoc homine afflatur? Hoc enim non repugnat cum ratione primæ substantiæ, nam in ea non solum in sunt accidentia, et subsistunt secundæ substantiæ; sed etiam individua et singularis natura suo modo est, seu subsistit in supposito.

SECT. VIII. DE SECUNDIS SUBSTANTIIS.

ergo non repugnat nomini primæ substantiæ, ut formaliter significet singularem naturam, innuat autem suppositum. Neque ex hoc sequitur processus in infinitum, quia non dicimus nomen primæ substantiae innuere subjectum vel suppositum, in quo sit tota ipsa prima substantia, sed in quo sit individua natura ipsius primæ substantiae. Quod ex mysterio Incarnationis et Trinitatis optime declaratur; nam hic homo Christus de formalis significat hanc humanitatem, innuendo suppositum, in quo subsistit. Unde dicunt Theologi frequentius, quod, licet illa humanitas mutaret suppositum, semper esset idem homo, vel licet assumeretur a tribus personis, esset tamen hic homo. Sicut etiam hic Deus formaliter dicit hanc deitatem, innuit vero personam, in qua haec deitas subsistit; et ideo licet personæ sint tres, idem tamen est Deus, seu hic Deus. Verum est tamen esse quædam nomina primarum substantiarum, quæ formaliter significant rationem suppositi, quam individuam naturam, *ut hoc suppositum, vel haec persona.* Alia vero esse possunt nomina singularia, de quibus non satis constat quid formaliter significant, ut sunt propria nomina individuorum, *Petrus et Paulus,* etc. Verum tamen hoc parum refert ad rerum distinctiōnem, quam inquirimus.

6. Unde secundo dicitur, quamquam in nonib[us] concretis nos, explicandi gratia, distinguamus duplex illud quasi partiale significatum, formale, scilicet, et materiale, vel quasi materiale, aut connotatum, tamen in re ipsa unum esse adæquatum significatum, quod maxime cernitur in omnibus concretis secundarum substantiarum; sunt enim nomina absoluta, quorum adæquatum significatum est per se unum. Quapropter ad distinctendum hominem ab humanitate, parum refert quod in significatione hujus vocis, homo, ossimus nos distinguere formale significatum et connotatum, sed attendendum est adæquatum significatum, nam inter illud et humanitatem fit comparatio; unde si in illo iquid realiter includitur, quod in humanitate non includatur, hoc satis est ut dicantur a duo ex natura rei distingui. Atque idem cendum censeo de concretis accidentiis, iam si in eis minor sit unitas, et expressior connotatio, seu clarior distinctio formalis materialis significati. Non enim verum cendo, quod quidam aiunt, in accidentibus conatum et abstractum solo conceipiendi modo distingui, nam in re idem penitus significant;

quod sentit Durand., in 1, dist. 34, quæst. 1, citans Aristotelem, in Prædicam., c. 2 de Substant., text. 7, dicentem, album solam qualitatem significare, sicut albedinem. Verum tamen, negari non potest quin album (et idem est de similibus), licet de formalis significat solam albedinem, tamen adæquate significat plus quam albedinem, scilicet, compositum ex subjecto et accidente; alioqui quod posset pro subjecto accipi, vel supponere, nisi illud significaret, vel consignificaret? quod tam manifestum est ex communi modo conceipiendi, ut vix possit in hoc dubitari. Nec Aristoteles dixit album solam qualitatem significare, sed solum quale, et per illam particulam exclusivam non excludit quin adæquate significat compositum, sed excludit quale essentiale. Dixerat enim secundas substantias non significare hoc aliquid, sed quale quid, et ideo subdit, non significare quale perinde ac album, quod solum quale significat, id est, quale accidentale, quod non est quidditas rei; secunda vero substantia dicit quale essentiale, et quidditativum. Cum ergo haec concreta accidentium adæquate significent ipsa composita, dicendum est, non sola conceptione distingui ab abstractis, sed re ipsa, sicut compositum a forma componente.

7. Adde ultimo (ut ad confirmationem illius sententiæ respondeam), illud quasi materiale significatum, quod innuere vel consignificare dicitur haec vox, homo, non esse Petrum vel Paulum, secundum quod sunt talia individua vel supposita, sed solum secundum communem seu confusam rationem subsistentis in humanitate. Nam, sicut homo de formalis non dicit immediate hanc vel illam humanitatem, ut sic, sed humanitatem confuse, ita non innuit immediate hoc vel illud suppositum humanum, sed simpliciter subsistens in humanitate, sub quo mediate et confuse complectitur singularia subsistencia in humanitate; totum enim immediatum significatum, et adæquatum hujus vocis, *homo*, abstrahit secundum rationem ab individuali, tam ratione formalis quam ratione materialis. Unde intelligitur quod, sicut Petrus, praeter hanc humanitatem, includit subsistentiam ejus, ita homo praeter humanitatem includit subsistentiam humanitatis, non hanc vel illam, sed communem rationem subsistentiæ talis naturæ. Ita enim abstrahibilis est communis ratio subsistentiæ a singularibus, sicut communis ratio humanitatis

vel hominis. Certum autem est perinde distinguui ex natura rei subsistentiam hominis ab humanitate, si in communi sumantur, sicut in individuo haec subsistentia ab hac humanitate; cum ergo homo praeter humanitatem includat subsistentiam humanam in communi, necesse est ab illa distingui tanquam includens ab inclusu.

8. Dices: ergo *homo et aliquis homo* idem significant, nam, *aliquis homo*, praeter humanitatem, non dicit nisi subsistens in humanitate, quod non designat in singulari, sed in communi tantum; consequens autem non videtur verum, quia *homo*, dicit tantum speciem humanam; at vero *aliquis homo* dicitur individuum vagum. Respondetur, sub controversia esse an *aliquis homo* sit proprie terminus univocus; supponendo autem pro nunc ita esse, concedo quod *quidam homo*, et *homo*, in re idem significant, diverso tamen modo quoad formalem modum significandi, nam *homo* formaliter significat humanitatem et includit in suo immediato significato subsistentiam humanam in communi, individua autem confuse complectitur, non tamen ea exprimit, vel in particulari, vel secundum aliquam rationem communem individui humani; tamen *aliquis homo*, licet in communi etiam dicat subsistens in humanitate, tamen formaliter significat illud **sub** ratione individui humani, non materialiter assignando illud, sed **sub** communi ratione individui, sicut suppositum humanum significat etiam subsistens in humanitate, significando tamen de formalis ipsam subsistentiam.

Corollaria ex superiori doctrina.

9. *Primum.* — Ex dictis colligitur primo, in omnibus secundis substantiis habere locum praedictam distinctionem concreti ab abstracto, proportionalem illi quae in primis substantiis est inter suppositum et naturam; est enim omnium eadem ratio. Sicut enim in specie ultima distinguitur homo ab humanitate, et sic de ceteris, ita in proximo genere distinguitur animal, verbi gratia, ab animalitate (ut sic dicam), seu a natura, quae est principium sentiendi, et in generibus intermediis distinguitur, verbi gratia, vivens a natura vegetandi, seu a vita. Ac denique in ipsomet supremo genere substanciali, distinguitur substantia finita (de hac enim semper est sermo) a substantialitate, seu substanciali natura. In his enim omnibus habet locum illa ratio, quod concreta inclu-

dunt rationem subsistendi in communitate seu universalitate sibi proportionata, quam non includunt abstracta; et aliae rationes factae possunt eodem modo accommodari. Ac denique potest ita declarari in humanitate Christi; illa enim sicut essentialiter est humanitas, et includit specificam rationem talis naturae, ita etiam includit essentialiter genericam rationem naturae animalis, viventis et corporeae, ac substantialis naturae; et similiiter, sicut non est homo, ita neque animal, neque vivens, nec substantia, scilicet, completa, quam dicit genus generalissimum substantiae. Et ratio est, quia, sicut illi humanitati ut sie deest aliquid ad complementum hominis necessarium, ita et ad complementum animalis, et aliorum superiorum; est ergo in his omnibus eadem proportionalis distinctio.

10. *Secundum corollarium.* — Secundo sequitur, quod sicut suppositum, vel prima substantia, praeter essentiam rei, includit modum subsistendi, proprium, qui, licet pertineat ad complementum substantiae, non tamen est de essentia ejus, ita proportionali modo quilibet secunda substantia, praeter rationem essentialiem suam, includit modum habendi talem essentiam vel naturam specificam, vel genericam, qui modus non pertinet ad essentiam, sed ad complementum talis secunda substantiae. Ratio est clara ex praedicta proportione, nam, sicut de essentia Petri non est suppositalitas ejus, ita nec de essentia hominis subsistentia humana, nec de essentia animalis subsistentia animalis, et sic de ceteris superioribus; est enim eadem omnium ratio. Item, quia quidquid est de essentia hominis, est de essentia Petri; ergo, converso, quidquid non est de essentia Petri non est de essentia hominis; sed de essentia Petri non solum non est propria et individualis subsistentia, verum etiam nec subsistentia humana secundum specificam rationem ejus; nam in Christo est tota essentia hujus hominis, et non est subsistentia humana proprie dicta, seu secundum specificam creatam rationem ejus; ergo talis ratio subsistentiae non est de essentia hominis ut sic et eadem ratio procedit in omnibus superioribus. Denique, haec abstracta et concreta, licet distinguantur ex natura rei, ut diximus tamen proprie non distinguntur essentialiter, seu in essentia, sed in modo quoda terminante et completere essentiam, que includunt concreta, et non abstracta; et haec omnia concreta praeter essentiam inclu-

dunt aliquid, quod proprie non spectat ad essentiam, sed ad complementum talis substantiae in suo gradu.

41. *Quod sit in substantiae praedicamento generalissimum.*—Tertio infertur ex dictis, qualis sit ratio essentialis substantiae simpliciter dictae, id est, quae est generalissimum in praedicamento substantiae. Commuenter enim describi solet quod sit ens per se; quae descriptio, sicut et ipsum substantiae nomen, ambigua esse potest. Nam si nomen entis generalissime et transcendenter sumatur, et illud *per se*, solum denotet negationem inhærendi alteri per modum accidentis, sic non solum supremum genus substantiae, et quidquid sub eo directe continetur, est ens per se, sed in universum, quidquid non est accidens, id est, omnis substantia, sive completa, sive incompleta vel physice, vel metaphysice, juxta superius dicta in sectione prima hujus disputationis. Alio modo sumi potest ens per se proente completo, quod per se subsistens esse potest. Et hoc modo describitur per illa verba essentialis ratio substantiae, prout est supremum genus; indigent tamen duplice annotatione. Prima est, substantiam, quae est supremum genus (et idem est de qualibet secunda substantia), non dici per se esse, seu subsistere, quia per se primo, seu præcise, et prout secunda substantia est, possit in rerum natura subsistere; hoc enim pertinet ad opinionem Platoni attributam de universalibus in re ipsa separatis existentibus; et ad hunc sensum excludendum dixit Aristoteles, in Prædicamentis, cap. de Substantia, secundam substantiam videri esse hoc aliquid, quia significatur per modum subsistentis, re tamen vera non esse hoc aliquid, quia non subsistit, nisi in singularibus. Dicitur ergo substantia in communi per se esse, quia ex via rationis formalis postulat illum essendi modum, et quia in suo conceptu includit illum, secundum communissimam rationem suam, et maxime abstractam, quamvis in re ipsa non exercetur, nisi in singularibus. Altera nimadversio est, cum actualis subsistentia sit de essentia substantiae, ut diximus, essentiale rationem substantiae, ut sic, non consistere in esse per se, quatenus per haec erba describitur ipsum subsistere in actu; sed in hoc, quod habeat talem essentiam, et naturam, eni debeatur subsistentia, seu quae ex se sit sufficiens principium illius.

42. *Quo t quo ordine in praedicamento substantiae sita.*—Ultimo licet ex dictis colligere,

quæ res constituantur in praedicamento substantiae, et quomodo. Primum enim vñtū fundamentum et basis illius praedicamenti, est suppositum, seu prima substantia creata (nam increata non collocatur in praedicamento, ut ex his, quæ de ente per essentiam diximus, constare potest); et ideo ab Aristotele prima substantia dicta est, *principue et maxime substantia*. Supra illam vero in recta linea collocantur species ejus et genera, usque ad supremum, eo quod sint etiam completæ substantiae, ut supra vidimus, quia dicunt integrum naturam substantiae, cum modo subsistendi, et per modum totius, solumque differunt in majori vel minori abstractione, seu in modo magis confuso vel distincto concipiendi ipsam integrum substantiam. Cetera vero omnia, quæ primam aut secundam substantiam componunt physice aut metaphysice, revocantur ad prædicamentum substantiae, non tamen constituantur in recta linea. Ratio hujus posterioris partis est, quia non sunt completæ substantiae. Prioris autem partis ratio est, quia non potest substantia completa, nisi ex completis conflati, teste Aristotele, 1 Physic., cap. 3 et 6. Non enim potest substantia per se ex accidentibus componi; neque in universum res unius prædicamenti ex re alterius prædicamenti, ut testatur Aristoteles, 1 Topic., cap. 3.

43. Hujusmodi autem sunt imprimis ipsæ naturæ substantiales, prout in abstracto significant et concipiuntur; nam, licet hæ possint inter se concipi cum subordinatione, et quasi constituendo suam lineam, proportionatam illi, quæ ex primis et secundis substantiis constituitur (sic enim concipiatur hæc humanitas, et supra illam humanitas, et supra hanc natura animalis usque ad substantiam naturam), tamen tota hæc linea et series est secundum quid substantia, et ideo tantum secundum quid seu per reductionem pertinet ad illud prædicamentum; et unumquodque ex illis abstractis ad suum proportionale concretum revocatur, id est, hæc humanitas ad hunc hominem, humanitas ad hominem, et sic de reliquis. Unde consequenter fit, ut alterum etiam extrellum hujus compositionis, scilicet, subsistentia, vel singulariter, vel universe concepta, non possit directe in hoc prædicamento collocari, quia multo minus est completa substantia, quam ipsa natura; reducitur tamen ad eadem composita cum prædicta proportione nam componentia ipsa ad suum compositum

revocanda sunt. Atque idem judicium est de partibus essentialibus substantiae composita, quales sunt materia et forma, in quibus etiam potest intellectus suas lineas constituere, et maxime in formis, quas possumus vel in individuo concipere, vel in specie, et a formis specie diversis possumus etiam conceptum genericum abstrahere, qualis est conceptus formae elementaris, vel animae sensitivae; et in materia potest facile aliquid simile excoigitari, praecipue si verum est dari materias specie diversas, quas in generica ratione materiae convenire necesse est. Verumtamen tota haec coordinatio est secundum quid, et per reductionem, respectu praedicamenti substantiae, quia nec materia nec forma est completa substantia, neque individua earum sunt primae substantiae, aut hoc aliquid, ut sumitur etiam ex Aristotele, secundo de Anima, cap. 1, et 7 Metaph., cap. 3.

14. Rursus idem fere dicendum est de partibus integrantibus, quae, teste Aristotele, 7 Metaphysicor., c. 5, quamdui actu componunt, non sunt actu entia, sed potentia, non quod non habeant actualitatem entis, sed quod non habeant illam separatam et ratione sui, sed in toto et ratione totius; et eodem sensu non sunt substantiae actu, sed potentia, ac propterea non collocantur directe ac per se sub supremo genere substantiae, sed in toto ipso comprehenduntur, et ad illud revocanda sunt, etiamsi mente separatum concipientur. Atque eodem fere modo philosophandum est de differentiis substantialibus, quae non sunt substantiae, scilicet, directe et complete, teste Aristotele in cap. de Substantia; nulla enim differentia sub suo genere directe collocatur; repugnat enim hoc propriae compositioni ex genere et differentia, ut constat ex Aristotele, 3 Metaphys., cap. 2. Alioqui et in tali compositione procederetur in infinitum, et ipsa differentia esset species, et praedicaretur in quid; quae omnia repugnant, ut indicavit etiam Aristoteles, 1 Topicor., cap. 13. Ponuntur ergo haec differentiae in praedicamento substantiae reductive, quia nec sunt accidentia, ut ostensum est, nec possunt esse extra totam substantiae latitudinem, inter quam et accidens non datur medium. Denique ob easdem rationes, omnes modi substantiales, vel inchoationes ac viæ ad substantiam ut sic, ut passiva creatio, et similes, in hoc praedicamento collocantur per reductionem. Quae tota doctrina communis est interpretum Aristotelis, parlim 5 Metaph.,

cap. 8, partim in Prædic., cap. de Substantia, ubi de hac coordinatione praedicamentali fuisis disseritur; illud enim proprium est dialectici munus; ad metaphysicam autem considerationem, ea quae generatim dicta sunt, sufficere videntur, solumque superest ut de diversis gradibus seu ordinibus substantiarum, quantum abstractio metaphysica permittit, disseramus.

DISPUTATIO XXXV.

DE IMMATERIALI SUBSTANTIA CREATA.

Supponit hic titulus divisionem substantiae in immaterialē et materialē, quam consilio prætermitto, quia per se notum ad sensum nobis est, esse aliquam substantiam materialē, et nemo unquam dubitavit quin illa directe ac proprie in substantiae praedicamento collocetur. Quapropter ad constituendar et declarandam dictam divisionem, solum nō cessere est ut alterum membrum constituamus quo posito, et ejus ratione explicata, etiam illa divisio declarata relinquatur, et facil erit ejus rationem et sufficientiam intelligeri. Disputant autem de substantiis incorpore latissime Theologi sub nomine Angelorum nos vero hoc loco non persequemur omnem quae ab eis dicuntur, nec prolixam disputationem instituemus, sed brevem ac concisanam solum attingendo, quae ex principiis effectibus naturalibus potest ingenium humanum, solo lumine naturæ utens, de substantiis investigare, scilicet, an sint, quae sint, et quas proprietates et causas vel effectus habeant.

SECTIO I.

Utrum possit ratione naturali probari, esse universo aliquas substantias spirituales esse Deum.

1. Primum oportet quid nominis substantiae spiritualis seu immaterialis supponer potest enim horum verborum esse multiplex significatio, ut postea attingemus, declarans amplius essentiam hujusmodi substantiae. Nunc per substantiam immaterialē intellegimus eam, quae non habet hanc corpoream molem quam in his materialibus substantiis experimur, et a quantitate proxime credimus provenire, quatenus per eam fit, ut una per substantiæ sit extra aliam, ita ut non possit sese loco penetrare, quamvis radicaliter proveniat ab ipsa substantia, quae postulat

quantitatem. Inquirimus ergo an sint in universo aliquae substantiae creatæ, quæ neque hujusmodi habeant corpoream molem seu quantitatis extensionem, neque illam natura sua postulent.

Rationes dubitandi in negativam partem.

2. Et videtur id non posse ratione naturali ostendi, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere, nisi ex effectibus quos experimur; sed nullus est effectus naturalis, ex quo possimus colligere hujusmodi substantiam; ergo. Probatur minor, quia si esset illicius effectus, maxime motus cœli; hoc enim solo usus est Aristoteles, in 8 Physic., et 12 Metaph., ad has substantias demonstrandas; sed illo non possunt sufficienter probari, tum quia incertum est, an cœlum noveatur ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius et naturali impetu; tum etiam quia licet extrinsecus moveatur, potest a solo primo motore sufficienter moveri; tum denique quia, licet admittamus habere singulos cœlos, proprios et immediatos motores, non inde colligi potest illos esse incorporeos; cur enim movere non possent cœlos etiam si corporei essent? Secundo argumentor, quia, si tales substantiae dantur, vel sunt omnino immunitæ; et hoc non, quia osteum est solum posse dari unum ens, quod ex se et essentialiter habeat esse absque affectione ab alio; si vero sunt factæ, aut per generationem, et consequenter necesse est ut habeant materiam ex qua generentur; non ergo erunt immunitæ; si vero dicantur factæ per reationem, id superat naturalem cognitionem; est enim philosophicum principium, ex iibilo nihil fieri, et consequenter creationem, iuxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia si esset aliqua substantia immunita, vel illa esset omnino invivibilis ad medium puncti, ita ut in indivibili tantum loco aut spatio esse posset, et hoc est valde imperfectum; unde videtur regnare rei substanciali completæ et perfectæ. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso et divisibili; t ex hoc necessario videtur consequi, ut talis substantia in se divisibilis sit, et consequenter materialis, et partibus constans, ut secundum nam possit in una parte spatii esse, et secundum aliam in alia. Nam, si in se sit indiscibilis, et adsit invivibili loco, necesse est tota sit in toto, et tota in qualibet parte illius; quem modum existendi vix capit huma-

na mens; et ideo, licet illum in creatorē admittat propter infinitam perfectionem ejus, tamen vix potest suaderi ut creature finitæ id convenire possit; neque appetet naturalis ratio, qua id possit demonstrari; nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi, dari aliqwas substantias creatas hoc modo immunitariales et indivisibilis.— Aliud est querere aut probare has substantias esse possibles, aliud esse de facto; illud enim prius pendet ex sola divina potentia cum non repugnantia ex parte rei; hoc autem posterius præter potentiam requirit divinam voluntatem, quæ difficilius ostendi potest, quia ejus decretum liberum est, cum tamen facultas aut potentia sit necessaria.

Prima ratio a priori, immunitales substantias creari posse ostendens.

3. Dico ergo primo, posse ratione naturali demonstrari esse possiles substantias creatas immunitariales, seu spirituales. Probatur primo a priori, quia non repugnat ex parte rei; neque etiam ex parte causæ efficientis potest deesse virtus; ergo evidens est hujusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando de infinita Dei virtute intensiva, quæ vera est omnipotentia, quia vim habet efficiendi quidquid in sese non involvit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit aut superat limites creature. Major vero probatur, quia quod substantia simul sit creata et immunita, nullam involvit repugnantiam; neque illud prædicatum, scilicet immunitale, excedit limites creature; cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immunita sit, potest esse dependens, atque adeo finita simpliciter in essendo, in operando, et in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilius videtur dari immunitalem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro: nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum; unde quo effectus est similior causæ, eo aptior est ut ab illa fiat; cum ergo Deus sit prima causa omnium, et ipse sit substantia spiritualis, possibilis quodam modo, et tali causæ magis consentaneum est, ut a tali causa producent immunitariales substantiae, quam materiales. Unde quidam philosophi opinati sunt materiam primam, propter imperfectionem suam, et dissimilitudinem quam cum Deo habet, utpote pura potentia cum puro actu,

non esse a Deo ; in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quamdam veritatem adumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior et immaterialior, eo est Deo similior, et ideo conformior divinæ virtuti, et ex hac parte quodam modo possibilior, si tamen in hoc potest esse magis et minus; nam divina potentia cum sit infinita, ex se æque potest omnia. Dices : hoc discursu probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esset simillima Deo. Respondeatur negando sequelam ; talis enim substantia non potest esse effectus Deo similis, quia non potest esse effectus ; nam, hoc ipso quod sit effectus, est in essentia dissimilis Deo, de cuius essentiali ratione est, ut non sit effectus. Item si est effectus, est dependens ; si est dependens, non est infinita per essentiam ; quia hec infinitas requirit esse per essentiam absque dependentia. Repugnat ergo tanta similitudo ad Deum, seu potius æqualitas, rationi effectus ; similitudo autem in sola ratione immaterialis substantiae non repugnat cum ratione effectus ; et ideo, supposita divina omnipotencia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie metaphysicus seu Theologicus.

Alia ratio ex effectibus.

4. Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est ut metaphysica aliquid ex philosophia supponat, ejusque ministerio utatur. Præcipuum autem medium sumi videtur ex substantia animæ rationalis ; datur enim quædam substantia immaterialis, incompleta, et pars alterius ; ergo etiam est possibilis substantia completa omnino immaterialis. Antecedens supponitur ex philosophia ; anima enim rationalis est substantia partialis et forma hominis, et tamen illa est immaterialis, cum sit immortalis, et independens a materia. Consequentia vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta quam integra et completa ; si ergo illa, quæ minus perfecta est, potest esse immaterialis, multo magis poterit illa, quæ est perfectior. Dices, id non inferri recte, quia substantia incompleta, interdum simplicior est quam completa, et ex hac parte potest esse immaterialior ; nam etiam anima equi, licet materialis dicatur, quatenus pendet a materia, tamen revera est minus materialis quam equus, quia non constat intrinsecè ex materia, sicut equus. Res-

pondetur, hoc recte procedere, quando substantia incompleta comparatur ad completam, cuius est pars ; nos autem non ita argumentamur, sed ex una substantia incompleta, talis ordinis et perfectionis colligimus possibilius aliam in suo ordine completam, et qua non sit pars alterius, in qua similis perfectior nobiliore modo inveniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectæ cur repugnabit ordini rerum perfectiorum. Item, quia in anima rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium; ergo possibile est talem ordinem compleri, producendo substantias aliquas, integras et immateriales. Item hoc clarius appareret ex operacione intelligendi seu ratiocinandi ; hæc enim consequitur ad immaterialitatem substantiae, sicut autem in anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatione intelligendi est in illa quasi inchoata imperfecta, et admista aliis inferioribus operationibus, et ab eis aliquo modo pender vel originem ducens ; ergo non repugnabit substantiam creatam, in qua illa operatione intelligendi sit perfectior et abstractior consortio corporis, et veluti completa in se ordine, et adæquata tali substantiæ ; illa autem substantia, quæ talem habuerit operationem, necessario esse debet completa immaterialis. Quæ ratio magis ex dicendis declarabitur.

Dari hujusmodi substantias eisdem fere rationibus ostenditur.

5. Dico secundo, ratione naturali possufficienter ostendi esse in universo substantias aliquas creatas omnino immateriale. Hæc conclusio est conformis doctrinae D. Thomæ, 4 p., q. 50, et 2 cont. Gentes, a cap. 4. Alios auctores omitto, quia de hoc nihil fere expresse dicunt ; quid vero philosophi de Angelis senserint, referam inferius. Nunc probatur assertio applicando fere rationes factae in præcedente conclusione. Prima ergo ratio, et apud D. Thomam præcipua est, quod ad perfectionem universi pertinuit, ut in esset hic gradus substantiarum immaterialium ; sed Deus condidit universum perfectum ; ergo sunt in eo hujusmodi substantias. Major probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet, ut sit perfecte similis causa ; ergo ad perfectionem universi spectat, ut sit similis Deo, quoad fieri possit ; cum ergo Deus sit substantia immaterialis et intelli-

lectualis, ad perfectionem universi spectat, ut in eo sint substantiae immateriales et intellectuales, ratione quarum sit simile Deo secundum hunc gradum. Minor vero per se et ex terminis videtur aut vera, aut valde verisimilis, tum quia a perfecta causa, et summe bona, quae nulli invidet, et potentissima, quae a nemine impediri potest, non debuit effectus prodire, nisi perfectus; tum etiam pia Dens, in condendo universo intendit et communicationem sue bonitatis, et suæ perfectionis manifestationem; ideoque condidit universum ex variis rerum gradibus et ordinibus constans, quia nullus per se sufficiebat d finem quem in rerum conditione et universi perfectione Deus intendebat; ergo deuit universum constare ex hoc ordine rerum, qui maxime ad perfectionem ejus, et d finem praedictum conferre poterat. Hic discursus pro materie capacitate est sine duio efficacissimus, et maxime a priori; nam, um Deus non operetur ex necessitate nature, sed libera voluntate, quod tales substantiae existant, ex divina voluntate pendet; et leo, supposita effectus possibilite, solum ex ratione movente divinam voluntatem, et consentanea fini et intentioni ejus, colligere possumus, has substantias non solum esse possibles, sed actu reperiri.

uomodo verum sit produxisse Deum universum sibi perfecte simile.

6. *Aliquot difficultatem ingerentes rationes.* Ut autem sensus et vis hujus rationis amius declaretur, nonnulla objicienda sunt.imum, quia impossibile fuit Deum producere universum sibi simillimum in summo adu, quia nullus est hujusmodi gradus minus; ergo ex perfecta similitudine universi ad Deum non potest colligi similitudo in substantiis spiritualibus. Secundo, hoc ipsum declaratur, quia sicut Deus potuittra materiales substantias immateriales condere, ita ultra quasecumque immaterialies potuit alias excellentiores creare, et ibusecumque factis adhuc sunt possibles et perfectiores; ergo ex perfectione, aut cessu perfectionis, aut majori similitudine

Deum spiritualium substantiarum ultra materialies, non potest concludi, condidisse um hujusmodi immateriales substantias, qui idem semper concluderetur de quaunque substantia perfectiori. Quod si forteatur, rationem factam non fundari in quaunque majori perfectione universi, neque

tantum in majori similitudine secundum quamcumque speciem creatibilem, sed secundum supremum gradum, seu ordinem rerum, contra hoc argumentor tertio, quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu et voluntate libera: sed hic gradus intellectualis jam est in universo ratione speciei humanæ, quam propterea dicitur Deus speciali consilio condidisse ad imaginem et similitudinem suam; ergo ob hanc causam non oportet superiores aliquas substantias fuisse conditas. Dices, in homine esse illum gradum quasi inchoatum tantum, et ideo necessarias esse immateriales substantias, in quibus sit completus et perfectus. Sed contra hoc objicitur quarto, nam hinc sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in universo ordinem gratiae et gloriae, tum quia ille est novus ordo rerum, constituens non tantum perfectiorem speciem, sed etiam novum gradum; tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus et imperfectus manet, et impotens ad obtinendam perfectam beatitudinem suam, et claram sui conditoris visionem. Imo ultrius objicit Theologus, ex illo discursu sequi, pertinuisse ad universi perfectionem, gradum seu ordinem unionis hypostaticæ. Posset ergo simili discursu naturali concludi esse in universo hujusmodi gradum rerum, quia maxime pertinet ad universi perfectionem. Similiter, si vera est quorundam Theologorum sententia, posse, scilicet, dari supernaturalem substantiam, cui connaturale sit suis solis naturalibus viribus videre Deum, sequitur ex eodem discursu concludi dari aliquam substantiam hujusmodi in universo, quia sine dubio constituet novum gradum rerum valde superiorem omni substantia naturali, et novo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum fieri poterit de quacumque substantia, quae et intelligatur esse possibilis, et habere singularem aliquem perfectionis modum alterius rationis et ordinis a ceteris substantiis, ut esset, verbi gratia, intelligere per suam substantiam, aut esse substantialiter omnino simplicem, vel aliqua hujusmodi; nam, hoc ipso quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad universi perfectionem.

7. *Positis difficultatibus satisfit.* — Ad primam et secundam objectionem recte ibi responsum est, hic non esse considerandam perfectionem universi, quæ ex singulis re-

rum speciebus consurgit; nam haec, ut argumentum concludit, non habet certum terminum, et in infinitum progrederetur, et ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam, eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Cajetanus notavit, perfectio universi, quea consurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed pervenitur ad summum, qui in naturalibus est intellectualis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectiobus quas Deus illi adjungere potest, quod ad metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum, et est communis omnium consensus, et videtur per se manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest; et propterea creatura intellectualis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia representat Deum secundum supremum vitae gradum, qui est in ipso. Ad primam ergo objectionem, si in antecedente sermo sit de maxima similitudine secundum perfectissimam specificam naturam, verum est hanc non requiri ad perfectionem universi, cum illa sit impossibilis, ut recte assumit objectio secunda, loquendo de perfectissima possibili de potentia absoluta; sic enim loqui oportet, ut ratio et discursus facetus vim aliquam habeat; nam si esset sermo secundum ordinariam potentiam, clarum est, quacumque ratione constituantur universum, necessario esse in eo aliquam speciem, secundum quam de facto et de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur divinam perfectionem. Non ergo loquimur de summa perfectione quae in speciebus rerum inveniri potest, sed de perfectione in gradibus rerum, et in hec sensu negatur illud antecedens, scilicet, non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo assimilentur. Atque ita etiam soluta est secunda objectio, ut ibi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectionibus specificis.

8. Sed urgebis: ergo ad perfectionem universi sufficeret gradus intellectualis, quia in illo solo salvatur perfectissima similitudo ad Deum. Respondetur imprimis, in ipso consequente involvi repugnantiam, quia si esset solus gradus intellectualis, non esset universum; nam, ut ipsum nomen praese fert, universum requirit, ut ex rerum varietate, distinctione, ac mira connexione resultet. Un-

de, ut sit consummatum et perfectum, constare debet, saltem ex omnibus rerum gradibus, inter quos maxime postulatur is, quod perfectissimus est, magisque suum auctorem representans. Deinde, non faciendo vim in nomine universi, et loquendo de effectu Dei respondetur, si solus intellectualis gradus Deo esset productus, illum in se habituru maximam similitudinem intensivam, quoniam est in universo; nihilominus tamen in toto universo esse majorem similitudinem quasi extensivam, propter quam tanta varietas ad perfectionem universi necessaria est. Nam, quia nulla creatura per sufficere representare Deum, oportuit unius perfectum conditi tanquam effectum adequate intentum a Deo, ut saltem ex rerum multitudine et varietate haec representari perficeretur, quantum fieri posset aut optaret juxta divinæ sapientiae ordinem. Quavis enim res perfectior ex se perfectius presentet Deum, saepè tamen contingit, res minus perfecta, vel alio modo, vel secundum distinctam perfectionem, Deum representet.

9. *Ex supra et infima intellectualita media, que Angelorum est, infertur.* — tertium recte ibi responsum est, intellectum gradum esse in homine inchoatum imperfectum, ac propterea non solum inde probari non esse necessarias immateriales substantias, completas ac perfecte intellectuales, verum etiam oppositum posse inde concludi. Primo quidem, quia non ibi tam perfectus ordo rerum in tam infra statu ac perfectione relinquit; imo, hoc ipsum quod in homine est, secundum infimam perfectionem suam, et quasi admistus inferioribus et velut extraneis naturis, oportuit ut in aliis quibus substantiis esset purus et immixtus et secundum completam ac perfectam rationem suam. Deinde quia, cum dentur in verso creature omnino materiales, et creatura composita ex materiali et immateriali, deinceps ut jam essent creaturae omnino immateriales, ut perfectio universi compleretur. Præterea, quia cum Deus sit substantia completa, immaterialis et intellectualis, perfecta similitudo ad Deum, quam universum reddit, non habetur sufficienter ex modo rationalis gradus ab homine participatus; præter humanam ergo speciem necessaria sunt substantiae completæ immateriales, pure intellectuales. Tandem, quia Deus homo sunt quasi duo extrema, supremum

fimum, totius ordinis seu gradus intelligendi; debuerunt ergo esse in universo aliæ substantiae intelligentes mediae inter Deum homines, ut ille gradus haberet in universo completum statum et convenientem varietem. Quod ex inferioribus gradibus rerum confirmari potest, nam in singulis est mira rietas sentientium, vegetantium et aliorum corporum, quanta fuit expediens, ut similis rerum ordines completam perfectionem universo habeant; ergo majori ratione em cendum est de intellectuali gradu. O, si hujusmodi conjectura recte pondetur, non solum probant esse in universo materiales intelligentias, sed etiam esse in majori numero, et in majori specierum diversitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradu, vel etiam quam sint omnes simul sumpquod sensit D. Thomas, 1 p., quæst. 50, q. 4, et infra iterum nobis occurret.

O. In quarta objectione multa attiuguntur, quæ, quoniam Theologica sunt, breviter nobis expedientur; nonnullam tamen hinc afferre possunt ad judicium ferendum aliquibus quaestionibus de possibili, ex his eamjam sunt facta. Ad priorem ergo partem ordine gratiæ et gloriæ, concedo vim illius esse eamdem; atque adeo si semel ponamus ordinem gratiæ et gloriæ esse sibilem, recte infertur dari in universo ordinem rerum, pertinereque ad commentum operum Dei. Intercedit tamen complex notanda differentia. Prior est, quod gratiæ et gloriæ est supra totum ordinem naturæ; substantiae autem immateriales irales sunt; unde fit, magis quodammodo viri has substantias ad perfectionem unius, quam ordinem gratiæ et gloriæ; illæ non requiruntur ad naturalem perfectionem versi, quæ ad supernaturalem supponi debet; gratia vero et gloria solum necessaria ad supernaturalem perfectionem; tamen, ut hac est perfectio simpliciter et consummata, et maxime consonantia fini divini operum, et complens quodammodo similitudinem ad Deum in ejus imagine, ut ex Patribus loquantur, exponentes: *iunus hominum ad imaginem et similitudinem nostram*, per imaginem, naturalem insectualis naturæ perfectionem, per similitudinem, ornaumentum gratiæ intelligentes, considerando absolutam et consummationem universi, efficax est illatio etiam quoad ordinem gratiæ et gloriæ, tamen aliud discimen, quia non potest

tam efficaciter probari naturali ratione, esse possibilem ordinem gratiæ et gloriæ, sicut esse possibilem gradum substantiarum intellectualium, quia quidquid supernaturale est, difficilis cadit sub naturalem rationem, et quia si naturalis intellectus non potest vi sua claram Dei visionem attingere, in quo totus ordo gratiæ fundatur, non potest facile intelligi quo modo possit ad tam excelsam beatitudinem elevari; unde multo minus potest ratione naturali probari hoc esse possibile, et ideo, simpliciter loquendo, probari non potest persolam naturalem rationem esse in universo hunc ordinem gratiæ et gloriæ, sicut potest probari esse aliquas substantias immateriales.

11. An etiam de unione hypostatica. — Atque idem dicendum censeo de gradu unionis hypostaticæ; supponendo enim esse possibilem, existimo efficaciter probari illo discursu, pertinere ad maximam perfectionem universi, ejusque complementum, ideoque divina sapientia et bonitatis fuisse non privare universum tantu perfectione, de qua disputatur latissime in 3 part., q. 1, a. 3. De substantia item supernaturali, opinor efficaciter procedere eamdem rationem; ideoque, quam est certum, Deum non fecisse talem substantiam, tam esse probabilius, et mihi fere certum, non esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similis Deo in his quæ sunt maxime propria Dei, nisi illa, quia per sua naturalia esset potens ad videndum Deum, prout in se est; et consequenter necessario videret illum, necessitate saltem naturali, sicut nunc intellectus illustratus lumine gloriæ necessario videt Deum, et consequenter talis substantia ex natura sua semper esset beata et impeccabilis; atque ita esset simillima Deo in propriissimis ejus attributis; talis ergo substantia maxime pertineret ad eam perfectam similitudinem cum Deo, quam perfectio universi postulat; si ergo illa est possibilis, recte concluditur factam esse; quod si facta non est, ut revera non est, magnum est argumentum non esse possibilem. Quod alii etiam rationibus confirmari potest; sed non attinet ad hunc locum.

12. Tandem idem sentio de quacumque substantia, quæ singatur habere aliquod genus perfectionis alterius ordinis, ab his omnibus quæ communicatae sunt substantiis de facto creatis, nimirum, de tali perfectione ac-

substantia dicendum esse, aut non esse possibilem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem, nulla sufficiente ratione, ostendi posse, inter substantias creatas nullam esse, quæ talem habeat connaturalem perfectionem. Nam si hæc est possibilis, et illa perfectio talis esse ponitur, ut ratione illius novus ordo rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam universi varietatem habere in se talen substantialem ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse factum? Quod si non ratione, sed revelatione et auctoritate supponitur id factum non esse, censeo inde magna probabilitate colligi, non esse possibile. Quocirca, sicut de facto nulla est substantia creata omniō simplex, ita nec creari potest; et sicut nulla est quæ non sit eapax accidentis, ita nec esse potest, et sic de aliis. Huiusmodi enim proprietates similes inesse credimus substantiis creatis, non ex revelatione, sed ratiocinatione, colligendo eas ex ratione substantiæ creatæ ac limitatæ ut sic; unde recte concludimus, oppositas proprietates aut perfectiones exceedere rationem substantiæ creatæ aut limitatæ; et ideo sicut de facto colligimus, nullas esse tales substantias, concluditur etiam esse non posse; vel e converso, si quis admittat eas esse possibles, non potest, seclusa revelatione, cum fundamento negare eas esse, maxime quando talis est perfectio, ut substantia, quæ illa habeat, novum querendam rerum modum aut ordinem inducere videatur.

Discursus Aristotelis expenditur, et rationibus dubitandi initio positis satisfit.

13. Ad primam rationem in principio positam, imprimis dicendum est, nos non tam a posteriori ex effectu, quam a priori ex causa efficiente, exemplari et finali, cum non repugnantia ex parte talium rerum spirituallium, ostendere illas esse possibles, et de facto existere, et quoad priorem partem, demonstrationem esse simpliciter necessariam, quoad posteriorem autem non esse tam absolute necessariam, esse tamen, juxta materiæ capacitatatem, efficacem. Cum autem dicimus hanc demonstrationem non procedere a posteriori ex effectu, loquimur de effectibus ipsorummet substantiarum creatarum ac immaterialian, non de effectibus ipsiusmet Dei. Unde illa demonstratio mediate est a posteriori, quia supponit cognitionem existentiæ, potentiae et causalitatis ipsius Dei, quæ omnia solum ex effectibus et a poste-

riori naturaliter cognoscuntur; illis tamen principiis cognitis, ex illis immediato disciri a priori procedimus, ad probandum, inter effectus Dei esse aliquos a materia separatos. Quæritur vero in illo argumento, an posteriori ex aliquibus effectibus Angelorum possimus in eorum cognitionem naturaliter devenire, et in particulari communiter tractatur de motu cœli, quoniam de reliquo effectibus, quos homines experiri possumus manifestum videtur non posse ex eis inferre existentiam intelligentiarum. Ex motu ante cœli, philosophi, præsertim Aristoteles, de venerunt in intelligentiarum cognitionem. An vero demonstrative vel solum probabiliter, non constat.

14. Ego vero existimo, illam non esse demonstrationem, fieri tamen posse probabile conjecturam, si aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in illa ratiocinatione motu cœli colliguntur: primum est, cœla moveri ab aliquo motore distincto ab ipso cœlo, et a Deo primo et universalis motor. Quæ collectio multis capitibus est incertum. Primo, ex opinione eorum, qui putarunt cœlum esse intrinsece, proprie et formaliter animatum, quam multi et graves philosophi tennerunt, ut de Platone refert August., Retract., e. 11; et Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa sententia, ut constat ex secundo de Cœlo, c. 2, et 12 Metaph., 7, quibus locis Aphrodiseus et Simplicius in eum interpretantur et sequuntur; tenuit etiam Avicenna, lib. 9 sue Metaph., c. 2, et 4, et lib. de Anima, 1 p., c. 4. Quæ opinionis, licet falsa sit, non tamen potest oppositio veritas evidenti demonstratione convinci quod satis est ut alter discursus non sit demonstrativus; necessario enim supponit cœlum non esse animatum, nam si esset animatum, posset ab intrinseca anima moveri; unde non posset ex motu illo colligi extrinsecus motor. Quod enim Avicenna dicit, unumque cœlum præter intrinsecam animam intelligentem, et effective moventem ipsum habere extrinsecum motorem, qui est intelligentia separata, quæ non effective, sed intrinsecus movet cœlum, hoc (inquam) qua facultate dicitur, rejiciendum est, quia id ex motu cœli colligi non potest, neque est ulla ratione illud motorem seu finem medium inter cœlum animatum et Deum. Posita ergo vera et propria animatione cœli, sine dubio enervatur omniō ille discursus.

15. Nihilominus tamen illa suppositio,

nirum, cœlum non esse vere ac proprie animatum, probabilissima saltem ratione colligitur. Quia in cœlo non est anima vegetativa, nec sensitiva, tum quia actiones arum animarum postulant corpora corruptilia, et mista ex primis qualitatibus; tum iam quia ipsa figura, dispositio et magnitudo cœli est improportionata his animabus. Substantia autem pure intellectiva non est nota ad informandum corpus, quia non potest illo uti ullo modo ad suam propriam operationem. Cum autem materia sit propter animam, et corpus propter animam, si corpus illi usui animæ deservire potest quoad proprias operationes ejus, revera non potest esse naturale corpus talis animæ; ergo, et contrario, si substantia pure intellectualis non potest uti corpore ad suam propriam operationem, non potest esse revera forma corporis. Unde anima hominis ideo potest esse forma corporis, quia per sensus test illo uti ad suam propriam operationem. Igitur forma cœli non potest esse anima pure intellectualis. At vero præter has animas nullam aliam agnoscimus, ut istat ex scientia de Anima. Nam, si quis gagt animam pure localiter motivam sine cognitione, et appetitione vitali, errabit manifeste, quia motio localis per se sola, si non cedat ex cognitione et appetitu, non est ratio vitae, cum possit et ab extrinseco moveari, et per naturalem dimanationem, et si per intrinsecum impetum fieri. Quod in discurso hanc veritatem probat D.omas, 4 p., q. 70, art. 3; et Platonem Aristotelem in eamdem sententiam inducunt Patres etiam Ecclesiæ priori præsentibus, ut August., lib. 1 Retract., c. 5 et et libro de Duabus animis, c. 4, ubi id natum, non tamen satis expresse loquitur. Ius loquuntur Basilius, homilia 3 Hebreorum; Damascenus, lib. 2 de Fide, cap. 6; synonim., Isai. 1. Et faveat definitio Ecclesiæ ap. Firmiter, quæ nou agnoscit aliam rationalem creaturam præter humanam et animal. Itaque, quod ad hoc caput attinet, probabilis est ille discursus, quia in nullum est vita indicium preter motu locali; motus autem localis per se est indicium vitae, seclusa cognitione et re, ut dictum est.

Secunda difficultatis ratio in Aristoteles discursu. — Ex alio vero capite oritur dubitas, quia etiam inanimata solent loco moveri ab intrinseco per impetum inna-

tum, ut terra per gravitatem, et tunc non indigent extrinsecis motoribus; si ergo opinemur ita moveri cœlos, non poterunt ex eorum motibus abstractæ intelligentiae collegi. Non apparet autem ulla ratio sufficiens, cur dici non possit, cœlos illo modo moveri per intrinsecum et naturalem impetum absque extrinsecis motoribus. Dicit aliquis, quando inanimata sic moventur ab intrinseco pondere, aut alia qualitate, non movere scipsa, sed moveri ab alio, scilicet a generante. Hoc vero nihil obstat, tametsi illum modum loquendi admittamus; eadem enim ratione dicemus cœlos effective quidem et proxime moveri ab intrinseca et connaturali qualitate, illum vero motum, ut est ab illa qualitate, esse solum instrumentaliter, principaliter vero attribui auctori et creatori cœlorum, qui eam virtutem indidit. Neque etiam satisfaciet qui dixerit, aliis rebus inanimatis non esse impressum naturalem impetum ad aliquem motum, nisi pro constantum statu in quo sunt extra loca naturalia, ut ad ea reverti possint, quod in elementis et mistis inanimatis notum est; cœlos autem nunquam esse in eo statu, sed semper esse in suis locis naturalibus, et in illo moveri; hoc (inquam) non satisfacit, quia non est petenda omnimoda similitudo, sed proportio et ratio ejus est attendenda, nimisrum, quod naturalis perfectio consentanea intrinsecæ naturæ, et via ad illam, ab intrinseca etiam natura manant; unde, quia elementa naturaliter existunt, et quiescent in suis locis, ab intrinseca natura habent vim vel permanendis in illis, si in eis constituantur, vel tendendi ad illa, cum extra ea existunt, nisi impediantur. Cœlo autem naturale est, et in suo naturali loco perpetuo manere, et intra illum perpetuo moveri, ut operationem suam tanquam ultimam perfectionem assequatur, et ideo ad utrumque etiam dicetur recepisse internum principium, seu quasi naturalem impetum.

17. Secunda difficultas dissolvitur. — Nihilominus tamen hac etiam evasio non obstat, quin discursus ille valde probabilis sit; quia revera motus cœli non est ita naturalis cœlo, ut, spectata illius corporis privata et propria natura, vel ab illa intrinseco manet, vel ei sit debitus aut necessarius ad propriam et privatam perfectionem. Motus enim cum solum sit via quædam, tantum propter terminum solet esse vel necessarius, vel utilis, aut connaturalis, ut optime ostendit D.

Thom., 3 contra Gentes, cap. 23, et lib. 4, cap. ultimo, et quæst. 5 de Potent., art. 4. Terminus autem proprius seu intrinsecus motus localis est Ubi, seu præsentia localis, quæ in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes; per motum ergo circularem solum acquirit cœlum, quod habeat interdum hanc partem vel hoc astrum præsens huic hemisphærio, interdum alteri, etc.; hoc autem quid refert ad perfectionem privatam ipsius cœli, cum totum ipsum cœlum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic moveatur, non est propter ipsum, sed propter actionem ejus, scilicet, ut applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora; ex qua actione, cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescit, sed rebus, in quas influit, et toti universo, quod illa influentia conservatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi universo, et cœlo, quatenus est præcipua pars ejus; non vero tanquam debitus cœlo secundum privatam, propriamque perfectionem et naturam; unde quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescat, neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus ejus est ita naturalis secundum propriam et privatam naturam, ut sit etiam debitus, et necessarius ad propriam perfectionem et statum naturæ convenientem, ut inductione constat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur, cœlos, cum ab intrinseco non moveantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuadet concentus ipse motuum cœlestium, et uniformis difformitas corum; tota enim ita constituta est, sicut expedit ad bonum regimen totius universi, et ad ejus conservationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est, illos motus non esse propter ipsos cœlos, neque esse opus privatæ naturæ, sed mentis, quæ providet universæ naturæ.

18. *Tertia difficultas circa eumdem discursum.* — Statim vero oritur tertia evasio; nam, licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem cœli, non tamen ideo concluditur, illum esse intelligentiam creatam, nam potest cœlum a primo motore immediate moveri, idque dupliciter. Primo, concreando et imprimendo a principio ipsi cœlo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim movendi. Secundo,

per seipsum et sua voluntate movendo cœlos omnes; eadem enim facilitate, qua eos sua sola virtute creavit et conservat, potest etiam perpetuo movere. Accedit quod, juxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio), primus motor immediate movet primum mobile, ut patet ex 13 Metaph., text. 38 et 43, ubi ait, primam substantiam immobilem efficere primam latiōrem, ubi etiam D. Thom. ita videtur expōnere; ergo pari ratione dici potest movere immediate cœlos omnes; neque enim est major ratio de uno quam de aliis, neque difficilius illi est omnes movere, quam unum. Ac deinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicujus intelligentiæ, cœlos movere, quid necesse est juxia cœlorum numerum intelligentias multiplicare? Una enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini et proportioni illorum motuum, quod omnes subordinati sint eidem voluntati ejusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot et non plures, non potest colligi ex motu horum cœlorum; ergo nec quod sint tot et non pauciores; ergo e' absolute, quod sint intelligentiæ creatæ, non potest colligi ex illis motibus.

19. *Quanam ratione expediri possit positi difficultas.* — Hæc objecio seu evasio sufficierter declarat non esse demonstrationem discursum prædictum; nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, ut ratio, quantum es ex hoc capite, maneat valde probabilis. Nam imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non es consentaneum suavi providentia ejus, a qua spectat, ea, quæ per seipsum condidit per creaturas sibi subjectas administrare; e' hoc modo etiam ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora et corporalia per spiritualia. Non ergo dicit Deum esse immediatum motorem cœlorum vel alicujus cœli corporei, sive credatur illum movere immediate per voluntatem suam, si per qualitatem aliquam impressam; nam utrumque modo ipse esset principale movens immediate, et imprimens qualitatem illam. E' vel maxime quod illa qualitas supervacans esset in præsentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad movendum per seipsum; unde, si Deus esset immediatus mōtor, non concurreret per qualitate impressam, sed immediate efficiendo, et in-

primendo ipsum motum; hoc autem modo magis consentaneum est rationi, ut effectum illum faciat per subjectam sibi creaturam; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam medium creaturam superiorem cœlis et inferiorem Deo, quæ non potest esse, nisi intelligentia. De quo discursu leg. potest [¶]D. Thom., 1 part., quest. 110, art. 1, et dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

De immediato motore primi mobilis.

20. Unde ad confirmationem de^o motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet), primum mobile moveri immediate a Deo, sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristotelis et Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat, primum movens, id est, Deum movere primum mobile immediate, ut duodecimo Metaph., tex. 38, ubi primo motori tribuit lationem primam, et text. 43 ait, *primum principium movere primo, sempiterno et uno motu.* Et declarat statim, hunc motum primum, quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, et ad efficiendos alios motus cœlorum constituit alias intelligentias; unde videtur eadem proportione loqui de proximis notoribus; nam si loqueretur de motione mediata vel universali per generalem concursum, deberet æque tribuere primo motori motus omnium cœlorum. Ubi D. Thom. et interpretatur ita Aristotelem, et in eamdem sententiam inclinare videtur, reprehendens vicennam; et Commentator ibidem, qui claus, comment. 94, idem docet, quamvis alter illum interpretetur Jandunus, 12 Metaph., 17, contra quem disputat Javellus, q. 13; sed parum nostra interest, quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse motorem universum, existentem supra totum ordinem universi præsidentem illi, ut patet ex 12 Metaph., xt. 38, et clarius toto cap. ult.; et ita illi attribuit D. Thom., 1 cont. Gentes, cap. 13, et quest. de Spirit. creat., art. 6, ad 10. Et rectra est haec sententia magis consentanea securui et rationi, quam Aristoteles intentione, quamquam si verba ejus spectentur, magis positæ sententiae favere videantur. Quam si is vellet defendere, posset ad confirmationem factam respondere, negando consequentiam, quia motus primi mobilis est univer-

salar causa rerum sublunariorum, et potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vendicare, etiamsi aliis cœlis peculiares motores attribuerit; quam responsionem indicat D. Thomas citato loco 12 Metaphysicæ.

De numero intelligentiarum.

21. Ad aliam confirmationem, in qua petitur quis numerus intelligentiarum ex motibus cœlorum colligi possit, fatcor quidem rem esse satis incertam; conjectura tamen probabilis est, unicuique cœlo propriam intelligentiam motricem esse assignandam, ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum investigari posse. Quod vero singuli cœli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt, quod intelligentia movens cœlum, quamvis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quamdam specialem unionem, ratione cuius participat cœlum ab intelligentia non solum motum, sed etiam influentiam, imo et proprias et internas passiones, et perpetuitatem; propter quam unionem dicitur cœlum animatum, et seipsum movere, et distingui in eo partem per se moventem a parte per se mota. Ita philosophatur Averr., 12 Metaph., com. 36 et 37, et 2 de Cœlo, c. 61. Quia ergo una intelligentia non potest nisi cum uno cœlo habere hanc unionem, ideo necesse est juxta numerum cœlorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa unio aut singitur major quam sit inter motorem localem et mobile, aut non. Primum intelligi non potest; quæ enim esse potest illa major unio? Nam substancialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra et perfecta; accidentalis autem nulla intervenire potest, nisi media actione vel contactu virtuali; intelligentia autem non potest exercere circa cœlum aliam actionem, nisi motionem localem, neque alter cœlum recipit ab intelligentia influentiam, seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia cœli a motu locali pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum; sumi autem potest ex dictis de causa efficiente. Quod vero cœlum habeat ab intelligentia proprias et internas passiones, ut quantitatem, figuram, locem, et alias innatas virtutes, fictitium est, quia haec omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel concreantur cum re, et ab eadem causa fiunt, a qua res ipsa creatur. Unde in primo instanti creationis habet cœlum has omnes proprietates.

tes, cum tamen in illa nondum moveatur, neque unitum sit intelligentiae, ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat, nec perpetuatem habere cœlum ab intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile, et a primo instantे sue creationis durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiam nullam qualitatem efficere in cœlo, per quam agat in hæc inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt cœlo qualitates innatae, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi cœli communicare, ut influentia varietur; tum etiam quia, ut infra dicemus, substantiae separatae non possunt imprimere qualitates in corpora.

22. Solum ergo intervenit inter cœlum et intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia cum tanta sit magnitudo uniuscujusque cœli et tanta diversitas in illis motibus, tam in velocitate et tarditate, quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno et eodem motore finitæ virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili, et non possit eadem intelligentia finita esse præsens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia movet cœlum per intellectum et voluntatem; unde necesse est ut perpetuo attendat, consideret et velit illum motum, et ideo non est verisimile quod simul attendat ad tantam motuum varietatem et multitudinem. Quæ rationes, mea sententia, non convincunt, creari non posse a Deo aliquam intelligentiam, quæ unica specie et simplici intuitu attendere possit ad totam celorum et eorum motuum varietatem, et unico etiam actu velle efficere omnes illos motus, et omnes differentias eorum, et quæ potestatem etiam habeat ad hujusmodi voluntatem exequendam, ac denique quæ possit habere præsentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam hæc omnia non excedunt capacitatem substantiæ finitæ in tota sua latitudine, neque in illis omnibus apparet ulla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilior de facto est quod dixi, quodque Aristoteles docet, et cum eo alii philosophi et Theologi, præsertim cum Angeli mores cœlorum non credantur esse ex supremis, sed ex inferioribus ordinibus Angelorum.

23. Ex motibus ergo cœlorum similis numerus intelligentiarum colligitur; an vero

major sit numerus intelligentiarum, quam cœlorum mobilium, non videtur posse ex effectibus colligi. Unde D. Thom., 1 part. q. 110, a. 1, ad 2, dicit, Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium juxta numerum motuum qui in cœlestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illa substantias investigavit, quas non putavit habere in universo aliam actionem vel præsentiam præter cœlorum motiones. Avicenna vero, lib. 9 suæ Metaph., cap. 4, addit illi numero quamdam intelligentiam, quæ sublimari mundo præstet, et formas substancialia inducit in materiam dispositam. Sed hæc prælatio vel operatio, in sensu quem Avicenna intendit, non convenit Angelis, ut supra, in disputationibus de causa formalis efficiente, demonstratum est. Unde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: *Est autem* (ait D. Thom.) *supralia immediata præsidentia Angelorum super hoc corpora inferiora, quam philosophi ignorarunt, quia ordinatur, non ad actiones materialis, sed ad supernaturales vel libera vel que aliquo modo fiunt præter communem cursum naturæ;* et ex hoc recte colligitur, multo majorem esse Angelorum numerum, quam sit coelestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit terminare colligi, nisi tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi nisi esse plures intelligentias, quam ad tales effectus sint necessariae. Ita ut immerito facit Comment., 12 Metaphys., Comment. 4, *quod si aliqua essent substantia immaterialis non moventes, essent otiosæ;* id enim est sum, quia primarius finis intelligentiarum non est movere corpora, neque habere aliam actionem vel præsidentiam in corporeas, sive cœlestes, sive sublunar. Quod ratione etiam naturali potest esse evidens, quia substantiæ spirituales sunt nobiliores corporalibus, et habent suam absolute perfectionem, non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quæ non sunt substantiæ incompletæ et partiali, ut anima rationalis, quæ ob eam causam dicitur intrinsecam habitudinem ad corpora, sed sunt substantiæ integræ et absolute omnia corporibus, et superiores illis; ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ultimum finem, et extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, et propter suam perfectionem. Ex negatione ergo p-

zum effectum vel motuum in corpora non insertur positive (ut sic dicam), non esse maiorem numerum Angelorum, sed ad summum potest negative inferri, ex eo capite non collegi majorem.

24. Quod vero longe major sit, praeterquam quod ex divina Scriptura et Patribus constat¹, ostendi etiam potest ratione naturali, saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibique similiores, si comode potest, in majori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thomas, cont. Gent., c. 92, et 1 p., q. 50, a. 3; et alii Doctores, in 2, d. 2 et 3. Nec philosophi vindicent omnino ignorasse hunc Angelorum numerum, nam Aristoteles, 1 de Cœlo, c. 9, dicit, supra celum esse entia quædam semi-terna, nullis alterationibus vel passionibus subjecta, quæ optimam in universa sempiternitate vitam, et sufficientissimam, habent; lib. 1, c. 3, ait, tam Græcos quam barbaros, universosque omnes, Deos esse putare, isque supremum locum tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. 2, c. 4. At vero, lib. 4 de anima, cap. 5, et in fine, ex Thalete refert anima esse Deorum plena, et lib. 4 de Partibus animal., c. 5, idem ex Heraclito refert, unquam sententiam approbare videtur, et 12 etaphr., c. 8, declarat Deorum nomine prias substantias intelligendas esse, id est, intelligentias separatas, dicitque a majoribus is multa esse de Diis tradita fabulose, et populi persuasionem, et ad legum et rem humanarum opportunitatem: *E quibus at si quis hoc solum separet et accipiat, sci et, Deos esse primas substantias, divine dic n putabit.* De quibus item Diis, 10 Ethicor., p. 8, dicit, eos putandos esse maxime dulces atque felices, corumque eximiā beatitudinem non in actione aliqua, sed in contemplatione positam esse. Addit vero, 1 Poec., cap. 4, *omnes gentes existimasse Deos here regem*, indicans, quamvis intelligentias appellantur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem essentiam habet; in septimo autem Poec., cap. 44, declarat, Deos manifestissime erre ab hominibus longeque antecellere; ibidem etiam nominat heroas, quos ab

Daniel. 7; Apocal. 5; Job 28; Luc. 2; th. 23; Hieron. his locis; Dion., de Cœli hierarch., cap. 45; Greg., 47 Moral., 7.

hominibus separat. Ac denique, lib. 3 Rhetic., c. 18, ex Socrate et Melito refert, esse quasdam substantias, quæ dæmonia appellantur, quæ Socrates appellabat Deos, Melitus autem filios Deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnoscisse multitudinem intelligentiarum, quæ ad cœlos mouendos non sunt destinatae. Eamque fuisse sententiam Platonis constat ex Dialogo 10 de Legibus, et ex Dialog. Critias, et ex Marsilio Ficino, in argumento ejus. De qua re plura videri possunt in Ploti., Ænacad. 3, lib. 5, c. 6; et Alcino, libro de doctrina Platonis, c. 45; et Proclo, lib. de Anima et dæmon.; et Eugub., lib. 3 de Peren. philosoph., a cap. 12, fere usque ad lib. 5, et lib. 8, cap. 1 et sequentibus; ubi notat nomen Deorum a Gentilibus saepè fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel syderibus coelestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatis, quæ nulli corpori alligatae sunt.

25. Ex quo tandem conjectare licet, philosophos non ex solis motibus coelestibus pervenisse in cognitionem substantiarum separatarum, sed alia etiam via; alioqui non credidissent esse alias substantias hujusmodi præter motrices cœlorum. Qua autem via in hanc cognitionem pervenerint, non satis constat. Et Aristoteles interdum insinuat, sola traditione et quadam humana fide id receptum fuisse, cuius traditionis nullum existimat fuisse initium. Unde 12 Metaph., c. 8, verisimile putat, *sæpius quaque arte et philosophia, quoad possibile fuit, inventa, rursusque corrupta, has illorum opiniones, quasi quasdam reliquias huc usque servatas esse.* Alii verisimile putant, potuisse hanc cognitionem, vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus, quos homines experti sunt, vel circa scipios, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquæ extraordinariæ motiones factæ ab invisibilibus motoribus, nam inde colligere potuerunt esse aliquas substantias invisibles et intellectuales, quæ inter homines versabantur. Et has appellarent diversis nominibus, scilicet, Deos, dæmonia, lares, genios, heroas, de quibus et de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, et Marsil. Ficin., orat. 6 in Convivium Plat.; et Ludov. Vives, in Scholiis ad Aug., lib. 7 de Civit., cap. 13. Verum quidem est, potuisse Gentiles prædictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum; sed multi illorum ignoran-

bant immortalitatem animarum; alii vero non existimarent, omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis; et (quod credibilius est), adjuncta traditione, quam de his Diis, Angelis aut dæmoniis habebant, facile sibi persuaserunt, illos effectus a Diis provenire.

De origine intelligentiarum.

26. In secundo argumento petitur, unde habeant esse hujusmodi substantiae, non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata a Deo, sed secundum philosophiam et philosophos, de qua re multa dici possent, nisi in superioribus essent sufficienter tacta. Nam disputantes de causa efficiente, ostendimus creationem omnium rerum ab uno Deo, ratione naturali cognosci, et ab Aristotele non omnino fuisse ignorantiam. Disputantes autem de primo ente, demonstravimus unum tantum esse ens ex se necessarium; alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant et efficiuntur. Sic ergo dicendum est, substantias omnes spirituales praeter primam non esse entia necessaria simpliciter, sed per effectiōnem et creationem Dei recipere esse, neque hoc esse alienum a philosophia; ratio enim praecipua, qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficiente earum desumpta est; modus autem effectiōnis per creationem non solum non repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendi potest necessarius, ut supra ostensum est. De tertio argumento dicemus in dualibus sectionibus sequentibus; postulat enim ut explicemus modum essendi harum substantiarum.

SECTIO II.

Quid possit ratione naturali cognosci de quidditate et essentia intelligentiarum creatarum.

1. Solet a scriptoribus et philosophis fuse disputari, an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere; quam dubitationem videtur movisse Aristoteles, 3 de Anima, c. 7, dum dixit: *Si fieri possit, ut aliquid ipse, scilicet humanus intellectus, non separatus a magnitudine, separatarum rerum intelligentiarum, necne, considerandum est postea: ubi* Commentator adverit, quæstionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexand. et Avempace, quos ipse refert, eam definit, affirmans posse nos in hac vita ad eum sta-

tum perfectæ contemplationis pervenire, in quo possimus illas substantias quidditative et per seipsum cognoscere; quam sententiam fuisse declarat.

Resolutio quæstionis.

2. Supervacaneum autem existimo in e vel exponenda vel confutanda operam pere; evidens, non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias, maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, imo de illo maxime loquitur; quia in illius contemplatione, nostra beatitudo et perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele, 12 Metaph., cap. 7, et 10 Ethicor., c. 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditative cognoscere; imo etiam est certum non posse ullam creaturam suis naturalibus viribus talem cognitionem assequi, ut in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditativa, eo modo quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cognitione essentiae et quidditatis rei, quæ in tantum prædicata communia, sed etiam propria usque ad differentiam ultimam secundum propriam ac positivam ejus cognitionem manifestat; de hac enim loquitur Averrois, ita hæc est propria significatio vocis quidditatis cognitionis; nam quidditas rei non consistit tantum in communib; prædicatis, sed in propriis.

3. De hac igitur cognitione loquendo, supponimus, ut vel ipsa experientia satis nota, non posse nos via aut modo naturali quidditative cognoscere intelligentias, licet possimus quidditatem earum per conceptus nativos, aut connotativos, vel confusos alio modo declarare. Prior pars est receptissima, ut patet ex D. Th., 2 Metaph., lect. 1, p. 6, et 1 p., q. 42, art. 42, q. 88, art. 2, quæ locis videndum est Cajetan., et de Ente essentia, c. 6, q. 44; Ferrar., 3 cont. Geogr., c. 45; Javell., 2 Metaph., q. 3; Scot., 1, dist. 3, q. 4; Anton. Andreas, 2 Metaph., q. 3. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes, posse nos compari quidditativam cognitionem substantiarum separatarum; sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non diffire, quia cognitionem quidditativam vocant quæcumque quidditatis cognitionem, etiam super imperfectos conceptus, partim conuenientes, partim negativos, ut Thomistæ dicunt.

notarunt, et late Fonseca, 2 Metaph., c. 4, q. 2. Ratio autem assertionis est, quia nos nullum habemus principium, quo possimus in hujusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum pervenire naturaliter. Cognitio enim nostra aut fit immediate per speciem rei, aut mediate et per discursum comparatur ab effectibus aut proprietatibus; aro vero a priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias, per quas intelligentias quidditatis cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere; ergo nullo modo. Minor quoad priorem partem probatur, quia non habemus illas species a natura congenitas, cum intellectus humanus a principio sit tanquam tabula rasa, in qua nihil est impressum. Neque etiam possumus ex sensibilibus illas recipere, quia in eis nullo modo continentur, nec phantasmata sensibilia possunt deseruire ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. Nec denique possunt hujusmodi species pro eo statu hujusmodi naturaliter comparari per influxum Dei intelligentiarum; quia pro statu isto nihil potest anima nostra conceipere, nisi per conversionem ad phantasmata, unde influxus talium specierum omnino est praeter, vel supernaturalis. Quod autem Averroes communiscitur de quodam statu, in quo intellectus passibilis (ut ipse loquitur) unitur intellectui agenti, ex ea speciali unione elevatur ad cognoscendas substantias separatas, et fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum finimento simile est, et supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens, et substantiae separate, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animae intellectivae, quod impossibile esse constat, ex scientia de Anima. Et inde falso et contra omnem experientiam agit, nos pervenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, ut potius intelligentia separata, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas; une enim statum neque ipse expertus est, ejus errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest, ut omissam rationes alias, quas contra illam fictionem et similes produxit Thomas, 3 contra Gentes, a cap. 41 45.

4. Rursus non est aliquis effectus in natura, per quem possimus quidditativam cognitionem intelligentiarum comparare, quod a for-

tiori patet ex dictis sectione praecedenti. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso et in communi; quomodo ergo cognoscemus per effectus earum quidditatis, usque ad proprias differentias? Quin potius, licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus notior nobis est quam aliæ intelligentiæ; nam ex effectibus evidentius cognoscimus Deum esse quam Angelos, quia effectus, quos experimur, essentialiter pendent a Deo, et non ab Angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam Angelorum, quia ejus perfectiones et vires magis representantur in effectibus sensibilibus, quam Angelorum naturæ. Unde etiam fit ut, illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perveniamus in conceptum magis proprium Dei, quam alicujus intelligentiæ creatæ. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus, quæ in ipsum solum convenire possunt, ut est a se esse purum actum, et similia, quæ supra tacta sunt. De intelligentiis vero nihil assequi possumus, praescitum ex effectibus, nisi vel quod commune est omnibus entibus aut substantiis creatis, vel ad summum, quod commune est omnibus substantiis incorporeis. Nullus enim est effectus in natura pendens ab aliqua substantia immateriali, qui non posset ab alia perfectiori, vel etiam ab imperfectiori fieri; non ergo pendent a differentia specifica, ut ita dicam, vel a facultate omnino propria alicujus intelligentiæ, ut talis est; ergo ex effectibus deveneri non potest in conceptus specificos et proprios intelligentiarum, etiam negativos et imperfectos, nedum in quidditativam earum cognitionem.

5. Atque hinc tandem facile convinci potest, non posse nos ex causarum cognitione comparare hujusmodi notitiam, quia intelligentiæ non habent causam intrinsecam, praeter simplicem naturam, quæ in se immediate cognosci a nobis non potest, ut probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus, nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad summum quantum ex anima nostra manifestari potest, ut attigit August., 9 de Trin., cap. 3; ergo impossibile est ex hac cognitione Dei pervenire ad quidditativam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia, quia illa cognitione nec possumus Deum cognoscere prout in se est, neque

prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Unde ad summum ex illa causa et potentia ejus discurrimus, posse efficere gradum quemdam substantiarum incorporearum vel intellectualium, et fortasse in eo posse fieri plura genera et species substantiarum; quales vero sint illae species, et quae sit uniuscujusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi ejus cognitionis, quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via naturali possumus quidditatem cognitionem harum substantiarum comparare.

Solvitur objectio de anima rationali.

6. Una superest difficultas, quia anima nostra separata a corpore potest quidditatively cognoscere intelligentias separatas, esto non possit comprehensive (haec enim duo distincta sunt, ut in superioribus, et alibi, latius declaratum est); ergo etiam conjuncta corpori poterit in hujusmodi cognitionem pervenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex unione ad corpus privaretur perfectissima operatione, ad quam habet summam inclinationem, et ita esset in corpore violenter, et naturaliter appeteret ab illo separari, ut ultimam posset perfectionem assequi; hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Haec vero difficultas ex multis principiis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nam et antecedens, quod sumitur, incertum est, praesertim in doctrina D. Thomae, ut patet 4 p., quæst. 89, art. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est etiam controversum, an anima secundum superiorem gradum et intellectualium informet corpus, necone. Unde qui partem sustinet negativam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quoad eas operationes, quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias, quas habere potest secundum eum gradum, quo non informat corpus. Verumtamen neque haec responsio sustineri potest, neque satisfacit, tum quia falsam sententiam supponit, quia anima rationalis secundum totam suam substantiam usque ad ultimum gradum et perfectissimum, qui est in illa, est forma corporis, alias non constueret formaliter hominem in specie humana et rationali; tum etiam quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis, et tamen ex eo impediatur a perfectissima operatione.

7. Quare dicendum est, hanc esse anima nostræ conditionem, ut duplum statum habere possit, unum in corpore, et aliud extra corpus, et consequenter ut duplice via possit acquirere cognitionem intellectivam, scilicet, vel per corpus, vel per influxum alterius causæ superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo; ideoque nec seipsam potest per se cognoscere, sed per aliquos effectus quos in se experitur, nec etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem et analogiam ad seipsam, et ad effectus quos in se experitur. Quod vero ultius ascendere non possit, est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet ut si forma corporis, et quod pro illo statu eo utatur, ut organo ad acquirendam cognitionem neque proprie impedit illam corpus, sed juvat potius ad cognitionem quantum ipsum potest; altius vero non juvatur, quia altius cognitio est omnino improportionata corpori. At vero postquam anima est separata habet aliud modum acquirendi species immateriale, per influxum superioris causæ habet etiam liberiorem usum earum sine dependentia a phantasmatibus, et ideo potest aliquarum rerum perfectiorem cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinioni necessario asserendum est; nam saltem est extra controversiam, quod separata anima potest seipsam intuitive videre per seipsam quod non potest dum est corpori conjuncta ut experientia evidenter notum est. Quia difficultas illa non est specialis, sed communis in omni sententia, et ideo ab omnibus solverea est, dicendo animam esse finitam perfectionis, et habere limitatas vires, ideoque non posse sibi conjungere perfectiones ntriusque status; ac proinde mirum non est quod, dum est conjuncta, quoad aliquid non possit exercere tam libere et perfecte illas actiones, quibus convenit cum substantiis separatis, sicut, e contrario, eliam dum est separata privatur multis perfectionibus seu operationibus et causalitatibus, quas habet corporis conjuncta, propter quod hic status est in magis naturalis, quamvis alter non sit positive (ut ita dicam) violentus, sed præternaturalis.

8. Atque ex his, quæ in priori parte assertio dicta sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis, nimirum, posse non in hac vita quidditatem intelligentiarum a-

quo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse possibiles, imo et esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectuali et spirituali completo; sed hoc est cognoscere aliqualiter quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonia et rationes quae ad confirmandam Averrois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod hujusmodi substantiae continentur sub adaequato objecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest, intelligentias posse a nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiae; nam intellectus noster non potest eaque perfecte cognoscere omnia, quae sub latitudine entis continentur, secundum proprias rationes eorum. Nam ultra illam generali rationem objectivam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus, et perfectionem objecti, quam inter speciem, per quam potentia unitur objecto, et modum con-naturalem obtinendi talem speciem, quae omnia sunt in nobis improportionata respectu intelligentiarum, ut possint a nobis quidditative cognosci; conducunt tamen ad aliquam cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illae substantiae, cum iis quae nobis notiores sunt.

9. Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam imprimis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creatarum, sed solius primae increatae substantiae; sola enim illa est ultimus finis noster: creatarum vero intelligentiarum contemplatio ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostrae beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditativa summae ac increatae intelligentiae, quia illa non est possibilis homini per naturam, ut supra ostensum est. Neque est de ratione humanae beatitudinis qualibet perfectio cognitionis, sed illa, quae naturali capacitate est proportionata; num ut optime dixit eisdem locis Aristoteles, homo solum potest esse beatus homo. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quae in aliarum intelligentiarum contemplatione sita est, non erit necessaria quidditativa earum cognitionis, aliqualis tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Aristoteles, lib. 9 Metaph., cap. 42, text. 22, ignorationem substantiarum immaterialium non esse in nobis, ut cæcitatem, quae consis-

tit in privatione ipsius potentiae visivæ, sed dicere tantum privationem actus, quia, nimirum, in nobis est potentia ad cognoscendas illas, licet multi ignorant. Quod potest intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam est in nobis potentia pro statu hujus vitæ, vel de cognitione quidditativa, ad quam est potestas in anima nostra, eaque uti poterit a corpore separata, etsi Aristoteles nunquam hoc expresse declaraverit. Sed jam superest ut in particulari explicemus, quanta possit esse hæc cognitio substantiarum separatarum in nobis pro statu hujus vitæ, quod in sequente sectione præstabimus.

SECTIO III.

Quæ attributa cognosci possint de essentiis intelligentiarum creatarum.

1. *Intelligentias esse entia realia et substantias, naturaliter cognosci potest.*— Princípio certum est, cognosci de his substantiis, quod sint entia realia per se existentia, et consequenter, quod sint substantiae. Hoc per se clarum est ex dictis; nam cum demonstramus has substantias esse, demonstramus esse entia; non autem sunt entia quae alicui enti inhærent, quia substantiae materiali inhærente non possunt, cum sint superioris et perfectionis ordinis. Neque inhærente possunt alicui substantiae immateriali, quia illa, quæ increata est, non est capax alicujus entitatis sibi inhærentis; si autem sit substantia creata et immaterialis, hanc nos vocamus intelligentiam separatam, sive una sit, sive plures, sicut jam dictum est. Unde, si in his entibus nulla sint accidentia, recte concluditur, ea esse substantias; si vero accidentia habent, inde etiam convincitur in eis esse substantiam, quæ talibus accidentibus substet; ipsa ergo intelligentia essentialiter est substantia; quoad hæc ergo prædicata communia, satis cognoscimus quidditatem harum substantiarum.

2. Quaref vero aliquis an hæc ipsa prædicta, scilicet, ens et substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur a nobis quidditative; nam Scotus, in 4, d. 3, quæst. 4, affirmat de ente, et negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex et unus; unde non potest partim cognosci, partim ignorari, et ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditative cognoscitur. Secundo, quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem: ergo nec quid-

ditative. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditatively a nobis; conceptum vero substantiae ita cognosci. Ratio prioris partis est, quia conceptus entis non est unus, nec praecisus ab inferioribus; unde non cognoscitur quidditatively, saltem adæquate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est, quia si substantiam ut sic quidditatively non cognoscimus, nihil prorsus quidditatively cognoscimus, quia ignorata substantia non potest accidens quidditatively cognosci, et ignorato genere summo, non possunt quidditatively cognosci, quæ sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque predicatum quidditatively cognosci, propter utriusque sententiae fundamentum.

3. Ego vero opinor neutrum cognosci quidditatively, si de quidditativa cognitione proprie loquamur. Nam ad cognitionem quidditativam, non satis est quod sit cognitio propria alicujus rei vel praedicati, id est, non communis aliis; hoc enim modo essentiam Dei cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, et tamen non cognoscimus eam quidditatively, quia non cognoscimus illud ipsum, quod est proprium Dei, eo modo quo est, sed per negationes vel habitudinem ad res creatas. Similiter in hac vita cognoscimus animam nostram usque ad ejus differentiam specificam aliquo modo, et tamen non cognoscimus quidditatively, juxta veriorem sententiam, quia non concipimus illam per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut operandi ejus satis perspicimus, nec denique modum substantiae ejus positive (ut ita dicam), sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem substantie aut entis quidditatively cognoscimus, quia proprias rationes horum conceptum confuse tantum per negationes, vel habitudines quasdam explicare possumus.

4. Quod in particulari declaratur amplius: nam de c. te ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditatively quid sit ipsum esse; unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distinguunt. Item incertum est an illemet conceptus, quem hac voce explicamus, scilicet, *id quod est*, sit objective unus, et habens unam quidditatem; ergo signum non est cognosci a nobis quidditatively. Neque ad hoc satis est quod illa ratio sit simpliciter simplex, et aliquo modo una, juxta nostram

sententiam, quia ratio, quamvis simplex, potest confuse, et per impropios conceptus, vel negativos, vel connotativos, cognosci. Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiae, cuius rationem non concipimus, nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substundi aliis, quæ non pertinent ad quidditativam rationem substantiae. Rursus non cognoscimus quidditatively rationem subsistentiae; imo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditatively subsistentia, impossibile est quidditatively cognoscere substantiam. Præterea nec substantiam materialem, quæ magis proportionata nobis esse videtur, quidditatively cognoscere possumus, quia nec materiam quidditatively cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, et consequenter nec formam, quod satis etiam manifestat diversitas opinionum in explicandis propriis rationibus et effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum, quod rationem substantiae ut sic, et prout in intelligentiis reperitur, quidditatively cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum, illarum rationem communem esse unam et univocam, imo de ea re sint variae philosophorum opiniones. Denique ratio Scotti est optima, quia non cognoscimus substantiam ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima, et attingemus paulo inferius comparando accidentis ad substantiam.

5. Nec censeo inconveniens concedere, nullam substantiam cognosci a nobis quidditatively in hac vita; quin potius existimo, sufficient experimento id notum esse. Quod enim a tantis philosophis, et tanta adhibita diligentia, compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani non video autem adhuc inventam esse hanc quidditativam cognitionem alicujus substantiae; quam enim maxime videmur cognoscere est humana species vel anima, et illamet cognitio tam est imperfecta, ut quidditatively dic non possit. De accidentibus vero quæ non per se sentiuntur, idem dici facile potest; diis vero quæ per se sentiuntur, major haber potest cognitio, quia per propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videntur quidditatively cognosci (tanta est humani ingenii imbecillitas); quis enim adhuc sat explicit quid sit sonus, odor, et similia? Se-

de his alibi latius; ex hoc tamen discursu confirmatur evidentius resolutio praecedentis sectionis.

Ostenditur Angelos intellectuales esse, et carere materia.

6. Dico secundo: ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas, immateriales et intellectuales. Hæc conclusio sumitur ex Aristotel., 12 Metaph., ubi volum loquitur de motoribus orbium cœlestium, sed est eadem ratio de reliquis, atque eadem sentiunt Commentator, et alii posteriores philosophi, et Aristotelis interpres; theologi etiam et antiqui Patres hoc expresse ocuerunt, quos infra commemorabo. Omitto scripturæ loca in quibus Angeli, spiritus voluntur, non communi appellatione, qua etiam er vocari solet spiritus, sed propria, qua dicitur de re incorporea, ut sumitur ex e. Firmiter, de Sum. Trinit. et fide Cathol. Ratione agitur tantum agendum est, ad quam explandum suppono, duobus modis posse substantiam esse corpoream: uno modo omnino, et quoad utramque partem, materiam, scilicet, et formam; suppono enim ex supra dictis de causa materiali, omnem substantiam corpoream esse compositam ex materia et forma, quavis si posset esse substantia simplex et corporea, omnino necessarium esset am secundum se totam esse extensam et visibilem in partes, quæ est conditio et imperfectio substantiae materialis. Alio modo se potest aliqua substantia corporea solum à parte materiae, id est, composita ex corpore et spiritu, sicut est homo. Atque eadem sustinatio adhiberi potest de aliis duobus attributis, scilicet, esse immateriale et intellectuale; nam hæc tria attributa, ut in processu dicam, in præsenti materia converteruntur.

7. *Inelligentiaz non sunt corporeæ secundum se totas.* — De primo ergo attributo, sciens incorporeum, si sumatur prout opponitur corporeo, primo modo dicto, evidentissimum est intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter et quoad utramque rem corporea est valde imperfecta; nam suo esse et operari nullo modo se jungitur materia, nec dominatur illi. At vero intelligentie ponuntur in universo in supremo gradu et ordine rerum, et ita Aristoteles, i de celo, cap. 8, ait esse supra cœlos entia sempera optimam vitam ducentia. Unde sine dubitatione perfectiores sunt intelligenti-

ties, quam species humana. Quod etiam agnosceretur Gentiles probat late Franc. Georg., in Harm. mund., tom. 6, cant. 4, c. 32, quem refert Joan. Arbor., lib. 1 Theosoph., cap. 2, dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum a SS. Patribus et modo loquendi Scripturæ, ut ibi Arboreus late tractat, sed etiam a traditione omnium gentium quæ de his substantiis locuti sunt, et ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus per quos in intelligentiarum cognitionem conveniamus, illi ostendunt seu indicant, in intelligentiis majorem, vel saltem non minorem vim potentiamque inesse, quam sit in humana natura, ut patet de motibus cœlorum, et de aliis effectibus quos in hominibus operantur, ut sunt prædictiones aut revelationes occultissimarum rerum, etc. Ratio item præcipua, qua supra probavimus intelligentias esse, ex perfectioni similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus, etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum; alioqui non fuissent propter eam causam in universo necessariae. Cum ergo homo non sit substantia corporea illo modo, neque illo modo erunt corporeæ intelligentiæ. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spiritualem, quia participat intellectualem operationem; sed intelligentiæ sunt nobiliori modo intellectuales; ergo.

8. Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum, intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus; ergo ad perfectionem universi pertinet, ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi; nam participatio divina esse quoad similem substantiam modum non videtur involvere repugnantiam, nec excedit limites creaturæ, et ideo ad perfectionem universi spectat bujusmodi substantia creata; substantias autem hujus gradus et ordinis, intelligentias vocamus. Quæ ratio eadem est, et ejusdem efficaciam cum illa, quæ sect. 4 tractata est late, et probat quidem dari alias substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat, omnes illas, quas intelligentias vocamus, et superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum et perfectio universi satis salvatur, si dentur aliquæ supremæ intelligentiæ omnino incor-

poreæ, quamvis dentur aliae inferioris ordinis habentes corpora. Imo, si hujusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinet ad decorum universi, ut insit uterque modus et ordo intelligentiarum.

9. Unde non solum multi ex antiquis philosophis, sed etiam moderni aliqui philosophi et Theologi videntur hoc modo asserruisse, aliquos Angelos, præsertim dæmones, esse corporeos. Quod de motoribus cœlorum affirmat Cajet., in c. 4 Genes., et de dæmonibus, in c. 2, ad Ephes., ubi adducit rationem tactam de perfectione et complemento universi, quod, scilicet, oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantia corporeæ intellectualis non sentientis, sed tantum se loco moventis. Quod etiam tenuit Niph., lib. 3 de Dæmon., c. 3 et sequent.; idem late Eugub., lib. 8 Peren. philos., c. 27 et 41, ubi non solum Plat., sed etiam Aristot., in eam sententiam adducit, qui videtur favere 5 Metaph., c. 8. Imo D. Thomas, quæst. 46 de Mal., art. 4, ad 2, dicit probabile esse, Dionys. credidisse dæmones esse corporeos. Et Augustin., quem ibidem refert, lib. 11 Genes. ad litter., c. 13, et aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

Nullas dari intelligentias corporeas.

10. Ut ergo ratio facta concludat universaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas et corporeas. Et imprimis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque ullum indicium a nobis assignari posse, ob quod quosdam Angelos judicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni, et alii mali, nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creaturæ, omnes eijuscumque gradus et ordinis potuerunt ad malum declinare, et juxta probabilitatem Theologorum opinionem Angelus præstantissimus in natura cecidit, et dæmon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus et hierarchiis aliqui cederunt; ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Unde Dionys., c. 4 de Divinis nomin., dicit, inde constare corpus non esse vitiorum propriam causam, quod dæmones sine corpore lapsi sunt, et Damascen., lib. 2, c. 3, moribus, non natura, dicit separari Angelos bonos a malis. Quocirca trimembri

illa distinctio veterum philosophorum, qui animalia rationalia dividebant in Deos, dæmones et homines, Diis corpora cœlestia, dæmonibus aerea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August., lib. 8 de Civit., c. 4, hæc (inquam) divisio et sine fundamento data est, et ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diversitate meritorum diversis corporibus uniri, ut ex Plotino refert idem Augustinus, lib. 9 de Civit., c. 10, 11 et 12. Rursus neque ex operatione discerni possunt Angeli in incorporeos et corporeos, nam omnes sunt perfectæ intelligentiae, quæ ad usum intelligendi non indigent ministerio corporis, neque oppositum aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio, quam extra se habent, est ejusdem rationis in omnibus, quia non transcendent localē motionem, quæ ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de motoribus cœlorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere, esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, ut in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus, et magis expedite, uniformiter, et invariabiliter fieri, si fiat sine corpore.

11. Quod vero spectat ad illas intelligentias, quas inter nos versari multi etiam e gentilibus intellexerunt, nullæ sunt actione earum, quæ etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possint etiam a superioribus fieri ergo neque illæ actiones requirunt corporis substantialiter unita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, ut Theologi latius tractant, 4 p., quæst. 54. Denique neque ex sensibilibus et corporeis passionib[us] constare potest, quosdam Angelos esse corporeos potius quam alios, quia nulla naturali ratione constare potest, in aliqua intelligentiarum habere locum hujusmodi passiones; illa enim præcipua passio, qua nos erdimus dæmones pati ab igne corporeo, ne potest ratione naturali cognosci, et certe est non fieri virtute naturali. Unde, licet procedat ab agente seu instrumento corpore non tamen est corporea in se et ex parte recipientis; ideoque etiam in animabus separatis locum habet. Aliæ vero passiones amales interdum solent tribui dæmonibus, t quod delectentur odoribus sensibilibus, ut gentilibus refert August., lib. 8 de Civit., 15, ex Apuleio, lib. de Deo Socratis, et lib. c. 16, et lib. 44, cap. 4, ex Porphyri,

epist. ad Anebundem ; et similia refert Cy-
rill., lib. 4 cont. Julian., ex Porph., lib. 2 de
Abstinentia animator., et ex Homero et aliis;
referunt etiam Origen., lib. 7 cont. Celsum ;
et Theodor., lib. 3 et 7 de Affect. Greecan.
Imo multi ex Patribus censuerunt dæmones
rebus vencereis delectari, quos referre nunc
non est necesse ; potest autem videri Pamel.,
in annotat. ad Tertullian., Parad. 4. Verum-
tamen, qui hujusmodi passiones dæmonibus
tribuerunt, si id proprie et formaliter intel-
lexerunt, erraverunt, existimantes eos esse
animalia corporeæ, habentia sensus , quod
nullo sufficiente signo aut effectu cognosce-
re potuerunt, sed alioqui falso rumore, et
humana traditione decepti sunt, qui ita sense-
unt. Si vero objective tantum id intelliga-
tur, ad illum effectum non erit necessarium
corpus ; possunt enim dæmones intellectua-
iter percipere sensibiles odores aut nidores
sacrificiorum gentilium, et in eis spirituali af-
fectu complacere. Igitur ex effectibus nulla
st ratio discernendi intelligentias corporeas
b incorporeis.

42. Dicit aliquis : etiamsi a nobis ex ope-
ratione id non percipiatur, et ideo in parti-
culari non possimus discernere quinam An-
eli corporei sint, qui vero incorporei, id est,
an boni vel mali, an motores celorum, vel
astodes hominum, etc., ex ratione tamen a
riori intelligere possumus, dari illos duos
medines intelligentiarum, quia et possibles
sunt, et perirent illa varietas ad perfectio-
rem universi, solumque possumus in gene-
rali dicere , intelligentias incorporeas esse
natura sua perfectiores. Sed nihilominus di-
endum est, philosophica ratione (etsi ma-
tematica demonstratio non sit) sufficienter
posse ostendi, intelligentias corporeas non
se possibles, nec pertinere ad perfectionem
universi. Quod ita ostendo : nam vel illæ in-
telligentiae talia habent corpora, quibus uti
non possint ad sentiendum, vel ad aliquem
actum vitæ ; vel habent organa et ope-
riones sensum in corporibus. Neutrum
ei potest; ergo. Primum probatur disseru-
Thomæ, 1 pali., quæst. 51, art. 1, et q.
, art. 3, quia forma, quæ est purum intel-
ligendi principium, et per corpus exercere
non potest aliquem actum vitæ, non potest
se vera forma et substantia incompleta, na-
tura sua ordinata ad actuandum substantiali-
er corpus, et cum illo substantiam comple-
m per se unam constituens. Nam cum fer-
a sit perfectior materia , non unitur illi

propter materiam principaliter, sed propter
compositum, et propter se et suam operatio-
nem ; si ergo nulla operatio propria talis
formæ potest per corpus exerceri, esse talis
formæ non est natura sua ordinatum ad cor-
pus ; nam operatio indicat ipsum esse , et
modum ejus, quia esse est propter operatio-
nem, et operatio manat ab esse. Adde. quod
tale corpus nihil prorsus deserviret ad opera-
tionem intelligendi, quia corpus non deser-
vit ad hanc actionem nisi mediis sensibus.
Nec vero tale intellectivum principium unien-
dum est corpori propter solum localem mo-
tum ; nam hic motus per se non est actio vi-
tæ, nisi quatenus procedit a cognitione et
appetitu, et, servata proportione, non est ac-
tio viventis corporis, nisi quatenus procedit
a cognitione et appetitu habentibus organa
corporeæ, ut sunt phantasia , et appetitus
sensitivus. Si autem procedat a cognitione et
affectu pure intellectuali et spirituali, suffi-
cienter fit in corpore ab extrinseco moven-
te; ergo propter hunc solum motum non po-
test principium intellectivum substantialiter
et vitaliter uniri corpori ; ergo non possunt
intelligentiae esse composite ex corporibus
actionum vitæ expertibus.

43. Neque etiam possunt intelligentiae ha-
bere corpora, quæ per se sentiant ; nam ta-
lia corpora oportet habere organa sensibus
accommodata, inter quos primum locum ha-
bet sensus tactus; hec autem organa requi-
runt corpus mistum, et ex primis qualitatibus
temperatum, ut constat ex libris de Anima. Er-
go non possunt habere intelligentiae talia cor-
pora. Nam intelligentiae sunt substantiae omni-
no incorruptibiles, et incapaces alterationum
naturalium, quæ ad corruptionem disponunt ;
hujusmodi autem corpora sunt natura sua
corruptibilia et alterabilia, cum constant ex
materia his clementaribus qualitatibus sub-
jecta. Dices, Angelos non natura, sed gratia
esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum in-
fra ostendemus, et per se constat esse alienum
ab omni ratione naturali. Unde, etiam
illi, qui dicunt cœlos esse corruptibiles ex
parte materiæ, nunquam vero corrumpi, ne-
que in agentibus naturalibus esse vim activam
in illos, ponunt in ipsis cœlis disposi-
tiones alias non habentes contrarium, ra-
tione quarum corrumpi non possunt ; alioqui
si in illis esset temperamentum calidi et hu-
midi, nulla posset reddi ratio, cur non pos-
sent corrumpi. Si ergo in Angelis essent cor-
pora sic disposita et temperata, naturaliter

possent corrupti et alterari. Maxime cum illæ non sint substantiæ semper existentes in aliquo naturali loco, ab his agentibus naturalibus remoto, sed quæ varia loca circumeunt, et per quælibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertranscunt, a quibus nihil patiuntur; ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

14. Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa, et tales sensus, quales nostra habent; habere tamen posse aliud genus sensuum, quod non requirat corpora corruptibilia, neque organa ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non possit Deus hujusmodi sensus et corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamien satis est non esse in natura principium ad fingenda hujusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse, quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Unde qui tribuunt corpora dæmonibus aut Angelis, non tribuunt illis corpora organica, aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similaria, et ideo aerea illa vocant, quæ sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliam naturam ex corpore et spiritu constantem præter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran., in cap. Firmiter, de Summ. Trinit., dicens, *Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualem et corporalem, id est, angelicam et mundanam, et deinde huminam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutum.* Natura vero angelica tota, et ut omnes intelligentias complectitur, non constat corpore et spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiant de Angelis, eosque in eo sensu spirituales vocant Patres Ecclesiæ, ut Dionysius, cap. 1 et 2 de Cœlest. hierar., et 4 de Divin. nom.; Ignat., epist. 2 ad Trallian.; Damascen., lib. 1 de Fid., c. 47, et lib. 2, c. 3; et Basil., homilia Quod Deus non est auctor malorum; Chrysostom., hom. 22 in Genes., et 44 in Math.; Cyrii., lib. 4 in Joan., c. 10; Athan., orat. de Commun. essent. Pat. et Filii et Spiritus Sancti, et in Psalm. 79, circa id: *Qui sedet super Cherubim*, prout refertur in VII Syn., epist. Germani ad Thomam; Iren., lib. 2 cont. Hæres., c. 54 et 55; Gregor., 2 Moral., c. 5; Hilar., 8 de Trinit.; Hieron., Isaiae 63; Leo Papa, epist. 96. Et Augustinus, licet multis

modis videatur dubius, tamen, 1 lib. Retract., cap. 11 et 12, et lib. 2, cap. 14, retractat quod alibi dixerat, Angelos habere animas, aut esse animas, sed appellandos dicit creaturespirituales et spiritus.

15. *Patres dicentes Angelos corporeos qualiter intelligendi.* — Scio posse etiam in contrarium multa objici ex Patribus Ecclesiæ, et ex antiquis philosophis. Sed quod philosophi in re occulta et a sensibus valde distanti erraverint, mirandum non est. Patres vero Ecclesiæ interdum secuti sunt in his rebus, quæ ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos philosophos, præsertim Platonem; aliquando vero rem aliquam materialē vel corpoream vocant non absoluta proprietate, sed comparativa locutione; sic Damascenus supra simul dicit, Angelos esse incorporeos et immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur, de Ecclesiast. dogmat., c. 42 et 13, nihil esse incorporeum præter Deum; et ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscribitur, quod etiam lato modo intelligi potest, ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus, hæres. 86, referens Tertullianum, asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi, vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum et perfectum ens. Quo sensu a nobis exponitur illud Pauli: *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere et naturaliter, et non tantum figure. Multo ergo magis possunt Angeli dici corporei, non propter corpoream molem et extensionem, sed propter compositionem aliquam et imperfectionem quam habent in comparatione Dei.

16. *Angeli sunt immateriales.* — Ex hac parte conclusionis colligitur alia, seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, Angelos esse immateriales, id est, non compositos ei materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Hæc illatio constat ex alio principio, quod disputat. 43 probatur est, scilicet, hanc compositionem non inventari nisi in rebus quantis et corporeis; cur ergo ostensum sit, Angelos non habere qualitatem molis, nec extensionem partium recte concluditur eos esse immateriales. I quia eo loco adduximus omnia quæ hic describeri poterant, nihil hoc loco addere a repetere necesse erit.

Angelos esse intellectuales.

47. Ultimo ex dictis attributis infertur aliud in tertia parte conclusionis positum, scilicet, Angelos esse intellectualis naturæ, quod etiam est naturaliter evidens, et in fide nostra certissimum, ut Bernardus notavit, lib. 5 de Consider. ad Eugenium. Nam Angeli mali peccare potuerunt, et Angeli boni semper vident faciem Patris, et utrique ad homines loquuntur, et eos docent, instruant, tentant, etc. ; que omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod philosophi Angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse Angelos esse intellectuales. Præterea, ratio supra facta, qua ostendimus intelligentias esse, convincit eas debere esse naturæ intellectualis : quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, et ex similitudine ad ipsum, et ex perfecta participatione illius gradus, quantum in natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in universo hujusmodi creaturas ; ergo tales creaturæ sunt substantiae viventes et intellectuales.

48. Tandem hoc ipsum probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 1, probat Deum esse naturæ intellectualis, quia est incorporeus et immaterialis : *Nam immaterialitas* (inquit alicuius rei) *est ratio, quod sit cognoscitiva, et iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis;* et ideo Deus sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitivus ; et contrario vero res corporeæ usque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem ; animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiae, et esse capacia formarum seu specierum sine materia ; anima vero rationalis iam attingit intellectualis gradum, quia, licet informet materiam, subsistere tamen potest sine illa ; ergo intelligentiae que magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habent essentialē habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias et vitæ operationes, vivunt vita pure intellectuali, ut etiam Aristot. docuit, 42 Metaph., c. 8, et 1 de Cœlo, c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei, quod sit cognoscitiva, declarat D. Thomas, ex eo quod materia est quæ limitat et coaretat formam ;

natura autem rei cognoscentis postulat quædam habitudinem ei capacitatem, ratione cuius possit superiori modo fieri ea quæ agnoscit, ex 3 de Anim., text. 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima ; omnis autem vita actualis consistit in perfecto et interno quodam modo operandi, qui necessario provenit a forma, et non a materia, quia materia non est activa, sed pure receptiva. Ergo, quo forma magis superat imperfectionem materiæ, eo perfectius est operativa ; et ideo formæ inanimatorum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamen perfecto et vitali modo operari. Reliquæ vero formæ vel attingunt gradum vitæ, vel in eo tanto majorem perfectionem participant, quanto in suo esse et perfectione magis distant ab imperfectione materiæ ; ergo formæ omnino abstractæ et elongatae a potentialitate materiæ participabunt optimum vitæ modum, qui in intelligendo consistit.

19. Sed objicit aliquis, totum hunc discursum supponere, omnem substantiam immateriale esse intellectualis : hoc autem principium neque est per se notum, neque evidenter demonstratum. Quam enim contradictionem implicant, creare Deum aliquam substantiam immateriale non intelligentem ? Si autem hoc non implicant, unde constat nullam ex creatis esse hujusmodi ? Deinde, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualis, cum illa sit negatio, haec perfectio positiva ? Quod si per illam negationem aliqua positiva differentia circumscribatur, illa vel est communior quam intellectualitas, et ita non potest esse ratio adæquata intellectualitis, unde dantur accidentia immaterialia, quæ nullo modo sunt intellectualia ; vel si sumatur ut est perfectio substantiarum intellectualium, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

20. Haec et alia objiciunt Gabr., in 1, d. 33, quæst. 1 ; et Aureol., apud Capr., ibid., quæst. 4. Respondetur tamen verius videri, esse impossibilem substantiam creatam spiritualem et incorpoream, quæ intellectualis non sit. Quod videntur D. Thom. et omnes Theologi supponere ; et Dionys., toto libro de Cœlesti hierar. Nam inde colligit Angelos esse intelligentes, quia sunt similes Deo in esse spirituali et immateriali, et quo in hoc puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et August., lib. 42 Genes. ad litter., c.

10. omnem substantiam actu intelligibilem ait esse intellectualem; et licet de facto loquatur, tamen sentit illam esse connexionem per se ac necessariam. Imo, si hujusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset, omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualem esse intellectualem; nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam eognoscentem, et non cognoscentem, si esset possibilis utraque differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra, et declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia, praesertim actualis, et habens esse simpliciter, quae non habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam; ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit hujusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia hujusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, ut infra dicam; tum etiam quia talis actio, si non procedat ex operatione virtutis, valde imperfecta est; substantia autem spiritualis cum sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura sua perfectum operandi modum; ergo operatio substantiae spiritualis, intrinseca et connaturalis, est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens, ut talis est, semper est vitalis, et quia gradus viventis perfectior est quam non viventis. Ergo substantia spiritualis, cum sit perfectissimi ordinis, in eo gradu constitui debet. Denique talis operatio necessario erit spiritualis, cum sit in substantia spirituali; operatio autem spiritualis, vitalis et immanens, tantum est illa quae ad gradum intellectualem pertinet.

21. Ad alteram partem objectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (ut aiunt) radicaliter; sic enim ratio facta probat idem esse, substantiam esse spiritualem et intellectualem, et ideo non posse unum esse rationem alterius; sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, et hoc modo clarum est, intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Addo vero, etiamsi sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quod immaterialitas sit ratio ejus, non quidem per modum proprii principii et causae, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad sum-

mum, quatenus unus conceptus est ratio alterius, quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia et forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, qua posita, necessario consequitur, talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva, quam per illam negationem circumscribimus, sic, licet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (ut sic dicam) et intellectualitas, nihilominus nos possumus ea distinguere secundum praecisos et inadæquatos conceptus. Nam sicut eadem forma secundum eamdem omnino entitatem et rationem essentialiem, et informat, et est principium operandi, quamvis haec duo per conceptus a nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi ejusdem differentia essentialis, et est in se talis perfectionis et ordinis, et est radicale principium talis operationis, quae est intelligere; nos vero ea duo ratione distinguimus per inadæquatos conceptus. De quorum priori (objective eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris: nam, quia forma in se talis est, ut gradum et ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est radicale principium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quicquam unius quam intellectualitas, nec e converso, sed convertuntur inter se, et nihil minus una dicitur esse ratio alterius propter dictam precisionem intellectus.

22. Unde non refert quod accidentia spiritualia, intellectualia non sint, quia non sunt immaterialia eo modo quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet, prout convenienti per se. Et ratio est quia sola substantia est primum operandi principium; accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiae, et ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principalis principium intelligendi, accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant han perfectionem. Imo, licet quedam sint principia proxima, non tamen omnia, quia sunt operationes ipsae et actus ultimi, sunt principia proxima aliarum actionum quae possunt etiam Angelo convenire, sunt appetere, movere, etc., vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiae, ut locis presentia.

Angelos esse finitæ perfectionis, et quo modo.

23. Dico tertio, naturali ratione cognosci, omnes intelligentias creatas esse limitatas et finitas in perfectione essentiali, et consequenter in omni etiam virtute, quæ ad eamdem essentiam consequitur. Hæc assertio in se quidem omnino certa est; demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis et demonstratis. Probatum est enim omnes has substantias distinctas a prima necessario fore creatas, quia ens necessarium ex se solum unum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est, de intrinseco et essentiali conceptu entis creati esse, ut sit finitum essentialiter, quia de essentia ejus est ut sit dependens; involvit autem repugnantiam, quod ens infinitum dependeat, ut supra diximus, et inde etiam conclusimus fieri non posse ut Deus eret alium Deum, seu aliud ens simpliciter infinitum; ergo commune attributum omnium intelligentiarum a Deo distinctarum est, quod sint finitæ et limitatae perfectionis essentialis, et in hoc omnes philosophi Catholici convenientiunt.

Quid Aristoteles in hoc senserit.

24. Quærunt tamen an Aristoteles ita de intelligentiis senserit, vel putaverit posse eas esse simpliciter infinitas. Et ratio duständi est, quia, 12 Metaph., ex perpetua notione cœli colligit infinitam virtutem moris; sed ipse sensit vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo movere; ergo sensit illas esse infinitas. Deinde non aliter robat immaterialitatem harum substantiarum, nisi ex infinite earum, ut patet ex 12 Metaph., text. 41, ubi ita ratiocinatur de primo motore, et text. 42, concludit plures esse tales substantias perpetuo moventes, et text. 3, colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles, et sine magnitudine. Ubi D. Thomas dicit, collectionem Philosophi in eo funderi, quod moveant tempore infinito, et consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter et in essentia, prout nunc loquitur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est, non ignoravit omnes esse creatas a primo otore, quem solum fatetur, in fine Metaphysice, esse univocum principem universi; ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinitæ perfectionis simpliciter; cum

hæc plane repugnat cum dependentia ab alio, imo et cum inæqualitate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiae esse inæquales primæ, si sunt simpliciter et in genere entis infinitæ sicut prima? Imo Aristoteles eas etiam inter se facit inæquales; ait enim, lib. 12 Metaph., cap. 8, ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt cœli quos movent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis, difficile est ad explicandum; quid vero a nobis dici possit, paulo post subjiciam.

Sintne intelligentiez in essentia infinitæ, saltem secundum quid.

25. Quæri etenim ulterius potest, esto intelligentiae creatæ non sint infinitæ simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitæ secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconveniens attribuere hujusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo, nullum sequitur inconveniens, quia nec sequitur talem creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, et ultra illa aliud ens infinitum simpliciter, quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet eorum tam perfectus est, ut infra se continere possit rerum species infinitas, seu plures in infinitum. Item, quia vim intelligentiæ habent quodammodo infinitam, cum ad infinitam rerum multitudinem, et ad infinitum etiam objectum extendi possit.

26. Verumtamen hæc infinitas secundum quid et bene et male intelligi potest, et recte declarata, fere nulla est, nisi nomine tantum. Duobus enim modis intelligi potest, rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Priori modo esset infinitus calor, si formaliter et re ipsa haberet infinitos gradus intensionis; et similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes æquales; utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine calor vel linea. Hæc autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatæ, quia, licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, et constituit absolute infinitum in actu, vel in intensione, vel in extensione, et utrumque repugnat esse in rerum

natura, ut nunc suppono. Hæc ergo infinitas secundum quid non potest Angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinite intensam, nec secundum multitudinem, quia non habent infinitam aliquam multitudinem perfectionum, aut principiorum operantium; nec denique in essentia, quia hæc infinitas formalis intelligi non potest in re indivisibili, quæ nullam habet latitudinem, et quæ alioqui est simpliciter finita in perfectione sua, ut est substantia angelica; quia, seclusa infinitate perfectionis essentialis, non potest intelligi infinitas actualis et formalis, nisi in re vel habente quantitatem, vel latitudinem proportionatam quantitati, ut est latitudo intensiva.

27. Dices: sicut in essentia indivisibili et perfectissima intelligitur formalis infinitas simpliciter in perfectione, ut patet in essentia divina, ita in simplici substantia angelica posset intelligi formalis infinitas perfectionis, quamvis secundum quid, et in certo genere. Respondetur negando similitudinem, quia, hoc ipso quod hujusmodi essentia est finita simpliciter, et constituitur per finitam et limitatam differentiam, per eamdem ita limitatur in omni genere, ut in nullo habeat totam perfectionem essentialiem, quæ in eo esse potest. Unde, discurrendo per omnes perfectiones formales et essentiales, in omnibus invenietur finita, scilicet, in ratione substantiæ, spiritus, in bonitate, intellectualitate, etc. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quæ per nullam differentiam limitata est, et ideo in qualibet perfectione simpliciter et in omnibus simul formaliter habet summam perfectionem simpliciter.

28. Virtualis autem infinitas duobus modis concipi et declarari potest: primo, per eminentiam quandam, et æquivalentiam ad res infinitas inferioris ordinis; quo modo facile admitti potest infinitas secundum quid in angelica natura, nec solum in illa, sed etiam in natura humana, et in qualibet re perfecta superioris ordinis comparata ad res ordinis inferioris; sic enim humana natura perfectior est qualibet specie bruti, etiamsi in infinitum multiplicetur; imo, illa sola pluris æsimanda est, quantum ad perfectionem naturæ, quam omnes aliae simul sumptæ. Hæc tamen infinitas revera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quædam perfectio, sub qua possunt infinitæ, vel in infinitum multiplicari, eo quod nunquam attingant illum gradum et ordi-

nem in quo res perfectior constituta est. Atque hoc modo quælibet species angelica potest dici infinita, præcipue si ad res materialis comparetur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest alius modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen, qui alium etiam modum infinitatis intelligentiae tribuant, nimirum, quia unaquæque continet totam perfectionem suæ speciei, quæ quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent, qui existimant in unaquaque specie angelica unum solum individuum esse posse; de qua re late Cajetanus, de Ente et essentia, c. 6. Sed hæc infinitas (ut opinor) nulla est, falsumque fundamentum supponit ut patet ex his, quæ de principio individua tionis supra, disput. 5, diximus.

29. Alio tandem modo potest illa infinita virtualis declarari in ordine ad operationem vel effectum, et sic videtur virtus infinita quæ potest aliquo modo infinitum operari, et essentia secundum quid infinita dicetur illa ad quam talis virtus consequitur. Non potest autem hujusmodi virtus attribui Angelis, ni vel in ordine ad actus immanentes intellectus et voluntatis, vel in ordine ad transeunte actionem, quæ (ut suppono) in intelligenti creatis esse non potest nisi motio locali. Quoad primos igitur actus impropriissime dicitur infinita virtus intellectiva, vel appetitus Angeli, quia simpliciter habet finitum operandi modum, et finitam vim seu attentionem in operando adhibere potest, unicum tantum adæquatum actum valet exercere, vel ad summum plures per modum unius, qui vim finitam non excedat. Que vero sit capax plurium specierum intelligentium, etiam in infinitum, solum ad potentiam passivam pertinet, quæ inde non augetur perfectione. Rursus quod successive possunt plures actus in infinitum efficere, ad permanentiam tantum ejusdem virtutis pertinent, non ad augmentum in virtute agendi. Deinde quod possit attingere varia objecta infinitum, et inter ea aliquod objectum simpliciter infinitum, indicat quidem capacitem aliquo modo infinitam, id est, eminentem, et universalem, absolute tamen non potest illa virtus proprie dici infinita, quia semper habet terminum in summo actu, quem potest efficere.

30. *An potentia motiva Angelorum infinita?* — Quod vero spectat ad virtutem materialis, duplē infinitatem potest habere i-

effectu. Prior est continuationis et successione perpetua, et hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotalem, omnes intelligentias esse infinitas, quia movere possunt tempore infinito. Sed haec infinitas in effectu non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum virtutem infatigabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendimus, cum de infinitate Dei ageremus. Ex hac ergo infinitate effectus non potest colligi infinita virtus intensiva, nec infinita essentia, etiam secundum quid. Nec etiam inde colligi potest, quod talis virtus omnino sit separata a quantitate, ut dicto loco ostendimus. Alius modus infinitatis in hoc esse potest quoad velocitatem motus, ut si dicamus, intelligentiam quamlibet habere virtutem ad movendum quodlibet corpus quacumque velocitate majori et majori in infinitum; talis enim virtus sine dubio esset infinita secundum quid, scilicet, in genere virtutis motivae. Et hunc sensum aliqui Aristotelii attribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu ejus, nec sufficit intentioni ejus. Primum patet, quia ipse solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus; ex hoc autem effectu non potest colligi, quod motor habeat virtutem ad velociorem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam sine ulla detagatione, et illa posset motum tanta velocitatis infinito tempore continuare, et non augere seu intendere velocitatem ejus. Secundum vero patet, quia etiamsi daremus intelligentias motrices orbium esse illo modo infinitas, inde per locum intrinsecum non sequitur esse virtutes extra omnem magnitudinem, ut facile patet ex supra dictis de attributis Dei.

31. Sed quanquam haec non fuerit mens Aristotelis, posset aliquis probabiliter defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid. Quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, ut propterea in effectu inferioris ordinis non habet supremum aut maximum terminum. Et confirmari hoc potest; nam, juxta robabilem sententiam, Angelus motu discrete potest in momento seipsum transferre ab alio in alium, imo etiam in distantem locum (ut aliqui volunt); ergo et motu continuo poterit seipsum quacumque velocitate movere in infinitum; ergo similiter poterit etiam eodem modo quodlibet corpus. Si

ergo haec sententia vera est, polerunt intelligentiae dici infinitae secundum quid, seu in movendo, quae infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quanquam vero hic modus infinitatis ex se non repugnet naturae creatae, incertum tamen est an conveniat Angelis, quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi possit, et alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quavis latitudine effectus, quem potest efficere. Itaque haec res dubia est, de qua iterum redibit sermo infra, sect. 6, cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc quod ad essentiam et substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac proprius loquemur, si neque secundum quid infinitas eas appellaverimus.

32. Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse, quid de his intelligentiis senserit; nam quoad hanc partem eodem modo loquitur et ratiocinatur de illis ac de primo motore, ut aperte D. Thomas fatetur, et alii expositores. Potest autem dici, Aristotelem suo discursu probasse quidem in motoribus cœlorum esse virtutem infinitam, hanc autem non esse formaliter in omnibus, sed in aliquo primo et principali motore, in quo ceteri omnes aliquo modo nituntur, ut possint perpetuo movere, et ideo necessarium non est ut affirmet Aristoteles, omnes intelligentias motrices, quæ immediate movent cœlum, esse in se infinitas, sed movere aliquo modo virtute infinita, id est, nisi ad movendum in aliqua infinita virtute. Sed, licet hoc verum sit, ægre tamen aut nullo modo potest ad Aristotelem applicari. Primo quidem, quia illa infinitas non potest colligi ex infinita duratione motus, ex qua Aristoteles argumentatur, sed ex subordinatione proximi motoris ad primum, seu causæ secundæ ad primam, que in actione seu motione etiam momentanea intervenit. Secundo, quia inde non potuisset concludi, omnes intelligentias motrices orbium esse incorporeas, quia, licet essent corporeæ, possent nisi in movendo virtuti infinitæ primi motoris, seu ab illa pendere. Quare nihil invenio, quod in hac parte ad explicandum Aristotelem mihi satisfaciat.

De simplicitate et actualitate substantiarum angelicarum.

33. Dico quarto: intelligentiarum creatarum licet

sint substantiæ simplices substantialiter ac physice, non tamen sunt omnino simplices metaphysice vel accidentaliter, ideoque non sunt puri actus, sed potentiales aliquo modo. Hæc conclusio etiam est certa, et demonstrari potest ratione naturali. Nam prior pars de substantiali simplicitate physica ex dictis sat is constat, quia in hoc tantum consistit, quod nec sunt compositæ ex materia et forma, nec ex partibus integrantibus, quæ nullæ sunt sine quantitate; utrumque autem in superioribus ostensum est de hujusmodi substantiis. Metaphysica autem compositio substantialis multiplex est: una ex natura et supposito, alia ex esse et essentia, et hæc duæ, qualescumque illæ sint, id est, sive modalis, sive reales, sive rationis, in omnibus intelligentiis creatis reperiuntur, ut constat ex supra dictis de existentia et subsistentia in rebus creatis.

Sintne intelligentiæ sub genere, ex quo et differentiis constant.

34. Alia compositio est ex genere et differentia. Et hanc aliqui negant convenire intelligentiis, quod significat Commentator, 12 Metaph., text. 26, et 2 de Cœlo, text. 49, quem sequuntur Durand., in 3, dist. 3, q. 1; et Marsil., in 2, quæst. 2. Fundamentum esse potest, primo, quia genus sumitur a materia, et differentia a forma; ergo ubi non est materia ac forma, non erit genus et differentia. Secundo, quia, quod componitur ex genere et differentia, collocatur in prædicamento; sed intelligentiæ non collocantur in prædicamento. Maxime enim in prædicamento substantiæ; in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non convenient. Tum quia dicit Aristoteles 10 Metaph., cap. ult., corruptibile et incorruptibile differre genere. Tum etiam quia unum genus dicit unam naturam communem; non potest autem concipi una natura communis, quæ nec corporea sit, nec incorporea; ergo neque unum genus commune intelligentiis et cæteris substantiis.

35. Verior tamen sententia est, in Angelis reperiuntur compositionem ex genere et differentia quam tenent frequentius Theologi, D. Thomas, 1 part., quæst. 50, art. 2, et in opuse de Ent. et essent., c. 6, et in 2, dist. 3, quæst. 1, ubi Caprol., Scot., Herv. et alii; Ferrar., 2 cont. Gent., cap. 93; Henric., Quodlib. 7, quæst. 8; Alex. Alens., 5 Metaph., text. 33; Soncin., 12 Metaph., quæst. 47; et idem tenet Avicenna, lib. 9 suæ Me-

taphys., cap. 4. Ratio est, quia intelligentia constitui possunt in prædicamento; nam Deus ideo excluditur, quia est infinitus, et rationes omnium prædicamentorum in se eminenter continent, neque habet convenientiam univocam cum entibus creatis; sed hæc omnes rationes deficiunt creatis intelligentiis; sunt enim finitæ in essentia et virtute, et nullo modo continent in sola sua substantia omnes perfectiones prædicamentorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter; ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicemus. Habent deinde univocam convenientiam cum cæteris substantiis creatis, tum quia conceptus substantiæ communis est illis, et nulla est ratio analogiae confingendæ; tum etiam quia in modo subsistendi seu substandi accidentibus propriam convenientiam seu similitudinem habent, absque dependentia et habitudine unius ad aliud. Collocantur ergo intelligentiæ creatæ in eodem prædicamento substantiæ, in quo sunt cæteræ substantiæ creatæ; sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis prædicamentis accidentium collocantur, ut infra videbimus. At vero quid quid est in prædicamento, compositum est ex genere et differentia, quia necesse est ut sit supremo genere continetur; ergo erit tale genus in illa re contractum per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere et differentia propter convenientiam aliquam inadæquatam, ut ita dicam, et dissimilitudinem, quam habere potest cum aliis accidentalibus formis; sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamvis sint formæ physicae simplices; ergo optime possunt ex genere et differentia componi.

36. Denique hæc compositio non præsupponit necessario compositionem ex materia et forma, quia, ut supra diximus, genus non sumitur a materia physica, sed dicitur super quamdam proportionem ad illam, vel secundum id, quod in re tanquam potential quid, et actuabile concipitur. Et sane cur illa compositio ex materia et forma sit realis, et maxima, quæ esse potest in essentia li compositione, non est cur necessario præsupponatur ad compositionem ex genere et differentia, quæ minima est, et rationis tam. Solet autem D. Thomas fundare aliquando compositionem ex genere et differentia in compositione ex esse et essentiis quia essentia comparatur ad esse, sicut p-

atia ad actum. Verumtamen, si id intelligitur de essentia et esse realiter distinctis, necessarium sane non est, quia ad hanc compositionem rationis neque illa realis compositione necessitate præsupponitur. Quacumque in ratione intelligatur essentia finita, ingitur capax alicujus propriæ differentiæ constitutivæ, et alicujus convenientiæ unius et limitatæ ac determinatæ cum cæteris, et hoc satis est ad compositionem generis et differentiæ. Atque hoc modoatur hæc compositio in limitatione esset finitæ, unde quia talis essentia semper potentialis, et non necessario aut exabet actualiæ existentiæ, ideo in bono dico etiam potest hæc compositio exire et differentia, supponere compositionem esse et essentia, qualiscumque illa sit.

onitur dictum Aristotelis, Corruptibile et incorruptibile differunt genere.

Primum itaque fundamentum alterius solutum jam est. Ad secundum responsum est, negando assumptum; dimus enim intelligentias vere colloca prædicamento substantiæ. Ad primam probationem in contrarium, communinterpretatio illius dicti Aristotelici, *Corruptibile et incorruptibile differunt genere*, est, intelligi non de genere logico, sed de eo. Ita D. Thomas, 10 Metaph., et opuse. p. 6 et 7; et Alens., 10 Metaph., text. i distinguit genus logicum, et genus re; et Scot., ibidem. Alii respondent, Aristotelem non esse locutum de genere prædicti, sed de genere subjecto¹; sic enim modo accipi apud Aristotelem nomen generis constat ex 4 Metaph., text. 2, et lib. 33, et ex 4 Poster., text. 49. Quæsio non est diversa a præcedenti, nisi quis; nam quod prior responsio appellat physicum, appellat posterior genus solum, ut aperte declaravit Alensis, 5 lib., text. 33. Nam genus subjectum non videtur quam potentia physica ad varias, unes suscipendas; hoc autem ipsum genus physicum. Unde in summa, utrinque sensionis sensus est, corruptibile et incorruptibile secundum Aristotelem differunt tantum forma, sed etiam materia, materiali proprietate.

Et est quidem responsum consentaneum aristotelis, quod ita declaro. Posset

enim aliquis existimare, Aristotelem pro eodem ibi capere, differre genere et differre, specie; ita enim ibi colligit: Contraria sunt specie diversa; corruptibile et incorruptibile sunt contraria; ergo necesse est esse diversa genere. Quæ collectio ineptissima videtur, et in quatuor terminis, nisi pro eodem sumantur, differre genere et specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere, quam quod corruptibile et incorruptibile differant essentialiter, quod verissimum est, præsertim in substantiis. Videturque id sufficiente intentioni Aristotelis, qui inde deducit, Platonem non recte posuisse ideas rerum corruptibilium separatas et incorruptibiles, quia non potest individuum esse corruptibile, et species incorruptibilis, cum species et individuum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant ultima verba Aristotelis in illo capite, ubi sic concludit: *Quæ vero genere diversa sunt, plus distant, quam quæ specie.* Ubi aperte declarat illa duo esse diversa. Quocirca omnes interpres adverturnt, Aristotelem, in illa ratione a nobis inducta, non inferre corruptibile et incorruptibile differre genere, ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile et incorruptibile differunt secundum potentiam et impotentiam, seu secundum potentiam subjectam vel non subjectam privationi.

39. Unde sensus illius rationis est, cum contraria soleant differre specie, nihilominus corruptibile et incorruptibile, etiamsi sint contraria, non tantum specie, sed etiam genere differre, quia non solum differunt ex parte actus, sed etiam ex parte potentiae, quod est differre in genere subjecto. Quod deinde declarat Aristoteles; nam contraria, quæ sola specie seu forma differunt, continent esse in eodem, vel simul respectu speciei, ut homo est albus et niger, vel successive respectu individui; at vero corruptibile et incorruptibile ita sunt contraria, ut neque simul eidem speciei, neque successive eidem individuo seu subjecto convenire possint; nam hæc prædicata non sunt ex eis, quæ accidentaliter seu contingenter, sed ex eis quæ substantialiter et necessario conveniunt. Atque ita fit ut corruptibile et incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atque adeo in materia differant, quod est esse physico genere diversa. Loquitur ergo Aristoteles de genere physico, non de prædicabili seu logico.

40. Ad alteram probationem illius sententiae respondent aliqui, non esse inconveniens dari unum genus logicum commune substantiis materialibus et immaterialibus, quamvis non detur una natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam asserentem dari unum genus logicum, non physicum. Ita habetur nomine D. Thom., in opusc. 42, c. 6 et 7; quod non existimo esse illius. Nec satis intelligo, quo sensu possit esse verum, dari commune genus logicum absque convenientia reali in una natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis et abstractio univoca nostri conceptus fundatur in reali convenientia specierum sub genere contentarum, et ideo unitas universalis quae concipitur in genere supponit unitatem formalem ipsius naturae genericae. Item si substantia est genus, ergo conceptus substantiae univocus est; ergo per illum non repraesentatur immediate substantia corporea ut sic, nec spiritualis ut talis est; alias neque esset univocus, neque communis illis; ergo repraesentatur ratio substantiae ut sic, et ut aequa participabilis ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantiae, nisi natura quaedam realis habens ex se formalem unitatem, et ex intellectu praecisionem et universalitatem; ergo aequa datur in hoc genere una natura communis sicut in aliis; solumque intervenit differentia majoris universalitatis. Posset autem illa sententia in bono sensu exponi de natura reali non integrâ, sed partiali et potentiali et physice una; sic enim omnia generabilia dicuntur convenire in genere non tantum logico, sed etiam in eadem physica natura, saltem ratione materiae, quae genus physicum, seu genus subjectum appellatur. Atque hoc modo verum est, non oportere, ut quae in uno genere logico seu metaphysico convenient, convenient in una natura, cum possint esse physique diversa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum auctoris illius opusculi; est tamen sine dubio aliorum auctorum, ut patet ex D. Thoma et Alensi, aliis locis citatis; et Soncin., 12 Metaph., quest. 47; Herv., in 2, d. 3, quest. 3, et aliis Scholasticis ibi; et Henric., Quodlib. 7, quest. 8.

41. Neque est inconveniens, per abstractionem mentis dari naturam substantiae, quae nec corporea sit, nec incorporea, nec corruptibilis, nec incorruptibilis, quia, licet in re nunquam possit separari natura per se existens ab ultraque differentia, potest tamen

separari a singulis, et cum singulis conjung et ideo potest mente ab utraque praescind aut confuse concipi ut potentia utramque includens, et actu neutram. Atque idem est his duabus differentiis. scilicet, esse substantiam simplicem, vel compositam ex materia et forma; neutra enim ex his differtis est de ratione substantiae ut sic, et utraque potest mente abstrahi, quia, videantur involvere immediatam contradictionem, tamen ut dicunt vel innunt perfectum positivam, possunt convenire in aliquo perfectione, quae ab illis oppositis modis atrahit, quae est esse per se. Unde substantia corporea quatenus praeceps substantia est, in re non componatur nisi ex materia et formâ tamen neque hoc habet ex ratione substantiae ut sic, neque sub ea ratione proprie componitur ex materia et forma ut tales sint sed ut sunt actus et potentia substantialis in sequente disputatione, tractando de substantia materiali, explicabimus.

An intelligentia differant essentialiter, in quo genere convenient.

42. Opinio negans. — Ex his ergo satis data relinquitur secunda pars conclusionis compositione metaphysica intelligentia. Quæri vero in hoc ulterius potest, quan hæc compositio, an, scilicet, sit ex uno unum genere et differentia, an ex plurimis. Quod dubium imprimis pendet ex alio, nam intelligentia creatæ differant inter se sensuali differentia, an tantum numerica autem ultimum dubium attingens Augustinus, in Enchir., cap. 58, et lib. contr. Pellian. ad Oros., cap. 11, clare fatetur solutionem nescire; et eodem modo tur Bern., lib. 2 de Consid. ad Eugen.; mascotus etiam, lib. 2 de Fide, cap. 7, tamen in lib. de Placit. primæ instit., p. 7, inclinat in sententiam affirmantem Angelos esse personalem, non essentiam differentiam. Quod etiam docuit Athanasius, ad Antioch., ex quorum Patrum monii constat, ex principiis revelatis non esse, intervenire in Angelis species differentiam. Quod si ex revelatis non ostenditur, certe naturali ratione demonstrari potest, nisi quis fortasse existimet esse impossibile dari in intelligentiis individuorum multiplicationem sub eadem specie, quod verum non est, nec fortasse probabile, supra tactum est inter disputandum et principio individuationis. Unde non de-

SECT. III. DE ATTRIBUTIS INTELLIGENTIARUM.

cholastici, quibus haec sententia de unitate specifica omnium intelligentiarum placuerit, t Albert., in Summ., 2 p., tract. 2, quæst. 8; onaven., in 2, dist. 3, p. 4, art. 2, q. 1. Ex ea plane sequitur in singulis Angelis solum se compositionem ex uno genere, et una fferentia essentiali, adjuncta in singulis individuali.

43. *Affirmans opinio probabilior.* — At vero opposita sententia est simpliciter probabili, nimirum, esse inter Angelos differentiam specificam et essentialiem, quam communiter docent Theologi, in 2, dist. 8; et D. ion., 4 p., q. 50, art. 4; et sumitur ex Diros., toto lib. de Cœlest. Hierar.; præsertim 6; et Isidor., lib. 4 de Summ. bon., c. 21, lib. 7 Etymol., c. 5. Philosophi etiam mas inclinant in hanc sententiam. Aristoteles im, in 12 Metaphys., ut minimum ponit in coordinationem in intelligentiis, quæ inter cœlos, quam probabilius est esse specificam et essentialiem. Ratio autem naturalia affери potest, quia non repugnat dari intelligentiis hujusmodi essentialem diversitatem. Nam, licet omnes convenient in gradu tellectuali, cum tamen illum non habeant summa perfectione, possunt illum particire secundum varios et diversos modos essentialies, sicut omnia bruta participant graui sentiendi, et intra illum habent diversitatem essentialiem. Nec potest fingi ulla ratio quam ista multiplicatio specierum intra adum intellectualem repugnet; præserna cum in intelligentiis possint facile intellectivarii operandi seu intelligendi modi, qui essentialiem diversitatem requirant, ut latius theologi tractant. Denique supra diximus, ad omnipotentiam Dei pertinere, ultra quamlibet eciem substantiæ, posse producere aliam affectiorem; certum est autem substantiam intellectualem esse perfectiorem quacunque materiali; si ergo in illo gradu tantum post dari una species ultima, illa esset suprema omnium, quas Deus posset producere, non repugnat omnipotentiae Dei. Potuit ergo Dens in illo intellectuali gradu plures species essentialiter diversas creare. Ergo longe risimilius, et perfectioni universi magis consentaneum est, esse in eo gradu plures intelligentiarum species essentialiter diversas; nam haec varietas maxime spectat ad perfectionem et decorum universi. Multiplicitio enim individuorum solet esse quasi per eidens; specierum autem varietas multo agis est per se, propter carum perfectio-

nem. Et hac ratione in rebus corporalibus, quo est gradus perfectior, eo plures rerum species in illo multiplicantur; plures enim sunt species vegetabilium, quam inanimorum corporum, et plures differentiae ac species animalium quam plantarum; sunt enim animalia terrestria, aquatilia et volatilia, et in unoquoque horum ordinum sunt innumeræ species. Gradus autem rationalis, quia ita est superior cæteris, ut attingat infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse multiplicari potuit intra latitudinem specierum materialium, et ideo intellectualis gradus in sua puritate existens debuit per innumeræ species multiplicari seu dividi. Quem discursum attigit et optime declaravit D. Thomas, quæst. de Spiritual. creatur., art. 8 et 10.

44. Hoc vero tanquam veriori supposito, necessario concluditur, ut minimum esse in Angelis unum genus subalternum inter supremum et species infimas, atque adeo singulas species intelligentiarum constare saltem dupli generi et dupli differentia, seu (quod idem est) constare generi supremo, et una differentia subalterna, et alia infima. Patet, quia substantia est supremum genus commune omnibus intelligentiis. Deinde omnes convenient in ratione spiritus, quod est proximum genus corpori condistinctum. Vel (quod idem fere est) convenient omnes in ratione substantiæ intellectualis; neque enim fungi potest ratio, ob quam haec differentia abstrahibilis non sit ab omnibus intelligentiis, quæ univoca sit et essentialis omnibus illis. Est autem illa differentia subalterna, et ulterius determinabilis per varios modos et differentias participandi intellectualem gradum. An vero illud genus proximum sit omnibus intelligentiis, vel dari possint alia intermedia genera, incertum est. Et D. Thomas quidem, opusc. 42 (si tamen est ejus), c. 5, sentit esse genus proximum, et omnes intelligentias ita differre specie, ut solum in unico genere proximo omnes convenient; idemque sentit Albert., in Summ. de Quatuor coæquævis, 1 p., q. 5, art. 22; et inclinat Durandus, 2, dist. 3, q. 1. Contrarium vero tenet Walrus, lib. 4 suæ Summæ; et significat Henricus, Quodlib. 7, quæst. 8. Et sumi potest ex Alens., 2 part., quæst. 20, membr. 6, art. 2. Sed utrumque incertum est, nec existimo ratione naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid vero sit consentaneum principiis Theologicis, supposita distinctione hic-

rarchiarum et ordinum, quam sancti Patres tradunt, a Theologis disputandum est. Rursus, an in singulis speciebus intelligentiarum dentur vel dari possint plura individua, et consequenter sit etiam in intelligentiis compositione metaphysica ex gradu specifico et differentia individuali, satis disputatum est supra¹, dum de principio individuationis ageremus; et ex principiis ibi positis constat, hanc etiam metaphysicam compositionem in intelligentiis reperiri.

45. Intelligentiae creatæ non sunt puri actus. — **Quales putarint philosophi intelligentias.** — Ex his ergo satis probata est assertio quantum ad substantialem compositionem. Quod vero spectat ad accidentalem, constabit latius ex iis quæ dicemus de intellectu, voluntate, et limitatione intelligentiarum quoad defectum immensitatis; hæc enim tria accidentium genera maxime possunt in illis substantiis reperiri. Atque ita fit (quod in ultima parte assertionis concludebamus), in his intelligentiis plurimum esse potentialitatis, ideoque non esse puros actus. Est enim imprimis in eis potentialitas objectiva seu extrinseca, quatenus ex se non habent actu esse, sed solum non repugnantiam ut sint, et ideo solum sunt possibles esse per potentiam extrinsecam, et per eamdem possunt non esse. Et hæc est maxima potentialitas, ad quam consequitur ut sint compositæ secundum rationem ex essentia et esse, ut in superioribus declaratum est. Et hinc etiam sequitur quod sint compositæ ex genere et differentia, in quo includitur quedam (ut ita dicam) potentialitas metaphysica, quatenus genus ad differentiam, ut potentia ad actum, comparatur. Rursus est in intelligentiis potentialitas realis passiva seu receptiva accidentium, nam ubique est verum accidens, oportet esse potentiam ad illud; non sunt ergo intelligentiae puri actus. Quid vero in hac re senserint philosophi, non potest una quæstione tractari, quia plures includit. Nam imprimis hoc pendet ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas, vel carere potius principio efficiente; nam si hoc posterius existimarent, necesse est ut crediderint eas esse puros actus, saltem quoad necessitatem essendi, quæ excludit omnem potentialitatem objectivam, seu omnem potentiam essendi et non essendi, etiam per potentiam extrinsecam. Et quia ita senserunt, revera non sunt locuti de

intelligentiis creatis, sed de increatis, qui eo errarunt, quod plures esse existimarent contra quos supra disputatum est, et ita ibide est impugnata hæc sententia quoad ha partem, et ostensem, Aristotelem et gravior philosophos in ea opinione non fuisse; pend etiam illa quæstio ex mutabilitate vel immobilitate intelligentiarum, et ex modo intelligenti vel amandi illarum, de quibus sequente dicemus.

Intelligentias creatas non esse immensas.

46. Carpitur Durandus. — **Explicatur Durandus.** — Dico quinto: omnes intelligentiæ creatæ carent immensitate, quapropter loco definitæ sunt, et consequenter etiam secundum locum mutabiles. Prior pars est nos solum secundum fidem certa, sed etiam in tione naturali evidens. In quo male autem Durandus, 1, dist. 37, secunda part. dis quæst. 2, eo quod significaverit, quamlibet intelligentiam creatam esse ubique, licet in verso modo id tribuat Deo et Angelis. qua sententia fuit etiam Hervæns, ibide quæst. 2, art. 2. Nihilominus conclusio, dixi, est certa, nam, proprie et simplicitate loquendo, esse immensum, proprium est Deum sicut esse infinitum; nam hæc duo se consequuntur, si cum proportione sumantur. Contensum est autem omnem intelligentiam creatam esse finitam simpliciter; ergo non potest esse immensa simpliciter. Hinc ergo necessario sequitur, ut quaelibet intelligentia crea limitatum terminum habeat in eo spatio, et potest esse præsens, et hoc est esse definitum loco seu spatio. Quæ omnia constant dictis supra de immensitate Dei. Et iuxta hanc intelligendum est, quod Damascenus in lib. 2 de Fide, c. 3, cum Angelos circumscriptos vocat, nam perinde fuit ac dicere, es in loco definito, quod declarans subdit: *Non enim in terra versantur, cum in celo sunt neque cum a Deo ad terram mittuntur, in causa remanent.*

47. Quam loci determinationem sibi vident intelligentiæ. — Est autem advertendum dupliciter intelligi posse Angelum esse limitatum ad certum locum seu spatiū. Primus formaliter seu in communi; secundo, etiam materialiter seu in particulari. Intelligentiæ enim aliqua potest natura sua ita esse limitata, ut adesse possit spacio hujus aulæ, vel gratia, et non majori; non tamen determinatur natura sua, ut sit præsens tanto spacio in aere vel in celo, aut alio corpore, sed

¹ Disput. 5.

ubi vel quando voluerit, et hanc limitationem voco formalem, et in communi. Esset autem etiam materialis in particulari, si natura sua determinaretur, ut illam praesentiam semper haberet in tali corpore vel spatio, ut si quis crederet intelligentiam moventem orbem lunæ natura sua determinari, ut sit quasi affixa, et intime praesens illi orbi, vel alicui parti ejus. Cum ergo dicuntur intelligentiae esse definitæ natura sua ad limitatum locum, priori et non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentiae, cum sint formæ abstractæ, nullo modo sunt alligatae corporibus natura sua; ergo natura sua non determinant sibi ullum certum corpus cui necessario sint praesentes; ergo nec etiam determinant in particulari aliquod spatum, cui necessario exhibere debeat præsentiam suam. Et confirmatur, nam corpus licet non possit esse simul praesens nisi oculo finito et sibi æquali, tamen absolute non determinatur, ut semper sit in eodem numero loco; ergo majori ratione Angelus, qui liber est, et perfectior, non est coarctandus id unum numero definitum locum. Imo, quamvis corpora postulent sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant, licet ex quadam congruitate et eccentricia expeditas esse in superiori et non illiori loco, si naturæ dignitas spectetur, et nihil aliud obstet. Ratio autem est, quia res spirituales neque indigent loco naturali, ut in eo conserventur, neque etiam habent simili aut coordinationem in loco, ut ea ratiō certum ordinem appetant; id enim est proprium corporum. Sunt ergo intelligentiae eo delinibiles, ita tamen ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spatio.

48. Angeli sunt loco mobiles. — **Augustinus ponitur.** — Atque hinc fit ut sint etiam loco utabiles; dupli enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propriam immensitatem, quia cum res immensa uniuersa occupet, et ubique adsit, non habet in moveatur, et haec radix immutabilitatis in Deo convenit, ut ostensus est. Secundo, ita sit affixa alicui loco, ut nec illum dertere, neque alteri adesse possit, et hoc iam non convenit intelligentiis creatis, ut tensum est. Ergo nullo modo sunt immobiles loco. Et confirmatur, nam, supposita limitatione et carentia immensitatis, ad perfectionem substantiae spectat posse se mouere, ut in viventibus perfectioribus constat;

sed omnes intelligentiae creatæ habent priorem imperfectionem; ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat, ut possint se mouere, et diversis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, quæ tribuit Angelis motum, ut latius tractant Theologi, 1 p., quæst. 52 et 53, et in 1, d. 37. Quod vero Augustinus, 8 Genes. ad litteram, c. 20, ait, Deum mouere creaturam corporalem per tempus et locum, creaturam autem spiritualem tantum per tempus et non per locum, intelligendum est de motu physico, qui habet extensionem et divisionem ex parte mobilis. Sed de loco Angeli, et consequenter de motu ejus fortasse dicemus plura inferius, pertractando prædicamentum Ubi, in disput. 51.

49. Contrarium hujus assertionis docuisse Aristotelem et alios philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinos, 12 Metaph., quæst. 6; Javell, q. 4, et alii. Et sane Aristoteles id significare videtur, 12 Metaph., text. 43, ubi concludit, tot esse substantias natura sua sempiternas et immobiles, quot sunt orbis cœlestes mobiles. Et potest hoc confirmari saltem de intelligentiis moventibus orbis cœlestes; nam si illæ essent loco mobiles, etiam possent a suis orbibus discedere; id autem repugnat; alioqui etiam possent a motione cœlorum cessare, cum non possint illos movere, si ab eis loco distent; ergo probabile est, saltem de illis intelligentiis sensisse Philosophum, esse natura sua quasi affixas cœlis, et inseparabiles ab illis, non propter unionem seu informacionem substantialem, sed propter accidentalem naturalis motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videtur posuisse illas immobiles locanter, tam per se, ne a suis mobilibus separarentur, et a movendo cessarent, aut motum disformem et varium efficerent, quam etiam per accidens proprie et secundum se, quia non sunt formæ illorum corporum, ut sumitur 8 Physic., text. 52. De aliis vero substantiis separatis, quæ non movent cœlos, ubique Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, et inter nos versari, et ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

50. Nos autem dicimus, etiam intelligentias motrices orbium, quamvis physico et corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus, qui extensionem habet ex parte mobilis, per comparationem partis mobilis ad partem spati, ni-

hilominus tamen secundum suum proprium et spiritualem præsentiae modum non esse penitus immobiles; neque esse ex natura sua affixas suis orbibus, sed speciali ordinatione primæ causæ illis semper assistere, quantum necessarium est ad continuandum uniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composito nunquam possunt deserere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt. Præsertim quia illæ intelligentiæ sunt ex numero Angelorum beatorum, qui jussa Dei præterire non possunt. Quanta vero sit illa assistentia, et an sit semper intra idem spatium, vel possit variari saltem secundum diversos situs partiales ejusdem orbis, nihil ad præsentem quæstionem refert, sed in materia de Cœlo disputandum est, et nonnihil supra tetigimus, tractando de propinquitate necessaria inter causam efficientem et suum effectum, disput. 8.

Intelligentias non esse æternas.

51. Dico sexto: intelligentiæ creatæ non sunt nec esse possunt vere ac proprie æternæ, tametsi incorruptibiles sint, et ea ratione entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad esse existentiæ dici possint. Non disputamus modo, an intelligentiæ fuerint ab æterno creatæ, vel creari potuerint; certa enim fide credimus non fuisse creatas ab æterno, et juxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earum, quamvis absolute non implicet contradictionem eas creari ex æternitate; sed de hoc alias; nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declarandam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis, magis quam in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatur in 8 Physic., et supra nonnihil tetigimus, disput. 20. Sensus ergo assertionis est, intelligentias non esse proprie æternas, hoc est, durationem earum non esse æternitatem; quod verum esset etiamsi ex æternitate creatæ essent. Est enim æternitas duratio ab intrinseco necessaria, et prorsus immutabilis, tam intrinsecus quam extrinsecus; at vero intelligentiæ creatæ non sunt capaces hujusmodi durationis, quia, licet sint aliquo modo substantialiter immutabiles, non tamen omnino. Major constat ex dictis supra de æternitate Dei, et ex communni conceptu æternitatis et propria significacione illius vocis; nam, licet interdum vulgariter attribui soleat cuicunque rei, quæ

vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamen proprie significat perfectissimam durationem habentem prædictas conditiones; in qua significatione a nobis sumitur, et latius tractabitur infra, disp. 50.

Intelligentias esse incorruptibiles.

52. Ut minor propositio demonstretur, declaranda prius est postrema pars assertionis. Nam quod intelligentiæ incorruptibiles sint natura sua, certum est naturali ratione, magisque consentaneum est principiis fidei, ut recte docuit D. Thomas, 1 p., q. 50, art. 5, et cum eo cæteri Theologi. Et ex principiis Aristotelis probatur primo, quia si cœli sunt incorruptibles, multo magis intelligentiæ, quæ illos movent; nam motor esse debet proportionatus mobili. Secundo, quia nihil est incorruptibile, nisi quod habet materiam, vel quod a materia pendet; intelligentiæ autem omnino sunt abstractæ et independentes a materia. Tertio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis; ergo multo magis intelligentiæ. Antecedens suppono ut certum non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali, et (ut probabilius creditur) ex doctrina Aristotelis. Consequentia vero probatur, quia omnis ratio incorruptibilitatis, quæ in anima rationali reperiiri potest, perfectiori modo reperiitur in Angelis, nimirum esse res simplices, subsistentes, et a materia abstractas, quia magis absolutæ sunt intelligentiæ, quam anima humana, quia non solum non penderit ab illa, sed etiam non dicunt essentialiæ a transcendentali ordinem ad illam. Tardem, ex dictis de simplicitate Angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilitas. Quia corruptio non accidit nisi per separationem actus a potentia, seu formæ a materia; in re autem simplici non potest esse haec divisio et separatio, et ideo nulla res simplex est proprie corruptibilis, tanquam id quod corrumpitur. Interdum vero contingit re simplicem esse (ut ita dicam) conccorruptilem ad corruptionem et dissolutionem ejus compositi quod componebat, quia nimis extra illud naturaliter conservari non potest. At vero intelligentiæ non solum compositae non sunt, verum etiam neque aliquam substantiam componunt, per cuius dissolutionem possint desinere esse; sunt ergo natura si incorruptibiles. Atque ita de intelligentiis senserunt non solum Aristoteles, 12 Meta. text. 44, et 4 de Cœl., textu 36; et alii p.

Iosophi, quos refert Eugub., lib. 8 Peren. philosoph.; verum etiam antiqui Patres Ecclesiae, ut constat ex Dionys., c. 4 et 6 de Divin. nomin.; et Sophron., in epistol. quae habetur in VI Syn., act. 11; et Nazianz., orat. 2 de Theolog.; Augustin., de 'Eccles. dogm., c. 12; Gregor., 5 Moral., cap. 25; Damasceno, lib. de Decret. et placit., c. 7; Theodor., in lib. Div. decret., cap. de Angelis; Eusebio, lib. 3 de Præp., cap. 3.

Sintne intelligentiæ entia necessaria.

53. Ex hoc autem quod intelligentiæ sint incorruptibles, ita D. Thomas de eis loquitur, ut ipsas etiam vocet entia necessaria, et ab intrinseco immutabilia quoad substantiale esse, ut videre licet 1 p., quest. 9, et 2 cont. Gent., c. 30 et 55, et q. 5 de Potent., art. 3, præferens in hoc sententiam Commentatoris, 1 de Coel., com. 136, et 11 Met., ex. 41, et lib. de Substant. orbis, sententia Avicennæ, qui oppositum docuerat, lib. 4 sua Met., c. 4 et 6. Et ratio est, quia illud dicitur necessarium et immutabile, quod non habet intrinsecam potentiam ad non esse, seu at transmutetur ab illo esse quod habet; sed intelligentiæ, cum sint incorruptibles natura sua, non habent potentiam intrinsecam ad non esse; ergo. Declaratur minor, quia nulla est potentia intrinseca ad non esse, nisi sit potentia ad aliud esse, quia nulla res inclinatur per se ad non esse, sed tantum per accidens et secundario, in quantum inclinatur ad aliud esse incompossibile alteri esse; et ideo nulla est potentia intrinseca ad non esse substantiale nisi materia prima, et propter eamdem causam sola materia prima est principium intrinsecum substantialis mutabilitatis; cum ergo intelligentiæ careant materia, non possunt habere intrinsecam potentiam ad non esse; sunt ergo ab intrinseco entia necessaria, et substantialiter immutabilia.

54. Et in idem etiam tendit ratio, quam D. Thomas habet, 1 p., q. 50, art. 1, scilicet, quod Angeli sunt tantum formæ, quibus per se primo convenit esse, et ideo non habent principium intrinsecum, ratione cuius esse ab eis separetur; ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse complectum et consummatum nulli rei convenit nisi per formam; formæ autem non convenit per aliud intrinsecum principium, sed per seipsam, vel ut quo, si sit forma inexist-

tens, vel nt quod, si sit subsistens, et hoc modo dicitur esse per se convenire formæ. Illud enim *per se* tantudem valet quod *non per aliud*; excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit, ut res constituta per formam, ratione ipsius formæ non inclinetur ad aliud esse, nec sit capax ejus, sed tantum illius, quod provenit ab ipsa forma, et ideo res ratione formæ non potest habere potentiam intrinsecam ad non esse, sed solum ratione illius subjecti quod recipit formam. Ergo substantia illa, in qua non est tale subjectum, sed est tantum forma subsistens, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, et consequenter neque ad non esse; erit ergo ens necessarium, et ab intrinseco immutabile in esse.

55. Non desunt autem quibus hic modus loquendi non placet, quia Angeli absolute possunt desinere esse per Dei voluntatem; ergo non possunt dici entia necessaria; nam quod potest non esse, necessarium non est. Quo sensu interdum dicere solent Sancti, Angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, id est, per Dei voluntatem, ut patet ex Sophron. supra; Justino, q. 13 et 14 Orthodox.: Damascen., lib. 2, cap. 3; Isid., lib. de Summ. bon., cap. 12; Cyrill., 3 Thesaur., c. 2. Respondetur, hoc argumentum probare priorem partem conclusionis, et non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absoluta (quam logicam necessitatem appellant), non vero non esse necessaria necessitate physica et naturali. Et idem est quod D. Thomas ait, intelligentias esse mutabiles quoad esse per potentiam extrinsecam, non vero per intrinsecam. Quo sensu dixit optimus Method., apud Epiph., haeres. 64, *soli creatori solvere etiū immortalia possibile esse*. Sic etiam Damasc., lib. 2, cap. 3, illa duo conjunxit, *angelicas substancialias consecutas esse immortalitatem et natura et divinitus*. Possumus etiam dicere esse entia necessaria negative, non positive, quia, nimirum, ex se non habent unde amittant esse, quamvis nec ita se habeant esse, ut non indigeant actione alterius qui illud influat et conservet, per cuius actionis suspensionem possent illud amittere, quod tantum est per extrinsecam potentiam.

56. *Angelorum duratio cur non aeternitas.*
— Hinc ergo constat, cur Angelorum duratio non possit esse vere aeternitas; nam hæc

DISPUTAT. XXXV. DE IMMATERIALI SUBSTANTIA CREATA.

requirit omnimodam necessitatem essendi, non solum negativam, sed etiam positivam, et immutabilitatem, non tantum per intrinsecam potentiam, sed etiam per extrinsecam, quae soli Deo convenire potest. In quo sensu recte intelligi potest illud 4 Timoth. 6: *Qui solus habet immortalitatem*, ut Patres expoununt. Dices, discursum hunc solum procedere de aeternitate per essentiam, de qua satis clarum est, non posse intelligentiis creatis convenire, quia includit durationem omnino independentem. At vero praeter aeternitatem per essentiam dari posse aeternitatem participatam, de cuius ratione non sit tanta independentia, neque intrinseca necessitas. Quomodo aiunt Theologi, visionem beatificam creatam mensurari aeternitate participata. Respondetur, verum esse rationem factam directe procedere solum de aeternitate per essentiam, de qua sola intelligitur conclusio posita, quia illa sola est vere ac simpliciter aeternitas. An vero propria duratio intelligentiarum, cum sit creata, et ex se necessaria, licet dependens ab alio, dicenda sit aeternitas participata, vel tantum ævum, fortasse solum est quæstio de modo loquendi, de qua re dicemus inferius, tractando de rerum durationibus, disputat. 50. Nunc juxta communem usum vocis, et juxta receptionem aeternitatis, qua dicitur esse interminabilis vita tota simul et perfecta possessio, dicimus intelligentias proprie non frui aeternitate ex natura sua, sed ævo, nam aeternitas requirit omnimodam immutabilitatem, tam substantialem quam accidentalem, quam intelligentiae creatæ non habent, ut ostensum est.

Intelligentias comprehensibiles esse.

57. Ultimo dicendum est, non esse intelligentias creatas natura sua invisibles, aut incomprehensibiles, sed naturaliter videri ac comprehendendi posse, non solum a creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Hæc assertio sequitur ex superioribus, nam ex eo quod Angelus infinitus in perfectione non est, sequitur non esse incomprehensibilem aut invisibilem, quia, ut supra vidimus, hæc duo convenient Deo, ex eo quod infinitus est, et simplicissimus ac purus actus, ita ut illa sit adæquata ratio illorum attributorum, et ideo ex negatione unius recte infertur negatio alterius. Atque ad eundem modum inferri potest de quocunque alio attributo, quod Deo conveniat ratione sue infinitatis. Cum autem dicimus Angelum non esse natura sua invi-

sibilem, loquimur de visione intellectuali, non corporea; nam respectu hujus invisibilis est, eo quod extra et supra objectum corporalis oculi constituantur. Cum etiam dicimus intelligentiam creatam comprehendendi posse non solum a creatore, sed etiam a creature, indefinite ac proportione servata, non absolute et in universum intelligendur: est. Potest enim intelligentia quævis vel a seipsa, vel a qualibet superiori comprehendendi, quia vis intelligendi vel æqualis, vel maior est quam sit eius intelligibilitas. At vero ab interioribus intelligentius comprehendendi non potest quia vires earum non aequaliter perfectionerunt objecti. Quæ omnia, servata proportione, facile constant ex superius dictis de incomprehensibilitate Dei.

58. *Exponitur Damascenus.*—Quod si qui objiciat verba Damasc., lib. 2 de Fid., c. 3 ubi de natura angelica sic ait: *Cujus forma substantiam ac definitionem solus Deus perspectam ac exploratam habet*, respondendum est, illa verba vel esse per exaggerationem dicta, vel subintelligendum esse, solum creatorem habere ex se et natura sua illam cognitionem non communicatam ab alio. Vel certi dici potest, illam particulam, *solum*, non excludere ipsos Angelos, sed alias naturas extraneas, præsertim humanam. Aut certe scilicet Deus dicitur comprehendere illam natum perfecte, tam quoad naturalia quam quoad libera, vel etiam quoad supernatura; nos autem de sola angelicæ naturæ comprehensione quoad naturalia locuti sumus.

SECTIO IV.

Quid possit ratione naturali de intellectu et scientia intelligentiarum cognosciri.

4. Postquam dictum est de substantia intelligentiarum, superest ut de earum virtutibus, seu facultatibus, aut proprietatibus et operationibus dicamus, quæ in tria capitulo distingui possunt, scilicet, intellectum, voluntatem, et externam actionem seu operationem. Quod ergo ad primum attinet, suprademonstratum est esse intelligentias naturæ intellectualis; unde fit esse in eis, et actualiter fiat aut habeatur, adeo incertum nobis est sistendo in solo naturali lumine, ut vel aliquid affirmare possimus, nisi hoc solunq; intelligunt quidquid nos intelligimus perfectiori modo quam nos, et consequenter

plura etiam quam nos. Hæc enim facile probantur ex eo quod sunt perfectionis excellenter in gradu intellectuali, et re ipsa separate a corporibus, quæ effeacitatem in intelligentia impedire solent. Quantum autem sit ille excessus, et quem gradum perfectionis attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelligentias in se ipsis intuemur, neque est aliquis effectus ex quo gradum illum perfectionis metiri possimus.

Quid de præsenti questione philosophi senserint.

2. Hinc facile erratum est a philosophis, qui aliquid de hac questione definire voluerunt. Nam Aristoteles et Commentator sensisse videntur, omnes intelligentias esse quodammodo actus puros in intelligendo, et praesertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia intelligente se ipsam; nam indicant unamquamque intelligere se ipsam per suam substantiam, non solum tanquam per objectum, speciem et principium, sed etiam tanquam per actum et intellectionem ipsam. Quod potest sumi ex Aristotele, 12 Metaphys., ext. 51, ubi, licet in particulari videatur loqui de prima et increata intelligentia, tamen rationes ejus expendantur, aut erunt invalidæ, aut æque concludent de omnibus intelligentiis. Ut est illa, quod si intellectio non sset substantia ejus, laboriosa esset ei conuatio intelligendi. Id autem expressius ibi docet Commentator, dicens, in abstractis a materia idem esse intellectum, id est, rem intellectam, et intellectum, id est, vim intelligentiæ, et intellectionem, id est, actionem intelligentiæ. Idem sentit in comment. 30 et 39. In intellectione autem qua una intelligentia intelligit alias a se, Aristoteles nihil in particulari dicit de intelligentiis creatis; unde significare videtur quod, sicut intelligentia prius intelligendo se intelligit aliud, ita etiam qualibet intelligentia. Quod si hoc verum est, une sequitur quod, sicut intellectio, qua intelligentia qualibet intelligit se, est substantia ejus, ita etiam intellectio qua intelligit alias, praesertim alias intelligentias. Praeterea istoteles, 12 Metaph., text. 20 et 30, signit, omnes substantias immateriales esse ros actus quoad carentiam potentiae reactivæ, et quoad compositionem ex illa et u; ergo in universum sequitur intellectionem non esse actum accidentalem intelligentiæ, sed ipsammet substantiam simplicem.

3. De Commentatore autem quidam ei imponunt, quod senserit unam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligentiae intellectæ, ita ut in universum substantia intellecta, etiamsi sit aliena, sit intellectio alterius substantiae intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, ut bene probat Sonec., 12 Metaph., quæst. 33. Et primum patet, quia impossibile est unam substantiam completam subsistenter ac separata, esse formalem perfectionem alterius, et maxime perfectionem vitalem, quæ si sit distincta a vivente, debet intrinsecè ab illo oriri; propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens, et de ratione actionis immanentis est quod maneat in agente; sed intellectio est formalis perfectio intelligentis, et perfectio vitalis ac immanens; ergo. Adde, absurdum esse dicere tot substantias immateriales informare aliam 'ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsecè aut realiter uniri illi per seiphas. Neque Averroes unquam hoc monstrum confinxit, ut aperte constat ex 12 Metaphys., a comm. 30 usque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellexisse, in universum, intellectionem, qua una intelligentia alias intelligit, esse ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis, et textu 51. Unde, si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam, vel loquitur respectu intellectionis sui, vel loquitur in esse intelligibili. Nam, sicut in 3 de Anima dicit, intellectum dum intelligit, fieri rem intellectam, non realiter illam in se recipiendo, sed intentionaliter media specie vel actu, ita in proposito dicit, unam intelligentiam esse actu alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter unitas, sed in esse intelligibili ratione sua substantiæ, quæ est sua intellectio. Atque hinc ulterius videntur sensisse philosophi, omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex 12 Metaphys., textu 7; et latius probat Soncin., 12 Metaph., quæst. 6; Javell., q. 4; Herv., in 2, dist. 14, quæst. 4, art. 13. Tamen revera Aristoteles id nunquam expresse docuit (quod ego videbam), sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in 12 Metaphysicæ, nihil tere distinguens inter primam et cæteras.

De objecto intellectus angelici.

4. Omissis autem philosophorum senten-

tiis, ut de re pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt hæc tria, objectum quod intelligitur, actus intelligendi, et principia talis actus, et de singulis breviter dicendum est. Et primo constat, quamlibet intelligentiam posse intelligere seipsam, et suum principium seu causam, et reliquas omnes intelligentias, et a fortiori omnes alias res naturales universi. Hoc totum, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quælibet intelligentia spiritualis sit, de se est actu intelligibilis, et proportionata intellectui, qui est potentia spiritualis; ergo est maxime proportionata et commensurata suo proprio intellectui; ergo maxime poterit seipsam intelligere, imo et intueri ac comprehendere. Deinde, comprehenso effectu, necessario cognoscitur aliquo modo causa ejus; ergo si intelligentia cognoscit se perfecte per seipsam, poterit cognoscere suum auctorem. Etenim si nos ex effectibus devenimus in cognitionem Dei, evidens nobis est perfectiori modo posse quamlibet intelligentiam creatam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectione absolute, non de comprehensione, aut intuitione, imo nec de quidditativa cognitione; jam enim supra probavimus Deum non posse hoc modo naturaliter cognosci a creatura. Alias vero intelligentias creatas non potest dicto modo cognoscere aliqua intelligentia per seipsam, quia non est effectus aliarum; poterit tamen cognoscere intuitive ac quidditative, quia quælibet intelligentia est finita et ejusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quælibet habet sufficientem virtutem intellectualem, ut quamlibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi deesse non possunt, quia sunt illi naturaliter debita, eo quod ad actionem connaturalem coordinentur. Loquimur autem de cognitione quidditativa, ut dixi, que non semper est comprehensiva; hæc enim requirit quamdam adæquationem, quam non potest habere unus Angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu æqualium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tetigimus.

5. *Liberos actus alterius unus Angelus non cognoscit.* — Et sermo est de cognitione naturæ aut proprietatum naturalium, non de effectibus liberis; de quibus, ex doctrina revelata, habemus unum Angelum non posse co-

gnoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consensu seu locutione. Quid autem ratione naturali de hoc judicari posset, non satis constat. Mihi autem satis probabile videtur, ratione naturali, et præsertim morali hoc ostendi. Quia ad convenientem rationalium et intellectualium rerum societatem et gubernationem, non expedit ut unus libere possit alterius cogitationes liberas intueri. Unde etiam merito conjectamus, talem esse uniuscujusque intelligentiae create naturam, ut illi non debeat absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia, ab aliarum voluntate. Quæ autem sit hæc dependentia, et quid desit cuilibet intelligentiae, quominus hæc possit cognoscere suo arbitrio, quansive sit locutio, qua unus Angelus alteri has cogitationes manifestat, quamvis inter limites metaphysicæ possit inquiri, tamen, quia hæc inquisitio separari convenienter non potest ab his quæ revelata sunt, ideo merito Theologis usurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis hujus materiæ observare oportet; non enim pro sua dignitate tractanda sunt, sed pro loco capacitate.

6. *Res inferiores omnes Angelus scire potest naturaliter.* — Denique ex dictis a fortiori constat, posse intelligentiam creatam cognoscere omnia inferiora intra ordinem naturæ contenta, quia ad illa intelligenda et comprehendenda minor virtus necessaria est quam ad intelligentias alias substantias separatas. Item, quia hæc omnia comprehenduntur sub objecto intellectus, quod est en et sunt in statu, in quo per se aptæ sunt cognoscantur; unde ab homine intelligi cognosci possunt; ergo multo magis ab intelligentiis. Praterea ratione naturali inventum est intelligentias movere cœlestes orbis per intellectum et voluntatem; ergo supponitur ut manifestum cognoscere cœlestes orbes, et loca omnia, ad quæ seu per quæ moventur, et consequenter etiam effectus propter quos moventur, et a paritate ratio reliqua omnia.

7. Hie vero occurrerant statim variae quæstiones, et tres præcipue. Prima est, an effectus contingentes etiam cognoscant; secunda, an cognoscant essentias rerum possibilius, quas Deus absolute potest producere, non quam tamen producet; tertia est de effectis supernaturalibus, seu mysteriis gratiæ. Id

hæc ultima quæstio pure est Theologica, et ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negativa; quia supernaturalia ut sic excedunt quamlibet capacitatem naturalem. Dico autem, ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, tum quia est sermo de supernaturalibus quoad substantiam, quæ propriissime sunt supernaturalia, et per se non cadunt sub cognitione naturali. Tum etiam quia ea, quæ sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione, vel sub ratione possibilis attingi possint naturaliter ab Angelo, non tamen secundum proprium modum supernaturalem quem habent, ut supra tactum est tractando de omnipotentia primæ causæ. An vero et quomodo possint hæc supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad metaphysicum, nec potest ratione naturali cognosci.

8. *An essentias rerum possibilium.* — Seunda etiam quæstio extra limites est metaphysicæ; imo nec Theologi aliquid certum in ea delinire possunt, quia neque in revelatis, neque in evidenter principiis continentur. Nihil enim repugnasset, Deum dare Angelis species plurium rerum possibilium, vel fortasse etiam omnium. Verisimilius tamen existimat Theologi non dedisce, neque hoc esse debitum Angelis, nam satis est creature, ut cognoscat directe ea quæ creata sunt, et quæ in illis continentur, et consequenter omnia possibilia contenta in his causis creatis, non vero quæ in sola Dei potentia continentur.

9. *An effectus contingentes.* — Denique de prima questione dicendum est, demonstrari posse ratione naturali, non posse Angelum naturaliter cognoscere certo et infallibiliter quinam futuri sint ex effectibus contingentibus. Et ratio est, quia non potest virtus creata evidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causis ejus; ex causis autem non potest necessario inferri effectum esse futurum, cum tales causæ, eo ipso quod contingentes sunt, possint non efficere effectum. Alius autem modus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virtuti finitæ, præsertim naturali, ut Theologi latius tractant. Loquimur autem de contingentibus quatenus contingentia sunt, vel quæ respectu omnium causarum simul sumptarum sunt contingentia; hujusmodi autem sunt sola illa, quæ a causa libera aliquo modo pendent, ut in superioribus tactum est. Unde illi effectus, qui non dependent a causa

quatenus libera est, et dicuntur contingentes solum quia ab alia causa impediri possunt, licet ut contingentes, seu ex præcisa habitudine ad suam causam proximam, non cognoscantur infallibiliter futuri, tamen ex contemplatione omnium causarum cognosci possunt, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam, sed necessitatem, et hoc totum videtur esse evidens ratione naturali. Rursus, licet contingentia aliquo modo libera, quæ simpliciter contingentia sunt, nullo modo possint certo iudicio ab Angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili conjectura ex aliquibus signis; et hoc modo interdum dæmones aliqua per divinationem prædicunt, quamvis sæpe decipiuntur, et homines decipient ac illudant, ut recte declarat Damasc., lib. 2 de Fide, c. 4; Athanas., q. 27 ad Antioch. Et hæc pro hujus loci opportunitate et brevitate de primo puncto sufficiant; de quo plura apud D. Thomam et alios Theologos, 1 p., q. 56 et 57, et in 2, dist. 3 et 6.

De actu cognoscendi intelligentiarum.

10. De secundo, id est, de cognitione intelligentiarum, dicendum est, non esse substantiam earum, sed aliquid accidens eis superadditum. Quod fere ut certum receptum est ab omnibus Theologis¹; estque sine dubio magis consentaneum principiis fidei, et fere demonstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi, et non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco; ergo actus intelligendi non est substantia ejus; est ergo accidens ei superadditum. Consequentia videtur clara, et major probatur (nam minor jam supra probata est), quia cum Angelus sit finitæ virtutis, non est possibile ut simul cognoscat omnia quæ sub objecto ejus cadunt, quæ in puncto primo amnumeravimus, præsertim superiora et inferiora, cum non possit unam rem superiorem exacte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est Angelus, qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia, quæ supra illum in infinitum multiplicari possunt, et ideo necesse est ut habeat mutabilem intellectuonem; non ergo semper et ab intrinseco necessario persistit in unius rei contemplatione; ergo transfertur ab unius ad alte-

¹ Vide Scotum, in 4, d. 4, q. 1, § Secunda propositio.

rius rei considerationem; est ergo mutabilis secundum actum intelligendi. Quo sensu dicit Augustinius, 8 Genes. ad litter., cap. 20, creaturam spiritualem moveri per tempora, etiamsi non moveatur per loca, id est, considerando præsentia, deinde præterita, et posse futura.

41. Objectio. — **Solutio.** — Dices, rationem hanc ad summum concludere de illa intellectione, secundum quam potest Angelus mutari; si quæ vero in eo est immutabilis ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta. Unde Durand., in 2, dist. 3, quæst. 5, ad 1, significat, eam intellectionem, quo Angelus se intelligit, non differre a substantia ejus. Respondetur primo, incertum esse an aliqua intellectio Angeli, etiam illa qua se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde, etiamsi demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse ut, licet Angelus sit, non tamen actu se intelligat; ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio a substantia Angeli, et consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa; nam quod non est in re distinctum, non potest per ullam potentiam separari. Præterea, etsi illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit hoc modo; nam si aliæ intellections sunt accidentia Angeli, ergo naturalis modus intelligendi ejus est per compositionem et informationem accidentalem, et actualis vita ejus consistit in intrinseca efficientia et receptione proprii actus; ergo semper et respectu cujuscumque objecti vivit et intelligit hoc modo, quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Et haec ratio maiorem vim accipiet ex sequente objectione.

42. Intellectio angelica an vera res, an tantum modus substantiae. — Dicet enim aliquis, rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia Angeli; non vero esse propriam formam et entitatem realiter distinctam. Respondetur primo, concedendo hoc posterius non esse adeo evidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admissa et probata distinctione ex natura rei, longe verisimilius esse, facileque persuaderi posse esse distinctionem realem, et non modalem tantum. Nam intellectio est forma perfecta; unde non est tantum modus, sed vera forma. Item, quia non nascitur ex solo intelligentie, seu etiam ex

objecto, vel specie vicem ejus tenente, a quo participat intentionalem representationem ejusdem objecti; haec autem, cum substantia angelicæ per seipsam non conveniant, conveniunt per novam formam accidentalem ab ea et ab objecto manantem, quæ vix potest intelligi ut modus tantum distinctus, et ideo melius constituitur ut vera entitas realiter distincta. Et hoc confirmari potest ex principio fidei, quo credimus esse in Angelis sicut in hominibus aliquos intellectus supernaturales, et habitus seu principia per se infusa ad illos eliciendos, ut est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus et similes sine dubio sunt propriæ entitates realiter distinctæ a substantia, vel intellectu Angeli, neque aliter possunt convenienter intelligi. Ergo similiter intelligendum est, quamcunque intellectionem elicitem, esse realiter distinctam ab Angelo; nam ratio intellectionis ut sic, sufficiens est ad constituendam propriam entitatem, et non est tantum ratio modalis; alias nunquam posset dari intellectio creata, quæ esset vera res distincta, sed tantum modus, et ideo quandocunque intellectio est distincta ex natura rei a substantia intelligente, distinguatur ut vera res, et forma perfecta in suo genere, et non tantum ut modus imperfectus.

43. Aliquot philosophicis objectionibus satisfit. — Neque contra hanc veritatem aliquid objectum est a philosophis, quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristotele objici potest, scilicet, quod haec substantiae sunt perpetuo viventes, et ideo perpetuo et immutabilius intelligentes, difficultatem non habet, nam et supponit falsum; non enim perpetuo movent, sed ex tempore; et non recte infert, nam, licet intellectio sit accidentalis, potest intelligentia in ea perpetuo durare, quia non est illi laboriosa, aut in ea efficienda defatigatur, cum illa actio neque sit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed instabit aliquis, nam saltem poterit intelligentia cessare ab omni intellectione, et manere ut dormiens, quod Aristoteles reputat magnum inconveniens, quia tunc posset cessare a movendo. Sequela vero patet, quia si intellectio est accidentis ejus, ergo est actus ejus; ergo ipsa est in potentia ad illum actum; ergo potest carere illo, ex alio principio, in l. 9 positio, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo, quod attinet ad intellectionem necessariam ad movendum celum, posse quidem intelligentiam, si liber-

atem ejus intrinsecam spectemus, cessare illa, de facto tamen nunquam esse cessa-
rum, ex imperio superioris cause.

14. Deinde generalius de omnibus intel-
lectionibus respondetur, Angelum non ratione
otentiae passivæ, sed ratione libertatis posse
ispendere vel mutare intellectionem. Nam
otentiae receptivæ non repugnat habere ac-
cum perpetuum et inseparabilem, sicut supra
ctum est de materia cœli, ubi declaravimus
ut principium (*potentia receptiva est po-*
tentia contradictionis) de potentia pure re-
ptiva, quæ non habet actum congenitum,
ideo de se est subjecta privationi. Ex eo
quod Angelus habet potentiam recepti-
onis suæ intellectionis, non repugnat cum
rpetuo durare in intellectione; ex eo tamen
od est liber, habet facultatem mutandi il-
l. Probabile autem est habere aliquam
ellectionem naturalem ita necessariam, ut
n sit subjecta libertati, sed quasi resultans
atura, quia si omnes essent liberæ, posset
o sua libertate Angelus ab omnibus etiam
lective cessare, quod est inconveniens;
tunc non posset ab intrinseco iterum
uei in actum, quia nec voluntas posset
licare intellectum, cum omnis actio vo-
tatis supponat aliquam actionem intel-
lus, neque etiam intellectus posset ap-
pare seipsum, quia non est liber. Hoc
modo inconveniens est admittere inge-
ntiam posse manere aliquando tan-
in actu primo ad modum dormien-
tamen hoc non sequitur, quia non ren-
nat intellectionem esse accidentalem, et
en aliquam esse ut proprietatem con-
tralem et inseparabilem. Quod maxime
tur probabile de intellectione sui, tum
est de objecto maxime proportionato et
nsecco, tum etiam quia hæc actio est ve-
rincipium et fundamentum ad liberum
a aliarum, quia Angelus intuendo se, in-
ir aliquo modo omnes species intelligibili-
tas in se habet, et ita potest libere uti
sua voluntate.

. Addo etiam probabile esse, licet alias
ectiones possit intelligentia pro sua li-
te interrumpere, et consequenter possit
ibsoluta libertate omnes alios actus sus-
cre, tamen ex majori perfectione et ra-
bili usu libertatis nunquam suspendere
s illas simul, sed ab una in aliam trans-
ri. De quo latius disputatur in 1 p.,
t. 58, ubi de qualitate et modo hujus
ectionis alia multa disseruntur, quæ ne-

que hic breviter attingi possunt, neque ea
fuse tractare præsentis est negotii; vix enim
ex solis principiis nature satis potest aliquid
de illis omnibus definiri, et quidquid conjectu-
tandum est, magna ex parte pendet ex his
quæ per iævelationem de Angelis cognoscimus, et ideo illa omnia Thœlogis relin-
quimus.

De principio intellectionis angelicæ.

16. *Quod sit principale.*—*Quod proximum.*
—Venio ad tertium punctum, de principio
intellectionis angelicæ, quod triplex aut qua-
druplex esse potest, scilicet, principale, pro-
ximum ex parte intelligentis, quod est poten-
tia, et proximum ex parte objecti, quod est
vel objectum ipsum, vel species ejus, quibus
addi potest habitus, qui interdum adjungitur
potentie. Quod primum, certum est, prin-
cipium principale intrinsecum intellectionis
angelicæ esse substantiam Angeli, sicut in
nobis est anima, et in aliis animalibus eorum
animæ, quoad cognitionem eis propor-
tionatam. Et ratio est, quia substantia Angeli
non habet formam, sed est ipsa tota forma,
et ideo ipsa tota est principium principale suæ
propriæ operationis. De secundo, licet nihil
sit evidens ratione naturali, probabilius exis-
timamus contra Durand., in 2, dist. 3, q. 3,
principium proximum intellectionis angelicæ
esse potentiam realiter distinctam a substan-
tia Angeli: quæ est sententia D. Thomæ, 1
p., quæst. 54, art. 3; et communior Theo-
log., in 1, dist. 3; ubi Albertus, art. ult., et
Boiavent., quæst. 3; Alens., 2 p., quæst. 65,
memb. 4; Altisiðor., lib. 3 Summ., tract. 10,
q. 6. Estque consentanea Dionysio, de Cœlest.
Hierarch., cap. 41, distinguenti in Angelis
essentiam, operationem, et virtutem. Et po-
test suini ex Augustino, 15 de Trinit., cap. 7,
et lib. 7, c. 6; et Anselmo, libro de Casu dia-
boli, et libro de Concord. præsc. et prædest.,
cap. ultimo. Ratio autem sumenda est ex
his quæ supra tractavimus, disput. 18, sect.
3, ubi generatim hoc ostendimus ratione uni-
versali, quæ intelligentias creatas compre-
hendit.

17. De tertio principio seu de speciebus
intelligibilibus intelligentiarum, nihil fere ex
propria peculiari ratione definire possumus,
sed solum per analogiam et proportionem ad
ea quæ de speciebus sensuum, aut nostri in-
tellectus opinamur, philosophandum nobis
est de speciebus angelicis, addendo in his
illam majorem perfectionem, quæ consenta-

nea videbitur majori perfectioni substantiarum separatarum, quæ tamen non excedat limitationem earum, et separando ab illis eas imperfectiones quæ in anima nostra ob naturalem conjunctionem ad corpus reperiuntur.

18. Ad sui cognitionem non indiget Angelus specie accidentalis. — Ex quibus principiis haec inferunt Theologi tanquam probabiliora. Primum, nullam intelligentiam indigere specie accidentalis ad videndam seipsam, sed unamquamque cognoscere seipsam per suam substantiam, tanquam per objectum actu intelligibile sibi maxime proportionatum, et proprio intellectui intime unitum. Et in his verbis continetur ratio hujus assertionis; nam species intelligibilis poni solet, vel ut objectum intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, vel ut objectum quod erat separatum aut distans et improportionatum, conjungatur vel proportionetur potentiae; sed in intelligentiis cessat omnis haec necessitas respectu propriae substantiae; ergo non indigent specie accidentalis ad intelligendum se. Et quoad hanc partem bene senserunt philosophi, qui dixerunt quamlibet intelligentiam intelligere se per seipsam, ut notavit Soncin., **12 Metaph.**, quæst. 59. Et haec est magis recepta sententia inter Theologos, ut patet ex D. Thoma, 4 p., quæst. 56, art. 1, ubi Cajetan. et Capreol., in 2, dist. 3, quæst. 3; Ferrar., 1 contra Gentes, cap. 98; et consentit Scotus, in 2, dist. 3, quæst. 8; Richardus, art. 6, quæst. 1. Quamvis non desint qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficiacem. Vide Marsilium, 2, quæst. 7, art. 1; Alens., 2 p., q. 24; Henric., Quodl. 5, q. 14 et Quodl. 15, q. 9.

19. Deum cognoscit Angelus per suam substantiam, licet imperfecte. — Secundum est, Angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed per effectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cuiusvis intelligentiae est finita, et non est causa aliarum, neque eas eminenter continet, et ideo non habet unde sit principium sufficiens ex parte objecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem constat ex superioris dictis; ostendimus enim, Deum a nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem; neutro ergo modo potest

cognosci naturaliter ab intelligentia creata; multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentis essentiam, quia valde imperfecte et analogice divinam naturam representat. Quia vero est effectus ejus ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam et potentiam tanquam per medium cognitum et nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendet. Nor quod per hunc solum effectum Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium et maxime accommodatum ad eam cognitionem et quod per suam substantiam sine ulla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

20. Reliqua cognoscit Angelus per specie inditas. — Tertium est, ad cognoscendas re alias, indigere intelligentias speciebus intelligibilius, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non sine concursu objecti, per se, vel per suam speciem, eo quod fiat per representationem intentionalem; extrinseca autem objecta non possunt concurrere per seipsa una cum quilibet intelligentia ad intellectionem suam, ergo indigent intelligentiae speciebus intelligibilius. Minor quoad res inferiores et materiales notissima est; quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dulare, eo quod sint res actu intelligibiles. S. nihilominus etiam de illis est magis conexa rationi, tum propter vitandam imperfectionem, quæ maxima esset, si unaquaque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas gnoscere; tum etiam ob naturalem impossibilitatem; non enim potest substantia creta finita illabi alienæ menti et cum illa ita time conjungi ut fiat veluti forma intelligenti illius, sed hoc proprium est divinae et simplicissimæ naturæ. Ratio vero posterioris est, quia ad majorem perfectionem intelligentiarum pertinet, ut sint semper in primo respectu earum rerum, quas naturiter cognoscere possunt. Quæ perfectio in excedit gradum et ordinem earum, sed igitur est ipsis maxime consentanea. Unde aristoteles a toto illo ordine intelligentiarum vellet maxime excludere illam potentiam regit ad actum primum, et puerilem (ut it dicam) addiscentium statum.

21. Accedit quod nulla est intelligentia naturalis via ad sumendas species ab objectis præsertim materialibus, quia non habet

sensus, quibus mediantibus ab eis immutatur; immediate autem immutari non possunt, cum intelligentiae sint omnino immateriales, haec vero objecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his objectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi conjungatur phantasmatisbus, non potest ad efficiendas et abstrahendas has species deservire. Et ideo necesse est ut intelligentiae alio superiori modo habeant habitum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem objectis non potest tam firma ratione probari, ex natura sua non sufficiere ad communicandam vel efficiendam speciem sui in aliis; verumtamen, quidquid le hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentiae innatas species, multo magis naturale ipsi erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quarum cognitio et societas magis eis consentanea est, et suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, cum quia de supernaturalibus speciebus ac illuminationibus hic nulla fit mentio; tum tiam quia de actibus liberis, et cordium conitationibus probabile etiam est non habere originarias species, de quo alias.

22. Quartum corollarium est, has species effectiores et eminentiores esse in intelligentiis quam in hominibus, tum quia habent nobiliores causas, tuim etiam quia sunt proportionata nobiliori lumini intellectuali, et persicioribus actibus. Quae ratio etiam probat, ter ipsas intelligentias esse varietatem et aequalitatem in his speciebus intelligibilibus, o varietate et inaequalitate naturarum, et eorum substantialium earumdem intelligentiarum, quia nobiliori naturae nobiliora incipia operandi debentur. In quo autem insistat haec major nobilitas specierum intelligentiarum, an, scilicet, tantum in modo, et ita dicam) subtilitate, vel simplicitate, aut materialitate entitatis; an vero etiam in iori universalitate in representatione, seu facitate ad simul representandas plures res seu naturas rerum, disputatur a eologis late cum multis aliis questionibus, et ex illo principio pendent, et non possunt e loco pro dignitate tractari. Videatur Thomas, 1 p., quæst. 53, per totam, et 58, art. 1, 2, 3, 4; et Commentatores, et alii Theologi, in secundum, dist. 3.

23. Sintne in Angelis aliqui intellectuales habitus. — Ultimum principium intellectualis cognitionis esse solet habitus, qui praeter species adjungitur potentiae, ut ei virtutem ad-

dat, vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum philosophi, verum etiam Theologi per pauca dicunt; illudque solum compertum est apud Theologos, quod sint Angeli capaces infusorum habitum, quibus ad supernaturales intellectiones eleventur; quod, licet sit certum, ad presentem disputationem non spectat. De habitibus autem naturalibus seu acquisitis multi absolute sentiunt, eos non esse in intelligentiis; quod ex philosophis etiam et Patribus refert D. Thomas, 1. 2, q. 40, art. 6, ubi ipse non videtur ab eadem sententia alienus, nam, licet dicat dari habitus in Angelis, non tamen alios praeter species intelligibiles; nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra, disp. 46. Quod ergo tales habitus in Angelis non sint, etiam videntur supponere antiqui Theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alii putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis, qui in hominibus.

24. Ego vero distinctione utendum censeo: Nam intellectuales virtutes, que versantur circa veritatem evidenter cognitam, non poterunt acquiri per actus ab intelligentiis, nec distinguiri in eis a naturali lumine et facultate intelligenti. Nam hi habitus solum sunt necessarii, quia potentia vel propter aliquam inclinationem oppositam non est satis propensa in actum, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens ut facile et prompte exerceat actum, ut in nobis constat; nam si neutrum horum intercedat, nulla est est ratio adjungendi habitum; alias ponendi essent habitus etiam in potentiss naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quoad predictos actus virtutum intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, imo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in hujusmodi actum, et alioqui est omnino expeditum ad operandum; adeo ut in his rebus non indigeat discursu aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, et ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his, quae Angelus conjectura tantum cognoscit, probabile est acquirere habitum per talern cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed similis nostræ opinioni, aut fidei humanæ. Hoc ute[m] maxime accidere potest, quando Angelus, suæ naturæ relictus, conjectat ali-

quid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acquirere aliquid per modum habitus, quo recordatur praeteritarum rerum quas antea cognoverat; sed de his plura in Theologia.

SECTIO V.

Quid possit de voluntate intelligentiarum ratione naturali cognosci.

1. Questionis resolutio. — Cum appetitus proprius et vitalis (ut demonstratur in scientia de Anima) non constitutat peculiarem vitæ gradum, sed ad principium cognoscendi cum proportione semper consequatur, eadem ratione, qua ostendimus, substantias separatas, esse naturæ intellectualis, constat in eis esse appetitum vitalem intellectivam cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua imprimis possunt tria illa considerari, quæ in intellectu distinximus, scilicet, motum ipsum seu actum appetendi, objectum ejus, et principium, quibus possumus quartum addere, quod hujus facultatis proprium est, scilicet, modum appetendi.

2. Quod sit objectum voluntatis angelicæ. — De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadem proportione declaranda sunt, qua in intellectu processimus. Itaque objectum voluntatis angelicæ tam late patet quam objectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipsomet Angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem est illi proportionatus, et ideo, si potentia cognoscens est universalis in suo genere, etiam appetitus est universalis in suo; atque ita fit ut Angelus possit et seipsum amare, et Deum, et alias intelligentias et reliquias creaturas. Unumquodque secundum propriam rationem appetibilis, et secundum debitam proportionem. Qualis autem sit hæc proportio, quantave appetibilitas in unaquaque re, ad præsentem disputationem non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, et ideo a Theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

3. Quis actus angelicæ voluntatis. — De actu hujus appetitus in Angelo, ratione naturali probabilius est, juxta superius tacta, esse motum accidentalem reipsa distinctum a substantia intelligentiæ, et a potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest, qui-

bus de intellectione id probavimus, quia appetitus sequitur cognitionem, et est proportionatus illi; si ergo cognitio seu intellectio Angeli est accidentalis, etiam erit appetitio. Quod etiam philosophi cognovisse videntur, ut notat Sonc., 12 Metaph., q. 9, § *Quantum ad secundum*. Idque colligit ex eo quod Philosophus et Commentator aiunt, primum motorem effective causare voluntatem mouendi in intelligentiis moventibus orbes. Idem tamen Sonc., quæst. 33, ait, secundum Commentatorem, voluntionem intelligentiæ non esse aliud a substantia ejus, neque aliter esse effective a primo principio, nisi quatenus etiam substantia ejus ab illo est effective. Ethoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere; tamen, sicut principium illud falsum est, ita et consequens. Es ergo appetitio intelligentiæ accidens ejus. Unde fit multiplicari et variari posse secundum specificam distinctionem actuum amoris, desiderii, gaudii, odii, fugæ, seu timoris, et tristitiae, de quibus non possumus in intelligentiis philosophari, nisi ex nobis. An vero tanta sit distinctio inter hos actus in intelligentiis, sicut in nobis, non potest certa ratione demonstrari.

4. Quod principium appetitivum remotum et proximum in Angelis. — De principio hujus actus constat, principale esse ipsam substantiam; de proximo vero probabilius credimus esse specialem potentiam re distinctam a substantia, et ab intellectu intelligentiæ. Et primum quidem, id est, distinctio hujus potentiae a substantia eadem ratione, quæ de intellectu, probandum est; secundum autem, id est, distinctionem voluntatis ab intellectu, ex magna actuum diversitate, et e diverso modo operandi colligimus, quantum rei materia patitur. In hoc enim nihil certe ratione demonstrare possumus, sed per quamdam analogiam ad res nostras de intelligentiis philosophamur, in his rebus, quibus cum eis convenimus, et nulla sufficiens ratio diversitatis apparent. Aliam ratione adducit D. Thomas, 4 p., q. 59, art. 22, quod potest ad præcedentem revocari, nam suratur ex diverso modo operandi intellectus voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis, et tendentiae in aliud; intellectus vero per modum assimilationis, quasi trahendo res ad se. Eodem fere disensu concluditur hujusmodi potentiam unicam tantum esse in unaquaque intelligentia, quæ

9. Thomas ibidem docet, art. 4, quia si in obis hæc potentia est una, multo magis in angelis. Item, quia si intellectiva potentia nica est, etiam appetitiva, quæ illi correspondet; nam est universalis potentia sicut intellectus. Quocirca, quamvis in intelligentiis possit esse concupiscentia et ira, prout e voces significare possunt spirituales mos abstrahentes a passionibus corporalibus, sumitur ex doctrina Dionysii, cap. 4 de vin. nomin., nihilominus ab eadem potemant, quia potentia est principium iversale comprehendens sub suo objecto mali illorum actuum objecta.

5. Hæc vero potentia non indiget species ad operandum, quia non operatur per similationem, sed per inclinationem; at vero ponit objectum cognitum in quod tendat, quo quomodo concurrat, vel ipsum, vel cito ejus ad operationes voluntatis, idem juunest in intelligentiis, quod in anima nos- De aliis vero habitibus, qui in voluntate possunt tanquam principia eam coadju- tia, ut facilius et promptius operetur, in tum existimatur, an in intelligentiis locum eant, sistendo in sola ratione naturali, i supernaturalicher loquendo de infusis itibus, praesertim charitatis et spei, non dubium quin Angeli sint capaces eorum. Icquisitis vero res videtur dubia, propter etiam virtutem et naturalem inclinatio- nis, quam intelligentiæ habent in sua votate ad actus ejus, et quia non habent etitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilius est esse Angelos cas- horum habituum, nam de daemonibus videtur dubium, quin habeant plures ha- vitiorum suis actibus acquisitos, et in naturalibus videntur capaces earum vir- nis, quæ ad alterum aliquo modo ordi- ur, quia hæc virtutes per se spectant ad natatem; et capacitas, seu necessitas eorum oritur præcipue ex repugnantia appetitus ivi, sed ex eo quod res non ita inclina- d alterum, a quo non essentialiter pen- sient ad se, et ex repugnantia, quæ esse s inter bonum proprium et alterius; sed oc latius alibi.

De libertate intelligentiarum.

Quarto loco dicendum occurrebat de quo voluntas angelica operatur. Circa breviter dicendum est ratione naturali evidens intelligentias esse liberas in ope- 9. Hoc patet primo a posteriori, nam

voluntas hominis est libera; multo ergo magis voluntas angelica, quæ perfectior est. Item a priori, quia radix libertatis voluntatis est judicium intellectus eo modo quem supra declaravimus; ergo cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc ulla est difficultas, præter eas quæ communes sunt libertati humanae, maxime quatenus pendet ex gratia, vel auxilio Dei, quæ a Theologis tractantur; et quatenus concernunt aliquo modo necessitatem divini concursus naturalis, in superioribus tacta sunt.

7. *Ad quos actus se extendat Angelorum libertas.* — Hic vero attingi poterant speciales quæstiones, pertinentes ad libertatem Angelorum, quatenus ratione naturali cognosci potest. Prima, an hac libertas se extendat ad omnes actus voluntatis angelicæ, an vero habeat aliquos actus necessarios, et quinam illi sint, et an sint necessarii quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum. Secunda et præcipua, an hac libertas naturalis sit tan- tum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus pravos, quod alias Theologi querunt, an intelligentiæ in naturalibus pos- sent peccare. Et quidam negant, ut Durand., in 2, dist. 23, quæst. 4; Capreol., dist. 22, a. 3, ad 1; Cajetan., 4 p., quæst. 59, a. 3, et quæst. 93, a. 4, quibus favet D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 3. Oppositum autem tenet Scotus, in 2, d. 23, quæst. unica, et magis in eam partem inclinat D. Thomas, q. 63, a. 4, primæ partis. Et quidem licet neutra pars possit ratione sola naturali satis convinci, tamen philosophi, qui nihil de supernaturalibus intellexerunt, non omnino ignorarunt possa malitiam moralem habere locum in intelligentiis; distinctionem enim bonorum et malorum Angelorum cognoverunt, ut ex Platone, 10 de Legib., refert Eusebius, lib. 11 de Präpar. Evangel., cap. 13, et lib. 13, cap. 7 et 9; et Cyprianus, lib. de Idol. vanitat., poetas gentium ait malos Angelos cognovisse, et da- mones appellasse; quod idem de Socrate refert atque Platone. Ducti autem videntur ex effectibus ac deceptionibus pravorum Angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas pravas in moralibus. Supponebant ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentiæ habeant liberum arbitrium creatum, nihil est cur etiam intra objecta natura- lia non possint tendere in aliquod objec- tum sub una ratione bonum, quamvis aliquam

malitiam habeat adjunctam. Neque ab hac sententia dissident S. Patres, qui ubique censemt hanc esse sufficientem rationem, ut Angeli peccare possint. Quod absolute et sine ulla restrictione affirmant, præsertim Damascenus, lib. 2 de Fide, c. 3 et 28; Gregor., 5 Moral., c. 27; et August., lib. 3 contra Maximin., c. 12; Anselm., de Casu diab., c. 4 et 5.

8. Angelus an et quo amore amet Deum necessario. — Ex quo fit, Angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta et obedientiali, quidquid sit de dilectione imperfecta et concupiscentiæ. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen, cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quad exercitium; imo nec erit necessaria quad specificationem, si supponat pravum affectum liberum sibi repugnantem. Sed hæc latius in Theologia tractanda et explicanda sunt.

SECTIO VI.

Quid possit ratione naturali cognosci de vi agendi, et efficacitate intelligentiarum.

1. Explicatur titulus. — Constat ex duabus sectionibus proxime præcedentibus, in hac sermonem esse de actione transeunte; nam de immanentibus satis dictum est in præcedentibus. Hæc autem actio esse potest vel substantialis, id est, ad substantiam terminata, vel accidentalis, quæ multiplex esse potest; tamen ad duo capita revocantur omnes, scilicet, ad alterationem, seu productiōnem qualitatis, vel motum localem. Potest enim hæc actio versari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum, animas vel intelligentias ipsas: circa corpora versantur proprii motus physici localis, et alterationis; omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, et ideo eadem est ratio de illa quæ de alteratione; in spiritibus vero esse potest vel motus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quæ sit principium cognoscendi, et generali nomine intentionalis appellari potest.

Intelligentias non posse aut substantiam aut qualitatem efficere.

2. Dico primo: intelligentiæ creatæ nullam substantiam efficere possunt, nec materialē corporum alterationem. Haec assertio est contra Platonem, qui posuit substantias

has inferiores fieri ab ideis, si tamen id asseruit in eo sensu quem Aristoteles illi imponebat, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas a Deo, et in re ipsa separatas a materia, et inducentes in materiam formas, et ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Avicennam, qui secundam intelligentiam creatam a prima dixit creare tertiam, et hanc, quartam, et sic usque ad ultimam, quæ omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores jam in superioribus tacti sunt, et reprobati. Unde facile probatur conclusio, quia omnis substantia fit, aut per creationem, aut per eductionem formæ substantialis de potentia materiæ, aut in homine per solam substantialem unionem formæ cum materia; sed intelligentiæ creatæ nullo eis modis possunt substantiam producere ergo simpliciter non possunt. Minor quoque priorem partem de creatione secundum fidem est certa. Unde Damascenus, 2 de Fide c. 3, in fine, sic ait: *Quotquot autem sunt qui essentiam ullam, quæcumque tandem illi sit, ab Angelis procreatam esse contendunt horum ore pater ipsorum diabolus loquitur* Idem loquitur Augustin., lib. 42 de Civit., 24, et lib. 18, cap. 18, et lib. 9 Genes. ad lit. cap. 18, et lib. 3 de Trinit., cap. 8; et Theologus omnes pro comperto id habent, ut constat e 1 p., quæst. 45, et quæst. 61, et 2 cont. Gentiles, cap. 21, et in 2, dist. 4, ubi late Cypreolus, Albert., Richard., Gabriel, et alii quos supra citavimus tractando de creatione.

3. Ex quo loco petenda est ratio naturali hujus veritatis, scilicet, quia ad creandum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio solvenda est objectio, scilicet, cur una intelligentia non possit aliam sibi similem et æqualem producere, quia cum ille effectus non exceedat perfectionem talis causæ, non est cur excedeat virtutem ejus. Et alioqui videtur valde consentaneum rationi, cum inferiores creaturæ possint producere sibi similes in specie, intelligentias, quæ perfectiores sunt, poterint etiam sibi similes producere. Respondeat enim ideo non posse, quia virtus creandi est communicabilis creaturæ, ob infinitam requisitam ad creandum, quæ licet non requiratur ob perfectionem termini producendi, necessaria tamen est propter modum productionis ex nihilo, ut ibidem dictum est. Ita hinc provenit, ut non possit Angelus sibi similem creare, quod non enascitur ex immateriali substantia.

ectione, sed potius quia est tantæ perfectio-
is, ut non possit nisi per creationem fieri; ic enim cœlum, quamvis sit perfectius quam
lementum, non potest producere aliud cœ-
um sibi simile, cum tamen elementum pos-
sit, et similiter una anima rationalis non
oteat efficere aliam.

4. Secunda pars minoris, quæ est de pro-
nctione substantiæ per educationem formæ
e potentia materiæ, simul probanda est
uni altera parte de alteratione materiali
ororum; nam hæ duæ actiones ita sunt
omnæ naturaliter, ut forma substantialis
luci non possit de materia, nisi prævia alte-
ratione; qui ergo non potuerit materiam al-
terare, et ad formam disponere, multo mi-
nis poterit formam substantialiem educere
at unire. Qnod ergo intelligentiæ creatæ neu-
um horum possint, docet Thomas, 1 parte,
naest. 110, art. 2. Sieque interpretatur Au-
gustinum, 3 de Trinitate, cap. 8, dicentem,
ateriam corporalem non obedire Angelis ad
atum. Et eam sententiam communiter am-
lectuntur Theologi, cui valde favet Concilium
Bracear. I, cap. 8, et definitio, quam ex
concil. Ancyranæ refert Gratian., in cap.
piscopi, 26, quæst. 5, et Leo Pap., epist.

. Ratio vero ejus non est facilis, neque,
existimo, potest a nobis reddi demonst-
ativa. D. Thomas ergo solum hanc reddit
tionem: Angelus non est compositum ex
ateria et forma; ergo nec potest producere
impositum ex materia et forma; ergo nec
potest educere formam de potentia materiæ.
ec secunda consequentia probatur, quia
in forma educitur, non fit per se primo for-
a, sed compositum. Prima vero probatur,
ia agens debet esse simile suo effectui,
l formaliter, vel eminenter; si ergo effec-
s est ex materia et forma compositus, cau-
debet esse, vel formaliter composita, vel
eminenter continens totum compositum; An-
gulus autem non est formaliter compositus
materia et forma, neque eminenter conti-
t totum compositum, cum certum sit
n posse creare materiam; ergo nullo modo
potest tale compositum generare.

5. Hanc rationem impugnat Durand., in
dist. 7, quæst. 4, ex eo quod, licet forma
n producatur ut quod, tamen illa sola est
minns formalis generationis; ergo ut in-
elligentia possit efficere compositum ex ma-
teria et forma, non oportet ut virtute conti-
nat materiam, sed satis est quod contineat
mam. Et confirmatur, nam alias nec cœ-

lum posset generare compositum ex hac ma-
teria rerum generabilium et forma. Patet
sequela, quia cœlum nec formaliter est com-
positum ex tali materia, neque eminenter
illam continet. Addo deinde, saltem illa ra-
tione non probari intelligentias non posse
immutare corpora ad qualitatem; nam in
ipsis intelligentiis datur compositio ex sub-
stantia et qualitate. Neque obstare potest
quod substantia illa sit alterius rationis, sicut
non obstat quod substantia vel materia cœli
sit alterius rationis. Affert ergo Durandus
rationem aliam, quia in materialibus causis
est sufficiens virtus ad educendas formas de
potentia materiæ; ergo supervacaneum fuis-
set communicare illam virtutem intelligentiis;
Deus autem nihil frustra facit, et ideo
talem virtutem intelligentiis non indidit.
Simili ratione usus est Comment., 7 Metaph.,
comm. 21, ad probandum contra Platonem,
formas substanciales non infundi ab idea se-
parata.

6. Quæ quidem ratio, supposito antece-
dente, est efficax ad probandum ideam non
esse causam necessario requisitam ad talem
effectum, quod Plato asserebat; absolute ta-
men non est efficax ad probandum in intelli-
gentiis non esse hanc potestatem. Primo qui-
dem, quia non constat esse in his causis infe-
rioribus sufficientia principia principalia ad
educendas omnes formas substanciales de
potentia materiæ, ut ex multis difficultatibus
superius proprio loco positis constare potest.
Secundo, quia non est superfluum, sed valde
frequens in natura, et ad ejus divitias (ut ita
dicam) et fecunditatem pertinet, quod ad
eumdem effectum plures causæ habeant
sufficientem virtutem; alioqui cur sol cale-
faceret, cum ignis sufficienter id agere pos-
sit? Quod si dicas, ideo hoc providisse au-
torem naturæ, quia non semper adest ignis,
vel non semper potest accommodare calefa-
cere juxta exigentiam rerum vel effectuum
naturalium, recte quidem id dicetur; nam
in universum, si divinam providentiam et
intentionem spectemus, ideo res variæ con-
ditæ sunt cum sufficiente virtute ad eosdem
effectus, ut, si una desit, altera applicari pos-
sit; hoc autem modo etiam intelligentiis
communicare potuit virtutem transmutandi
corpora ad formas seu qualitates, etiamsi in
aliis causis naturalibus similis virtus reperi-
riatur; non enim semper inferiores causæ
adsunt, et ideo necesse est ut per superiores
earum absentia suppleatur. Accedit quoq

Deus, ut auctor naturæ, non concedit rebus virtutes agendi, ut alienas a propriis naturis, et quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Unde fit ut sœpe creari possint plures res habentes virtutem ad eundem effectum, non ex directa vel primaria intentione creandi plures causas, quarum singulæ per se sufficient ad tam effectum, sed quia creando res illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem; ut, verbi gratia, præter intelligentias moventes orbes cœlestes, sunt innumeræ aliæ, quæ virtutem habent sufficientem ad eundem effectum, quæ non sunt superflua, quia non sunt creatæ propter illum finem, sed propter suam perfectionem, et ut Deo fruantur; inde tamen naturali necessitate consecutum est, ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur in præsenti, non erit superfluum, quod Deus dederit intelligentiis virtutem ad transmutanda corpora ad formas vel qualitates, si talis virtus potest esse connaturalis ipsis intelligentiis, quia non propter illam actionem præcipue creatæ sunt, sed naturali quadam consecutione haberent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse connaturalem Angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam præternaturæ debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cujusque rationem inquirimus, scilicet, eur hæc virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

7. D. Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam hujus rei causam et radicem affere; et sane cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut congruentior excogitari. Quia intelligentiæ neque ob infinitatem virtutis, nec propter modum essendi habent proportionem ad transmutandam materiam ad formam, quia neque infinitam virtutem habent, neque sunt formæ corporum, sed omnino abstractæ, et habentes modum essendi longe diversum a corporalibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiæ contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quædam, perfectiores quidem in essentia, tamen limitatae et finitæ; ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa, ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est ulla peculiaris ratio, ob quam hæc eminentia intelligentiis tribuatur.

Non est autem simile, quod de corporibus cœlestibus afferebatur; nam, etiamsi cœli diversa materia constant, tamen quatenus corporei sunt, et compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo ejusdem ordinis cum cœteris corporibus; unde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, et fortasse etiam in luce, ideoque majorem proportionem habent cœli, ut per suas formas eminenter continere possint alias formas inferiorum corporum.

8. Aliis rationibus utitur Aristoteles contra Platonem, in 7 Metaph., a textu 22 usque ad 32, quæ si efficaces sunt, eamdem vim habent contra Avicennam, et ad confirmandam conclusionem positam. Summa rationum est, quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore cœlesti. Assumptum probat, quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis et indivisibilis; quod autem indivisible est, est per se immutabile, ex 6 Physic. ergo, si idea separata immediate per se aliquid ageret, semper ageret idem, quia eodem modo manens, semper agit idem. Quod autem est principium generationis, et corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam immutet, et consequenter ut in aliquo modo mutari, atque aliter et aliter se habere possit. Unde concludit, intelligentia separatas nihil posse agere in hæc inferiora nisi mediante motu cœli. Atque ita exponi eam rationem Soncin., 7 Metaph., quæst. 25, ex Comment., 7 Metaph., et D. Thomas, quæst. 6 de Potentia, art. 3. Mihitamen non videtur efficax, primo quidem quia, licet ad hominem procedat ex concessa a Platone, qui ponebat ideas immobiles ut refert Aristoteles, lib. 1, c. 6, textu 10. tamen absolute supponit falsum, nimirum intelligentias esse omnino immobiles; quamvis enim physico motu non moventur, tame motu sibi proportionato, et hoc satis est tunc agant in uno loco, et postea in alio Secundo, quia illud principium, Idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agente naturali quantum est ex parte ejus, non vero de agente voluntario, quo per solam voluntatem suam potest agere vel non agere; ad quod ad summum necessarium est in agente creato, ut mutet voluntatem; sic autem evidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad volu-

atem. Tertiō, etiam si daremus esse immutabiles, et naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi posset oriri varietas actionis; nam idem genus naturale potest diversimode immutare passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato et Avicenna, modum cœli et inferiora agentia descrivere, ut eis proveniant variae dispositiones materie, quibus positis, unaquæque idea vel intelligentia influit formam juxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

9. Unde non video qua consecutione inter Aristoteles contra Platonem, quod potens ideas immutabiles abstulit illis efficiam; ita enim argumentatur dicto cap. 6, b. 1, textu 10. Illatio autem nulla est, ut ex iectis patet. Nec majorem vim habet contra ideas separatas, quam haberet contra illas roul sunt in mente divina; sic enim etiam immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse ejusdem speciei cum formis individuum materialium, et esse natura sua separata a materia; nam forma, quæ natura sua est forma materie, et quæ natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter diversæ. Si autem non sunt ejusdem speciei, ergo idea non est ipsa natura specifica individualium, nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione univoca, t Plato aiebat. Omitto rationes alias, quae probatur universalia non posse esse in separata a singularibus. Ex quo etiam videnter fit, non posse esse causas effientes illorum.

10. De intelligentiis autem ratio D. Thomæ, prout explicata est et confirmata, videitur sufficiens. Item, quia alias dici posset, namenque intelligentiam ad nutum suæ voluntatis posse producere ex materia quamcumque rem et formam etiam possibilem, illem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animæ rationalis. Consequens autem est absurdum; ergo. Sequopatet, quia non est major ratio de una forma quam de alia, cum quælibet intelligentia sit superioris ordinis respectu enjuscunre rei generabilis, et respectu omnium granum, qui ab illa participari possunt; si ergo hoc satis est ut possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad uamemque formam educibilem de poten-

tia materie. Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere, posse Angelos quascumque res producere et immutare ad nutum suæ voluntatis. Quomodo multi intelligentiū id, ad Hebr. secundo: *Non enim Angelis subiecit Deus orbem terræ.* Satis enim esset illis subjectus, si possent in hoc inferiori orbe quascumque res sua voluntate generare aut corrumpere, ut recte argumentatur Victoria, relectio. de Arte magica, num. 35. Unde D. Thomas, quest. 17 de Malo, art. 9, ad convenientem ordinem universi pertinere dicit, ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab Angelis, ut statim dicemus, applicando activa passivas, quem ordinem ipsi immutare non possunt.

11. Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem educationem formæ de potentia materie, et consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quæ fit per solam unionem substantialem formæ cum materia, qualis est sola humana, quia illa unio solum fieri potest, aut ab agente disponente materiam, aut a creante animam, si unio illa naturaliter resultat ex anima in tali corpore creata; intelligentiæ vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere; ergo nec possunt rationalem animam corpori suo unire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam uniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio hujus unionis, quæ productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiæ, nec formaliter, neque eminenter.

12. *Objectio.* — Sed objicit aliquis: nam intelligentiæ creatæ non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritualis sit, nam Deus est immaterialior, et tamen id potest; neque etiam repugnat, quia finita sit, nam etiam forma cœli est finita, et multo minus perfecta, et tamen id potest; ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante cœlo, ut instrumento, producit alias formas viventium; ergo etiam per se immediate potest.

13. *Solvitur.* — Ad argumentum respondetur, ex neutro illorum capitum sigillatim sumpto id provenire, sed ex utroque simul sumpto. Deus enim licet sit summe immaterialis, propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest illam formis actuare; intelligentia

vero finita non habet illam eminentiam, et illa ablata non habet proportionem ad efficiendam formam in materia. Et ideo non satis est quod sit forma perfectior quam forma coeli, quia non est ita proportionata. Unde ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorem, intelligendo, videlicet, et amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem, quam potest inferior forma.

14. Ad confirmationem respondet Soncin., 7 Metaph., q. 25, negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficere in materia formam in esse quieto et perfecto, potest tamen influere formam se habentem per modum passionis intentionalis, sicut principale agens in instrumentum, et hujusmodi formam, quae potius est in fieri quam in facto esse, ait fieri in coelo ab intelligentia, et ideo mediante illo, ut instrumento, posse efficere formas in materia, non autem immediate. Quae doctrina fundatum habet in D. Thoma variis in locis, præsertim in 2, dist. 45, quest. 1, art. 2, ubi citat etiam Commentatorem, 11 Metaphys.; et Boetium, 1 de Trin., cap. 3, in fin. Milii tamen difficilis creditu est multis de causis. Primo, quia non loquitur consequenter; nam si semel admittit intelligentiam introducere formas in materiam mediante coelo, ut instrumento, necesse est fateatur, principalem causam illius effectus esse intelligentiam; ex quo fit consequens, ut intelligentia eminenter contineat talem effectum seu formam ejus. Hoc autem semel posito, nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per seipsam immediate talem formam efficer. Cur enim indigebit illo circuitu, seu illa virtute indita coelo, si ipsa in se habet sufficientem virtutem? Nam qua virtute sibi conjuncta efficit illam virtutem separatam in coelo, et per illam agit formam, poterit ipsa immediate agere formam. Quae enim repugnancia afferri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (ut ait), possit autem efficere formam in illo esse fluente, cum tamen haec sit activa permanentis seu quietæ formæ? Accedit, quod illa qualitas fluens impressa coelo ab intelligentia, gratis est conficta, nec satis explicari potest cur vocetur intentionalis et fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri et conservari ab intelligentia; sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis et permanentis. Quare si potest intelligentia hanc qualitatem in coelo

producere, poterit etiam quaecunque aliam. Nam cur non? Et maxime poterit per se immediate efficere lumen in aere, vel influentias cœlestes in terra; nam haec qualitates etiam sunt quasi instrumentaria et fluentes in illo sensu. Denique juxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentalis non sufficit, ut per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel aliqui, qui suppleat vicem ejus, inducat in materiam substantialem formam; ergo si intelligentia per seipsam non potest influere, sine causa fingitur illa instrumentaria qualitas superaddita coelo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur negando antecedens; intelligentia enim nihil agit in coelo nisi motum. neque aliter illo utitur ad agendum, quam applicando illud, ut suis naturalibus virtutibus operetur. Quod supra etiam tactum est disput. 18, sect. 3.

De virtute intelligentiarum ad movenda corpora.

15. Dico secundo: intelligentiae creativim habent et efficaciam, ut moveant corpora locali motu, et non alio motionis genere. Haec posterior pars sequitur ex priori assertione a sufficienti partium enumeratione, quia præter motum localem, generationem et alterationem, nulla est actio aut mutatio propriæ augmentationem, de qua eadem est ratio quæ de alteratione et generatione, tu quia etiam terminatur ad quamdam formam etiam quia augmentatio media alteratione et aggeneratione perficitur. Unde in rum est, cum prior conclusio in doctrina D. Thomæ tam certa sit, cur de hac exclusiva parte dubitent aliqui ejus discipuli, du agunt de modo quo Angeli sunt in loco. Præsertim Ferrar., 3 contra Gent., cap. 68, assert est testimonium D. Thom., in 1, dist. 3 quest. 3, art. 1, dicentis, Angelum efficer in corporibus, vel lumen, vel motum, vel et quid ejusmodi. Sed dubium non est quin apud partes hujus disjunctionis retractatae sint D. Thoma, ubicunque nostram primam conclusionem docuit.

16. Prior autem pars certa est in philosophia, et multo magis in Theologia. Philosophi enim docent intelligentias movere corpora cœlestia. Theologi autem docent, intelligentias assumere corpora et movere i, et ex divina Scriptura passim id constat. I que oportet dicere, Angelos semper id cere virtute aliqua supernaturali, ut inst-

menta Dei, tum quia neque effectus id possulat, neque Scriptura semper id narrat ut aliquid miraculosum et supernaturale, tum etiam quia non solum boni Angeli, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hoc supernaturalis virtus, cum ea potestate frequentius utantur ad decipiendos, et tentandos homines, ut ex libris Exodi, Job, et aliis passim constat. Ratio autem est, quia motus ocalis corporum non excedit virtutem activam intelligentiarum. Dices: si alteratio materialis excedit vim activam intelligentiae, cur non etiam motus localis, praesertim cum, secundum philosophos, motus localis perfectior sit? Respondetur primo, motum localem dici perfectiorem, quia minus transmutat mobile; unde fit ut in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptibilibus reperi possit; non vero dicitur perfectior, quia semper majorem differat perfectionem mobili, nam per alterationem fieri potest qualitas aliqua, quae majorem perfectionem addat substantiae, vel quantitatii, quam praesentia localis, quae fit per motum. Unde ex hoc capite potius suni potest nonnulla ratio differentiae. Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat nateriam, facilius fieri potest quam alteratio; unde videmus etiam ab homine posse aliquo nodo fieri. Secundo, quia motus localis potest aliquo modo in ipsis etiam intelligentiis eperi; unde mirum non est quod, sicut habent virtutem ad se movendum, ita etiam per eamdem possint corpus de uno loco in illum transferre.

17. Praeterea fuit necessaria hæc virtus intelligentiis, ut possent aliquam connexionem et societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem et convenientem gubernationem ejus fuit expediens. Major declaratur, quia, secluso motu ocali, nihil omnino agere possent intelligentiae in res corporales, neque etiam ab eis operari naturaliter. Rursus nec continerent illas, neque continerentur ab illis. Denique nullo modo possent eas administrare. Atque ita ollitur omnis connexio et habitudo, quæ ad aliquam unitatem vel gubernationem pertinet. At vero mediante motu locali habere possunt intelligentiae aliquam causalitatem in res corporeas. Primo quidem movendo coeos, quorum varii motus et influentiae sunt causa perpetuae durationis generationum et corruptionum in his inferioribus. Secundo, applicando activa passivis; seclusa enim virtute ad per se alterandum vel generandum

corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes et corruptiones procurare, aut etiam impedire. Qui quidem modus licet in genere physico perfineat ad causam per accidens, tamen in genere artificioso et morali reputatur aliquo modo per se, et ideo fuit valde necessarius in universo, ut tam res naturales quam humanæ possent aliquo modo per intelligentias administrari; de qua regi potest D. Thom., 1 p., q. 110, et q. 113.

Corollaria ex præcedenti assertione, de custodia Angelorum.

18. Atque hinc constat primo, qua ratione verum esse possit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam philosophi cognoverunt, intelligentiis mandatam esse aliquo modo curam rerum hujus universi. Nam, ut omittamus motus cœlorum, diversas rerum species custodiunt, et varias partes, aut orbis regiones tuentur. Sic Plato, in Timæo, affirmat Deum universo mundo præfecisse dæmones, id est, Angelos, qui regant, tanquam ductores gregum, totum genus humanum juxta distributiones suas, quas assignavit eis Deus, quod observavit Eugub., lib. 5, c. 12; et multa similia refert Clemens Alex., lib. 4 Stromat., ex Orpho, Menandro et aliis, quos dicit agnoscisse etiam singulis hominibus singulos Angelos datos in custodiā; et libro 6, in fine, dicit, per gentes et civitates esse distributas Angelorum præfecturas. Similia de Socrate et Platone refert Eusebius, libro 3 de Preparatione, cap. 7, qui multa etiam de eadem re tractat, lib. 4 de Demonstratione, capite 6, 7 et 9, et lib. 7, cap. 2; et Epiphanius, contra haeres., in 51; et Chrysostomus, homil. 4 ad Coloss.; Damascen., libro 2, cap. 3: *Prout a summo (inquit) illo opifice destinati et collocati sunt, certas quisque terræ partes custodiunt, gentesque et regiones tuentur, ac res nostras gubernant, nobisque opem ferunt.* Et Augustinus, 8 Genes. ad litter., cap. 24, et 3 de Trinit., cap. 4, et lib. 83 Questionum, in 79, ita hoc confirmat, ut dicat uniuersique rei visibili angelicam potestatem esse præpositam. Quod etiam confirmat Gregor., 4 Dialog., cap. 5; et Origenes, homil. 43 in Numer. Qui Patres aliquibus testimonii Scriptura moti sunt ad hoc dogma tradendum, ut Matth. 18, Apoc. 6 et 14, et aliis. Philosophi vero aliqua fortasse traditione vel communicatione cum fidelibus sui temporis id reepperunt; nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non po-

test, quamvis satis consentaneum rationi sit, ut Deus hæc inferiora per superiora gubernet ac regat, quod commode fieri possit.

19. Hæc autem administratio, quæcunque illa sit, non potest ab Angelis nisi medio locali motu exerceri, quia, ut ostensum est, aliam actionem in corpora non habent; hic autem motus sufficit, ut applicando quasdam res, et removendo alias, rerum cursum promoveant aut impedian. Item mediante hoc motu, interdum sunt ministri divinæ justitiae, destruendo et comburendo civitates, aut homines etiam occidendo. Legatur August., lib. 2 cont. Advers. leg. et Proph., cap. 41. Præterea, mediante hoc motu, efficiunt quædam quæ apparent mirabilia, non quia sint vera miracula, aut supernaturalia opera; hæc enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quæ per illas applicari possunt; sed quod intelligentiæ naturali cognitione perspectam habeant uniuscujusque rei naturalis virtutem, materiæ dispositionem, et omnium astrorum influxum et aspectum; unde si omnia observent, ut facillime possunt, et citissime omnia applicent, facere possunt ut inusitati effectus, vel in re vel in modo, præter frequentem cursum naturalium causarum fiant, et ideo hominibus miraculosi videantur. Atque hoc modo Magi ope dæmonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videntur, ut notat Augustinus, 3 de Trinit., c. 7 et 8, libr. 83 Quæstionum, quæst. 69, et 20 de Civit., cap. 29, et lib. 41, e. 41; Origenes, homil. 43 in Marc.; D. Thomas, quæst. 6 de Potentia, art. 5. Nec mirum est quod Angeli hæc possint, nam homines etiam sapientes, per veram artem applicando diversas causas et materias, interdum aliqua faciunt, quæ aliis videntur prodigiosa, cum tamen veram habeant rationem naturalem; quanto ergo major est Angelorum scientia et potestas velociter et quasi invisibiliter applicandi res naturales, tanto major est in hac parte eorum industria. Quanquam etiam merito advertat D. Augustinus, lib. 19 de Civitate, cap. 16, 17 et 18, hæc opera, quæ arte dæmonum fiunt, sœpe non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensuum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, ut etiam per applicationem naturalium causarum ab Angelis fieri non possint, ut quod corpora humana in corpora brutorum convertantur, quod cum Augustino notavit D. Thom., dicta

quæst. 6 de Potent., art. 5, ad 6, et quæst. 16 de Malo, art. 9, ad 2, qui etiam videri potest, secunda secundæ, quæst. 95, et quæ Victoria tractat, relect. de Magia.

20. Denique per hunc solum localem motum possunt intelligentiæ commercium habere cum hominibus mortalibus, eos alloquendo, vel ad bonum et malum incitando, quod quidem esse in potestate naturali intelligentiarum, apud omnes etiam gentiles receperitissimum est, ut ex hactenus dictis satis constat. Quod vero id facere non possint nisi per localem motum, patet, quia cum non possint immediate imprimere corporibus formas aut qualitates. multo minus poterunt imprimere sensibus internis aut externis proprios actus aut species, vel phantasmatum, atque eadem vel majori ratione non possunt in intellectu, aut voluntate immediate imprimere actus, vel alias qualitates spirituales; ergo solum possunt ad homines loqui mediante motu locali, vel proponendo objecta sensibilia externis sensibus, vel interius excitando phantasmatum attrahendo sensitivos spiritus, vel alterando organum interioris sensus, applicando activi passivis, vel aliter immutando humores corporis, quibus mediantibus solent spiritus vi tales aut phantasmatum excitari. De qua re legit D. Thomas, 4 p., q. 3, et alii Doctores in 4, dist. 8.

Qualis facultas sit virtus motiva intelligentiarum.

21. *Aliorū opinio.* — Ex his ergo satis constat quam sit intelligentiis necessaria virtus ad movendum localiter corpora. Solet autem de hac virtute motiva quæri, quid sit in ipsis intelligentiis; multi enim censem nihil aliud esse quam voluntatem intelligentiæ quæ per seipsam efficax est, ut volendo efficiat motum. Ita indicat Durandus, in 4, dis. 45, quæst. 2; tenet Soncin., 12 Metaphysic, quæst. 33, et probat, quia in re intellectua non est alia facultas nisi intellectus et voluntas, quia in ea tantum sunt potentiae rationales; sed intellectus non potest habere rationem potentiae motivæ, tum quia solum remote concurrit dirigendo voluntatem; tum etiam quia non operatur quas impellend et tendendo ad rem prout in se est, sed trahendo rem ad se; ergo potentia motiva non potest esse alia nisi voluntas. Et confirmato quia alias in anima separata esset talis potentia motiva.

22. *Judicium auctoris.* — Hæc sententia

est probabilis; tamen, suppositis quæ supra dicta sunt de omnipotentia primæ causæ, quod, scilicet, sit ratione distincta a voluntate ejus, probabilius videtur hanc potentiam non esse voluntatem Angeli, sed specialem virtutem activam talis motus per actionem proprie transeuntem. Nam si divinum velle, it sic præcise conceptum, non operatur ad extra, nisi, modo nostro intelligendi, applicando potentiam quam ad operandum extra e habet, multo minus poterit voluntas creature per solum suum velle immutare res suas. Item, quia voluntas Angeli non elli-
t utum cœli, verbi gratia, per suum velle inquam per actionem, quia illa actio est in asso, ut etiam ibi Sonecinas admittit, et alibi robandum est; nec tanquam per principium gendi, quia actus immanens, ut Aristoteles oenit, 9 Metaph., non est operativus extra perantem per se, et tanquam propria virtus gendi, nec est cur hoc tribuamus hinc votioni magis quam aliis. Praeterea anima rationalis non potest hoc modo movere per suum velle proprium corpus sibi conjunctum, d solum imperando seu applicando poten-
tiam motricem; ergo neque Angeli poterunt
per modo movere externa corpora; nam,
et simpliciter major sit vis intelligentiarum
animæ, tamen proportionate maior
letur esse dominium animæ in proprium
corpus; vel certe nulla potest assignari sulli-
us ratio, ob quam voluntas animæ non ha-
bitat hanc immediatam efficaciam in suum
corps, nisi illam, quæ sumitur ex diversitate
actionum; nam cum motio localis sit actio
minimo diversa ab appetitione, requirit fa-
ctatem distinctam. Hæc autem ratio cum
locum habet in intelligentiis; est ergo
eis etiam hæc facultas diversa ab intellectu
voluntate. Neque obstat potest, quod in-
telligentia per voluntatem efficaciter velit mo-
ve; nam etiam per voluntatem efficaciter
intelligere; ex quo non sequitur quod
voluntatem intelligat, sed quod per vo-
luntatem applicet potentiam intelligendi. De-
nue voluntas creta non est per se activa
ujus effectus ad extra, sed solum in qua-
nita habet potentiam et facultatem propor-
tiata sibi subjectam. Unde etiam ad se-
vendum est milii probabilius Angelum ha-
c propriam virtutem motivam distinctam
voluntate, propter easdem rationes.
3. Quocirca, licet in re pure intellectuali
la sit potentia activa actione immuante
ter intellectum et voluntatem, tamen po-

tentia executiva et activa actione transeunte esse potest distincta. Quæ potentia licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentiae rationali, et hoc satis est ut in natura intellectuali locum habere possit. Atque hanc sententiam insinuare videtur D. Thom., Quodlib. 9, art. 10, ad 2, cum ait, Angelum movere corpus per imperium, non tamen sine virtute activa, et quæst. 6 de Potentia, art. 7, ad 12, dum ait imperium Angeli requirere executionem virtutis. Et per hæc responsum est ad fundamentum Soncianatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur, argumentum illud com-
mune esse, sive potentia motiva sit voluntas, sive specialis potentia. Negatur ergo consequentia, quia anima est natura sua forma cor-
poris; et ideo ad illud habet limitatam virtu-
tem, et proprium modum, scilicet, supposita informatione; et ideo postquam est separata, nullum corpus movere potest, sed seipsam tantum, ad quod etiam habet potentiam a sua voluntate distinctam, propter eamdem ratio-
nem.

Imprimantne Angeli impetum dum movent.

24. Rursus vero inquire potest circa hanc facultatem, an intelligentia ad movendum corpus imprimat in illo impetum distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimat impulsum, dum movet aliquod corpus, ita etiam Angelum, quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si objicias, quia ille impetus est quædam qualitas, respondent, verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum localem, tanquam participationem quandam virtutis motiva existentis in principali motore, et ideo ejusdem virtutis esse posse producere hanc qualitatem, et motum localem, et quoad hoc esse diversam rationem de hac et de cæteris qualitatibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

25. Fortasse tamen non est necessarium ut Angelus, quando immediate movet corpus, imprimat ei impulsum, sed immediate ipsum motum, et nihil aliud. Ratio est, quia impulsus solum ponitur, ut sit instrumentum moventis quando separatur a mobili; ergo quando movens immediate adest, et in se habet sufficientem vim motivam, non indiget impulsu tanquam instrumento separato, quo moveat. Nec vero talis impulsus est de necessitate motus localis; alias neq; Deus ipse posset movere corpus nisi imprimendo

illi impulsu[m], quod videtur ridiculum et gratis dictum; cur enim non poterit Deus efficere in corpore solum localem motum absque alio novo effectu? Si ergo hic impulsus ex parte ipsius motus non est necessarius, neque etiam erit ex parte moventis, quia et in se habet sufficientem virtutem, et est immediatus mobili. Nulla est ergo ratio vel necessitas imprimendi talem impulsu[m]. Sicut Angelus movendo se non imprimit suæ substantiæ impulsu[m], sed motu[m]; quid enim necesse est multiplicare entia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit movendo cœlum, verbi gratia, quia similiter habet proportionatam virtutem et præsentiam. Deinde declaratur, quia cum Angelus movet, non est necesse ut velit imprimere impetum, sed tantum ut velit movere; nam ad hoc habet sufficientem virtutem, et ille effectus motionis localis est de se factibilis absque alio; ergo tunc efficiet Angelus solum motu[m] absque alia priori qualitate vel impulsu[m]; ergo verisimile est semper sic movere, quia frustra faciet per plura, quod potest facere per pauciora. Imo verisimile etiam est, non posse aliter movere, quando immediate per se movet; nam si per unum corpus moveat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia hæc actio proportionata est corporibus. At vero quando Angelus per se immediate movet, videtur superflua et improportionata illa actio, ut conjecturæ factæ suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur, Angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

Quanta sit vis motiva intelligentiæ.

26. Tandem inquire potest quanta sit vis motiva intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tactum est superius, tractando de finita perfectione Angelorum. Solum illud advertendum est, hic posse nonnullam ingenerare difficultatem, si fortasse appareat, tantam esse hanc virtutem intelligentiæ, ut per illam possit quascunque res corruptibles destruere, vel applicando activa passivis, vel certe eas dividendo aut conterendo per velocissimum motu[m]. Ex quo fieri videtur, spectata sola natura cuiusvis intelligentiæ, esse in potestate ejus destruere totum hunc mundum inferiorem, ejusdem ordinem immutare, et elevare, verbi gratia, totam terram usque ad cœlum, et cœlum ipsum velocius, vel tardius agitare, quæ videntur valde absurdæ.

27. Ad hæc autem respondet D. Thomas, quæst. 18 de Malo, art. 6, ad 7, licet Angelus moveat per voluntatem, habere ex natura sua definitum modum ac potestatem movendi, quam non potest exceedere etiamsi velit, et art. 10, ad 8, addit, non sequi posse Angelum movere totam terram, quia non est proportionatum naturæ ejus, ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest quin, nuda considerata virtute intelligentiarum, sufficiens esset per motum localem ad evertendum totum universum, quantum ad ordinem et compositionem ejus. Considerata tamen illa potentia, ut est sub legibus providentiae divinæ, non potest eum ordinem immutare; ut, verb gratia, non potest facere ut detur vacuum quia, licet possit removere unum corpus suo loco, non potest tamen simul impedire aliud illi succedat, non ex defectu intrinsecæ virtutis absolute consideratae, sed qui non potest non subesse legibus creatoris. E similiter, qua potestate Angelus movet prius mobile ab oriente in occidens, posse illud movere ab occidente in oriens, nisi obstaret ordo a creatore positus. Atque h[oc] modo intelligenda est prædicta sententia quam his verbis declaravit August., 18 Civit., c. 18: *Firmissime credendum est omnipotentem Deum omnia posse facere quod voluerit, nec demonem seu Angelum aliqui operari secundum suæ naturæ potentiam, nisi quod ille permiserit.*

28. Ultimo ex dictis facile constat, posse etiam unum Angelum efficienter moveari caliter alium Angelum virtute naturali. Quod addo, quia certum est, virtute supernaturale posse Angelum beatum movere vel detine demonem, etiam natura superiori; sicut et converso, ex eodem ordine supernaturale oritur, ut pravus Angelus nullam simile actionem possit habere in bonum, etiam si natura illo sit inferior. Sed hæc ad Theologos spectant. Considerando igitur intelligentias in pura natura, videtur certa assertio posita, quia qua virtute Angelus movet ipsum, potest movere alium, cum possit eti[m] movere corpus; videtur enim esse major pars inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item movere possunt animi separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non lum moralis, quæ est per imperium, sed et de illa quæ est per propriam efficientiam et impressionem ipsius motus. Quapropter, si

intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, um sit superioris virtutis, non poterit ab lia vinci. Et hæc sint satis de hoc motu, le quo quid sit late tractant Theologi, et forasse aliquid attingemus infra, disputando te Ubi, et Quando.

30. De alia vero actione intentionalii, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales prouo arbitratu, et absoluta potestate, quod a priori probari potest ex dictis de immutacione corporalis materiae ad formam. An vero er modum objecti intelligibilis actu possit item sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel i animam separatam, res est quæ longa indiget disputatione, Theologorum propria, et nobis aliquid supra tactum est, disp. 48, et. 5. Et ideo de intelligentiis creatis hæc ixisse sufficiat.

DISPUTATIO XXXVI.

DE SUBSTANTIA MATERIALI IN COMMUNI.

1. Substantiae consideratio, quatenus ad metaphysicum spectare potest, in hujus memori seu communis rationis contemplatione terminatur; nam inferiora omnia, quæ sub materiali substantia continentur, sunt infra metaphysicam abstractionem, et ideo non ad metaphysicum, sed ad philosophum naturalem pertinent. Imo, per se ac directe quando, etiam substantia materialis ut e, cadit sub objectum totius philosophiae naturalis, imo fortasse est proprium et laequatum objectum illius scientiae vel partis philosophiae, quæ in libris Physicorum continetur. Tamen, ut in disputatione proœiali dixi, etiam est metaphysici muneris aliud de substantia materiali secundum hanc eisam rationem ejus contemplari, tum ut perficiat et exacte declararet divisionem substantiae in immateriale et materiale, quam plus metaphysicus tradere et explicare post; tum maxime ut ipsam rationem quidatis in hac substantia explicet, et fines proprios philosophicæ considerationis præribat, suumque objectum illi tribuat, et

principia quibus uti debet, ad propriam et specificam essentiam uniuscujusque materialis substantiae inveniendam.

2. Sunt autem tam multa a nobis dicta in superioribus de materiali substantia, ut vix aliquid dicendum supersit. Dictum est enim imprimis disput. 13 et 15, de principiis intrinsecis hujus substantiae, quæ sunt materia et forma, quoniam hæc inter causarum genera computantur; nec potuit commode unius rationis consideratio ab alia sejungi. Dictum deinde est disput. 18 de vi agendi hujus substantiae, quia necessarium fuit ad plene considerandam vim et rationem causæ efficientis, et ibi consequenter tactum est (quantum metaphysica patitur) de modo generationis et effectionis talis substantiae, quia hæc sunt quasi correlativa, et necessario connexa cum causarum consideratione. Dictum est præterea disputatione trigesima de existentia hujus substantiae, et quo modo ab ejus essentia distinguatur. Ac denique dictum est de supposito ejus, et de distinctione inter ipsum et naturam in materialibus substantiis in disput. 34. De proprietatibus autem realibus hujus substantiae, quantum ad nos etiam spectat, dicturi sumus inferius, cum de accidentibus disputabimus, ut in initio præcedentis disputationis tactum etiam est. Quocirca hic solum pauca addemus, quæ ad essentiali rationem hujus substantiae magis declarandam pertinere videntur, nimirum, in quo hæc ratio essentialis consistat, et quid ad illam conferant materia et forma, vel sigillatim, vel simul sumptæ.

SECTIO I.

Quæ sit essentialis ratio substantiae materialis, et an eadem omnino sit cum ratione substantiae corporeæ.

1. *Quid nominis substantiae materialis.* — Quod attinet ad quid nominis, constat substantiam materialē illam esse, quæ materia et forma constat, sive forma illa materialis sit, sive spiritualis, dummodo sit vera forma materiae. Substantia vero corporea dicitur illa, quæ natura sua habet hanc corpoream molem, quæ a nobis nec concipi, nec explicari potest, nisi per hanc extensionem partium, quam experimur in substantiis sensibiliibus, ratione cuius extensum locum occupant, et una pars a suo loco alteram excludit, et una substantia alteram. Et quia hæc extensio a quantitate provenit, ut infra vide-

bimus, ideo substantiam corpoream ut sic per ordinem ad quantitatem definimus, dicentes esse illam substantiam, quæ est capax trinæ dimensionis, sive secundum se totam, id est, secundum materiam et formam ita extendi possit, sive tantum secundum materiam.

2. *Quomodo se habeant ratio substantiæ materialis et ratio substantiæ corporeæ.* — Deinde, quod ad rem spectat, probatum est in superioribus, substantiam materialem et corpoream in re idem esse, et reciproce dici; nulla est enim substantia corporea quæ ex materia et forma non constet, neque illa est substantia, materia et forma constans, quæ corporea et quanta non sit, saltem ratione materiæ. Non possumus autem negare quin secundum mentis præcisionem alia sit ratio substantiæ materialis ut sic, et substantiæ corporeæ ut sic, quia stante illo conceptu, et illa definitione substantiæ materialis, nimirum, quod constet materia et forma, seu actu et potentia substantialibus realiter distinctis, adhuc dubitat intellectus, an omnis hujusmodi substantia corporalis sit, ita ut hoc sit de intrinseca ratione ejus: nec solum in hoc reperitur præcisio intellectus, sed etiam inventi multi sunt, qui id negaverint. Et similiter et contrario, stante illo conceptu substantiæ corporeæ supra a nobis descripto, adhuc etiam dubitat mens, an omnis substantia talis constet materia et forma; nec defuerunt qui id negaverint. Sunt ergo illæ rationes saltem secundum mentis præcisionem distinctæ. Et hinc oritur dubitatio, quæ illarum sit essentialis substantiæ materiali; essentialis (inquam) non tantum secundum rem, sed etiam secundum nostram rationem intelligendi. Dubitari etiam potest an una illarum rationum sit de se abstractior et universalior quam alia, saltem secundum rationem.

3. In qua re varii possunt excogitari dicendi modi: unus est rationem substantiæ corporeæ ex se universaliorum esse, quia non repugnat intelligi substantiam corpoream absque physica compositione partium essentialium, etiamsi fortasse repugnet in re ipsa dari. Vel et converso substantiam ex materia constantem, esse quid universalius quam substantiam quantam seu corpoream; quia ex vi conceptus substantiæ materialis ut sic significatur aliquid commune et indifferens. Utraque pars hujus sententiae eam habet probabilitatem quam habent sententiae asse-

rentes posse dari substantiam materialem et incorpoream, vel et converso corpoream, et non constantem ex materia; tamen a nobis nulla probabilitate defendi potest, suppositis quæ supra dicta sunt de necessaria connexione et reciprocatione materiæ et quantitatis, et quæ etiam diximus tractando de universalibus. Repugnat enim rationem aliquam conceptam ex solo modo significandi et concipiendi esse universalem, si tali rationi conceptæ repugnet communicari pluribus, cum in oppositis non repugnantia ratio universalitatis consistat, vel fundetur. Ideo enim vera ratio deitatis seu Dei non potest esse universalis, quantumvis communi nomine significari videatur, quia ei repugnat in multis speciebus aut individuis reperiri. Sic igitur pari proportione repugnat, unam rationem conceptam esse universaliorum alia, si repugnat alicui rei communicari unam cui non communicetur alia, et et contrario, quia hoc est directe contra rationem majoris universalitatis. Si ergo non solum de facto illæ duæ rationes semper reperiuntur conjunctæ, sed etiam de possibili habent illam intrinsecam connexionem et reciprocationem omnino inseparabilem, non potest una concepi ut universalior alia, quamvis possit una præscindi ab alia, quia, universalior conceptus non solum dicit præcisionem unius ab alio, sed etiam aptitudinem et non repugnantiam essendi absque alio.

4. Propter hoc igitur dici aliter potest, licet conceptus substantiæ compositæ ex materia et forma absolute non sit universalior conceptu corporis, et quasi medius inter substantiam in communi et corpus, hoc enim tantum sufficienter concludit discursus factus, nihilominus tamen in hoc differre conceptum substantiæ materialis a conceptu corporis, quod substantia materialis ut sic solum dicit ipsam rationem substantiæ, quæ est in corpore, quæ quodammodo medium quoddam est inter substantiam in communi et corpus. Nam substantia in communi dici substantiam simpliciter abstractam et indifferenter ad materialem et immaterialem corpus vero dicit determinate quamdam substantiam, ut constitutam per differentian subalternam corporis; substantia vero, uconjuncta differentiæ corporis nec dicit substantiam cum totali indifferencia, nec female illud constitutum per differentiam corporis, sed ipsam rationem genericam, ut in tali specie existentem. Aliud est enim consi-

rare animal in homine, et aliud considerare hominem ut sic, vel animal absolute. d, licet in communi verum sit, posse rationem genericam et specificam illis omnibus modis concipi, tamen in praesenti falsum latur, substantiam materialem ut sic signare solam communem rationem substantia illa media ratione conceptam. Primo quin, quia genus quando illo modo concipitur, non concipitur ut totum aliquod universale, aut actuale, sed solum ut pars materialis metaphysica substans tali differentiae, illi actu' coniuncta. Substantia autem materialis non dicit solam communem rationem substantiae huc modo conceptam, sed dicit quoddam totum seu actuale constitutum substantia in communi, per differentiam scilicet, *materialis*, vel etiam dicit totum universale complectens sub se omnes instantias materiales, et confuse dicens totam essentiam earum; ergo. Secundo, quia generica in specie aliqua considerata includit intrinsecus aliquam differentiam materialis, quam non includat eadem ratio generica absolute sumpta, sed connotat tantum conjunctionem ad tales differentiam; ergo substantia materialis addit intrinsecus tantam esse rationem substantiae supra substantiam communem; ergo non tantum dicit communem rationem substantiae, quatenus est in ore. Minor probatur, quia substantia materialis intrinsecus et essentialiter constituitur differentiam *materialis*, et per illam a differt a substantia immateriali.

Objectio. — Objicit aliquis, quia corpus physice componitur ex substantia et corpore; ergo necesse est ut substantia, quae est in corpore, et metaphysice compounding, dicat aliquod compositum ex materia et forma; ergo substantia materialis nihil significare potest, nisi substantiam in unius secundum esse quod habet in corpore. Prima consequentia probatur, quia substantia in communi, quatenus est in corpore, substantia completa, quia hoc est de ratione substantiae in communi; ergo est substantia completa, quia in corpore nulla est unius vel ratio substantiae complete quae complex, id est, non composita ex actu et realiter distinctis, quia omnis entitas modo simplex, quae est in corpore, substantia incompleta; ergo corpus ipsum quatenus est substantia, vel e converso substantia ipsa, prout hanc communem rationem habet in corpore, habet illam compositionem;

sitam ex materia et forma; ergo recte dicebatur, substantiam materialem ut sic in hoc differre a substantia corporea ut sic, quod non dicit intrinsecum gradum corporeitatis, sed gradum substantiae, prout est in corpore. Et confirmatur, nam corpus de praedicamento substantiae, physice dicit compositum ex materia et forma substantialibus in communi, et illam est essentia metaphysice componitur ex substantia et corpore, quae ratio substantiae, nec soli materiae convenit, nec soli formae, quia sunt substantiae incompletæ, illa vero ratio dicit substantiam completam; ergo illa ratio substantiae completæ, prout est in corpore, est composita ex materia et forma; ergo haec ratio substantiae est, quae importatur nomine et conceptu substantiae materialis.

6. Respondetur, committi quamdam aequivocationem in argumentis, transiendo ab ipsa re, prout in re existit, ad rem prout conceptam seu præcisam per intellectum. Nam in re concludit argumentum, in substantia composita non reperiri rationem substantiae completæ ut sic, nisi per compositionem materiae et formæ. Quo sensu verum est, ipsam communem rationem substantiae completæ, prout est in corpore, consurgere ex substantiis incompletis materiae et formæ. Nihilominus tamen verum est, rationem substantiae completæ ut sic abstrahere ab hujusmodi compositione, ita ut si præcise hanc rationem substantiae consideremus, etiam in corpore non habeat ex hac communi ratione, quod per compositionem consurgat. Unde hoc sensu negandum est, rationem substantiae in communi includere in conceptu suo metaphysico compositionem materiae et formæ. Quod patet, quia ex vi hujus conceptus nihil amplius intrinsecus includit, quam includat Angelus quatenus substantia est; alias corpus et Angelus non convenienter univoce in ratione substantiae.

7. Unde ad argumentum in forma responderet distinguendo consequens primæ consequentiae, scilicet, aut secundum rem, aut secundum præcissum conceptum; secundum rem verum est ipsam rationem substantiae completæ, quae est in corpore, esse compositionem ex materia et forma, quod bene ostendunt probationes ibi factæ. At vero secundum præcisionem nostri conceptus, non est verum, rationem substantiae completæ, etiam in corpore, includere in suo præciso conceptu compositionem materiae et formæ;

alias non esset similitudo univoca inter corpus et spiritum secundum talem rationem. Neque contra hanc partem urgent probatores adductae; nam aperte procedunt de re ipsa secundum se, non vero ut sic praeceps concepta. Unde de illa sic loquendo, etiam concedimus talem rationem substantiae, prout est in corpore, non esse simplicem, negamus tamen ut sic esse compositam; ratione enim praectionis nostri intellectus abstrahit ab utroque, et solum dicit rationem entis per se completi, quod ex se nec compositionem habet, nec simplicitatem, licet in re semper habeat alterum horum juxta differentiam, cui adjungitur.

8. Quia vero negare non possumus, quin communis ille gradus metaphysicus substantiae adjunctus tali differentiae, scilicet corpora, non solum ex physica compositione in re consurgat, sed etiam concipi possit secundum id quod in se habet, licet non ex se, sed quasi ex consortio talis differentiae, idcirco addendum videtur, in gradu illo ut sic concepto in corpore includi quidem materiam et formam, non tamen ut materia et forma sunt, sed ut substantiae incompletae. Possunt enim hi duo gradus in materia et forma ipsa praecondi; convenienter enim inter se in ratione substantiae incompletæ, distinguuntur tamen in propriis rationibus. Cum ergo substantia, prout est in corpore, solum dicat rationem substantiae completae conjunctam differentiae corporis, etiamsi intelligamus ibi non esse sine compositione materiae et formae, tamen in illa praecea ratione nondum concipi mus compositionem materiae et formae ut sie, sed ad summum, quod illa substantia coalescit ex substantiis incompletis, quae in illa sunt. Atque ita etiam fit, ut substantia materialis non possit dicere solam illam rationem substantiae, secundum quod est in corpore, quia substantia materialis expresse et intrinsece dicit substantiam compositam ex materia et forma ut tales sunt, quas non dicit ratio substantiae sub illa ratione concepta, ut declaratum est.

9. Sed urgebit aliquis: nam saltem sequitur ex hac ultima responsione, inter substantiam in communi et substantiam materialiem seu corpoream, dari conceptum medium, inferiorem substantia in communi, et condistinctum a substantia spirituali, et diversum etiam a conceptu corporis, vel substantiae materialis, quod est falsum, quia nullus talis conceptus fingi potest, qui non

convertatur cum corpore. Sequela patet, quia substantia completa consurgens ex substantiis incompletis realiter distinctis dicitur esse conceptus magis praeceps et abstractus, quam conceptus substantiae materialis, et tamen in illo conceptu vere contrahitur et determinatur ratio substantiae completae in communi ad peculiarem modum substantiae completae, qui in Angelis non reperitur; ergo ille erit conceptus medius.

10. Respondetur, duplice dici posse aliquem conceptum magis praeceps. Uno modo, quia absolute sumptus sit universalior et hoc modo neganda est sequela, quia vera conceptus substantiae completae constantis ex incompletis realiter distinctis non est universalior quam conceptus corporis substantiae materialis. Alio modo dici potest conceptus magis praeceps, quia per ratione imaginis abstractas, vel de se magis communis concipiatur et constituitur, quamvis conceptus ipse ex omnibus illis constitutus universaliter non sit, et hoc modo conceptus ille substantiae completae consurgentis ex incompletis potest dici magis praeceps quam conceptus substantiae materialis, quia ratio substantiae incompletæ universalior est, quam ratio materialis et ratio compositionis ut sic ex se universaliter est, quam sit compositionis materiae et formae sic, et ideo potest dici ille conceptus magis praeceps, licet non universalior, et ut proprietas terminis utamur, potest dici magis praeceps in modo, non in re. Est autem considerandum, duplice posse concipi substantia ut realiter compositam ex actu et potentia substantialibus. Uno modo, ut haec sit divisione constitutiva talis substantiae, et sic quinque ratione intelligatur talis substantia ut vere et realiter composita in essentia eius propriae differentiae constituentis, sive compositione intelligatur per habitudinem substantiarum incompletarum in communi, sive partes substantiales in communi, sive ad interioram et formam substantialem, jam concipiatur substantia in communi, etiam prius est in corpore, sed concipiatur substantia essentialiter inferior quam substantia in communi, et essentialiter condistincta a substantia spirituali: nam differentia, quae inducitur, hoc ipso quod dicitur substantia reale composita ex rebus distinctis, sufficit ad ostendendam rationem substantiae, et distinguendam illam a substantia spirituali, nam simplex est, id est, essentialiter exclusus illam compositionem, quia non agimus

ompositione substantiae quoad suppositum, et quoad naturam, nec de compositione rationis, sed rei, et ex rebus distinctis. Alio modo intelligi potest compositio in ratione substantiae, non ex vi differentiae constituentis, sed solum ex conjunctione ad differentiam contrahentem; quomodo non connotatur inferior directe aliquis gradus substantiae, sed concipitur ipsam ratio substantiae connotando conjunctionem ad inferiorem differentiam.

11. Oportet enim advertere, rationem genericam non solum ita contrahi per specificum differentiam, ut cum illa componat speciem subalternam, vel ultimam, sed etiam in se participare quodammodo illam perfectiorem, et elevari vel deprimenti ad ordinem,

quem talis differentia spectat. Sic genus imalis, contractum per differentiam rationis, in ipso gradu sentiendi et in facultatis ejus quemdam singularem modum perfectionis participat; et genus qualitatis conceptum per differentiam gratiae elevatur ad gradum supernaturalem, ita ut ipsam rationem qualitatis in tali qualitate supernaturalis effecta sit; et similiter contracta per differentias spirituales, est spiritualis et indivisibilis; contracta vero per differentias materiales habet divisibilitatem quandam, et partium extensionem. Et ita in universum ratio generica conjunctione ad specificam in se participant nobiliorem modum essendi, vel minusibilem, quod provenit ex omnimoda identitate, quam in re habet differentia contrahens in genere per illam contracto, et quia in eadem principiis realibus fundantur, saltem secundum realem identitatem. Et propterea cum ille modus essendi, quem genus participant ex conjunctione ad differentiam, non constituit aliam peculiarem differentiam, sed eadem differentia provenit, et cum ea convertitur, et suo modo pertinet ad effectum finalis ejus, propter dictam identitatem, probatum est. Hoc ergo posteriori modo intelligi potest, rationem substantiae prout et in corpore, esse compositam, et includere materiam et formam, non quidem secundum speciales rationes materialis et formae ut sic, sed secundum gradus substantiae quos includit; nam ratione illorum complent integrum rationem substantiae, quae est in substantia corporea. Dicitur autem illa ratio substantiae, prout est in corpore, includere predicto modo materiam et formam, quia physice et secundum rem in his principiis fundatur, quamvis

metaphysice ratio substantiae etiam ibi concepta non dicat expresse compositionem et unionem ex pluribus substantiis incompletis, sed absolute substantiam completam. In his tamen omnibus eadem ratio est de substantia corporea ut sic, et de substantia materiali ut sic, quia in utraque ratio substantiae potest accipi, vel tantum ut communis ratio substantiae materialis et corporeæ, ut in specie subalterna constituta; nec magis sub una ratione significatur nomine substantiae materialis quam corporeæ, vel e converso.

Quæstionis resolutio.

12. Dicendum ergo est, rationem substantiae materialis et corporeæ essentialiter eamdem esse, et in hoc consistere, quod sit substantia composita ex materia et forma. In qua descriptione substantia habet rationem generis, et reliquum rationem differentiae, quæ illis verbis modo physico potius quam metaphysico traditur. Tota vero illa essentialis differentia physica metaphysice comprehenditur per illam differentiam, *materialis*, cum dicatur corpus esse substantiam materialem. Unde differentia illa radicaliter fundatur in illis principiis physicis, materia, scilicet, et forma, quatenus ex eis consurgit una substantia completa alterius rationis et modi a substantia simplici, qui modus substantiae vel compositionis significatur per differentiam illam, *materialis*. Eademque significatur per alteram differentiam, *corporea*, quæ similiter partim in materia, partim in forma substantiali ut sic radicaliter fundatur; nam etiam de ratione corporis est, ut sit substantia completa ex materia et forma composita. Solum videtur esse discriben, quia differentia haec, ut concipitur et significatur per *corporeum*, includit habitudinem ad quantitatem, unde substantia corporea definiri debet, substantia quæ est capax quantitatis; atque hinc fit ut, secundum modum concipiendi nostrum, illa differentia, scilicet, *materialis*, videatur prior magisque essentialis quam altera, scilicet, *corporea*; nam aptitudo illa ad recipientem quantitatem, hoc ipso quod concipitur per modum eujusdam capacitatris seu potentiae receptivæ quantitatis, concipitur ut proprietas quedam seu attributum supponens essentiam, quæ est ratio illius aptitudinis, quæ non est alia, nisi compositio ex ipsa forma et materia substantialibus, ut sic.

13. Atque ex his ultimo intelligitur, quo

modo essentialis ratio materialis substantiae sit omnino absoluta, non includens essentia-
liter habitudinem aliquam ad accidentem, etiam ad quantitatem, quod pertinet ad absolutam perfectionem substantiae, ut infra dicemus. Unde, licet materia et forma substantialis inter se includant essentialiter transcendentales habitudines, quibus una ad alteram mutuo ordinantur, tamen haec habitudines et termini earum in ipsa substantia completa concluduntur; ipsa vero substantia tota non dicit essentialiter habitudinem ad formam accidentalem, quia non ad illam ordinatur per se primo, et quamvis sit capax illius, id tamen est quasi concomitante ex absoluta perfectione suae naturae, non quia ad hunc finem primario instituta sit, sicut declaravimus supra, tractando de materiali causa accidentium.

SECTIO II.

Utrum essentia substantiae materialis consistat in sola forma substantiali, vel etiam in materia.

1. *Ratio dubii.* — Ratio dubitandi est, quia Aristoteles, multis in locis, significat solam formam esse essentiam rei materialis; nam, lib. 1 Metaph., cap. 7. text. 52, *rationem*, id est, formam, dicit esse quidditatem et substantiam rei. *Necessere est* (inquit) *carnem, et ceterorum unumquodque rationem esse, aut nihil; nam propter hoc et caro est, et os, et cetera, non propter materiam.* Et similiter libro 7, cap. 14, formam vocat, quod quid erat esse rei; et ideo significat, illam solam ponit in definitione, non vero materialem partem, et fortasse ob eam causam in aliis locis utramque definitionis partem revocat ad genus causae formalis, ut patet ex 5 Metaph., cap. 2, et 2 Physic., cap. 3, et 2 de Anim., cap. 2.

Opinio Averrois.

2. Propter haec et similia Aristotelis testimonia, Averroes, 7 Metaph., comm. 21 et 34, ait, materiam non esse de quidditate substantiae materialis, etiamsi ad extrinsecum ejus constitutionem pertineat, sed esse solum quasi vehiculum vel sustentaculum formae, que est tota quidditas materialis substantiae. Et ante Averroem insinuavit hanc sententiam Alexander, 2 Metaph., textu 12; et Thiemist., de Anim., textu 9 et 38; postea vero illam secuti sunt Jandunus, 7 Metaph., quæst. 12; Niphus, disput. 13; et sub probabilitate eam defendit Soncinas, solvens argu-

menta in oppositum, eodem lib. 7, quæst. 26. Et potest probari primo, quia unaquæque res per suam entitatem est talis, et per eamdem distinguitur ab aliis; sed substantiae materialis non distinguuntur inter se per materiam; nam cum inter se specie differant, in materia non differunt; ergo materia non pertinet ad carum quidditatem. Et confirmatur, nam essentia hominis et equi specie differunt quoad physicam naturam et essentiam; sed non differunt nisi in formis; ergo in solis formis consistit eorum essentia; nam materia eadem est in utroque. Secundo, quia si materia est de essentia, ergo pars materiae erit pars essentiae; ergo pars integralis, verbi gratia, manus vel caput, erit pars essentialis, quia est pars quædam essentiae. Consequens autem est falsum, quia alias homo mutilus non haberet totam hominis essentiam, et consequenter non esset homo. Tertio, quia si materia in communione esset de essentia substantiae materialis, ergo in specie de essentia talis substantiae esset talis materia, et in individuo de essentia talis individui esset haec individua materia, hoc autem est falsum, quia variata tota materia per continuam nutritionem semper manet idem numero homo. Et in resurrectione quamvis animæ non detur idem numero corpus, quod antea habuit, sed ex alia materia confectum, erit idem numero homo, qui antea fuerat.

Vera sententia.

3. Contraria nihilominus sententia, nimirum, materiam esse de essentia materiali substantiae, vera est, et communiter recepta. Docuit eam Avicen., 5 Metaph., c. 4, ubi dicit, quidditatem rei naturalis isesse ex compositione materiae et formæ, et eam ubique docet D. Thomas, præsentim 4 parte, quæst. 73, art. 4, et 4 contra Gentes, cap. 21, lib. 2, cap. 81, et de Ente et essentia, cap. ubi Cajetanus, quæst. 4; Capreolus, in dist. 44, quæst. 1, art. 1; Scotus, in 2, di. 22, quæst. unic., et 7 Metaph., quæst. 11; Egid., 7 Metaph., quæst. 2, et alii ibidei. Sumiturque ex Aristotele, lib. 5 Physic. cap. 1, ubi tam materiam quam formam cit esse naturam rerum naturalium; in autem idem est natura quod essentia, ut pra dictum est, quamvis etymologia nominis sit diversa. Unde non satis sibi constat Averroes, cum 7 Metaph., textu 27, fatetur, turam, quam habent species in rebus generabilibus, esse quid compositum ex materia;

fina, quod est verum de natura integra seu tali. Sunt etiam alia testimonia Aristoteli etliorum gravium auctorum, quae statim a remus. Ut vero ratione hanc sententiam probemus, paulatim procedere oportet per nullas propositiones.

Quæstionis resolutio.

1. Dico ergo primo : materialis substantia completa, sicut est vere ac per se una, ita unum habet quidditatem et essentiam. Quæ positio videtur per se nota ex terminis ; Unum consequitur ens, unde unum quidque sicut est ens, ita est unum ens ; autem ab esse vel essentia dicitur ; ergo est simpliciter unum ens, unum habere necesse est, et consequenter in essentiam, præsertim naturaliter loquendo, et de naturali unitate ; si ergo substantia materialis est proprie ac per se unum unam etiam essentiam habet. Certum tamen et indubitatum, substantiam materialis esse proprie ac per se unum ens; ergo proprie ac per se habet unam essentiam.

Secunda conclusio.—Dico secundo : substantia materialis, ut est ens per se unum, est sola forma, nec sola materia, sed positum ex materia et forma. Hoc etiam certum fere ex terminis ; nam in nulla pie substantia materialis sola forma dici posse tota species; neque enim anima est aqua, aut forma aquæ est aqua. De materia id clarius est, nisi quis erret cum antiquis philosophis, dicebus totam substantiam in generabilium esse materiam, solisque dentibus differre. Hinc Aristoteles, 7 de ph., c. 7, negat formam substantiam rari, sed compositum, cum tamen certus generari substantiam materialem per se. Hinc etiam D. August., 19 de Civit., 9, laudat Varronem dicentem, hominem unum esse solam, nec solum corpus, quid ex utroque constans; quod etiam sicut Damase., lib. 3 de Fid., c. 3. Eadem ratio est de omnibus substantiis materialibus, et de substantia etiam materiali in unum. Denique id patet ex dictis sectione radente; nam substantia materialis ut est substantia completa; sed neque forma neque materia per se est substantia completa; ergo substantia materialis non dilatam formam nec solam materiam, sed positum ex utraque; nam quod hoc consistit per se unum, supra satis declaratur, cum de materiali ac formalis causa

ageremus, et ex statim dicendis amplius constabit.

6. *Tertia conclusio.* — Dico tertio : integræ essentia hujus substantiæ non est sola materia, neque sola forma, sed quædam natura ex utraque composita, quæ per se una est in ratione naturæ seu essentiæ. Hæc sumitur ex Arist., 8 Metaph., text. 15, dicente, quidditatem substantiarum materialium esse per se unam, quia constat ex actu et potentia, quæ per se uniuntur. Et ratione probatur primo, quia hæc substantia est per se una compositione ; ergo habet unam essentiam ; ergo illa non potest esse sola forma, neque sola materia ; ergo est natura ex utraque composita. Prima consequentia probatur ex prima conclusione, quia substantia per se una est ens per se unum ; ens autem per se unum, unum habet essentiam. Sed instari potest : nam Christus, ut est in duabus naturis subsistens, est simpliciter unum ens per se, et tamen non habet unam tantum essentiam, sed duas. Respondetur instantiam non esse ad rem. Primo quidem, quia ille modus unitatis et compositionis plurium naturarum in una persona, non est naturalis ; hic autem loquimur de ente per se uno, naturali modo ; hujusmodi enim ens primario habet unitatem ex unitate essentiæ. Deinde est differentia, quia Christus non habet unitatem ex immediata unione naturarum inter se, sed solùm ex unione earum in eadem persona ; substantia autem naturalis primo et per se habet unitatem ex unione materiæ et formæ inter se, et ideo si talis est illa unio, ut constituat ens per se unum, talis etiam erit, ut constituat essentiam per se unam.

7. Unde confirmatur illa prima consequentia : nam si substantia materialis est per se una, cum in ea includantur materia et forma, vel id est propter solam unitatem suppositi, vel etiam propter unitatem essentiæ. Non primum; ergo secundum. Major constat a sufficienti partium enumeratione. Neque enim satisfaciet qui dixerit, substantiam materialis esse per se unam propter unitatem compositi, abstrahendo ab uno supposito vel essentia ; nam, licet hæc abstractio mente fieri possit, tamen in re non potest esse compositum per se unum, nisi sit vel unum suppositum, vel una natura seu essentia, quod idem est. Minor autem probatur, quia unitas suppositi in substantiis materialibus consurgit ex unitate naturæ, vel mediante illa, quando suppositum est proprium et connaturale, ut

nunc loquimur. Quod sic declaro : nam vel opinamur in toto supposito materiali tantum esse unam subsistentiam simplicem quæ terminat totam naturam et materiam ac formam, etsic talis subsistentia supponit integrum naturæ unitatem, ut eam adæquate terminare possit et in ea complectatur materiam ac formam ; illa ergo unitas, quæ consurgit ex unione materiae et formæ, præcisa subsistentia, est unitas essentiæ, atque ita unitas proprii suppositi supponit unitalem essentiæ. Si vero opinemur materiam et formam habere partiales subsistentias, eadem vel majori efficacitate idem concluditur, quia ex materia et forma non consurget unum suppositum, nisi earum subsistentiarum conjungantur ad componendam unam adæquatam subsistentiam ; non possunt autem ita uniri, nisi eadem materia et forma secundum suas entitates essentiæ inter se uniantur, quæ unio naturæ ordine antecedere debet ; nam sicut essentia prior est subsistentia, ita unio in entitatibus essentiæ prior esse debet, quam unio in partialibus subsistentiis. Igitur si ex his consurgit una subsistentia totalis, multo magis ex illis consurget una essentia. Est ergo substantia materialis per se una non tantum ratione unius suppositi, sed etiam ratione unius essentiæ.

8. Atque hinc facile probatur secunda et tertia consequentia principalis rationis. Quia jam ostensum est, ex materia et forma, prout in qualibet earum est aliqua essentia non completa, sed partialis, apta uniri alteri, componi essentiam quamdam completam ac per se unam ; hæc ergo est propria et adæquata essentia substantiarum compositarum. Probatur consequentia, primo, quia illa essentia, alicujus rei est essentia, et non alterius, nisi substantia materialis. Secundo, quia substantia materialis est ens completum ; ergo debet habere essentiam completam ; sed essentia materiae per se sola, aut essentia formæ per se sola non est completa, quia neutra earum est completum ens aut completa natura, cum sit natura sua instituta ad substantiam compleendam ; neutra ergo earum est completa essentia ; ergo neutra est tota essentia substantiarum materialium. Tertio, quia essentia debet esse rei proportionata ; ergo ens compositum habere debet essentiam compositam ; sed substantia materialis est unum ens compositum ; ergo integra essentia illius debet esse una compositione ; non est ergo sola forma, quæ simplex est, nec materia, sed compositum ex utraque. Prima consequentia probatur,

tum ex debita proportione, tum etiam quia illud est de essentia rei, quod intrinsece ac per se primo rem constituit ; ens autem compositum intrinsece ac per se primo constitutum per naturam compositum.

9. *Objectioni satisfit.* — Dices : ens artificiale est compositum ex materia et forma artis, et nihilominus ejus essentia consistit in sola forma artis, ut multi sentiunt ; ergo non est de ratione entis compositi, ut habeat essentiam compositam, et idem argumentum fieri potest de aliis compositis accidentalibus. Respondetur imprimis non esse parem rationem, nam ens compositum ex substantia et accidente non est proprie unum ens, quia non est per se unum, et ideo si adæquate de illa loquamur, proprie non habet unam essentiam, sed includit plures, non per se, sed per accidens unitas. Formaliter autem loquendo de his compositis, dicitur eorum essentia consistere in forma accidentalii, quia illa dicunt de formalii, et connotant subjecta. Quo non ita est de substantia composita ; est enim per se una, et ideo essentiam per se una habere debet ; homo enim non tantum dicitur formaliter animam, sed humanitatem, quoniam non est sola anima, alias esset spiritualis immortalis humanitas, sicut anima, quod est plane falsum ; est ergo humanitas integra et substantia ex anima et corpore composita, et ideo est de cæteris rebus materialibus. Non tam desunt¹, qui in hoc æquiparent artificialia substantiarum, et differentiam inter hoc constituent inter artificialia, et alia accidentia composita. Sed in hoc non est nobis immixtum, nihil enim ad rem praesentem refe- rens, quia si quæ est differentia, soli est in nominum usu et significatione, non rebus.

10. Unde ex hac ipsa differentia inter substantiam et accidentia argumentor quare Nam in definitione substantiarum materialium naturam materia ; ergo est de essentia ejus. Item consequentia, quia in hoc differt substantia ab accidente, quod non definitur per quod additum, sed per intrinseca et essentialia principia. Nec satis est quod quidam asserunt, accidentis definiri per additum arius prædicamenti, substantiam vero, ex dem ; nam, licet hoc sit verum de substantia incompleta, qualis est materia ipsa vel forma, non tamen de substantia completa ; nam

¹ Vide Fonsec., 5 Metaph., c. 7, quæsti. sect. 4.

dicebam sectione praecedente, materia dicit transcendentalem habitudinem ad formam, et forma ad materiam; substantia vero utraque composita est quid omnino absotum, non dicens habitudinem ad extrinsem, nisi forte tanquam ad finem, vel ad incipium efficiens. Adde quod, si materia non est pars essentialis substantiae, vix intelligitur quo modo in praedicamento substantie collocetur, quia nec collocatur directe, m non sit substantia integra, neque etiam ductive tanquam pars essentialis substantie. Dices, reduci ut vehiculum formae. Sed rete pari fere ratione posset reduci ad quantatem, maxime juxta Comment., quia est am vehiculum quantitatis. Et praterea substantia, quae directe ponitur in praedicamento, n indiget vehiculo, cum sit ens per se ablutum et integrum. Forma autem materialis, quae suo modo indiget sustentante aucticulo, non ponitur directe in praedicamento substantiae, sicuti nec materia, imo neque anima rationalis, quamvis sit subsistens, potest directe in praedicamento substantiae; ergo materia non solum reduci debet ad illud praedicamentum, ut vehiculum formae, sed maxime ut pars materialis substantiae; non autem pars, nisi essentialis; ergo.

44. Ultimo arguentari possumus, quia proprietates materialis substantiae, non solum forma sumuntur, sed etiam a materia; sed proprietates consequuntur essentiam; ergo essentiam hujus substantiae non solum continet forma, sed etiam materia. Major part, quia non solum ex forma, sed maxime materia habent substantiae inferiores quod eruptibiles sint, et substantiae celestes ex conditione materiae habent etiam quod est incorruptibiles; item haec substantiae non sunt ex forma, sed etiam ex materia habent quod corporeae sint, sive per corporeum differentia essentialis, sive proprietas aliqua circumscribatur. Unde homo simpliciter corporis est et mortalis, ratione sue essentiae et naturae, etiamsi anima ejus incorporea sit et immortalis. Rursus haec substantiae non solum ex forma, sed etiam ex materia habent, quod entia naturalia et mobilia; unde aliqui datus non solum ratione formae, sed etiam ratione materiae naturales sunt. Denique non sicut in forma, sed etiam materia aliquo modo defert ad operationes substantiarum, adeo unerito D. Thom., 1 part., quest. 5, art. 4, dicit, quod si corpus nihil conferret animae rationali ad operationes intellectuales ejus,

nisi uniretur illi per se, nec corpus esset de quidditate hominis, sed anima esset homo; est ergo materia pars essentiae in materialibus rebus.

42. *Quarta conclusio.* — Dico quarto: materia est de essentia substantiae materialis tanquam inchoatio quedam, et fundamentum essentiae, quae per formam completur, ac plene constituitur. Haec conclusio constat fere ex supra dictis de causalitate materiae et formae, et quoad hoc recte dicitur materia esse in his rebus tanquam receptaculum formae, vel etiam tanquam vehiculum, et sustentaculum respectu earum formarum quae sustentante indigent. Hinc tamen colligi non potest omnino esse extra essentiam; recte vero concluditur, esse solum quasi fundamentum et inchoationem ipsius essentiae. Item hoc includitur in ratione primi subjecti, quod formae supponitur, et per illam actuatur, et complementum perfectionis recipit.

Argumentorum solutio.

43. *Aristotelis testimonia explicantur.* — Denique ex hac assertione solvuntur facile fundamenta contraria sententiae. Aristoteles enim, locis in principio citatis, nihil aliud intendit, quam quod in hac ultima conclusione asservimus, formam, scilicet, esse rationem et terminum constituentem essentiam rei, non vero solam illam esse totam essentiam. Et in verbis ibi citatis ex primo Metaphysicæ, juxta communem lectionem, non dicit Aristoteles carnem esse formam seu rationem, sed carnis et cujuscunque similis rei esse vel dari formam seu rationem, qua nimur constituitur. Quod si, ut aliqui moderni legunt, dicat carnem esse rationem, intelligendum est per synecochen, ut totum a parte principaliiori nominetur. Potest etiam, cum dicit formam esse rationem vel quidditatem rei, per autonomasiam intelligi, quia præcipua est pars quidditatis; vel intelligitur etiam causaliter, quia forma est quae præcipue constituit quidditatem rei, eamque ab aliis distinguunt. Legatur D. Thom., 1 part., quest. 75, art. 4.

44. Ad primam rationem ex eadem conclusione ultima respondendum est, illa optime probari, materiam esse veluti quamdam inchoationem essentiae, non vero quod sit omnino extra essentiam. Quia ut substantiae differant specie, satis est quod in forma differant, neque est inconveniens ut variae essentiae specie distinctæ, in fundamento et ma-

teriali principio similes sint. Et propterea res materiales, quae non solum in forma, sed etiam in materia differunt, non tantum specie, sed etiam in genere physico differre dicuntur. Ad secundam rationem ex eadem radice respondetur, non omnes partes materiales esse essentiales, quia non omnes sunt necessariae, ut forma completere possit cum materia illud compositum, in quo essentia rei consistit, et ideo illa materia est simpliciter essentialis, quae ad hoc necessaria est; reliqua vero dicitur esse de integritate, aut complemento rei.

15. Ad tertiam, quod attinet ad essentiam in specie, verum est esse de essentia rei, ut per talen speciem materiae constituatur, qualis natura sua forma postulat; nam si singularem animam rationalem uniri materiae celesti, non consurgeret una essentia ejusdem rationis cum essentia hominis. Unde Theologi recte concludunt, Verbum divinum assumpsisse corpus ex materia hac generabilium rerum, ex eo quod assumpsit veram hominis essentiam. Non est autem intelligendum, ex eo quod materia in communi sit de essentia substantiae in communi, fieri consequens ut uniuscujusque substantiae specie distinctae sit etiam materia specie distincta quoad propriam speciem essentialiam materiae, quia fieri potest ut plures formae specie diversae postulent materiam ejusdem rationis substantialis, quamvis in ea varias dispositiones requirant.

16. Quod vero attinet ad unitatem individui, fatendum est absolute, substantiam materialem, ut sit eadem numero, requirere non solum eamdem numero formam, sed etiam eamdem numero materiam; tantoque fore hanc unitatem perfectiorem in tota substantia, quanto major fuerit in utroque principio, non tantum formalis, sed etiam materialis. Nam unitas totius ex unitate partium consurgit. Et quia eadem est proportio rei singularis ad sua principia singularia, quae est rei specificae ad principia communia. Sicut ergo species in communi principia habet determinata in specie, ita res singularis determinata habere debet propria principia in individuo, et in particulari. Denique hac ratione concludunt Theologi, ad unitatem resurrectionis eorumdem hominum pertinere, ut eorum animae eisdem numero corporibus uniantur, de qua re disputavi late contra Durandum, in 2 tomo tertiae part., disput. 44, sect. 2. Hae autem unitas materiae non semper aequalis est, quia saltem paulatim potest interdum va-

riari, ut docuit D. Thom., 1 part., quæst. 119, art. 1, et tunc censemur eadem perseverare quasi continuatione quadam, ratione cuius, et præcipue ratione formæ, individuum physique manet semper idem, de qua re dictum est etiam in superioribus. disp. 5, de Princípio individuationis, sect. 3.

SECTIO III.

Utrum substantia materialis sit aliquid distinctum a materia et forma simul sumptis, et unione eorum.

4. Quæstio hæc de quolibet toto respectu suarum partium, et composito respectu suorum componentium tractari potest; tamen commode in hunc locum cadit, tum quia prima et præcipua compositio naturalis est ex partibus essentialibus substantiae; tum etiam quia necessaria est ad rationem compositæ seu materialis substantiae exacte declarandam.

Prima sententia ponens realem distinctionem.

2. Sunt ergo in hac re variæ sententiae. Prima affirmat substantiam compositam esse re ipsa distinctam a suis partibus, non tantum singulis (quod certum est et indubitatum apud omnes), sed etiam simul sumptis, non solum secundum aliquem realem modum quem addat ipsis partibus, sed etiam quia sit vera entitas realiter distincta ab ipsis. Ita sententiam multi expositores Aristot., in 1 Phys., text. 16 ubi Aristoteles hanc partem generatim insinuat. Eamque tenet Hervæus, Quodlib. 2 quæst. 15; Capreol., in 3, dist. 2, art. 1 Cajet., 3 part., quæst. 6, art. 5, ad 1 Durand. Ferrar., 4 contra Gent., c. 81; Javell., 7 Metaph., quæst. ult. Favet D. Thomas, in 3 dist. 2, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 3, ad 3 et in 4, d. 16, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 3 ad 2. Idem tenet Scotus, 8 Metaph., quæst. 4 et in 3 Sent., d. 2, quæst. 2; et ibi Lichetus Mairon., d. 1, quæst. 10; Antonius Andr., Metaph., quæst. 18; Zimara, Theorem. 73; idem tenet Avicenna, lib. 3 sue Metaph., c. 7 Favetque huic sententiæ Aristoteles variis locis; nam 5 Metaph., c. 14, text. 19, ait *Sex non sunt bis tria, sed semel sex.* Similiter lib. 7, c. 17, dicit syllabam, *ba*, non esse *b a*. Et lib. 8, c. 6, text. 15, ait, totum esse aliquid præter partes. Et 2 de Anim., in princip., et saepè alibi, distinguit substantiam formam, materiam et compositum, sentientem compositum esse rem per se distinctam.

3. Prima sententia fundamentum. — Fundamentum hujus sententiae est, quia multa in re ipsa tribuuntur toti substantiae composite, quae partibus etiam simul sumptis non conveniunt, et e converso. Totum enim est, quod per se prius generatur, non autem partes simul sumptae, neque etiam unio earum; nam cum unio sit relatio, non potest esse generationis terminus. Similiter totum corrumperetur, etiam si partes maneant, ut patet in morte hominis. Rursus totum componitur ex partibus simul sumptis et unitis: neque enim disjunctae componunt; et tamen totum non componit seipsum, ut per se constat. Denique totum est, quod agit, movetur, ambulat, et similia, quae aggregato ex unione et partibus tribui non possunt. Est ergo totum res aliqua praeter illud aggregatum.

4. Et hinc sumi potest secunda ratio, quia si substantia composita non esset aliquid a partibus simul sumptis distinctum, non magis esset unum ens quam sit accervus lapillum, aut domus, vel certe quam corpus album ut sic, quia omnia haec sunt multitudo quarum partium simul sumptarum, et tali nodo unitarum. Tertia ratio sit, quia si tota substantia nihil aliud esset quam partes essentiales simul sumptae, ergo eadem ratione eadem substantia; ut constat ex integralibus partibus, non erit aliud quam partes ipse integrales simul sumptae; ergo partes integrates et essentiales erunt idem inter se; quia sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter e; consequens autem est plane falsum; ergo.

Secunda opinio admittens distinctionem modalem.

*5. Propter haec argumenta alii convineunt, ut admittant distinctionem ex natura rei inter partes et totum, in quo cum praecedente intentia convenient; negant tamen distinctionem illam esse realem propriam, sed modicam tantum. Quia putant hanc et esse necessariam, et sufficiere ad veritatem et proprietatem omnium locutionum, quae in argumen-
tis factis proponuntur, et quia totum ut to-
rum, aliquem realem modum dicit, quem non
licunt partes, quantumvis simul vel conjunc-
tum sumptae. Non est autem necesse ut dicant
liquam rem omnino distinctam; neque enim
intelligi potest qualis sit illa res, aut cur ul-
tra partes simul sumptas et unitas consti-
tuenta sit.*

Tertia opinio negans omnem distinctionem in re.

*6. Tertia opinio, et magis recepta, est, sub-
stantiam compositam in re ipsa non esse
quicquam distinctum, neque realiter, neque
modaliter a partibus essentialibus simul
sumptis et unitis, sed ad summum ratione
et modo concipiendi et loquendi nostro. Hanc
tenent frequentius expositores Aristot., 1
Phys., loc. cit., praesertim Graeci, Alexand.,
Thiemist., Philop., Simplic.; et favet Averr.,
comen. 17. Tentent etiam Durand., in 3, d. 2,
quæst. 2; Gregor., in 1, dist. 24, quæst. 1,
art. 1; Palud., in 3, d. 1, quest. 1; Niphus,
7 Metap., disp. 19, ubi Sonecin., quest. ult.,
utrinque partem censem probabilem. Et huic
sententiae magis favet D. Thom. Lib. 4 cont.
Gent., c. 18, ad 5, sic scribit: *De humanitate
non est intelligendum, quod sit quoddam forma
consurgens ex conjunctione formæ ad materi-
am, quasi realiter sit alia ab utroque, quia
cum per animam fiat materia hoc aliquid
actu, ut dicitur 2 de Anima, illa tertia forma
consequens non esset substantia, sed accidentis.*
Et I part., quæst. 11, art. 2, ad 2, dicit, *totum
heterogeneum esse multitudinem, scilicet, par-
tium unitarum.* Favet etiam in illis locis,
quæ affert prima sententia; nam in priori
solum ait, cum dicitur humanitatem esse
corpus et animam, materialiter esse verum:
*Sicut nomine totius (inquit) intell guntur
partes, et non quod totum, proprie loquendo, sit
suae partes, et non aliquid ex partibus constitu-
tum.* Ubi solum dicit in locutione esse im-
proprietatem, ad quam sufficit distinctione rationis; non tamen ponit distinctionem, sed
identitatem rei, quam declarat per illam par-
ticulam, materialiter. Et eodem modo dicit
in altero loco, totum prædicari de partibus
simil acceptis, licet improprie. Atque hoc
modo dicit etiam August., 7 de Trinit., c. 4: *Homo nihil aliud est quam anima et corpus;*
et 9 de Civit., cap. 3, commendat Varronem,
quod hominem neque animam solam, neque
solum corpus, sed animam simul et corpus
esse arbitratur. Quæ verba refert D. Thomas,
1 p., quæst. 73, a. 4, in argum. Sed contra.
Imo in Symbolo Athanas. dicitur: *Anima
rationalis et caro unus est homo.* Et Arist., in
2 de Anim., c. 1, dicit, animam et corpus
esse animal, sicut pupilla et visus est oculus.
Idem fere 4 Phys., text. 33, et 5 Metaph.,
text. 31; Avicenna, 3 Metaph., cap. 2. Atque
haec sententia vera est.*

Resolutio quæstionis, et approbatio tertiae sententiae.

7. Prima assertio. — Ut tamen explicetur, dicendum est primo, compositam substantiam distingui realiter a singulis partibus, non adæquate (ut sic dicam) et se tota, sed per inclusionem alterius partis. Hæc assertio est recepta ab omnibus. Et prima ejus pars patet, quia substantia composita aliquam rem includit realiter distinctam a singulis partibus sigillatim sumptis. Homo enim comparatus ad animam includit corpus, quod est res distincta ab anima, et comparatus ad corpus includit animam, quæ est res distincta a corpore. Intercedit ergo ibi aliqua distinctio realis, saltem illa quæ est per inclusionem alie-
cujus rei distinctæ. Quod vero non intercedat major distinctio, probatur, quia impossibile est concipere totam substantiam compositam, quin in ea includatur quælibet pars componens illam; ergo impossibile est distinguere partes singulas a substantia composita, nisi per inclusionem unius partis, et additionem alterius. Et confirmatur, nam si major esset distinctio, oporteret distinguere substantiam compositam a parte tanquam duas entitates omnino condistinctas; hoc autem est impossibile. Quod patet, quia vel distingueretur totum a parte, ut entitas simplex a simplici, vel ut composita a simplici. Prior modus dici non potest, alias non esset substantia composita, quæ a parte distinguitur. Si autem dicatur secundus, inquiero ex quibus partibus componatur tale compositum. Non certe aliis, nisi illis a quibus sigillatim distinguitur; ergo non potest ab eis distingui, nisi ut includens ab inclusu.

8. Secunda assertio. — Dico secundo: substantia composita distinguitur in re ipsa a materia et forma simul seu aggregatim sumptis, tanquam includens utramque earum, et addens realem unionem substantialem earum inter se, quæ est aliquid in re ipsa distinctum ab eis, et ab aggregato earum, non ut res realiter distincta, sed ut realis modus. Tota hæc assertio facile probari potest. Quod enim tota substantia composita non possit distingui ab aggregato duarum partium, nisi ut includens eas, satis probatum relinquitur ex dictis in priori assertione. Quod vero aliquid in re ipsa addat præter illud aggregatum, probatur, quia existere potest in rerum natura aggregatum illarum partium non existente toto; ut in triduo existebat aggregatum seu collec-

tio corporis et animæ Christi, et non existebat humanitas ejus. Nec solum in locis distantibus, sed etiam in propinquis, imo in eodem spatio simul esse poterant, nondum existente tota composita substantia, si illa præsentia tantum esset localis; ergo substantia composita ut sic aliquid in re ipsa addit aggregato duarum partium, separabile ab ipsis, et consequenter distinctum ab ipsis, juxta principia superius posita de distinctionibus rerum. Quod autem id, quod compositum addit utriusque parti, nihil aliud sit quam unio substantialis, probatur, quia sine hac unione impossibile est consurgere totam substantiam, quidquid aliud partibus ejus addi fингatur; cum hac vero unione statim ex utraque parte resultat totum, etiamsi omnia alia e medio tollantur; ergo tota substantia hanc unionem addit aggregato suarum partium. Denique quod hæc unio non sit res distincta, sed tantum realis modus, satis probatum est in superioribus disputando de causalitate materiæ et formæ.

9. Tertia assertio. — Dico tertio: tota substantia non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis realiter aut ex natura rei, seu in re ipsa, sed solum ratione. Hanc conclusionem contendunt auctores ultimæ sententiae. Et probatur prior pars de distinctione in re: nam vel totum distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, tanquam includens ab inclusu, aut tanquam omnino condistinctum ab illis; neutrum horum dici potest; ergo nullo modo distinguitur in re. Consequenter tenet a sufficienti enumeratione. Neque enim singi potest tertium medium, nimirum, quod duo extrema in re distinguantur, et tamen quod unum includat aliud, et nihil præter aliud, et e converso; hæc enim est maxima identitas in re. Minor autem, quoad posteriore partem, evidenter est quam ut nova probatione indigeat; in prima enim assertione probavimus non posse totum distingui ab una vel altera parte sine inclusione ejus, et consequenter in secunda assertione manifestum reliquimus, non posse distingui ab aggregato earum, nisi includendo illud; ergo ratione non potest distingui a partibus simul sumptis et unitis, nisi includendo utramque partem et unionem. Imo neque mente concipi potest totum et per se compositum non includens illa tria, scilicet, utramque partem et unionem; ergo non potest hoc compositum distingui a partibus simul sumptis et unitis, tanquam aliquid omnino condistinctum.

in; sic enim distingui dicitur, quod aliud in includit.

10. Altera vero pars minoris, in qua videtur esse punctus difficultatis, probatur, quia nihil potest intelligi aut excogitari, quod irre ipsa addat partibus simul sumptis et unitis. Nam imprimis, quidquid illud esse figuratur, non est necessarium; nam si mente illud separeas, et intelligas partes existentes unitas, intelliges totum existere absque ad addito; non est ergo gratis fingendum. Unde vel illud est res aliqua habens propriam entitatem realiter distinctam, vel est totum modus realis; neutrum dici potest; et 10. Minoris prior pars ex se videtur evidens, tum quia illa entitas non potest esse ahdens, cum dicatur essentialiter compositionem substantiam. Nec potest esse substantia, quia nec est materia, nec forma, nec componentia, quae membra adaequatae dividunt substantiam materialem, teste Aristotele. Neque vero dici potest illa entitas esse totum composite, cum dicatur composite ad illam entitatem supra materiam et formam, et unionem carum; tum etiam quia in morte hominis, verbi gratia, non tanquam humanitas desineret per disjunctionem animae et corporis, sed etiam periret illa entitas, quod est aperte falsum. Tum praeterea jam substantiae materiales essentialiter ponentur non tantum ex materia et forma, sed etiam ex tertia illa entitate, quod absurdissimum, cum explicari non possit illa sit, neque ad quem finem constituer. Neque in homine dici poterit an spiritus sit, an materialis. Ac denique quia redederetur in infinitum; quero enim compositionem ex materia et forma, et illa entitas, distinguitur ab omnibus illis simul sumptis et unitis, per additionem alterius ens; nam hoc affirmare et valde frivolum est tunc procedendum erit ulterius absque crimino. Si vero id negetur, jam de illo compositione conceditur quod intendimus, et inde consequens illud potius esse verum de composite ex sola materia et forma inter se.

Denique probatur altera pars, quod, et illud additum non possit esse novus modus realis, quia in toto composite nullus modus excogitari potest prater unionem partium, qui per se conferat ac necessariis sit ad compositionem totius. Potestque argumentum supra factum applicari; intellecta materia, et forma, et unione

earum, intelligimus resultare compositum, etiamsi nullus alias modus intercedat. Dices, ut resultet totum compositum substantiale, necessarium esse modum subsistentiae, qui est distinctu sab unione. Respondetur, nunc nos loqui de composite, quod immediate resultat ex materia et forma unitis, quod est humanitas, verbi gratia, seu natura integra, cui naturae verum est addi modum subsistentiae, eo modo quo in superioribus declaratum est; tamen inde resultat, formaliter loquendo, aliud compositum, quod est suppositum materiale, quod a suis etiam componentibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur. Unde sumitur generalis doctrina et confirmatio; nam in quolibet alio composite totum non distinguitur in re a partibus et unione earum simul sumptis; ergo idem erit de substantia composita comparata ad suas partes et unionem earum simul sumptis. Antecedens praecipue intelligendum est de totis actualibus et realibus, nam totum potentiale, ut est genus, respectu specierum, secundum suam realitatem idem est non solum cum omnibus speciebus, sed etiam cum singulis; totum autem, quod solum habet compositionem secundum rationem, ut est species, respectu generis et differentiae, in re non distinguitur a singulis componentibus, sed tantum ratione.

12. Omissis ergo iis quae per rationem fiunt, de totis realibus probatur antecedens inductione. Nam album, verbi gratia, ut est quoddam totum accidentale, in re non distinguitur a corpore, albedine et unione simul sumptis; ergo idem erit, servata proportione, in substantiis. Respondent aliqui¹, negando consequentiam, quia ex accidente et subjecto non resultat una essentia, nec unum per se, sicut ex materia et forma. Sed ex hac differentia ad summum colligi potest, aliud genus unius perfectioris esse inter materiam et formam substantialem, quam inter corpus et albedinem, et alio modo magisque per se comparari in ratione potentiae et actus ejusdem generis, illa duo quam haec; nam hoc satis est ut ex vi illius consurgant per se unum et una essentia, et non ex his. Non video autem, quid illud referat ad maiorem distinctionem compositi substantialis a suis partibus simul sumptis et unitis, quam compositi accidentalis a suis componentibus

¹ Fonsec., lib. 9 Met., c. 2, quæst. 2, sect. 2; Coniubr., 1 Phys., c. 2, q. 1, art. 5.

eorumque unione. In utroque enim composite intelligimus satis esse proportionatam unionem componentium absque ullo alio addito, ut compositum existat. Neque illud, quod est per se unum, habet hanc (ut sic dicam) perseitatem ex aliquo alio addito; nam potius illud posset obstare unitati per se, quia faceret aggregationem minime necessariam ad substantiale esse totius; sed consurgit illa unitas per se ex tali unione, talique aptitudine unibilium; sicut etiam juxta veram Theologiam, ex Christi humanitate et Verbo divino consurgit una persona composita, quae vere ac per se est una; non potest autem singi, quod in illo composite sit aliquid distinctum a Verbo, humanitate, et unione simul sumptis, ut tetigi in 1 tomo tertiae part., disput. 35, sect. 3, in fine.

13. Eadem distinctio fieri potest in toto integrali, sive homogeneo, sive heterogeneo. Sine causa enim Joannes de Neapoli, Quodlib. 2, quæst. 7, inter haec differentiam constituit, dicens, totum heterogeneum distingui a partibus, non vero homogeneum; quod sine ullo fundamento dictum est, quia rationes æque procedunt in utroque; positis enim partibus proportionatis et unione, quidquid aliud in quolibet toto assuritur, fictitium est. Quapropter (ut uno verbo omnia concludamus) quodecumque totum, qualemcumque illud sit, requirit unionem partium proportionatam, et nihil est praeter partes simul sumptas, et sic conjunctas. Unde etiam acervus lapidum, qui maxime censeri solet idem cum partibus, praeter singulos lapides, et multitudinem eorum, requirit illorum propinquitatem; nam si in locis distantibus essent, acervum non componerent; atque ita acervus nihil aliud est quam omnes lapides simul sumpti, et in tali loco ac propinquitate constituti. Dicimus vero, quia requirit majorem unionem et compositionem partium, nam ultra propinquitatem requirit ordinem, et similitudinem, et aliquam artificiali conjunctionem, ideoque majorem unitatem habet, non tam majorem identitatem aut distinctionem ab omnibus partibus simul sumptis, et unione earum. Rursusque album physice est magis unum, quia unio physica albedinis ad subjectum major est; identitas autem et distinctio ejusdem est proportionis. Substantia ergo composita eamdem rationem servat ad suas partes et earum unionem simul sumptas; non est ergo inter haec in re ipsa distinctione.

14. Quod vero sit nonnulla distinctio rationis, id ad summum probant fundamen taliarum opinionum, et ex ipso modo loquuntur satis probabile; nam propter hanc distinctionem rationis, impropriæ censentur illæ locutiones, in quibus partes de toto præcantur. Ac tandem declarari potest; nam aggregatum ex partibus et unione concipiatur aliqua ratione per modum plurium; i sum autem totum magis concipiatur per modum unius, ac si esset res quædam simple hoc ergo satis est ad nonnullam rationis distinctionem.

Responsio ad argumenta.

15. *Totum, non partes, cur corrupti durat ac generari.* — Ad fundamenta contrarie sententiæ respondetur imprimis, quid tribuitur toti, posse tribui partibus simul sumptis et unitis, secundum rem, secundum identitatem; secundum modum autem concipiendi non proprie tribui, et hoc satis esse distinctionem rationis. Et singulas locutiones respondetur, totum nerari tanquam adæquatum terminum fit; formam vero, vel unionem ejus ex formale terminum, quo fit totum; ideo totum esse rem distinctam, tam a forma quam ab unione ejus, non tamen a tota realitate teria, et formæ, et unionis, collective sum. Similiter ut totum corrupti dicatur, satis quod unio partium dissolvatur, ut fit in hominis, quia jam non manet tota illa realitas cum omni modo reali, qui est de ratione. Atque ita solum fit, totum in retingui et a singulis partibus, et a multis singularium absque unione, non ab ipsius unione simul sumptis. Præterea partes cunctur componere totum divisim seu singulatim, et ita ab eis distinguitur totum. Nec fert quod non componant, nisi quando unitæ, quia etiam tunc singulæ componant et non aggregatum seu collectio earum est unionis. Denique idem est de aliis locutibus, quod totum agit, vel movetur, etc.

16. Ad secundam rationem jam respondet negando sequelam; nam ut substantia composita sit magis per se una quam libenter per accidens, non requiritur majoris distinctio, sed major unio et major proportionis suarum partium. In hoc enim posuit Aristoteles Metaphys., cap. ult., et lib. 2 de Anima, cap. 4, unitatem per se compositi substantialis ex materia et forma, non in illa majoris distinctione.

47. Ad tertiam respondetur, solum propare, totam substantiam, ut consurgit ex omnibus partibus substantialibus et integrabus, et ut consurgit ex essentialibus, utrisque simul sumptis et unilis, esse eamdem omnino rem; non vero recte inferre, partes integrales esse essentiales, vel e converso, ita in hoc jam fit comparatio singularium tritum inter se. Testimonia vero Aristotelis: alii jam adductis facile explicantur; dum enim docere intendit totum non est partes singulas, aut multitudinem eam aggregatim sumptam absque propria tione.

48. Ad fundamentum alterius sententiae spondetur, ad praedictam proprietatem mundi sufficere distinctionem rationis. Nec verum totum addere partibus alium rean modum praeter unionem; neque enim igitur intelligi potest talis modus, quam od addat novam et distinctam rem, ut satis obatum est.

DISPUTATIO XXXVII.

I RATIONE ESSENTIALI ACCIDENTIS IN COMMUNI.

Post considerationem substantiae creatae consequenter succedit accidentis contemplatio; hec enim duo membra diximus adaequata dicere ens creatum. Prius autem quam ad singula accidentium genera descendamus, tibi de accidente in communione tractanda occurrit. Primum, de ipso communione conceptu accidentis ut sic, an habeat rationem aliquo modo unam, et quantum illa sit, et hoc in sequenti, accidentis ut sic cum substantia eata comparabimus, ut membris illis inter collatis illius divisionis exactior habeatur cognitio. Tandem tertio divisiones accidentis, eam praeferimus quae est in novem genera, tamen demus.

SECTIO I.

*U*nus accidens in communione dicat unum conceptum seu rationem objectivam.

Prior opinio negans.

1. Auctores, qui existimant non posse esse objectivum conceptum communem, quin sit vox et genericus, si ad res essentialiter diversas communis sit, consequenter negavit habere accidentis unum conceptum communem. Atque ita fere opinantur omnes,

qui ex illo principio negant objectivum conceptum entis, quia tam pro comperto habent non dari unum commune genus ad novem praedicamenta accidentis, quam ens non esse genus ad decem; nam solum illæ res praedicamento differunt, quæ in genere non convenient. Accedit, quod Aristoteles interdum non solum commune genus, sed absolute omne praedicatum commune his generibus negare videtur, quod maxime intelligendum est de communitate rationis objectivæ, cum de communitate solius nominis verum esse non possit. Antecedens probatur ex 5 Metaph., text. 12, et lib. 10, text. 14, ubi ait illa esse proprie diversa, quæ in nullo convenient; et 1 Poster., c. 11, ait, propositionem, in qua genus unius praedicamenti negatur de illo, esse immediatam, quia nullum habent commune praedicatum; et alia adduximus supra tractando de ente.

Posterior opinio affirmans.

2. Nihilominus contrariam sententiam imprimis tenent omnes, qui idem sentiunt de conceptu entis. Deinde Soncinas et alii, qui dicunt conceptum objectivum entis esse hoc disjunctum, *substantia vel accidentis*, necessario supponunt ultramque partem illius disjuncti habere unum communem conceptum objectivum. Est autem haec sententia eadem proportione declaranda et probanda, qua similis de ente. Primum enim juxta illam dicendum est, huic voci *accidens*, correspondere in mente unum conceptum formalem non solius vocis, sed rei primario significatae per vocem. Probatur primo experientia, nam qui audit hanc vocem, et novit significacionem ejus, non sistit in voce ipsa, sed aliquid per illam significatum concipit, nec distrahitur mens ejus ad concipienda plura quatenus plura seu diversa sunt, neque etiam manet quasi anceps et dubitans inter plura significata; ergo signum est solum unum conceptum formare adaequati significati illius vocis. Secundo, quia illa vox, ut hic sumitur, id est, quatenus accidentis sub ente condistinguatur a substantia, non significat ex multiplici impositione, sed ex una, quia neque est vox æquivoca, neque significans unum proprium, et aliud per translationem metaphoram. Ae denique quia non potest singi, ad quas res significandas sit variis impositionibus instituta; alias quot res sub adaequata sua significatione continet, tot singi possent impositiones seu translationes illius vocis,

quod per se improbabile est. Significat ergo ex vi unius impositionis; ergo cum per voces exprimantur conceptus, qui primo illam vocem ad significandum imposuit, unum conceptum formalem habuit, quem illa voce exprimere voluit, substituens illam, ut ad placitum significaret quod conceptus representabat naturaliter; ergo eadem ratione in nobis respondet unus conceptus formalis adaequatus primævæ significationi hujus vocis. Tertio, quia si conceptus formalis accidentis non est unus, quot ergo erunt? An forte sunt novem conceptus novem primorum generum accidentium? At hoc incredibile est, tum propter multititudinem conceptuum, tum etiam quia vix post longam inquisitionem definire possumus, an sint novem summa genera accidentium, vel plura, vel pauciora. Et nonnulla sunt quæ vix unquam concepta sunt ab imperitis hominibus, cum tamen omnes conceptum accidentis forment. Denique nihil solidum et fundatum judicare potest de conceptu formalis accidentis, si multiplex et non unus esse credatur.

3. Hinc consequenter infert predicta opinio, conceptum objectivum accidentis esse unum ratione præcicum ab omnibus inferioribus. Probatur, quia uni conceptui formalis unus objectivus respondet; nam conceptus formalis unitatem sumit ex objecto adæquato; objectum autem adæquatum illius conceptus non est unum per aggregationem tantum; est ergo unum per aliquam præcisionem saltem secundum rationem. Minor probari potest omnibus rationibus factis de conceptu objectivo entis, quæ hic majorem habent efficaciam, vel saltem clariorem, quia conceptus formalis accidentis non potest repræsentare simul qualitatem, quantitatem, et alia genera secundum proprias rationes eorum, quia neque unus conceptus formalis finitus et confusus potest hæc omnia distincte repræsentare et secundum propria; neque etiam posset ille conceptus objectivus definite ac vere prædicari de qualitate et singulis generibus accidentium, sed vel esset falsa prædicatio dum tam multa simul de uno prædicantur, vel esset ambigua, aut ad summum disjuncta prædicatio, ita ut perinde esset dicere, *Albedo est accidens*, ac dicere, Albedo est quantitas, vel qualitas, vel relatio, etc.; non ergo concipiuntur hæc omnia, ut talia sunt, ex vi hujus vocis, vel conceptus accidentis; concipiuntur ergo sub aliqua una ratione, in qua convenientiunt. At hoc est dari

unum conceptum objectivum accidentis. E hinc etiam sumitur ratio a priori, nimirum genera omnia accidentium, tametsi in pris rationibus dissimilia sint, secundum ali quid esse similia per realem convenientiam quam habeant, vel in afficiendo substantiar vel in alia ratione simili, ut tractabimus sectione sequenti. Sed totum fundamentum abstractandi conceptum objectivum aliquo modo unum secundum rationem est similitudo, se convenientia realis inter plura; ergo ration hujus convenientiæ potest etiam in accidentiari conceptus objectivus communis.

4. Et hinc etiam fit hunc conceptum objectivum esse ratione præcicum, quia ut representatur per conceptum formalem, non includit actu et expresse aliquam specificat et genericam rationem accidentis, sed solo præcicum rationem inhærendi. Et in hoc solum consistit hæc præcilio secundum rationem. Quod autem hæc præcilio non sit major quam rationis, a fortior patet ex superiori dictis de ente et de universalibus prædicatis; nam concepius accidentis etiam comparatur ad ea, ex quibus præscinditur, quid commune ad particularia; ergo non iste ab eis plus quam ratione distingui, quæ quam eum aliquo fundamento in re, eodem modo quo cætera prædicta communia, enim eadem ratio.

Quæstionis resolutio.

5. Hæc quæstio non potest exacte definita de analogia, vel univocatione accidentis ex professo tractemus, quod disp. 39, scilicet 3, præstabilimus. Interim distinctione contentum. Potest enim accidentis sumi, vel entitate accidentalis secundum se, et secundum suam tantum realitatem; vel pro quaenam ratione formalis accidentis, quæ in praecamentis collocatur. Quod alii etiam termini solet, accidentis posse considerari, prout aliquid, vel prout alicui accidere dicitur, nam licet omne, quod in se est accidentis, cui accidat, non tamen, e converso, omne, quod alicui accidere dicitur, est verum proprium accidentis. Quomodo etiam distinctione solet accidentis, in accidentis prædicabile et accidentis prædicamentale, et accidentis physicis, seu dicens veram entitatem aut modum accidentalem. Dico ergo, accidentis prædicamentale, seu quod in novem genera dividitur, non posse habere unum conceptum objectivum, quia multa complectitur, quæ vera propria accidentia non sunt. Accidentis am-

lysicum habere unum conceptum objectivum, idque probare rationes posterioris sententiae. Utraque vero pars intelligetur, et confirmabitur amplius citato loco, et multo agis ex omnium prædicamentorum tractatione.

SECTIO II.

Itrum communis ratio accidentis in inhærentia consistat.

1. Pars negativa hujus quæstionis variis ostendi potest, si ante omnia supponamus, sermonem hic esse de ratione essentiali per se primo constitente naturam accidentis. Nam, licet accidens alicui accidat, utsic extra rationem ejus, tamen ipsum in sicut ens est, ita et aliquam essentialiam seu essentialem rationem necessario habet; ergo accidentis ratio non potest esse inhærentia ipsius. Probatur consequentia, quia vel est sermo inhærentia actuali, et hoc non, quia haec non est essentialis multis accidentibus maxime secundum fidem nostram, quæ docet servari tertium accidentia sine inhærentia actuali, ut tamen evidens sit non posse conservari in sine essentiali ratione sua. Vel est sermo de inhærentia aptitudinali. Et hoc dici potest, primo, quia sunt quædam accidentia, de quorum ratione est actualis inhærentia, ita ut per nullam potentiam sine illa se possint, ut figura, *Ubi*; ergo est illis essentialis; ergo communis ratio accidentis non satis explicatur per inhærentiam aptitudinalem. Secundo, quia e contrario in iis accidentibus quae separari possunt a subjecto, sa aptitudinalis inhærentia est aut relatio rædam, aut genus quoddam potentiae; nam cum dantur potentia activa et passiva, ita potentia informativa; sed communis ratio accidentis abstrahit a determinatis rationibus accidentium; ergo non potest consistere in relatione vel potentia, quae sunt determinatae rationes accidentis, alias, vel omnem accidens esset respectivum, vel omne accidens esset quædam qualitas. Tertio, videntur esse quædam accidentia, quæ neutram inhærentiam habent, nec actualem, nec aptitudinalem, ut relatio secundum esse ad, et actio transiens, et maxime modus per se existendi accidentis separati, aut actio creativa, si illa sit accidens, quod sine dubio sit, si ad solum accidens terminetur. Atque inde tandem excluditur facile aliud membra, si fortasse dicatur inhærentiam summi confuse abstrahendo ab actuali et aptitudi-

nali; nam imprimis haec ratio non videtur esse una per abstractionem, sicut in superioribus dicebamus ens, ut dividitur in ens in potentia et in actu, non dicere unam rationem abstractam. Deinde quia neutra illarum rationum convenit aliquibus accidentibus, et in aliis neutra est essentialis, ut objecimus. Tandem ostendat aliunde, quod illa ratio videtur latius patere quam accidens; nam formæ substanciales materiales vere a proprie inhærent materiæ et actu et aptitudine; ergo.

Referuntur opiniones.

2. *Prima opinio.*—In hac re variæ sunt sententiae. Prima est, essentialem rationem omnis accidentis consistere in actuali inhærentia ad subjectum. Ita videntur sensisse philosophi gentiles, qui putarunt, nulla ratione fieri posse ut accidens extra subjectum conservetur. In qua sententia videtur esse Aristot., et Comment., ut late tractat Niphus, 7 Metaph., disp. 1, et sumi potest ex eodem Arist. ibi, c. 2, et 1 Phys., c. 4, text. 29; intelligendum est autem eo modo actualem inhærentiam dici de essentia accidentis juxta hanc sententiam, quo supra dicebamus existentiam esse de essentia cuiuslibet entitatis actualis; nam, sicut potest res creata privari existentia si destruatur, non tamen si in sua entitate maneat, ita potest accidens privari inhærentia actuali, quatenus potest destrui; manens tamen in sua entitate actuali non potest, juxta philosophorum sensum, privari actuali inhærentia; atque ita putarunt non esse aliud ab ipsam entitate accidentaliter. Quod maxime verum esset, si, ut antiqui philosophi opinari videntur, accidentia non sunt propriæ res, sed tantum modi unius primi subjecti.

3. *Rejicitur.*—Hanc vero sententiam, ut dixi, damnat Catholica fides, saltem ut non possit universaliter vera esse. Quam limitationem adhibui, nam si quis diceret solam quantitatatem esse separabilem a substantia, posseque manere sine actuali inhærentia, et ideo in sola illa non esse de essentia ejus actualiter inhærente, esse vero de essentia ceterorum accidentium omnium, qui (inquam) sic contenderet, non erraret in fide, quia ad ea, quæ fides docet de mysterio Eucharistiae, satis est quod sola quantitas maneat separata a subjecto; nam cætera accidentia illi inhærent. Possetque qui sic opinaretur, nonnullam rationem differentiæ reddere inter quantita-

tem et alia accidentia, quod propinquior est, et similior substantiae. Unde peculiare illi esse videtur, quod circa seipsam quodammodo exerceat munus suum; nam quantitas ipsa quanta est; imo hinc etiam fieri videtur ut non habeat essentialiem rationem suam in ordine ad substantiam, sed in ordine ad se. Unde in scientiis mathematicis ita abstracte consideratur, ac si per se esset sine ullo ordine ad substantiam.

4. Nihilominus, supposito mysterio fidei, longe probabilius est posse etiam qualitates realiter a substantia et quantitate distinctas conservari sine inherentia actuali, ut dixi in 3 tomo tertiae part., disp. 56, sect. 3, in fine. Unde de omnibus accidentibus realiter a substantia, et inter se distinctis, pro certo supponimus, actualem inherentiam non esse essentialiam eorum, sed modum ex natura rei ab eis distinctum, nimimum, modum unionis formae ad materiam seu subjectum, ut in superioribus declaravi, disp. 15 et 16, de causa formalis, et dicta disp. 56, 3 part., sect. 2. An vero possit ratione naturali sufficienter probari contra philosophos, non repugnare ut accidens conservetur separatum a subjecto, attigi in Commentariis 3 part., quæst. 77, art. 1, et sane opinor simpliciter non posse demonstrari ab homine. Maxime cum nec distinctio realis quantitatis a substantia ex sola ratione sufficienter demonstretur, ut infra dicemus, et separatio qualitatum ab omni subjecto nonnullis etiam Catholicis impossibilis videatur. Possunt igitur, ut dicto loco dixi, sufficienter solvi argumenta, quæ apparenter ostendere possunt hoc esse impossibile, quibus solutis per se statim fit verisimile, posse fieri a Deo quod non ostenditur repugnare. Ad quod accedere possunt probabiles rationes, quibus ostenditur realis distinctio accidentis a subjecto, et quod non sit inter ea intrinseca et essentialis dependencia, cum sint res diversorum generum.

5. Secunda sententia, praecedenti extremitate opposita, est, inherentiam nullo modo esse de essentialia accidentis, neque actu, neque appetitudine. Ita tenet Scotus, in 4, dist. 2, q. 1, et 7 Metaph., q. 4, et ibi Anton. Andreas, quæst. 1, ubi etiam Soncini, quæst. 1, hoc secutus est; et Fland., quæst. 2. Idem tenet Zimara, Theorem. 3, qui in eam sententiam citat Comment., 4 Metaph., comment. 2; in merito tamen, ut dicemus. Fundamenta hujus sententiae tacta sunt in initio sectionis.

6. Tertia opinio est, inherentiam saltem aptitudinalem esse de essentialia accidentis. Hæc est frequentius recepta in schola D. Thomæ, ut tractat late Cajetan., opusc. de Ent. et essent., c. 7, quest. 15; et Javel., 6 Metaph., quæst. 1; Aegid. ibi, q. 2; Jandun., quæst. 9; Herv., Quodlib. 4, quæst. 9; Capreol., in 1, dist. 24, quæst. 1, art. 3, ad 1 contra 5 et 6 concl. Et sumitur ex D. Thom., 3 part., quæst. 77, art. 1, ad 2, et in 4, d. 12, q. 1, a. 1, q. 1, ad 2. Et hæc sententia intellecta de accidentibus proprias entites habentibus, et prout distinguuntur ab accidentibus, quæ tantum sunt modi, vel quæ tantum extrinsece denominant, est vera.

Deciditur quæstio.

7. Ut tamen generalius doctrinam tradamus, quoniam hic est sermo de accidenti prædicamentali in tota sua latitudine, in qua non potest habere unum conceptum objectivum, ut dixi in præcedenti sectione, et consequenter nec unam propriam rationem essentialiem, ut etiam hic possumus distinctiōnibus sœpe insinuatis. Nam inter accidentia prædicamentalia quædam sunt extrinsecus tantum denominantia, alia intrinsecus afficiencia; et inter hæc rursus quædam sunt, quæ proprias habent entites re distinctas a subjectis, alia quæ sunt modi tantum ex natura rei modaliter distincti, juxta supra dicta disp. 7.

8. Dico ergo primo: propria inherētia non est de ratione eorum accidentium, quæ tantum extrinsecus denominant. Probatur inductione, quia vestis non inheret vestito, nec locus circumstans inheret locato, neque actio transiens agenti. Nec refert quod haec inherētant aliis, tum quia forte id non semper verum est, ut patet in veste; tum etiam, quia est quasi materialiter, non secundum propriam rationem talium, quæ sumenda est ex habitudine ad illud quod denominant. Unde ratio a priori est, quia non omnia accidentia dicunt respectum essendi in, sed alia essent ab, alia essendi circa, vel aliquid simile. Quo circa vel in hoc non potest dari una descrip̄tio communis omnibus accidentibus prædicamentibus vel generalioribus verbis utendum est, ut si dicamus, accidentis esse formam aliquo modo afficiēt vel denominantem subjectum, seu id cuius accidentis esset dicitur. Non possumus enim brevius describere rationem accidentis, quoniam amplissima est, et multa sub se complectitur. Cur

eo dicitur forma, supponitur sermonem
e de accidente in abstracto, idque merito;
n sub hac ratione maxime condistinguitur
idens a substantia sub ente, et ut sic
nis proprie habet unitatem per se. Rursus
dicitur forma, intelligendum est sive sit
fma proprie informans, sive modificans, aut
quis alia ratione afficiens, ut ita compre-
hendantur tam entitates, quam modi accidentia-
s, sive denominantes, ut sunt accidentia
cum extrinsecus denominantia, quae pro-
pe et in rigore non informant eas res quas
dominant, et tamen ille modus denominati-
di sufficit interdum ad constituendum ali-
qd genus accidentis, ut postea videbimus.
Eideo non sum usus voce inhærentie, quia
vox in rigore significat intrinsecam infor-
mationem et conjunctionem; si tamen latius
natur pro quacumque habitudine formæ,
si intrinsecce, sive extrinsecce denominan-
tis subjectum actu, vel aptitudine, sic dici
est aliquo modo inhærente esse de ratione
accidentis. Dixi autem *aliquo modo afficien-*
tis, ut distinguam accidentis non solum a
stantiali forma, sed etiam ab omni modo
stantiali. Nam imprimis illa vox diminuit,
et indicat accidentis non constitutere rem in
esse simpliciter, in quo distinguitur a
stantiali forma, neque pertinere ad com-
ponentum entitatis ejus, sed esse affectio-
ne superadditam entitati jam completae in
ordine, in quo distinguitur a modo sub-
stantiali, juxta ea quae superius declaravi,
disp. 33, sect. 1. Unde, majoris claritatis
dici posset accidentis esse talem for-
ma, quae afficit vel modificat subjectum,
rationem ejus existens. Atque ita ex-
ista definitio sumitur ex Aristot., 4 Met-
., in princip., et lib. 7 et 9 Metaphys.,
princip., et ubicumque agit de communi-
ione accidentis, aut divisione ejus in no-
ve genera; nam semper dicit rationem ac-
cidentis consistere in hoc, quod sit entis ens,
et per varios modos respiciendi substantiam,
accidentia distinguit. Et eisdem locis idem
rit Comment., et 42 Met., comm. 3, et
h sensu potest etiam exponi communis
descriptio qua dicitur accidentis esse in alio.
Sicutiam adæquate dividitur sub ente ens in
ab ente per se, quamvis etiam possit illa
disilio aliter exponi, ut magis ex sequentibus
constabit.

Dico secundo : accidentis quod ex se pro-
prietate habet entitatem realiter a substantia
distantiam, de intrinseca sua essentia habet

aptitudinem inherentiam in substantia.
Probatur, nam imprimis certum est, hujus-
modi entitatem per se ipsam esse aptam ad
informandam substantiam tali modo, ut illi
inhæreat, et ab ea sustentetur; non enim
posset actu hoc couenire illi entitati, nisi in
illa supponeretur aptitudo seu capacitas ad
illum modum; illa vero aptitudo non potest
esse aliquid in re distinctum a tali entitate,
ut facile patet rationibus, quibus supra pro-
babimus capacitem materiae non distingui
a materia, neque aptitudinem informandi a
stantiali forma. Et in hoc omnes conve-
niunt, quia esset superfluum fingere illam
distinctionem absque ullo fundamento vel
indicio, et quia alias eodem modo procede-
retur in infinitum. Rursus illa aptitudo ad
afficiendum substantiam per se primo et ex
primario fine talis entitatis illi convenit, et
est idem cum illa; ergo est de essentia ejus.
Probatur assumptum, quia entitas accidentia-
lis non ad aliud ex natura sua instituta est,
nisi ut afficiat substantiam. Et confirmatur,
nam ob similem causam diximus supra, ap-
titudines materiae et formæ ad unionem mu-
tuam esse illis essentiales. Et similiter dice-
mus inferius, potentias et actus natura sua
specificari ex objectis. Quae exempla dissolv-
vunt fundamenta contrarie sententiae, ut statim
videbimus.

10. Dico tertio : accidentis quod tantum est
modus entis, essentialiter includit non tantum
aptitudinem, sed etiam actualem affectionem
seu conjunctionem cum re cuius est modus.
Hoc probant rationes superius factæ, et sequi-
tur necessario ex dictis supra de natura modi.
Et propter hanc etiam causam dixi, dicto 3
tom. tertiae part., disp. 56, sect. 1, in fine, si
quæ sunt accidentia in substantia panis, quæ
non distinguuntur ab illa ut res a re, sed ut mo-
dus rei, illa non mansisse in Eucharistia post
consecrationem. Horum ergo accidentium
essentia non consistit in aptitudine afficiendi,
sed in hoc quod sint actuales affectiones, et
in re suut ipsam entitatis taliter se haben-
tes, et ideo si in re manent, inseparabiles
sunt a suis subjectis, et carere non possunt
actuali unione cum ipsis. Denique in eis non
distinguuntur in re aptitudo afficiendi, et actu
afficere; ergo essentialiter sunt actuales af-
fectiones.

11. *Accidens communiter sumptum quid dicat essentialiter.*—Dico ultimo : quamvis de ra-
tione accidentis ut sic sit esse aliquo modo af-
fectionem substantiae, tamen non est de ratio-

ne ejus esse immediatam affectionem substantiae, sed in hoc etiam abstrahit ab immediata vel mediata habitudine ad substantiam. Probatur, quia sunt quædam accidentia, quæ immediate afficiunt substantiam, ut intellectus, quantitas, etc., de quibus nulla est difficultas; alia vero sunt, quæ mediis aliis accidentibus substantiam respiciunt, ut actus immanentes et habitus non afficiunt substantiam nisi mediis potentissimis, et qualitates corporeæ mediae quantitate; de qua re multa diximus supra, disput. 14, sect. 4. Nullum vero est accidentis possibile, saltem secundum naturas rerum, vel quod proprie et complete accidentis sit, quod non respiciat ultimate substantiam tanquam primum subjectum ac principalem finem suum, quia, licet unum insit mediante alio, tamen omnia ad hoc tendunt ut substantiam perficiant et ornent, vel aliquo alio modo ei deserviant.

Solvuntur argumenta.

12. Rationes dubitandi in principio positæ fere solutæ sunt ex dictis; ad primum enim membrum totius partitionis ibi factæ, concedimus actualem inhæsionem non esse de essentia accidentis ut sic. Ad secundum item membrum, concedimus aptitudinalem inhærentiam, ut distinguitur ab actuali, non esse adæquatam rationem accidentis ut sic. Dicimus tamen esse propriam et adæquatam rationem illorum accidentium, quæ proprias habent entitates, et vere ac proprie sunt formæ informantes sua subjecta. Cum autem objicitur hanc aptitudinem esse relationem aut potentiam, respondetur non esse relationem prædicamentalem, sed includere habitudinem transcendentalem, quæ in omnibus fere entibus absolutis includitur, et maxime in entibus incompletis, et accidentibus, ut latius constabit ex discursu omnium prædicamentorum. Ad aliud autem de potentia respondetur, illam aptitudinem non esse potentiam, quæ est certa species qualitatis, sed est ipsa essentia formæ accidentalis, quæ per seipsum apta est ad informandam suo modo substantiam.

13. Ad tertium membrum, concedimus inhærentiam latissime sumptam prout abstrahit ab actuali vel aptitudinali, et ab intrinseca vel extrinseca affectione, esse de essentia accidentis prædicamentalis in communi. Item, si loquamur de accidente physico, seu intrinseco et realiter afficiente, sive sit modus, sive res distincta, sic etiam dicimus, inhærentiam

proprius sumptam, abstrahentem tamen ab actuali vel aptitudinali, esse de essentia accidentis, sieque propriissime et adæquate posse dividii ens in ens per se et in alio, seu in entitatem substantialem, et accidentalem proprie, et secundum se sumptam, sub illis modis etiam tam substantiales quam accidentales comprehendendo. Ad argumentum autem respondetur, falsum esse illam rationem non esse abstrahibilem; nam ab actu primo et secundo est abstrahibilis communis ratio actus; sed forma ut informativa et ut informans comparantur per modum actus primi et secundi; ergo abstrahi potest communis ratio formæ accidentalis, quæ præscindat ab actuali vel aptitudinali informatione sive inhærentia. Neque est simile exemplum de abstractione entis ab ente in actu et in potentia; nam ibi sumitur ens in potentia objectiva, quod non est aliud positive a seipso constituto in actu, neque illa potentia est realis intrinseca, sed vel non repugnantia, vel denominatio a potentia extrinseca. Esset autem simile, si ens in potentia et in actu suumerentur pro reali potentia activa, vel passiva, et actu ejus; sic enim vere abstrahit ratio entis ab eo quod sit potentia vel actus. Et ad hunc modum in præsenti abstrahit accidentis ab eo quod sit aptitudine vel actu informans. Quanquam dici etiam potest duobus modis accipi posse aptitudinem informandi. Unus est, ut dicit aptitudinem physicam per modum actus primi ex se condistincti et separabilis ab actuali informatione. Et hoc modus procedunt omnia quæ diximus. Alterius verò potest sumi aptitudo afficiendi, prout intelligitur esse in quacumque re, vel modo, etiam maxime actualiter afficiat; nam quod actu afficit, aptum est afficere, quæ potest di aptitudo logice; quia vero haec aptitudo in interdum est per modum potentiae separabilis ab actu, interdum vero tantum per modum actus, ideo dicimus accidentis, ut sic, præscindere ab inhærentia aptitudinali, id est potentiali, et ab actuali. Nec refert quod actualis inhærentia sit accidentis, aut aliquæ extra essentiam alicujus formæ accidentali quia fieri potest, et sæpe ita accidit, ut quod est uni essentiale, alteri sit accidentale, per se constat.

14. Ad instantias vero respondendum e sigillatim. Prima erat de relationibus secundum esse ad: cui respondetur relationem rem, quidquid illa sit, secundum se totam i hærere, atque ita, etiam in ipso esse ad, i

Iudi esse in; quia relatio secundum se totam est forma ejus, quem ad alium refert, ut laius infra suo loco. Secunda instantia erat le actione, de qua dicitur, actionem, ut actio sit, esse formam extrinsecus denominantem, t ideo ut sic non requiriere propriam inherentiam, sed talem habitudinem, quae ad illum modum denominationis et quasi extrinsecæ informationis sufficiat. Tertia instantia erat de modo per se existendi accidentis separati, de quo saepe alibi dixi. Imprimis enim ubi est an sit modus positivus. Deinde, est modus positivus, non est naturalis ordinis, sed supernaturalis, neque est proprium (ut ita dicam) integrum accidens, sed terminus existentiæ cuiusdam accidentis, scilicet, quantitatis, ad eujus genus reducitur, et hoc satis est quod illam aliquo modo affiat, et quasi illi adhæreat, quando ad modum substantiæ divinitus constituitur. Et em fere dicendum est de creatione accidentis separati. De qua re multa etiam diximus supra, agentes de creatione. Ultima instantia erat de formis substantialibus. Deibus dicendum est quod, licet vere habant modum unionis ad materiam cum dependentia ab illa ut a sustentante, et aptitudinem sibi essentiale ad illam unionem, in a est quædam convenientia inter accidentes formas substantiales, tamen est convenientia tantum analoga; nam aptitudo forme substantialis est per modum actus ejus in generis cum suo susceptivo, et ideo per unum cum illo componit, et unio eorum substantialis est. In accidente vero modus aperiendi vel afficiendi est longe inferioris rationis. Unde cum inherentia tribuitur accidenti, ut illi propria, sumitur ut specialiter it hunc imperfectum modum afficiendi substantialiam, qui omnino sit extra latitudinem suis; atque ita non competit substantialibus mis.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

5. Ex decisione hujus questionis definitur aliae, quæ de accidente in communione solent. Sequitur enim primo ex dictis, id est non definiri nisi per substantialiam, per illud eujus est affectio, quod docuit stoteles, 7 Met., c. 1 et 4, text. 12, et cap. ext. 19, ubi hac ratione ait, substantialiam a priorem accidente. Ait præterea accidentia non posse habere perfectam definitiōnem, quia definitio perfecta est quæ ita exat essentiali rei, ut nullum additum extra

essentiam in ea ponatur; in definitione autem accidentis necessario ponendum est subiectum, quia sine illo non potest explicari inherentia, quam diximus esse de essentia accidentis. Item, essentia accidentis est imperfecta, et ideo tantum imperfecto modo definiri potest, cum definitio sit accommodata definito. Consistit autem ejus imperfectio in hoc, quod solum sit entis ens, seu affectio entis; ergo proprius modus definiendi illud, est per habitudinem ad subiectum. Et hoc satis etiam confirmat experientia ipsa et modus declarandi conceptum accidentis.

46. Solum potest contra hoc urgeri difficultas quædam supra tacta de quantitate et de abstractione mathematica, qua videtur concepi et definiri quantitas sine ullo ordine ad subiectum. Respondetur tamen primo, mathematicum abstrahere a subiecto sensibile, id est, sensibilibus qualitatibus affecto, non tamen abstrahere simpliciter a subiecto, quia considerat quantitatem ut rem materialē et corpoream, et consequenter in materia vel substantia existentem, et ideo dicitur abstrahere a materia sensibili, non vero ab intelligibili. Responsio est sumpta ex doctrina D. Thomæ, 4 p., q. 83, art. 1, ad 2, et opusc. 70, q. 5, art. 3; et Albert. idem sentit, 5 Metaph., tract. 3, cap. 2; Javel., 7 Metaph., quæst. 1; Anton. Andr., 6 Metaph., quæst. 3. Addo deinde mathematicum non considerare expresse habitudinem ad subiectum, sed valde implicite, quia non considerat essentiam quantitatis, sed solum proprietates et proportiones ac figuræ quæ ex quantitatibus extensione oriuntur, ad quas impertinet est quod concipiatur quantitas ut forma inherens subiecto, vel ipsum quantum extensem, in quo sunt et superficies, ac linea. Et quantitas ipsa in se est quanta et extensa, ideo abstrahi potest et considerari secundum illas affectiones, quæ illi sub ea ratione convenientiunt. Et juxta hanc responsonem materia intelligibilis, a qua non abstrahit mathematicus, teste Aristotele, 8 Metaph., text. 45, non est aliud a continuitate ipsa, sed extensione quantitatis, ut etiam D. Thomas declaravit, 1 Poster., text. 42, et 7 Metaph., text. 35; ibid. Alexand. et alii Graeci. Et Themist., 3 Physic., text. 71, et 1 de Anim., text. 17; Simplic., 3 de Anim., text. 23; et favet Aristot., eisdem locis, lib. 41 Metaph., summ. 2, cap. 1, et lib. 42, text. 44.

47. Secundo sequitur ex dictis, de ratione accidentis esse ut habeat aliquod subiectum

sibi natura sua proportionatum, cum omnis habitudo habeat aliquem certum terminum in quem tendat; sed haec inherentia est per modum cuiusdam habitudinis transcendentialis, cuius terminus est subjectum ipsum. Accidens ergo in communi respicit id quod affici potest accidentaliter, absolute etiam et in communi; determinata vero accidentia espiciunt determinata subjecta, et secundum capacitatem sibi proportionatam, quia neesse est servari proportionem inter actum et potentiam. Non est autem intelligendum, oportere unicuique accidenti respondere subjectum, cui tale accidens sit connaturale aut debitum; hoc enim non spectat ad essentiam accidentis, sed ad peculiarem conditionem subjecti, quae non est universaliter necessaria, ut patet de accidentibus mere contingentibus, et de his quae violenter insunt, vel quae mere indifferentia sunt, ut maxime dici solet de artificialibus formis. Et idem dicunt Theologi de supernaturalibus qualitatibus. Solum ergo ex parte accidentis necessarium est, quod natura sua determinet sibi subjectum quod adaequate respiciat, quia hoc spectat ad essentiam ejus; nam cum essentialiter sit affectio quadam, alicujus capacitatem habentis debet esse affectio.

48. *Objectioni satisfit.* — Ex quo oportet solvitur argumentum, quod hic fieri solet de propria passione, quae de suo subjecto demonstratur per propriam definitionem, ex quo colligit Soncinas demonstrari de passione, quod inhereat subjecto, et consequenter inherentiam non esse de essentia passionis, quia essentia non demonstratur de aliquo. Sed non recte colligit, nam propria definitio passionis dari debet per subjectum; Aristoteles enim ideo dixit propriam passionem praedicari per se secundo, quia subjectum ponitur in definitione praedicali; ergo talis definitio supponit vel continet inherentiam passionis in tali subjecto; ergo non est medium ad demonstrandam illam. Per talem ergo demonstrationem ad summum ostendi potest alia connexio, quae ex parte subjecti sse potest cum tali passione, sive illa sit per modum efficientiae seu resultantiæ naturalis, sive per modum debiti connaturalis, quam connexionem jam diximus non pertinere ad essentiam accidentis ut sic. Adde, interdum posse demonstrari de aliquo accidente, quod sit accidentis, et consequenter quod sit aptum inherere, sed tunc vel non siet demonstratio per definitionem accidentis, neque a priori,

sed per effectus, vel non demonstrabitur absolute quod sit aptum inherere, sed respectu hujus vel illius subjecti, et tunc oportebi tandem resolvere demonstrationem in proprietatem vel definitionem talis subjecti.

19. Alia quæ de accidente in communi et absolute tractari possunt, in superioribus tractata sunt, ut an habeat existentiam propriam, disp. 34, sect. 11, an componat unum per se cum subjecto, disp. 14, et an in se componatur ex proprio actu et potentia disp. 13. Et ideo nihil aliud hic dicendum occurrit.

DISPUTATIO XXXVIII.

DE COMPARATIONE ACCIDENTIS AD SUBSTANTIAM.

Multa ad hanc comparationem pertinent in superioribus notata sunt, explicando ipsam divisionem entis creati in substantiam et accidentem. Ubi duo præcipue declarare necesse fuit, scilicet, quanta distinctio in substantiam et accidentem intercedat, et quomodo substantia superet omne accidentem in perfectione. Præterea, cum ageremus causis, contulimus accidentia ad substantiam, vel in ratione formæ et materiæ, vel in ratione efficientis et effectus. Quapropter nisi hoc loco dicenda supersunt, præcipue proprium Aristotelem, lib. 6 Metaph., in principio, a comparat substantiam cum accidente et quantum ad temporis durationem, et quoad cognitum, quæ duo puncta breviter sunt a nos explicanda.

SECTIO I.

An substantia sit prior tempore accidentis?

1. Ratio dubitandi est, quia Aristoteles, 7 Metaph., in principio, cap. 1, ait, *substantiam esse priorem accidente, et ratione, cognitione, et tempore, et natura.* In contrario autem est, quia vel substantia et accidentia comparantur absolute, prout sunt in re in natura, vel prout sunt in tali vel tali consisto. Priori modo est quidem verum, substantiam aliquam esse priorem omni accidenti; tamen id verificatur in substantia increta, non vero in substantia creata, de qua in agimus. Et secundum Aristotelem nullo modo verificari potest, quia cum ipse supra mundum aeternum, necesse est fateatur substantiam incretam non esse tempore priorem quam creatam; ergo non potest esse

rior tempore quam accidens, quia cum substantia creata non sit sine accidentibus, non est prior tempore quam accidens. Si vero comparatio fiat respectu ejusdem rei, oportet qui de substantia capaci accidentium, quia substantia nec erit prior, nec posterior accidente, respectu ejus suppositi, in quo nul-
lum est accidens. In substantia autem capaci
accidentium, non est prior tempore substantia
quam accidens, quia nulla talis substantia
erit aliquando omni accidenti; nullo ergo
modo verificari potest, quod substantia sit
prior tempore accidente.

Questionis resolutio.

2. In hac quæstione de re ipsa fere nulla difficultas; in explicando autem sensu philosophi, supposito ejus principio de æternitate mundi, diversæ sunt anetorum sententiae. Igitur, quod ad rem attinet, certum est, substantiam ut sie, abstrahendo a creata et creativa, esse priorem duratione accidente; ita aliqua substantia est æterna, omne autem accidens est temporale; at vero comparando substantiam creatam absolute ad accidentia, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter, ut ratio in principio facta probat, quia nullum momentum est, in quo erit verum dicere aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici potuerit esse in ea aliquod accidentis, ita si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas; si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas, et non deicit aliqua qualitas. Unde neque absolute, neque respective, scilicet, comparatione ejusdem suppositi, videtur esse simpliciter verificari, substantiam esse priorem tempore omni accidente. Solum ergo permisive seu indefinite verificari potest, quod substantia sit vel esse possit prior tempore aliquo vel aliquibus accidentibus, non idem respectu diversorum, nam hoc modo una substantia potest esse prior tempore alia; sed respectu ejusdem; sic enim substantia qualibet ex se potest esse prior tempore multis accidentibus, iis, numerum, at non intrinsece manant, seu necessaria unexione conjuncta sunt tali substantiae.

Prima expositio Aristotelis.

3. Quod vero attingat ad dictum Aristotelis, verroes, 7 Met., comm. 4, ait, substantiam ei priorem tempore accidente, quia ipsa est separabilis ab accidentibus, et non e con-

trario, quoniam (inquit) *nullum accidens inventur absque substantia, sed aliqua substantia inventur absque accidente*; in quibus verbis significat Aristotelem loqui de substantia absolute, ut comprehendit etiam primam; illa enim sola est separabilis ab omnibus accidentibus. Tamen non videtur satis ad solvendam temporis prioritatem, quia respectu solidi Dei inepte fieret comparatio, ut dixi, et respectu aliorum non est antecessio duracionis, posita mundi æternitate, saltem respectu omnium accidentium. Quod si solum fiat comparatio respectu aliorum, non oportet recurrere ad substantiam separabilem ab omnibus accidentibus, nam etiam aliae sunt priores tempore multis accidentibus.

Secunda expositio.

4. Propterea idem Averroes, in fine illius Commentarii, indicat, quamlibet substantiam dici priorem tempore suis accidentibus, quia si accidentia sint contingentia et separabilia, vel sunt, vel, quantum est ex se, possunt esse posteriora tempore. Si vero sint accidentia inseparabilia, in qualilibet individua substantia saltem præcedit tempore ipsa materia prima quælibet accidentia propria tali substantiae. Sed haec expositio minus quadrat quam præcedens. Primo, quia non est universalis; in substantiis enim incorruptilibilibus nullo modo præcedit tempore substantia sua accidentia propria et inseparabilia. Unde significat Commentator, Aristotelem solum loqui de substantia generabili, eumque comparare ad propria accidentia, quod falsum est, nam manifeste loquitur de substantia absolute, ut constat ex contextu; nam statim addit, esse investigandum quotuplex sit substantia, et an aliqua sit separabilis. Et præterea etiam in substantiis materialibus et generabilibus, falsum est materiam in eodem esse priorem tempore omni accidente; nam materia, ut informata aliqua forma, non est prior tempore quam accidentia, quæ consequuntur formam; in materia vero, ut antecedit tempore talen formam, antecedit etiam quantitas, quæ est proprium accidens ipsius materiæ, maxime secundum opinionem Commentatoris. Quod vero respondet Soucinas, dimensiones materiae non esse accidens in actu, sed in potentia, ridiculum mihi est; quia quantitas, eo modo quo est in materia, est actus accidentalis ejus, vere illam afficiens et informans in suo genere. Accedit, quod non est verisimile, Aristotelem solum ratione

materiæ, quæ est imperfectissimum quid in ordine substantiæ, prætulisse substantiam accidentibus. Quod si hoc dici non potest de aliis comparationibus in cognitione ac natura, nec de hac etiam dici rationabiliter potest.

Tertia expositio.

5. Aliter ergo respondent aliqui, substantiam dici priorem tempore quam accidens, non in ea proprietate, qua prius tempore dicitur id, quod est prius duratione, seu quod existit, antequam aliud existentiam habeat; nam argumenta facta probant evidenter, nec substantiam in communi esse priorem tempore accidente in communi, juxta opinionem Philosophi; nec substantiam creatam in communi esse priorem tempore accidente in communi, etiam secundum veritatem; nec denique unamquamque substantiam in particulari esse priorem tempore suis accidentibus. Aiunt ergo, prius tempore ab Aristotele appellari id, quod est prius separabilitate, quia quod est separabile ab alio, quantum est ex se, potest esse sine illo. Et videatur hoc consentaneum menti Philosophi, nam cum dixisset, substantiam esse priorem tempore, adjungit probationem, *quia aliorum categorematum nullum est separabile, sed ex hoc*. Quod si instes, substantiam veram non esse separabilem ab accidentibus, quandoquidem habet necessariam conjunctionem cum illis, quidam respondent, substantiam quidem ex se, quatenus substantia est, esse separabilem; aliunde vero quatenus habet rationem causæ, fieri posse ut nunquam re ipsa existat sine coexistentia accidentium, sed hoc est per accidens ad rationem substantiæ ut sic. Et in idem redit quod ait Ant. Andr., 7 Met., q. 2, quamvis hunc ipsum dicendi modum impugnet. Dicit enim substantiam dici priorem tempore accidentibus, quia non pendet ab illis, etiamsi necessario causet illa. Et in re idem tenet Niphus ibi, disp. 2.

6. *Objectio contra præcedentem expositionem.* — Sed contra hoc merito objiciunt Javel. et alii, quia hæc non est prioritas temporis, sed naturæ; Aristoteles autem has prioritates distinxit; unde in verbis et ratione superius adductis de separabilitate, non videtur probare prioritatem temporis, sed naturæ, et prioritatem temporis sine probatione reliquise videtur, ut Niphus advertit. Sed responderi potest, prioritatem naturæ ibi significare prioritatem perfectionis seu causalitatis; prioritatem autem temporis si-

gnificare prioritatem separabilitatis. Quæ licet, dicto modo explicata, non sit nisi quædam prioritas in subsistendi consequentia quæ dici etiam solet prioritas naturæ, tame hic dicta est prioritas temporis, tum ut distinguatur ab alia prioritate naturæ, tamen etiam quia per se et quasi aptitudine est quædam prioritas temporis, licet per accidens ex alio capite non reducatur in actum. Et juxta hanc expositionem potest dici, Aristotelem illa unica ratione utrumque membrum probasse, ne alterum sine probatione omisso videatur. Nam, ex eo quod accidente est inseparabile, substantia vero separabile est, optime infertur et esse priorem naturæ perfectione, et tempore, in prædicto sensu. Quæ expositio in eo tantum displicet quod apud Aristotelem, *esse prius tempore* nunquam habet illam significationem, solum significat realem prioritatem in existendo, ut patet ex Postprædic., et ex 5 Metaph. de Priori; posset ergo addi cum illa prioritate aptitudinali (ut ita dicam) conjungi, in eadem re semper substantia tempore præcedat multa accidentia, etsi non præcedat omnia; e converso autem nullum accidente præcedat tempore substantiam, cuius est accidens; hoc enim satis est, ut supra dixi, hoc, ut substantia dicatur permissive seu definite prior tempore accidente. Neque enim Aristoteles addidit distributionem.

Quarta expositio.

7. Ultimo exponitur, quod substantia catur prior tempore accidente, solum quæ aliqua substantia separatur ab omni accidente, et in re existit sine illo, quæ est prioritas temporis Comment., quam sequitur D. Thomas, ut dixi, et ita eam defendunt Thomistæ. Quod si inquiras quid hoc referat ad prioritatem temporis, nam ut unum sit prius tempore alio, non satis est quod sit separata ab illo secundum realem unionem, seu hæsionem, sed necesse est ut etiam secundum coexistentiam. Quamvis autem Deus sit separabilis ab omnibus accidentibus per modum, non tamen modo posteriori, supponit quod aliqua accidentia sint aeterna, immo tempus ipsum; nam licet non sint in Deo, tamen simul sunt cum ipso Deo. Respondeat Alex. Alens., in eum locum, substantia ut sic non repugnare esse sine accidente, etiam secundum coexistentiam. Sed hoc revolvitur jam in prioritatem tantum quoad substantiam consequentiam. Javel. autem, q. 3, ait ut

eus dicatur prior tempore accidente, satis se quod Deus nunc sit, et nunc accidens non sit in eo. Sed hoc frivolum est, quia esse prius tempore accidente, non dicit negationem inhaesisionis, sed simultatis coexistentiae; ias Angelus diceretur prior tempore luce lis, quia nunc est Angelus, et lux solis non in illo. Aliam responsonem indicat Alen s, quam amplectitur Soncinas, nimirum, cum dici priorem tempore, quia existit et ensuratur priori duratione quam sit tem sis, scilicet, duratione æternitatis. Sed hæc plenta expositiæ est: Aristoteles enim num- am meminit æternitatis proprie et rigo- se sumpta, nec facit comparationem ejus tempus. Et præterea, si res creatae essent æternæ Deo, licet possit Deus diei prior ratione prioritate perfectionis in ipsam ratione, non tamen prioritate antecessio-; cum autem aliquid dicitur prius tem- ore, juxta communem usum, et præserlim ad Aristotelem, non comparatur in perfec- one durationis, sed in antecessione existen- tia, sive illa mensuratur proprio tempore, e æternitate aut ævo; hoc enim nihil re- t.

Resolutio et approbatio tertie expositionis.

8. Mihi ergo sola tertia expositio satisfacit, am etiam Alexand. Aphrodis. indicavit, mirum, nil aliud Aristotelem docuisse, am quod in re ipsa verum esse diximus, substantiam, videlicet, ex se tempore posse excedere sua accidentia, et reipsa ita esse orem multis; quod vero aliquibus sit coe- ad rationem substantiae et accidentis, ut esse per accidens, et ex aliqua alia cau- itate oriri. Quod fortasse etiam diceret istoteles supposita mundi æternitate de ra- nibus substantiae et accidentis in communi nparatis.

SECTIO II.

rum substantia sit prior cognitione accidente.

1. Aristoteles, citato loco, non solum dixit substantiam esse priorem cognitione, sed am esse priorem ratione seu definitione identem. Quæ prioritas in hoc consistit, quod eidens non potest definiri, nisi per substan- m, definitione essentiali et propria; sub- stancia vero, quia ex sua essentia neque ac- cidentia neque habitudinem ad accidentia eludit, non indiget illis, ut exakte definia-

tur. Atque ita hæc pars exposita relinquitur ex dictis disputatione præcedente.

Ratio dubitandi.

2. Hinc vero oritur difficultas circa præ- sentem comparationem, quia vel est sermo de cognitione distincta et propria, qualem habent Deus et intelligentiae. Et hæc compa- ratio non erit diversa a priori; sic enim idem est esse priorem cognitione, quod esse priorum definitione. Nec enim illa prioritas con- sistit in hoc, quod cognitio substantiae præ- cedat tempore cognitionem accidentis; id enim necessarium non est, ut patet in Deo et intelligentiis. Solum ergo in hoc consistit, quod cognitio accidentis per se requirit cognitionem substantiae, non vero e contra; hoc autem ipsum est esse prius definitione. Aut est sermo de cognitione confusa et im- perfecta, qualem homines assequi possunt, quæ videtur esse mens Aristotelis; nam respectu nostræ cognitionis hanc facit compara- tionem: hoc autem sensu falsum est, substaniam esse priorem cognitione accidente, quia homines prius cognoscimus accidentia quam substaniam; nam cum a sensibus cognitionem accipiamus, id prius intellectu percipi- mus, quod ex speciebus sensatis prius elici potest; id autem prius elici potest, quod nostris sensibus propinquius est; sunt autem accidentia propinquiora sensibus, cum illa sola sint per se sensibilia.

Sensus quæstionis aperitur.

3. Circa hanc comparationem est breviter advertendum, posse fieri vel ex parte rerum cognoscibilium, vel ex parte rei cognoscen- tis, præsertim hominis. Priori sensu est quæstio, quid sit ex se prius cognoscibile; posteriori vero, quid homo prius cognoscat. Unde intelligitur, hanc posteriorem quæstionem ad præsens nihil referre, ubi intendimus rationes ipsas substantiae et accidentis secundum se comparare; quod autem huma- na cognitio prius in una quam in altera ver- setur, nihil refert ad rerum ipsarum perfec- tionem declarandam, cum possit ille ordo ex peculiari hominis conditione oriri. Prior ergo comparatio est, quæ in præsenti sit, et illam solam existimo Aristotelem fecisse; expo- sidores vero addiderunt aliam, quam breviter attingemus, quia proprie et ex professo per- pertit ad scientiam de Anima.

4. *Unum multipliciter dici potest prius cognitione quam aliud.—Ut ergo et Aristotelis*

mentem et rem ipsam in priori sensu declareremus, est advertendum secundo, tribus modis posse rem unam dici priorem cognitione alia, scilicet, natura seu perfectione, independentia, quae est alias modus prioritatis naturae, et generatione seu tempore. Hoc autem ultimum membrum non habet locum in comparatione, quae tantum fit ex parte ipsarum rerum, quia non ex se postulat ut prius tempore una quam alia cognoscatur, et ideo cum Aristoteles ait substantiam esse priorem cognitione accidente, non loquitur de origine vel temporali ordine cognitionis, quia est impertinens, et aut revera non est, aut non oritur ex ratione ipsius substantiae, sed ex parte hominis, et nihil refert ad perfectionem substantiae declarandam; nam potius ea, quae minus perfecta sunt, solent esse generatione et tempore priora.

Quæstionis resolutio.

5. Supersunt ergo aliae duæ prioritates naturae; et illa quidem, quae est independentia, coincidit cum prioritate definitionis, ut recte probat ratio dubitandi in principio posita; quae dici etiam potest quædam prioritas cognitionis, nam cum accidens natura sua pendeat a substantia quoad perfectam sui cognitionem, e contra vero substantia non pendeat ab accidente, merito potest hac ratione dici substantia prior cognitione accidente.

6. Præter hunc autem modum prioritatis est aliud, qui simpliciter consistit in majori perfectione; et sic substantia dicetur prior cognitione accidente, ex eo quod nata est patere nobiliorem cognitionem. Atque hunc sensum videtur intendisse Philosophus. Quod patet, tum quia ex parte rerum ipsarum non potest cogitari alias modus prioritatis, tum etiam ex probatione quam adjungit, dicens: *Et tunc maxime unumquodque scire putamus, cum quid est homo aut ignis scimus, quam cum scimus eorum accidentia.* Non ergo dicit substantiam esse priorem cognitione, quia ejus cognitione prius habeatur; imo videtur supponere prius saepe haberet cognitionem imperfectam per accidentia. Vocat ergo priorem, quia illius cognitione est quæ maxime satisfacit intellectui. Et ideo etiam nihil distinguendum putavit Aristoteles de cognitione distincta aut confusa, perfecta vel imperfecta; nam res ex se non comparantur, nisi ad cognitionem propriam et quidditativam quam ex se postulant. Quare ad hoc declarandum

addidit Aristoteles, etiam in ipsis accidentibus essentiam uniuscujusque esse cognitione priorem, quam accidentia seu proprietates ejus. Et ita explicata manet et mens Aristotelis, et res ipsa, quia revera ex parte ipsarum rerum non potest hic fieri alia comparatio.

7. Solum potest quis objicere, quia ad perfectam rei cognitionem non satis est cognoscere essentiam, nisi cognoscantur etiam proprietates; ergo perfecta cognitione substantiae pendet ex accidentibus; ergo non potest substantia quoad perfectam cognitionem esse simpliciter prior accidente. Respondet primo, comparationem, ut recte fiat, deber fieri cum præcisione substantiae, ab accidentibus; nam si cognitione ipsa accidentium sumatur, quatenus per eam suo modo perficitur cognitione substantiae eo quod accidentia sint proprietates vel affectiones substantiae sic perfectior erit cognitione substantiae, quia includat cognitionem accidentium, quae præcise sumpta solius substantiae cognitione enim cognitione comprehensiva perfecta est quam quidditativa. Unde dicitur secundum duplum esse rei cognitionem: una dicit definitiva, quæ, per se loquendo, sistit cognitione essentiæ et quidditatis rei; altera est demonstrativa, per quam proprietates tenduntur de subjecto. In substantia ergo cognitione propria illius est cognitione definitiva seu quidditativa; et haec ut sit in suo ordinis perfecta, non requirit cognitionem propriatum, quia haec solum pertinet ad alteram cognitionem, quae demonstrativa est; quam formaliter ac directe non est cognitione substantiae, sed eorum, quae substantiae insunt. Unde potius videtur Aristoteles duas cognitiones inter se conferre, et ea præferre in unaquaque re, quæ ad essentias terminatur. Et quia ratio essentiæ simplicitate ac perfecte reperitur in sola substantia, id concludit substantiam esse priorem cognitione accidentibus. Et haec satis esse possit ad Aristotelis intelligentiam, et ad comparationem prædictam explicandam, quatenus ex parte ipsarum rerum fieri poterat.

Quoad nos fit eadem comparatio.

8. Ut autem alteri etiam parti brevi satisfaciamus, adverto non deesse qui dicat respectu nostri, et via originis, prius eadē in cognitionem nostram substantiam quæ accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctanet

propriam cognoscatur substantia per acessionem. Ita tenet Soncin., 7 Metaph., quæst. 13; et Javel., q. 3. Et posterior quidem pars cuius sententia manifesta est vel ipsa experientia, nec de illa est controversia inter auctores. Nos enim non devenimus in cognitionem substantiarum quoad propria genera, vel proprias differentias earum, nisi per accidentia vel proprietates, mediis aliquibus effectibus vel signis sensibilibus. Quoad priorem vero partem probatur a dictis auctoribus, quia non potest intellectus concipere accidentis, nisi concipiendo substantiam, cum notum esse accidens sit ad substantiam; propter quod dixit Aristoteles non posse accidentis definiri nisi per substantiam; ergo ad conceptionem accidentis necessario supponitur conceptio substantia. Et alias plures rationes afferunt, quas omitto, quia parum difficiles sunt, et ex dicendis facile intelliguntur. Alii vero censem nos prius concipere accidentia quam substantiam. Ita tenet Herv., Quodlib. 3, quæst. 12; et Richard., in 2, dist. 24, articulo tertio, quæst. 3. Et sumitur ex Scoto, in 1, dist. 3, q. 1, 2 et 3; et tenet Anton. Andr., 7 Metaph., quæst. 4; et Jandun., q. 3; et Niphus, disp. 4. Et probatur, quia, licet substantia secundum se sit perfectior et intelligibilius, tamen respectu nostri accidentis habet maiorem vim ad immutandum intellectum, quia intellectus noster non immutatur, nisi mediis speciebus sensibus impressis; sensibus autem non imprimuntur species substantiae, sed accidentium tantum; ergo accidentia sunt, quæ primo inmutant intellectum; ergo prius concipiuntur ab intellectu quam substantia.

Hujus puncti resolutio cum aliquali opinionum concordia.

9. Inter has opiniones haec posterior videtur absolute vera; est tamen intelligenda, ut non omnino excludatur substantia a primo conceptu intellectus. Est igitur advertendum, cum dicitur accidentis prius cognosci, non esse intelligendum de accidente in abstracto, sed in concreto, ut expresse declarat Hervæus, et Soncinas etiam notavit, et experientia constat, et ex ratione facta cum proportione applicata. Nam objecta sensibilia, quæ movent sensum, non sunt accidentia in abstracto, sed in concreto, prout in re sunt; non enim immutat visum albedo, sed album, ut Aristoteles notat, opuse. de Sensu et sensibus, quia actiones sunt singularium

subsistentium. Sensus ergo exterior videt quidem accidentis, non tamen abstracte, sed concrete, et ideo dicitur videre per se albedinem, per accidentis autem substantiam, de Anim., cap. 6, quia videt album seu coloratum, in quo includitur aliquo modo substantia; ergo similiter intellectus, licet primum mutetur ad cognitionem alicujus accidentis per se sensibilis, non tamen ut illud in abstracto concipiatur, sed in concreto. Ex quo fit ut a primo illo conceptu non omnino excludatur substantia, quia in illo objective conceptu accidentis concreti necessario involvitur substantia, quasi tecta et involuta accidentibus. Unde dicere possumus, rem per se ac formaliter primo cognitam, esse accidentis; rem autem adæquate et quasi materialiter cognitam, esse substantiam seu compositum ex substantia et accidente, quod per modum unius subsistentis in tali forma accidentaliter concipiatur.

10. Quod si hoc tantum auctores prioris sententiae dicere voluissent, facile opiniones in concordiam redigerentur. Tamen aliqui expresse negant, primo concipi accidentem in concreto; unde volunt concipi ipsam substantiam nudam, ut substantia est. Et consequenter aiunt, primam speciem impressam intellectui virtute intellectus agentis, repræsentare tantum substantiam ut sic, et non accidentis. Imo, cum Thomistæ alias teant intellectum non cognoscere directe singulare, consequenter dicent cogitativam prius concipi substantiam singularem, quam accidentia ejus; intellectum vero concipi substantiam in universalis, saltem sub communis conceptu substantiae. Haec tamen sententia hoc modo exposita mihi videtur improbabilis; quia si de cogitativa loquamur, cum etiam illa primo cognoscatur per speciem impressam a sensu vel phantasia, non potest primo recipere speciem repræsentantem substantiam. Nam per sensationem vel phantasma per se tantum repræsentatur accidentis, substantia vero solum per accidentem; qui ergo fieri potest ut primo imprimat speciem nudæ substantiae? Quamvis ergo concedamus (quod satis controversum est) cogitativam formare aliquando conceptum substantiae singularis ut sic, non est tamen credibile, illum esse primum conceptum formatum ex via impressionis sensuum vel phantasiæ, sed ad summum comparari postea aliqua inquisitione, et quasi discursu, qualis in illa potentia esse potest.

11. Ascendendo igitur ad intellectum, eodem modo philosophandum est, nam intellectus agens, statim ac sensus, imaginatio, seu cogitativa apprehendunt sensibile objectum, imprimis intellectui possibili speciem proportionatam; non potest ergo imprimere speciem representantem solam substantiam. Et experientia id satis videtur docere; si enim dum sensus apprehendit accidentis, intellectus nudam substantiam contemplatur, statim discerneremus intellectivam apprehensionem a sensitiva, quod tamen non nisi post longum discursum et reflexionem facere possumus. Præterea, quia vel per illam speciem aut conceptum representatur substantia absolute sine ullo respectu ad accidentem; et hoc est impossibile, non solum in primo conceptu, qui fit sine discursu ex vi impressionis objecti, sed etiam post longam ratioeinationem et discursum, ut recte docuit Toletus, lib. I de Anim., c. 1, q. 6; et satis id mihi probat experientia, nam post longam de substantia inquisitionem, non possumus ejus rationem exprimere, nisi vel per negationes, vel per habitudinem subjecti accidentium. Si autem ille primus conceptus respectivus est, non potest non supponere conceptum accidentis. Non igitur potest primo concipi substantia illo modo, sed tantum ut involuta et contenta in concreto accidentis. Neque rationes Soncinatis aut Javelli aliquid amplius probant, nisi quod primus conceptus esse debet rei vel concreti per modum subsistentis.

12. *Accidens in concreto primo cognitum non concipitur sub ratione inharentis.* — Atque hinc infero, quod, licet res primo ac per se cognita, revera sit accidentis, tamen ab intellectu ex vi illius conceptus non cognoscitur formaliter sub ratione accidentis, id est, sub ratione inharentis alicui, sed solum sub ratione hujus sensibilis et materialis entis. Imo neque ex vi illius conceptus discernitur, an illud objectum sit compositum ex forma et subiecto, vel quid simplex, sed tantum præcise et abstracte id concipitur per modum unius. Quod satis nobis ostendit mysterium Eucharistiæ; non enim magis concipiunt substantiam ubi est sub accidentibus, quam ubi non est. Formalis ergo conceptio accidentis ut inharentis, et substantiæ ut sustentantis, vel per se stantis, discursu postea acquiritur, et maxime ex rerum mutationibus; nam dum videmus accidentia mutari, circa aliquod subiectum ipsum subiectum

mutari intelligimus. Unde si comparatio fia inter hos conceptus expressos et formales accidentis, ut accidentis est, et substantiæ, ut est substantia, videtur sane non esse inter eos necessarius ordo, prout in nobis sunt quia in principio per modum correlativorum substantiam et accidentis videmur concipere cum solum per illam mutuam habitudiner illa discernere incipiamus; postea vero in differenter possumus excitari ad utrumque directe cognoscendum, et indirecte seu in obliquo semper cognitio unius terminatus aliquo modo ad alterum; quia, ut dixi, semper conceptio est connotativa seu respectiva quamvis hoc in accidente proveniat ex imperfectione ejus; in substantia vero ex nostra. Sed de his latius in scientia de Anima.

DISPUTATIO XXXIX.

DE DIVISIONE ACCIDENTIS IN NOVEM SUMMA GENERA.

1. *Consideratio decem summorum generum ad dialecticum ut pertineat.* — Divisio haec non solum a metaphysico traditur, sed etiam a dialectico, in ea parte in qua de praedicatione disputat; altiori tamen magis quam exacta ratione ad primum philosophum pertinet, ut ex his, quæ de objecto hujus doctrinae diximus, constare potest. Dialecticus enim non considerat decem suprema entium genera, ut eorum naturas et essentias exacte deckret; id enim extra institutum ejus esset, cui dialectica solum sit quædam ars diriger operationes intellectus, ut artificiose et curratione exerceantur. Unde directe ac per se agit de conceptibus mentis, ut dirigibiles super artem, seu de forma et ordinatione conceptuum, quatenus per artem tribui potest. Quia vero conceptus mentis circa res verasantur, et in rebus fundantur, ideo de rebus tractat, non ut earum essentias et naturam declarat, sed solum in ordine ad conceptum coordinandos; et hoc modo agit de decem generibus in ordine ad decem praedicamenta constituenda. Nam praedicamentum logice sumptum nihil aliud est quam generum et specierum usque ad individuum conveniens dispositio sub aliquo supremo genere, quam dispositionem, in ordine ad definitiones, praedicaciones et demonstrationes conficiendas dialecticus tradit. Et sub ea tantum ratione attingit res in praedicamenta constituendas, et divisionem entis in gene-

umma. Propter quod dixerunt multi prædicamentorum interpres, dialecticum in rædicamentis potius agere de nominibus uam de rebus. Quod intelligendum puto, non quia nomina in prædicamentis ponantur, sed quia dialecticus magis consideret res in prædicamentis collocandas, quoad quidominis, quam quoad quid rei, quantum illi sit ad rerum prima capita seu genera adenda, sub quibus alia genera et species ordinantur.

2 Metaphysicus qualiter agat de summis en- um generibus. — At vero metaphysicus dicit et ex proprio instituto hanc tradit divisionem, ut proprias rationes et essentias rerum inquirat. Atque hæc ratione sub his iam generibus dividendo procedit per omnia entium genera, saltem usque ad illas specifcas rationes, quæ a materia sensibili et intelligibili abstrahunt; alias enim, quæ materialiores sunt, eatenus tantum attingit, quan- nus ad suas divisiones perficiendas necessariae sunt, ut in disputatione proemiali de- aravimus. Quoniam igitur de substantia m disseruimus, superest nobis dicendum : divisione accidentis in novem genera ; que ita manebit completa, et explicata di- sio entis in decem genera, seu prædicamen- ta. Postea vero; sicut in substantia feci- us, ita in singulis accidentium generibus et omnes eorum gradus subalternos vel ecclieios discurremus, quantum latitudo ob- cei metaphysicæ postulare aut permittere debitur. De hac autem divisione tria in munni consideranda occurunt, nimirum immediatione ejus, de sufficientia, ac de- am de qualitate seu analogia ejus.

SECTIO I.

rum accidentis in communi immediate dividatur in quantitatem, qualitatem, et alia summa ge- vera accidentium.

1. Prima difficultas. — Ratio dubitandi, quia multis modis videtur posse accidens vidi in pauciora membra, quæ illa novem se complectantur; ergo non est immediata divisio, sed implicite continens et trans- feros (ut ita dicam) plures immediationes. Precedens patet primo, nam accidens dividendum prius videtur in completum et incompletum. Quod enim inter accidentia illa membra inveniantur, negari non potest, in quia quædam accidentia ponuntur di- cte in prædicamento, alia reductive; tum

etiam quia dantur accidentia partialia et integra; ergo sicut ob has causas dividitur substantia in completam et incompletam, ita etiam accidens. Unde, sicut illa divisio adæquata est substantiæ, ita hæc erit accidenti. Et sicut in substantia necessaria fuit ad constituendum supremum genus, ita in præsenti magis necessaria videtur ad constituenda et distinguenda supra genera. Quia alias vel non erit adæquata divisio accidentis, prout condistinguitur a substantia sub ente, vel non complectetur omnia quæ in diviso con- tinentur. Quia novem genera summa tantum sub se continent accidentia completa.

2. Secunda difficultas. — Atque hinc ori- tur secunda difficultas, cur, videlicet, hic non præmittatur divisio accidentis in primum et secundum, seu in singulare et universale. Sicut divisa est substantia in primam et secundam; quia non est dubium quin illa duo membra etiam in accidentibus inveniantur et exhaustant divisum, et consequenter sint immediatoria, cum in unoquoque prædicamento accidentis inveniantur.

3. Tertia difficultas. — Tertia ac præcipua difficultas est, quia accidens optime dividi potest in illud, quod est propria forma realis inhaerens substantiæ, et illud, quod tantum est modus realis afficiens substantiam extra rationem et complementum ejus. Nam quod dentur hi duo modi accidentium, certum nobis est, et superius probatum. Quod vero inter se valde diversi sint, patet ex ipsa ratione afficiendi substantiam, quam habent valde diversam, et ex diverso modo, quo à substantia distinguuntur; ac denique ex ipsa ratione entitatis, et modi realis, quæ per- tinent ad primarias entis differentias, ut supra, disp. 7, declaravimus. Quod denique illa duo membra adæquate dividant accidens, patet, quia includunt immediatam oppositio- nem et contradictionem; unde non potest excogitari medium seu accidens quod non sit entitas, aut modus afficiens substantiam. Quo tandem sit ut omnia novem genera accidentium sub illis membris contineantur, quæ proinde in ea subdividi poterunt. Igitur hac etiam ratione illa divisio non est immediata, sed mediata.

4. Quarta difficultas. — Quarta difficultas generalis est de multis aliis convenientiis et differentiis, quæ inter illa membra reperiuntur, ratione quarum confici possunt plures divisiones immediationes. Ut, verbi gratia, dividi posset accidens in absolutum et res-

pectivum, et absolutum rursus in quantitatem et qualitatem, et respectivum in respectivum secundum esse seu prædicamentale, quod proprie dicitur ad aliud, et respectivum secundum dici seu transcendentale, quod potest ulterius dividiri in alia sex genera. Rursus posset dividiri accidentis in spirituale et materiale. Et rursus hæc duo membra possent in alia subdividi usque ad ultimas accidentium species. Item potest dividiri accidentis in communi in permanens, et successivum, et sic ulterius usque ad ultimas species. Ac tandem dividiri potest et maxime proprie in accidentis intrinsece afficiens substantiam, et extrinsece tantum denominans, ut prius membrum subdividatur in tria prima prædicamenta, posterius autem sex ultima sub se contineat, ut multi volunt.

5. In contrarium autem est, quia si illa divisio non esset immediata, neque esset doctrinalis, neque in rigore sufficiens. Primum patet, quia divisio, ut recte tradita sit, debet per omnes differentias vel modos proximos usque ad remotiora membra procedere, alias valde imperfecte explicabit naturam divisi. Secundum patet, quia qua ratione numerantur tot membra media et remota, possent multo plura numerari, que distinctius declararent amplitudinem accidentis; non potest ergo certa aliqua ratio illius divisionis tradi, nisi immediata sit.

Notationes ad questionis resolutionem.

6. De hac quæstione nihil fere invenio ab auctoribus dictum, quia vix hanc divisionem in particulari explicant, sed eam cum divisione entis in decem prædicamenta confundunt; tamen, cum illam tradant tanquam aliquo modo immediatam, a fortiori idem dicent de præsenti divisione. Omnes tamen in hoc tantum videntur immediationem ponere, quod genera summa, cum sint primo diversa, in nullo convenienti, juxta doctrinam Aristot., 5 Metaph., c. 9, et lib. 10, e. 5, ubi hoc discrimen ponit inter ea quæ proprie differunt, et quæ diversa sunt, quia illa aliquo differunt, nam etiam in aliquo sunt unum; hæc vero non aliquo differunt, sed seipsis, quia in nullo convenienti; cuiusmodi sunt summa prædicamentorum genera. Verumtamen hæc sola responsio non videtur sufficiens ad hanc rem explicandam; nam cum dicuntur summa genera accidentium in nullo convenire, vel est sensus, quod in nullo prædicato transcendentali, sive univo-

co, sive analogo, convenienti, vel quod nullum proprium genus habeant commune. Prior sensus est manifeste falsus; et ideo in opposito sensu negari non potest quin, sicut prædicamenta accidentium, et inter se et cum substantia habent aliquam convenientiam in ratione entis, ita in ratione accidentis habeant inter se aliquam convenientiam, quam non habent cum substantia, quam ne cesser est esse in aliqua ratione sibi magis propria, et consequenter sibi etiam magis immediata, quam sit ratio entis; ergo, par modo, negari non potest quin inter quadam prædicamenta accidentium sint aliquæ convenientiae propriae et peculiares, quæ non sunt communae aliis generibus accidentium ut manifeste probant rationes dubitandi propositæ; non possunt ergo genera accidentium dici primo diversa, quia nullam hujus modi convenientiam habeant. Posterior autem sensus verus est, ut sect. 3 latius videbimus; ille tamen non sufficit ad satisfacere difficultatibus positis, seu ratione redditandam cur, sicut ens secundum generalem quemdam modum essendi determinatum prius ad accidentis, ut sic, et deinde ad accidentia magis determinata seu particulari non ita accidentis in communi intelligatur determinari per modos quosdam communis multis prædicamentis accidentium, prius quam ad propria prædicamenta seu generalia accidentium contrahatur.

7. Advertendum est igitur duobus modis posse unam divisionem immediatorem alia. Primo, quia per pauciora membra continentur, quæ subdividi possunt per omnia membra alterius divisionis. Secundo, quia differentiationes vel modi contrahentes divisum in divisione, perse, et secundum proprium recipiendi modum fundatum in rebus,す medium inter divisum et alia membra alterius divisionis, ut est sensibile inter vivum et rationale; et plura exempla utriusque membra in sequentibus afferemus.

Questionis resolutio.

8. Dicendum itaque est, divisionem dictam non esse ita immediatam, quin possint a eius immediatiore excogitari, si absolute de quæcumque divisione per pauciora et generaliora membra loquamur, nihilominus tamen quatenus accidentis proxime et adæquate individui potest in membra, quæ sint genera prius diversa, illam divisionem esse immediatam, et omnium aptissimam ad doctrinam tradiri.

lam. Priorem partem probant sufficienter exempla omnia, et argumenta in principio posita; ostendunt enim, ut dixi, aliqua prædicamenta accidentium habere inter se aliquas convenientias, vel similitudines non communes omnibus accidentibus, secundum quas confici possunt alia divisiones per pauiora membra ulterius divisibilia in res diversorum prædicamentorum; ergo secundum lumen concipiendi modum excogitari facile possunt divisiones aliæ per membra immaterialia accidenti in communi; quidquid nam sub accidente commune est multis generibus, concipitur ut immediatus illis. Posterior vero pars declaratur, quia nullum potest dari genus commune diversis prædicamentis accidentium, ut in sect. 3 latius dictum est; ergo quacumque ratione dividatur accidentis in pauciora et communiora membra ulterius divisibilia in res diversorum prædicamentorum, non dividitur per membra quae sint vera genera; ergo si adæquate vidi debuit per membra quae sint genera primo diversa, id est, quae in alio genere non convenient, non potuit aliter dividi. Fuit ute[m] necessarium tradere divisionem accidentis in omnia genera primo diversa dicto modo, ut omnium rerum quidditates et genera ac species possent juxta doctrinæ medium investigari ac cognosci.

9. *Objectioni satisfit.* — Dices, eadem ratione non fuisse nobis præmittandam divisionem entis in substantiam et accidens, sed amiate dividendum ens in decem genera. respondetur, potuisse quidem id fieri, non men fuisse ita conveniens, neque esse parvam rationem, tum quia oportuit communem rationem accidentis, quae essentialis est omnibus accidentibus explicare, eamque cum abstantia conferre; tum etiam quia ratio accidentis ut sic essentialis est et positiva, et omnes modi, quibus genera accidentium constituantur et distinguuntur, proxime determinant essentialiter ipsam rationem accidentis ut sic, et non rationem entis; et ideo ibi accidente optime et immedie dividuntur novem genera. In aliis autem divisionibus accidentis, quae per pauciora membra adi videntur, aut non reperitur coordinatio essentialis secundum rationem inter mores constituentia talia membra, et eos qui determinant genera accidentium; aut illi modi non sunt positivi, sed negativi; aut non sunt essentiales, sed extrinseci et accidentes; aut denique non possunt sub illis con-

venienter subdividi genera primo diversa. Quia interdum res ejusdem prædicamenti, tantum specie distinctæ inter se, continentur sub illis membris diversis; et e contrario, res diversorum prædicamentorum ad idem membrum pertinent: quæ omnia declarabuntur commodius discurrendo per singula exempla superius proposita.

Circa primam objectionem tractatur divisio accidentis in completum et incompletum.

10. *Rationem completi et incompleti accidentis in quo collocent aliqui.* — Prima ergo objectio erat de divisione accidentis in incompletum et completum; in qua primum explicandum est quid nomine accidentis completi et incompleti intelligantur. Quicam enim sola concreta accidentium intelligunt esse completa accidentia; incompleta autem esse accidentia in abstracto. Quia accidentis concretum significat totum compositum, quod proprie completum est; abstractum vero accidentis est sola forma, quæ incompletum quid est, natura sua ordinatum ad tale compositum constituendum. Unde per actionem accidentalem non fit per se accidentis abstractum, sed concretum, quia, nimur, actio per se primo tendit ad completum ens, et ideo dixit Aristoteles per calefactionem non fieri calorem, sed calidum. Tandem forma substantialis est res incompleta; ergo multo magis forma accidentalis in abstracto sumpta.

11. *Horum sententia refutatur.* — Sed hæc sententia probari non potest: aut enim concretum accidentis sumitur ratione solius formalis, vel ratione totius compositi ex materiali et formali; sub priori ratione vere dici potest accidentis, sub posteriori autem non tam dici potest accidentis, quam ens per accidentis, ut illud appellat Aristoteles, 7 Metaph., c. 6, et dictum a nobis est disp. 4, sect. 3. Quapropter cavenda est equivocatio de nomine accidentis, quam declarare possumus ad eum modum, quo Aristoteles distinxit nomen accidentis, lib. 5 Met., c. 30, ubi ait, accidentis interdum vocari aliquid, quia fortuito evenit, quod solum dicitur accidentis, quia per accidentis contingit; proprie vero accidentis dicitur, quod inest alieui extra rei essentiam; sic ergo concretum accidentis ratione totius compositi vocari potest accidentis, quia per accidentis in eo congregantur res diversorum generum; quanquam illud, *per accidentis*, non significet fortuitam

congregationem, sed solum accidentariam conjunctionem plurium rerum; non tamen potest illud compositum proprie accidentis appellari, ut a substantia distinguitur, cum in illo substantia includatur. Propter quod recte sentiunt, qui negant, haec concreta sic considerata in praedicamento collocari, quia neque in praedicamento substantiae, neque in praedicamento accidentis collocari possunt. Et quia in praedicamentis non entia per accidentem, sed per se collocari possunt. A fortiori ergo tale concretum sic spectatum non potest appellari accidentis completum; quia quod accidentis non est, nec completum accidentis esse potest. Imo nec ens completum potest proprie vocari, quia revera solum ens per se unum est proprie completum ens. Unde si subjectum illius compositi sit substantia completa, compositum ipsum ex substantia et accidente erit plus quam completum, et ideo erit proprie ens per accidentem.

12. At vero si loquamur de illo concreto ratione solius formalis, sic dici quidem potest accidentis completum; tamen non est cur idem accidentis abstractum incompletum censematur, quia concretum pro formali tantum dicit ipsam formam accidentalem, juxta veriorem et communiter receptam sententiam D. Thomae, et Commentatoris, 5 Metaph., text. 14. Qui consequenter aiunt contra Avicennam, in sua Logica, concretum et abstractum accidentis formaliter ac praeципue idem significare, solumque differre, quia concretum dicit ipsam formam, ut actu informantem subjectum, et constituentem concretum ipsum, abstractum vero praeceps dicit ipsam formam ac si per se esset. Haec autem differentia non est satis, ut albedo dicatur accidentis incompletum, potius quam album; quia actualis inhæsio, quam magis exprimit album, solum est quidam modus formæ accidentalis, qui non compleat illam in ratione accidentis. Unde non potest dubitari quin quantitas separata tam completum accidentis sit, sicut conjuncta. Nec refert quod forma ipsa accidentalis sit instituta ad afficiendum subjectum, quia non dicimus hujusmodi accidentis in abstracto esse ens completum, sed esse accidentis completum, quod est valde diversum; nam accidentis, quantumvis in se perfectum, est incompletum in latitudine entis. Et ideo ratio illa solum probat, abstracta accidentium esse incompleta entia, non tamen esse incompleta accidentia. Imo vero idem dicendum est de concretis ratione for-

mælium significatorum. Quapropter in hoc non est simile de formis substantialibus; ille enim et sunt entia incompleta, et substantiae etiam incompletae, quod illis perfectius est quam esse accidentia completa. Deinde quod afferebatur de termino actionis, nihil ad rem presentem facit, quia naturalis actio tendit ad compositum, sive illud sit proprie unum, sive per accidentem: tendit etiam ad formam non in se, sed in subjecto, et ideo magis dicitur tendere ad concretum quam ad abstractum, etiamsi utrumque completem sit in ordine accidentis.

13. *In quo vere consistat ratio accidentis completi et incompleti.* — Incompletum ergo accidentis distinguendum est a completo, tan in concreto quam in abstracto; utraque enim ratio potest in utroque membro reperiri; tamen, quia in abstractis concipitur (ut ita dicam) magis pura ac præcisa ratio accidentis in eis explicandum est utrumque membrum facile enim deinde poterit ad concreta applicari. Completum ergo accidentis dicitur quod in ratione formæ accidentalis est integra ac totalis forma; incompletum vero accidentis dicitur, quod habet rationem partis respectu completi. Quæ explicatio patet, ture ex proprietate terminorum, tum ex proportione sumpta ad substantiam completam incompletam, quas supra hoc modo declaravimus; nam, sicut substantia in suo ordin comparatur ad totum et partem, ita et accidentis in ordine suo. Ex quo fit, sicut substantia potest esse completa vel incompleta physice aut metaphysice, ita etiam accidentis. Dicitur autem accidentis physice completum quod neque est, neque ex se ordinatur, et componat per se aliud accidentis, quia tunc habet rationem totius seu integrum accidentis. Dico autem non debere ordinari a componendum aliud accidentis, quia, licet ordinetur ad componendum cum substantia unum compositum, hoc non tollit ratione accidentis completi, eo quod illud compositum non sit verum accidentis. Addo quoque licet interdum unum accidentis ordinetur a actuandum vel recipiendum aliud, ut, verbi gratia, potentia ad actum, vel actus a potentiam, nihilominus hoc non impedit, quod utrumque esse possit accidentis completum quia utrumque in ratione sua habet integrum speciem, et non componit cum alio uno per se, sed tantum per accidentem. Erit ergo accidentis physice incompletum, illud quod physice componit seu integrat aliquod acci-

dens per se unum; ut partes, verbi gratia, quantitatis continuæ, quamdiu sunt in continuo, tantum sunt incompleta accidentia; gradus etiam intensionis ejusdem caloris potest dici accidens incompletum physice. Et punctum potest dici natura sua incompletum accidens. Quo sit ut idem accidens secundum diversas rationes possit dici completum et incompletum, ut communiter censemur de linea, vel superficie; nam quatenus habet propriam extensionem, est quantitas completa; quatenus vero est terminus aut vinculum alterius quantitatis, censetur incompleta. Et eadem qualitas inchoata seu in gradu remisso est essentialiter completa, entitative autem seu intensive est incompleta. Motus etiam quatenus est ipsem terminus in fieri, censetur quid incompletum; tamen prout est passio subjecti seu mobilis, habet completam quamdam rationem accidentis, et suum constituit prædicamentum, ut videbitur.

44. Metaphysice autem dicitur accidens completum illud, quod habet integrum essentiam alicujus accidentis. Ubi statim occurset quæstio, an genera accidentium possint esse accidentia completa, vel solum species ultimæ, aut individua. Aut si illa sunt accidentia completa, oritur quæstio de differentiis, cur, scilicet, non sint etiam accidentia completa; nam, sicut differentia est pars, ita et genus, et sicut genus, ut possit dici de specie, concipiatur aliquo modo per modum totius, ita etiam differentia. Sed hæc eodem modo expedienda sunt, quo similia de substantia tractavimus. Dicendum est enim, genera omnia, quæ ponuntur in linea recta dienjus prædicamenti accidentis, esse accidentia completa; quod ex ipso modo concipiendi et significandi patet; quantitas enim, calor, habitus, et similia, concipiuntur et significantur, ut integræ formæ accidentiales, sive sub generali ratione, sive sub specificali concipiuntur; quia vel expresse, vel implique dicunt totam formam, seu totam essentiam ejus, et per modum totius. In quo est magnum discrimen inter differentiam et genus; nam differentia semper significatur per nodum partis, saltem quoad formale significatum ejus. Proprie igitur accidentia incompleta metaphysice sunt differentiae accidentium, et genera, si præcise sumantur ut partes, non vero absolvè sumpta.

45. Ex quibus tandem ad primam instantiam respondeatur, divisionem illam acciden-

tis in completum et incompletum, vel præsupponi tanquam virtute seu proportione contentam in simili divisione substantiæ; vel certe commodius posse applicari ad singula prædicamenta accidentium, scilicet, ut sit quantitas completa et incompleta, et qualitas similiter, et sic de aliis. Nam sub generali ratione accidentis vix aliquid potest censeri incompletum simpliciter, aut habere rationem partis, nisi ad particularia genera descendatur; quia ratio accidentis imperfecta est, et communissima, et ideo quantum est ex se, in quocumque modo, quantumvis imperfecto, omnino includitur, quæ ratio in sect. 3 examinabitur. Adde, quod illa diversitas, in ea generalitate sumpta, non est absoluta, sed respectiva, nam, ut dixi, accidens, quod est completum sub una ratione, est incompletum sub alia. Item non est semper differentia essentialis, nam interdum accidens remissum dicitur incompletum, licet essentialiter completum sit. Denique non semper est diversitas rerum, sed intentiōnum, seu ex modo concipiendi nostro, ut patet in differentiis et speciebus accidentium. Propter hæc ergo non accidens in completum vel incompletum, sed absolute in novem genera divisum est. Ut hinc obiter constet, quando dicitur accidens dividī in novem genera, non sumi genus proprie et rigorose, sed ut includit omnia, quæ in unoquoque prædicamento constituuntur, sive directe, sive reductive. Itaque cum accidens dicitur aliud quantitas, aliud qualitas, etc., non sumitur quantitas vel qualitas prout est rigorose genus, quo modo est sola quantitas vel qualitas completa; alias divisio non esset adæquata diviso; sumitur ergo quantitas (et idem est de aliis) in tota sua amplitudine, licet postea ad constituendum proprium genus talis prædicamenti propria ratio quantitatis completa accipienda sit; quod hic pro prædicamentis omnibus sit animadversum, ne id repeteret necesse sit.

Expeditur secunda objectio.

46. *Accidens in universale et singulare qualiter dividatur.* — In secundo exemplo de divisione accidentis in singulare et universale, seu in primum et secundum, nihil est quod immoremur, nam divisio illa quatenus metaphysica est, magis est divisio unius quam entis vel accidentis, et ita supra tractata est, disp. 4, 5 et 6. Quatenus vero pertinet ad intentiones subjicibilis et prædicata-

bilis, magis est dialectica quam metaphysica; et utroque modo est generalis ad omnia entia, nec in accidentibus habet aliquid peculiare. Et quoad hoc est diversitas inter substantiam et accidentem, nam in substantia propter peculiarem substundi rationem, necessarium fuit rationem primæ substantiæ distinguere a ratione secundæ, in accidentibus vero nulla fuit necessitas. Unde nec individuum accidentem consuevit appellari primum accidentem respectu prædicatorum universalium; nam, licet in existendo, singulare sit suo modo prius quam universale, tamen in hoc, ut dixi, nihil peculiare habet accidentem, sed provenit ex communi ratione singularis et universalis.

Circa tertiam objectionem aliæ divisiones

17. Accidens in entitatem et modum ut dividatur. — In tertia difficultate admittimus omnia, quæ de illa divisione accidentis in rem et modum ibi dicuntur; inde vero solum fit, divisionem illam esse immediationem priori modo supra declarato. Nihilominus tamen hoc loco necessaria non est: primo quidem, quia divisio illa formaliter sumpta generalior est, et substantiæ proportionatius convenit, et de ente in communi dari potest; eamque propterea attigimus disput. 9, sect. 1 et 2. Secundo, quia illa divisio non confert ad dividenda genera accidentium primo diversa, nam sub eodem genere prædicamentali possunt interdum includi accidentia, quæ proprias habeant entitates, et quæ tantum sint modi entium, ut sunt in genere qualitatis calor et figura. Ex quo intelligitur, illa duo membra, per quæ illa divisio traditur, per se ac formaliter non mediare inter accidentem in communi, et modos quibus determinatur ad suprema genera accidentium; nam accidentis intelligitur determinari ad genus qualitatis abstrahendo ab hoc quod sit propria entitas, vel tantum modus entis.

18. Accidens absolutum et respectivum. — Idem fere dicendum est de divisione in absolutum et respectivum. Nam etiam haec divisio magis pertinet ad communem rationem entis, quam ad propriam accidentis. Et præterea, si respectivum, ut ibi insinuatur, complectitur respectiva transcendentalia, seu secundum dici, nullum est accidentis quod respectivum non sit; unde non potest accidentis dividere. Si vero respectivum sumatur proprie pro prædicamento ad aliquid, sic nihil

est utilitatis in ea divisione, tum quia, he ipso quod unum tantum genus dicitur esse ad aliquid, reliqua omnia dicuntur esse absoluta; tum etiam quia per hanc absolute appellationem vix aliquid commune octo generibus accidentium explicatur, præter negationem ipsius ad aliquid.

19. Spirituale et materiale.—Permanens successivum. — Ad eumdem modum philosophandum est de divisione accidentis in spirituale et materiale, nam etiam haec de membra transcendunt fere omnia entia; in substantiis primario inveniuntur, et sequenter in multis generibus accidentium unde non sunt apta, ut per ea descendamus ad dividenda genera entium primo diversi. Neque etiam sunt proprie medium inter accidentis ut sic, et modos quibus ad suprema genera determinatur; nam accidentis determinatur ad qualitatem abstrahendo a materiali vel immateriali. Et idem est dicendum de accidente naturali vel supernaturali, et similibus, præsertim de permanente et successivo, quod in ultimo exemplo tangitur. Quia quam illa membra, juxta opinionem multorum, non semper sunt essentialiter diffentia, de quo infra videbimus.

20. Commune et proprium. — Atque eadem ratione nihil ad præsens refert divisione accidentis in proprium et commune, quæ divisione prædicabilium latius tradi solet nam haec divisio per se ac formaliter non variat rationem accidentis, sed dimanantem ejus ex subjecto. Et idem a fortiori est de accidente separabili vel inseparabili. Quia si inter haec est diversitas essentialis, formaliter provenit ex modis vel differentiis prædicamentorum accidentium. Unde interduci in diversis prædicamentis, interdum in eadem illa varietas accidentium reperitur. A que ita obiter explicuimus non solum divisionem hoc loco intentam, sed etiam alias quæ de accidente tradi solent; ob haec enim præcipuam causam illas dubitandi rationes proposuimus.

SECTIO II.

Utrum divisio accidentis in novem genera sit sufficiens

1. Ex duobus capitibus quæ ad sufficiemtiam requiruntur, oritur magna difficultas hac quæstione. Unum est, ut omnia membra sint distincta, ne aliqua in unum concida, et ita pauciora sint quam numerantur. Ali-

st, ut præter hæc non sint alia, quæ ab his
enere distinguantur.

*Difficultates circa distinctionem membrorum
dictæ divisionis.*

2. Circa primum, ut supponamus nunc
quantitatem et qualitatem esse distinctas, in
alteris fere omnibus est difficultas; nam re-
atio in re nihil videtur esse distinctum ab
omnibus absolutis. Actio, esto distinguatur a
trīmis tribus prædicamentis, tamen et rela-
tionem essentialiter includit, et (quod diffici-
lus est) in re non distinguitur a passione. De
lī et Quando, magna imprimis difficultas
est, quomodo distinguantur a tempore et
loco, quæ sub quantitate collocantur, gra-
uiorque difficultas est de duratione uniuscu-
susque rei (quæ sub prædicamento Quando
collocanda videtur), quo modo ab existentia
nūscusque rei distinguitur; videtur enim
nihil distingui, et ideo nihil esse cur in præ-
dicamento proprio accidentis collocetur.
Præterea est difficultas de habitu, quia habi-
tus nihil aliud est quam vestis, si in abstracto
sumatur, aut esse vestitum, si sumatur in
onereto; sed vestis nihil aliud est quam
ubstantia quædam tali figura vel qualitate
fecta. Quod si in ea consideretur sola deno-
minatio extrinseca, quam tribuit homini ves-
to, illa imprimis nihil reale est, ut inter
accidentia realia mereatur nominari, et deinceps
etiam concipiatur ut aliquid accidentale,
non est quid distinctum a loco, nam vestis
non comparatur ad vestitum, nisi ut proxi-
mus locus illum circumdans. Denique situs
nihil videtur esse distinctum ab Ubi seu exis-
tentia in loco, vel si quippiam addit, ad
summum esse potest aut relatio quædam
partium locati ad partes loci, aut certe quasi
gura quædam resultans in locato ex tali
positione, qualis apparet in sedente vel stante,
te. Nihil ergo est in hoc genere, quod in
lii contentum non sit.

3. Et augetur difficultas quoad hoc ipsum
aput, nam illa novem genera, ut diximus,
non solum numerantur ut distincta, sed etiam
at primo diversa; sic autem impossibile vide-
tur tot esse prima genera. Primo quidem
propter communem difficultatem de acci-
dente, in quo omnia convenient, de qua ex
professo dicturi sumus sectione sequente. Se-
undo, quia multa ex his prædicamentis
conveniunt in aliquibus essentialibus diffe-
rentiis; ergo necesse est ut in aliquo genere
conveniant, nam, ut dicitur in Antep.: Ge-

nerum non subalternatim positorum non pos-
sunt esse communes differentie; ergo genera,
quæ habent communes differentias, sunt su-
balternatim posita. Dicuntur autem genera
subalternatim posita, quæ ita se habent, ut
vel unum sub altero, vel utrumque sub uno
tertio genere collocetur, ut sumitur ex Aris-
totele, 4 Topic., c. 2, et 5 Topic., c. 3, lo-
co 41. Antecedens primum probatur: nam
esse spirituale vel materia, differentia sunt
accidentis, et tamen communes sunt multis
ex dictis generibus; similiter esse absolu-
tam formam, vel respectivam; item esse for-
mam propriam, vel modum; ac denique esse
proprie inhærentem, quod maxime commune
est quantitati et qualitati, vel esse tantum
extrinsecus denominantem, quod maxime
convenit actioni, habitui, et loco continenti.

Difficultates circa sufficientiam divisionis.

4. *Prima difficultas.* — Circa aliud caput
non minores difficultates occurunt. Prima
ac præcipua est, quia vel sub accidente dis-
tinguiamus omnes denominationes reales,
quæ sunt extra substantiam rei, vel tantum
illas quæ sumuntur a forma intrinsece inhæ-
rente; hoc posteriori modo sine dubio non
essent tot accidentium genera, ut argumenta
priora convincunt; priori autem modo multa
sunt, quæ sub his non continentur. Quod
patet primo de his denominationibus, *esse
visum, amatum, etc.* Neque enim dici potest,
hujusmodi denominationes esse rationis tan-
tum, nam ex forma reali et habitudine reali
sumuntur, non minus quam denominationes
actuatis. Unde aliter potest eadem difficultas
declarari; nam eadem dependentia prout
denominat agens vel patiens, dicitur consti-
tuere duo genera accidentium, scilicet, ac-
tionis vel passionis; ergo idem actus immā-
nens prout denominat active ipsum agens,
verbi gratia, videns, et passive objectum vi-
sum, constituet duas rationes, vel duo genera
accidentium.

5. *Secunda difficultas.* — Atque hæc dif-
ficultas potest secundo extendi ad plures
alias formas denominantes, nam superficies
corporis continentis, ut extrinsecus denomina-
nans aliud contentum vel locatum, dicitur
constituere speciale genus accidentis; ergo
ut active denominat rem locantem, constituet
aliud accidentis genus. Et idem argumentum
est de habitu, ut denominat vestitum, vel
vestientem; cur enim agens et patiens, ut
sic, in diversis generibus accidentis collocan-

tur, et non locans et locatum, ut sic, et vestiens ac vestitum.

6. *Tertia.* — Tertio, ex rebus artificialibus multæ denominationes reales consumgunt, quæ non possunt ad dicta genera accidentium revocari, verbi gratia, vas esse deauratum, denominatio realis est, quæ tamen ad nullum ex dictis generibus pertinet. Item exercitus aliquam peculiarem formam dicit in tali hominum collectione, quæ excludi nequit a ratione accidentis, eo quod sit ens per accidens, alias nec domus, ut sic, et multo minus numerus essent collocanda inter accidentia. Quod si quis dicat, exercitum revocari ad figuram ratione talis compositionis, vel ad relationem ratione ordinis, eadem ratione possemus excludere situm, vel habitum, a peculiari genere accidentis.

7. *Quarta.* — Estque quarta difficultas huic similis, quia in humanis rebus seu moralibus sunt plures denominationes, extrinsecæ quidem, tamen reales, quæ ad dicta genera revocari non possunt, ut esse regem, doctorem, et similes. Neque enim hæ satis excluduntur eo quod sint entia rationis; nam, licet apprehensæ hæ denominationes ut inhærentes seu intrinsecæ, sint entia rationis, tamen ut in se sunt, revera sunt denominationes sumptæ a formis realibus, licet extrinsecis; ergo vel omnes extrinsecæ denominationes rejiciendæ sunt a generibus realium accidentium, vel non est cur hæ rejiciantur. Nam etiam aliæ denominationes si apprehendantur ut inhærentes, erunt entia rationis, ut patet in denominatione creatoris; quæ si apprehendatur ut sumpta ab aliquo temporali, Deo adveniente, solum esset ratio rationis. Atque hæc difficultas extenlitur ad actus humanos, quatenus liberi dominantur seu morales; nam hæc ipsa denominatio extrinseca est; item quatenus dominantur studiosi, aut pravi moraliter, vel prohibiti, aut præcepiti. Item habet locum hæc difficultas in hominum congregatione, quatenus denominatur civitas aut res publica, quæ denominatio non oritur ex situ vel figura consurgente ex tali ordine, sed est moralis, et diversæ rationis ab aliis.

8. *Quinta.* — Quinto, in rebus etiam physicis reperimus motum, qui est verum accidens, et sub illis generibus non continetur. Quod si dicas excludi, quia est incompletum quid, et in fieri, eadem ratione excludenda erunt actio et passio; nam etiam dicunt res incompletæ et in fieri. Vel certe si

dicas, motum revocari ad actionem et passionem, aut revocabitur tanquam genu commune illis, et sic non erunt illa duo genera summa; vel tanquam in re idem cum illis; et sic etiam actio et passio non esse distinguenda, quia in re tam sunt idem inter se sicut cum motu; et sicut distinguuntur habitudine ad agens et patiens, ita motu habet propriam habitudinem ad terminum. Præterea sunt in rebus physicis causalitate causæ formalis, materialis et finalis, a quibus hæc cause denominantur causæ in actu; ergo illæ non constituunt propria genera sicut actio? Nam, ut in superioribus vidimus actio nihil aliud est quam causalitas agentis sed aliæ causalitates sunt etiam reales, et non minus accidentum suis causis quam acti agenti; ergo æque constituere debent propria accidentium genera.

9. *Sexta.* — Sexta difficultas sumi potest ex rebus metaphysicis, nam hæc divisionem metaphysica sit, et adæquata accidenti ut condistinguitur a substantia in tota sualitudine, comprehendere debet omnia accidentia substantiarum creatarum, etiam in materialium; in illis autem substantiis aliquæ accidentia inveniuntur, quæ in his generibus non comprehenduntur; ergo est insufficiens divisio. Minor de duobus accidentibus potest sumim probatur. Unum est Ubi, nam illa substantia, cum immensæ non sint, alieci sunt definitæ; et cum immutabiles non sint, mutant ipsum Ubi, quod est signum hoc esse quoddam accidens in illis; illa autem Ubi non est per circumscriptio extrinseci loci continentis, ut est in rebus corporalibus; ergo est accidens genere diversum. Quod si quis dicat, etiam in rebus corporalibus esse Ubi intrinsecum distinctum a loco circumscribente, hinc duobus modo augetur difficultas, tantum abest ut solvatur Primo, quia hinc sequitur in rebus corporalibus distinguenda esse duo genera locum accidentium (ut sic dicam), unum, locum extrinseci continentis, aliud, Ubi intrinsecum. Secundo, quia etiam Ubi corporeum genere diversum est ab Ubi immaterialium substantiarum; nam illud est quantum, hoc vero est divisible. Aliud accidens substantiarum immaterialium est propria duratio earum, nam si in substantiis inferioribus inter accidentia numeratur duratio, et vocatur tempus, quando, cur non etiam in immaterialibus substantiis? Quod si distinguatur, certe accidens genere diversum, nam est longius

alterius rationis, cum successionem non habeat, neque extensionem.

10. *Septima.* — Septimo, inter accidentia non solum numerantur ea quæ immediate cedunt substantiæ, sed etiam ea quæ accidunt accidentibus, alias, nec figura, nec habitus, vel similia numeranda essent in accidentibus. At vero accidentia accidentium multo plura sunt quam quæ in aliis generibus continentur; ergo. Probatur minor, quia niciquie generi accidentium tribuit Aristoteles proprietates quasdam accidentales, quæ ad alia prædicamenta non pertinent; ut quantitatib[us] tribuit esse mensuram; quæ ratio non est de essentia quantitatis, neque est qualitas vel aliquid simile, et idem est de iis similibus proprietatibus. Nec satis est cere, has proprietates reduci ad ea generibus tribuantur, alias nec cætera prædicamenta distinguenda essent a substantia, quia illam revocari possunt, cum sint proprietates ejus.

11. Ultimo, sumere possumus argumentum Aristotele, qui in Postprædicament. numeravit plures denominationes accidentales, præter eas, quæ in dictis generibus accidentium continentur, ut esse simul, prius, et h[ab]ere, in quadam alia significatione, etc. Curgo illae non constituunt plura genera accidentium, cum extrema omnia genera numerantur?

Antiquorum opiniones.

12. Olim non defuerunt, qui prædicamentum numerum vel augerent, vel minuerent. Thagorici ponebant viginti prædicamenta, sumitur ex Aristotele, 4 Metaph., cap. 5. ito vero interdum ad unum genus entis nia revocat, ut in Sophista; interdum o ad quatuor, ut in Philebo. Alii vero una, ali autem pauciora posuerunt, ut vi- e licet apud Simpl. et Venet., in principiis Prædicamentorum; et Philopon., 4 Prior., 2.

ra resolutio. Et prima ratio sufficientior examinatur.

3. Jam vero tan est receptum philosophicum dogma de numero decem prædicatorum, et consequenter de numero noui generum accidentium præter substantiam, ut quasi temerarium in philosophia stimuntur hoc in dubium revocare. Illud o ut certum supponamus ex communione et ore omnium. Et rationem sufficien-

tiae illius divisionis investigemus. Quod enim quidam volunt, sumendam esse ut creditam ex auctoritate multorum dicentium, philosophicum non est. Quod vero aiunt alii, esse veritatem hanc per se notam, verum non est; quæ est enim evidens ac immediata conexio inter illa extrema? Communiter ergo ratio hujus sufficientiae sic sumi solet, nam prætermissa substantia, quæ per se est, et primum genus constituit, accidentium genera per habitudinem ad substantiam distingui debent. Aut ergo accidens intrinsecè afficit substantiam, vel tantum extrinsece. Si intrinsecè, aut absolute, aut relative. Et absolute, aut ratione materie, ut quantitas, vel ratione formæ, ut qualitas. Relative autem, ad aliquid. Si vero extrinsecè, aut in ordine ad potentiam activam, vel ad passivam, vel ad neutram earum. Primo modo constituitur actio; secundo, passio. Si vero tertio modo, ulterior distinguendum est, nam vel talis affectio convenit per modum mensuræ, aut non. Et rursus si per modum mensuræ, aut est mensura quantitatis absolute, et constituitur Ubi, aut cum certo ordine partium, et constituitur situs, aut est mensura duratio- nis, et constituitur tempus. Si vero non habet rationem mensuræ, constituitur habitus. Hæc ratio vel sufficientia desumpta est ex D. Thoma, 3 Metaph., lect. 7. Eamque amplectuntur moderni Scriptores.

14. *Quot difficultates patiatur præcedens sufficientiae ratio.* — Est tamen difficultis ex multis capitibus. Primo, quia falso numerantur omnia sex ultima prædicamenta inter formas extrinsecus denominantes. Nam passio non denominat extrinsecè, sed intrinsecè, ut per se notum est. Quod si dicatur extrinsecè denominans, quia respicit extrinsecum agens, eadem ratione omnis relatio, imo et omnis habitus et actus immanentes dicentur extrinsecè denominare, quia respiciunt terminos vel objecta extrinseca. Respondent aliqui¹, licet passio interdum intrinsecè inhæreat, tamen non semper; nam cum aliquis movetur localiter, aut veste induitur, aut vineulis ligatur, aliquid patitur, quamvis ei non inhæret forma, a qua patitur, quia nee locus quem ingreditur, ei inhæret, nee vestis qua induitur, nec vineula quibus ligatur. Sed hoc non recte dicitur: omnis enim physica et vera passio patienti inhæret;

¹ Vide Hervæum, Quodl. 1, q. 9; Fonsecam, 3 Met., c. 7, q. 2, sect. 3.

nullus enim vere pati dicitur propter extrinsecam denominationem, ut Aristoteles aperte docet, 3 Physic., c. 3, et 3 de Anima, c. 2; et ibi Commentator, D. Thomas et omnes. Alioqui, sicut actio divisa est in transeuntem et immanentem, ita fuisse passio dividenda. Neque exempla illa quicquam probant, nam mutationis, quae est in motu locali, intrinsece inhæret mobili juxta veram philosophiam; nam terminus proprius illius motus non est locus extrinsecus, sed aliquid intrinsecum ipsi mobili, ut infra, in prædicamento *Ubi*, declarabimus. Dum vero aliquis veste induitur, si fingamus id fieri sine mutatione ejus locali, nulla est ibi passio, sicut quando columna affluente aqua vel aere circumdatur, nihil patitur. Solum ergo intercedit passio inter induendam vestem, quatenus miscetur ibi mutatio localis. Similiter vincula, si præcise considerentur, quatenus localiter conjunguntur membris, non efficiunt passionem physicam; quatenus vero dolore vel alteratione afficiunt, non sunt ipsa forma passionis, sed instrumenta; passio autem quam efficiunt, inhæret intrinsece. Nulla ergo passio est forma extrinsece denominans. Præterea situs non extrinsecus, sed intrinsece inhæret; nam sedere et stare modi sunt intrinseci.

45. Qualiter D. Aug. sufficientiam hanc probet. — Quapropter apparentius D. Augustinus, in libro Prædicamentorum, cap. 8, quem imitatur Isidorus, lib. 2 Origin., cap. de Categorii, in tres classes distinguit haec novem genera accidentium, quia tria sunt intra substantiam, quantitas, qualitas et situs; tria extra, *Ubi*, *Quando* et *habitus*; tria partim intra, partim extra, ad aliquid, agere, et pati. Sed de ipso etiam *Ubi* quaestio magna est, an sit extra, vel intra; et de *Quando*, ut postea videbimus. Contra Augustinum etiam est, quia multæ qualitates dici possunt esse partim intra, partim extra, si ad hoc sufficit habere habitudinem ad extrinseca. Et interdum passio nullo modo est extra, si sit mere immanens. Præterea in priori sufficientia nulla ratio redditur, cur mensuræ quantitatis et durationis prædicamenta constituant, et non mensura intensionis vel perfectionis. Neque etiam appareat cur, sicut locus dicitur habere rationem mensuræ, non possit vestis illam habere; nam etiam requiritur aequalitas inter vestem et vestitum; imo, ut supra argumentabar, vestis habet rationem cuiusdam loci. Denique nulla redditur ratio, cur prædicatum extrinsecum non includens ratio-

nem mensuræ, sit unicum tantum, cum multa alia videantur inter argendum probabilitate numerasse.

Alia ratio sufficientiae expenditur.

46. Mairon. in prædicamentis, passu 8. — Aliter deducunt hanc sufficientiam quidam Scotistæ, nimirum, accidens aliud esse ab solutum, aliud respectivum; absolutum esset quantitatem, vel qualitatem; respectivum aliud esse intrinsecus adveniens, et esse aliud, aliud extrinsecus adveniens. Et horum rursus aut pertinet ad causalitatem, aut ad mensuram, aut ad ordinem. Si ad causalitatem, vel active, vel passive, et sic constitutur actio et passio. Si ad mensuram, vel quantitatis permanentis, et sic est *Ubi*, vel successiva, et est *Quando*. Si ad ordinem aut partium, et est situs; aut totius, et e habitus. Sed in hac sufficientia sunt aliquæ difficultates tactæ in præcedente; et præterea miscetur in ea distinctio illa relationum intrinsecus et extrinsecus advenientium, quæ et a multis censemur falso conficta, et ut minimum est incertissima, et ideo inepta ad recentam explicandam. Ac denique in omnibus illis subdivisionibus, nulla ratio earum redditur, sed voluntarie assumuntur, et in rationes aliquorum prædicamentorum nre recte explicantur, ut, verbi gratia, quod liberus sit ordo totius; nam etiam locus potest ordo totius, et alia, quæ in suis locis tractabimus.

47. Ocham qualēm sufficientiae rationem assignet. — Aliter Ocham, in sua Logica part., cap. 41, et Quodlib. 5, quest. 22, coligit hanc sufficientiam ex sufficientia interrogacionum, quæ de prima substantia si possunt, scilicet, quanta sit, qualis, etc., que ita numerat novem interrogaciones. Rerumtamen hujus numeri nullam rationem reddit in interrogationibus ipsis, atque eamdem relinquat difficultatem.

Unde divisionis sufficientia habeatur.

48. Quocirca verum esse existimo, quod Avicen. dixisse referunt, non posse ratione propria et a priori demonstrari, tot esse genera summa, et non plura nec pauciora. Unde neque Aristoteles alicubi hoc demonstrare conatus est, sed tanquam certum id senerit supponit. Potestque in hunc modum demonstrari, quia sicut de subjecto scientiae non potest demonstrari an sit, sed id supponendum est, ita etiam metaphysica non demonstrat,

ed supponit ens, et pari ratione non demonstrat a priori esse aliqua prima genera sub ente contenta; nam eadem est utriusque ratio. Imo qui putant ens non habere conceptum objectivum, dicent non aliter supponi s esse, quam supponendo hæc summa genera esse. Addo in universum esse probabile, quoties dividuntur gradus, genera aut species rerum, non posse a priori demonstrari s esse, et non plura, nisi tunc solum quan ad duo membra contradictorie opposita vocatur divisio; nam tunc necesse est omni sub diviso comprehensa in alterutro illo membrorum contineri. At vero quando divisio fit per plures differentias, aut modos sitivos, non video quomodo possit a priori monstrari tot esse membra dividenda, et in plura. Sicut in superioribus dicebamus, amvis solum dividantur a nobis quatuor substantiarum gradus, non tamen demonstrari non esse plures, saltem possibles, sed um ostendi, non esse plures nobis notos, inde ad summum posse conjici non esse res possibles. Ita ergo censeo de decem generibus summis, nimirum, eorum sufficiam non aliter nobis constare, quam a ex omnibus effectibus, quos experimur, innotescunt nobis plura genera entium; et autem omnia inveniuntur primo diversa generationibus suis, ita ut in nullo alio genere veniant; quod autem hoc ita sit, non potius ostendi, quam respondendo diffusatibus propositis. Hoc autem in praesenti estione non potest exacte fieri, quia illæ sunt omnium prædicamentorum materias, et ex eorum perfecta cognitione paret; et ideo breviter hic aliqua indicabis, et in cæteris expectanda est singulorum dicamentorum tractatio.

de sumatur prima diversitas inter genera accidentium.

9. *Impugnatur.* — Ut ergo de primi casis diffusatate dicamus, videndum imprimis quanta distinctio necessaria sit ad genera summa accidentium multiplicanda, et de sumenda sit. Quantum enim distinguunt accidentium genera a genere subiectiæ, jam supra tractatum est. Dicunt ertiqui¹, ad distinguenda genera accidentia, necessariam esse mutuam realem distinctionem rerum sub illis generibus conaturum, quia et distinguuntur ut entia rea-

lia, et summam habent diversitatem, cum in nullo convenient, nec inter se misceantur, ut Aristoteles ait, 8 Metaph., cap. ult., et 1 Poster., cap. 11. Et ideo videntur requirere distinctionem realem. Sed tamen juxta hanc sententiam pauca quidem essent prædamenta accidentium. Nam, ut ex sequenti constabit, sicut duo tantum sunt prædamenta a substantia realiter distincta per sese, scilicet, quantitas et qualitas, ita etiam eadem tantum sunt in prædicamentis accidentium realiter ac per sese inter se distincta. Dico autem *sese*, quia ratione horum prædicamentorum, quæ inter se realiter distinguuntur, possunt alia distinguiri realiter vel ab aliquo istorum, vel inter se, ut actio, verbi gratia, alterationis, quia ad qualitatem tendit, et cum ea realiter identificatur, distinguuntur realiter a substantia et quantitate, et ab omnibus a quibus qualitas illa realiter distinguitur, et idem est in omnibus aliis accidentibus. Nam quod in cæteris omnibus non interveniat per se illa realis distinctio, patet, quia nec relationes distinguuntur a suis fundamentis, neque sex ultima prædicamenta sunt propria entia, sed ad summum modi entium, ut ex discursu constabit. Quin potius nec qualitas secundum totam latitudinem suam realiter a quantitate distinguitur, nam figura non est res distincta a quantitate sed modus ejus, unde nec per sese a substantia distinguitur realiter, sed per quantitatem. Denique supra ostendimus, ad distinguendum in universum genus accidentis a substantia, non esse necessariam realem distinctionem; multo ergo minus necessaria erit inter accidentia.

Secunda opinio.

20. Secunda sententia, et valde communis, esse videtur saltem esse necessariam distinctionem modalem inter diversa genera accidentium, quæ sit vera distinctio actualis, et ex natura rei, antecedens in re operationem mentis; ita ut vel unum genus accidentis sit modus alterius, vel ambo sint istincti modi alicujus tertii. Et hoc saltem videtur convincere fundamentum præcedentis sententiae, quod hæc genera distinguuntur sub ente, et sunt primo diversa. Secundo confirmatur amplius, quia quæ distinguuntur genere sub alterno vel specie in eodem prædicamento accidentis, necesse est distinguiri saltem modaliter; ergo multo magis, quæ prædicamentali genere distinguuntur. Patet conse-

quentia, quia multo major est diversitas et distinctio inter genera praedicamentalia, cum nec differentias aliquas possint habere communes, quas habere possunt res ejusdem praedicamenti. Et antecedens patet, quia distinctio specifica est vera et essentialis distinctio; ergo si sit inter extrema realia, est distinctio essentiarum realium, nam sola distinctio rationis inter ea, quae sunt realia, non satis est ut ea dicantur essentialiter diversa, ut sapientia et justitia divina non possunt dici essentialiter distincta. Tertio, ad hoc urget difficultas in principio tacta, quia si haec saltem distinctio non intercedit inter genera summa, non potest reddi ratio cur decem potius quam plura vel pauciora distinguantur, quia secundum rationem, vel possunt plures modi distingui, vel hi possunt ad pauciora capita revocari. Quarto, quia ut genus aliquod accidentis a genere substantiae distinguatur, necessaria est saltem modalis distinctio inter illa; ergo et ad distinguendum summa genera accidentium inter se. Patet consequentia, quia tam sunt primo diversa genera accidentium inter se, quam a substantia.

21. Hæc vero sententia non potest in universum defendi; nam imprimis de relationibus omnibus praedicamentalibus est mihi probabilissimum non distingui actu a parte rei a suis fundamentis, nec tanquam rem, nec tanquam modum ex natura rei distinctum, sed solum ratione seu connotatione alterius extremi. Deinde de actione et passione inter se est vere communis sententia, non distingui actualiter ex natura rei, et tamen constituant diversa praedicamenta. Propter quod præcipue argumentum recedunt a dicta sententia Sonec., 5 Met., q. 43, et Javell., q. 46, qui idem ait de relatione et fundamento; constatque latius ex dicendis infra de actione et passione. Præterea situs, et Ubi, si proportionaliter sumantur pro situ et Ubi intrinsecis, vel pro extrinsecis, non possunt inter se ex natura rei distingui. Imo et locus sumptus pro loco extrinseco non distinguitur ex natura rei a superficie, sed tantum connotatione. Idem etiam est de veste, ut habeat rationem habitus, et denominat vestitum; nullus enim modulus realis per hoc additur vesti supra quantitatem, et figuram, ac situm ejus. Idem denique est de Quando, sive forma ejus sit duratio in communi, sive tempus, quia nec duratio a re quæ durat, nec tempus a motu ex natura rei distinguitur.

Quæ omnia nunc sumimus, ut probabiliora nobis; in sequentibus autem probanda sunt. Quocirca opinor, si numerus praedicamentorum ultra illa tria, quæ realiter inter se distinguuntur, solum esset complendus ex aliis modis accidentalibus in re ipsa actualiter distinctis ac primo diversis, tam inter se quam ab illis tribus praedicamentis, solum posse illis tribus addi alia duo, scilicet, dependentiam seu actionem, et Ubi, vel ad summum tria, si fortasse aliquæ relationes dicunt proprios modos ex natura rei distinctos, de quo postea.

Tertia sententia, ejusque approbatio.

22. Est ergo tertia opinio, quæ ad praedicamentorum distinctionem sufficere cense distinctionem ex modo concipiendi nostrum fundato in re, quæ a quibusdam vocatur distinctio rationis ratiocinatae, ab aliis appellatur distinctio formalis. Ita sentiunt Sonec. e Javell., et latius Capreol., in 1, dist. 8, q. 2 ad 18 et 19; Ocham, in 1, dist. 24, quæst. 2 ad 1 pro prima opinione, et dist. 3, q. 3, ut agit de relationibus, et in 2, q. 2, et Quodl. t quæst. 22; Henric., in Summa, art. 32 quæst. 5. Et hoc ipsum sentiunt, qui dicunt praedicamenta distingui penes diversos modos praedicandi de prima substantia, quæ est fundamentum praedicamentorum omnium. Quomodo loquitur D. Thomas, 5 Met., lect. 9, et 11 Met., lect. 9, in fine; et Alex. Alens 5 Metaph., text. 14, ubi etiam Commentator significat. Quia vero modus praedicandi consequitur modum essendi, ut D. Thomas priori loco supra citato dicit, ideo in ideo dicit dicere praedicamenta distingui penes diversos modos essendi, ut loquitur D. Thomas, quæstione prima de Veritate, art. 1, nonnulli alii ex predictis auctoribus; dummodo intelligamus illos diversos modos essendi, non oportere esse actu distinctos parte rei, sed habere sufficiens fundamentum ratione cujus possint ita ratione distingui; ex eis consurgant modi praedicandi primo versi secundum rationem concipiendi, abstracthendi diversa genera.

23. Hæc autem sententia sic exposita sufficienter probatur ex dictis contra alias, nisi praedicamenta accidentium non distinguuntur inter se realiter, nec ex natura rei, et modaliter, non possunt nisi ratione distinguuntur, quia non superest aliud distinctionis modus, cum tamen necesse sit distinctionem aliquam inter praedicamenta intervenire. Rursus en-

In distinctione rationis sit latitudo, videtur necessarium ut hæc distinctio inter prædicamenta sit maxima; nam imprimis non potest esse solius rationis ratiocinantis, quia hæc non habet fundamentum in re, sed singitur ut consurgit solum ex comparatione intellectus; unde potest in infinitum multiplicari; ebet ergo esse talis distinctio rationis, quæ in re habeat fundamentum. Et quia prædicamentorum genera, ut a nobis concipiuntur et obstrahuntur, sunt primo diversa, ideo non esse est tale esse fundamentum hujus distinctionis, ut ex eo consurgant habitudines vel modi denominandi primam substantiam, qui non possint ad unum genericum conceplum reduci. Quapropter licet inter ipsas formas seu quasi formas diversorum prædicamentorum non semper sit distinctio actualis in re, semper tamen earum distinctio secundum rationem sumitur ex comparatione, vel habitudine ad res in re ipsa distinctas, ut in re actionem, et passionem, ex comparatione id principium agendi, vel patiendi, et sic de aliis. Quæ omnia ex discurso prædicamento um omnium latius constabunt.

Solvuntur fundamenta aliarum opinionum,

24. Primum. — Neque obstant motiva iarum opinionum proxime posita. Ad prium enim respondetur, ad distinguenda va genera sub ente, necessarium esse ut omnia illa realia sint, non tamen ut actualiter sint in re distincta, quia distinctio aliquo in generum esse potest secundum rationem. Et cum eadem proportione sumendum sit, cum dicuntur primo diversa, nimirum in genere diversitalis, aut distinctionis, quod participant; nam secundum illud non redundat ad unum commune genus.

25. Secundum. — Ad secundum negatur primis antecedens; nam, juxta multorum iudiciorum, in prædicamento qualitatis eadem est calor, ut est terminus motus, est in specie passibilis qualitas, et ut est principium endi, est in specie potentiae. Et eadem superficies ut afficit intrinsece corpus continuus, est in specie superficie; ut vero aliud atinet, est in specie loci sub eodem genere tantatis. Et (quod certius est) relatio similitudinis et dissimilitudinis sunt specie diversa, quamvis in re non distinguantur in eodem fundamento. Nec refert quod distinctio specificatur essentialis; nam hoc ipsum est in proportione intelligendum, scilicet, distinctiones reali, aut de prædicamentali,

seu conceptibili. Neque est simile de attributis divinis; nam illa etiam si distinguantur ratione, propter infinitatem quam habent in genere entis, se mutuo essentialiter includunt; unde in latitudine distinctionis rationis minus distinguuntur, quam genera vel species diversæ.

26. Tertium. — Ad tertium respondetur, hinc potius facilius expediri primam difficultatem in principio sectionis tactam; nam ad totam illam uno verbo respondetur, recte inductione ibi facta probari, non esse necessariam distinctionem ex natura rei inter omnia prædicamenta. Quomodo autem sint in particulari singula genera accidentium inter se distinguenda, non possumus hoc loco dicere, nisi prius uniuscujusque rationem exacte declareremus; et ideo de illa difficultate plura nunc dicere non possumus.

27. Quartum. — Ad quartum jam supra responsum est, cum de distinctione substantiae et accidentis ageremus, vel majorem distinctionem requiri inter substantiam et accidentem, quam inter genera accidentium inter se, vel certe, quamvis accidentis physicum distinguatur ex natura rei a substantia, accidentis vero metaphysicum seu prædicamentale non semper ita distingui in re, sed interdum conceptione nostra, et connotatione alicujus extrinseci.

Possitne dari aliquod genus commune multis prædicamentis accidentium.

28. Aliorum sententia. — In confirmatione primæ difficultatis in principio positæ petebatur alia difficultas, nimirum, an hæc genera accidentium ita distinguantur, ut neque omnia, neque aliqua eorum possint habere aliquod unum commune genus. Aliqui enim moderni non existimant inconveniens dari aliquod genus commune, vel omnibus illis membris, vel aliquibus eorum; id enim argumenta superius facta videntur convincere. Et non obstat convenientia in aliquo genere, quominus divisio illa novem generum, et totidem prædicamentorum accidentium convenienter sit tradita, et fuerit necessaria; quia illa divisio data est, ut res omnes ad certas classes artificiose redigerentur, quibus facilius uti possemus ad rerum naturas cognoscendas, et ut facile posset rei essentia ab accidentibus distingui. Ad hoc autem non satis fuisset distinctio per duo vel tria membra, etiamsi illa esset possibilis, et ideo oportuit in accidentibus ea genera distin-

guere, quæ dicunt diversas habitudines ad substantiam, nihil curando de convenientia confusa in superiori aliquo genere. Accedit, quod apud Aristotelem nunquam expresse legimus diversa predicamenta non posse in uno genere convenire. Nam in loco superius citato, ex 8 Metaph., text. ult., non id dicit aperte, sed solum ait, ens non poni in definitionibus primorum generum, et consequenter non esse genus, non tamen dicit nullum aliud posse esse commune genus. In lib. autem 10, cap. 5, dicit quidem, ea, quæ differunt prædicationis figura, genere differre; tamen idem dicit de corruptibili et incorruptibili, et tamen non propterea excluditur commune genus logicum. Quin potius, ex eo loco sumi potest, genera prædicamentorum non necessario esse primo diversa, nam ibi discrimen constituit inter differentia et diversa, nam diversa non aliquo, sed seipsis differunt, quia in nullo convenient, *differens vero* (ait) *aliquo differens est*; *quare necesse est aliquid idem esse quo differunt*; *hoc vero idem aut genus, aut species est, omne namque differens, ut genere aut specie differt*. Ubi ea quæ differunt genere, non collocat inter ea quæ sunt diversa, sed inter ea quæ sunt proprie differentia. Et subdit exempla eorum quæ hoc modo genere differunt, dicens: *Genere quidem, quorum non est communis materia, neque mutua generatio, ut puta quorum alia prædicationis figura est*; ergo quæ prædicamento differunt, genere differunt, non ut primo diversa.

29. *Vera et communis sententia.* — Nihilo minus dicendum est cum communi sententia, hæc omnia membra sub ente vel accidente distingui, ut genera primo diversa, id est, sub nullo superiori genere contenta, neque omnia, neque illorum aliqua. Hæc est sententia Aristotelis citatis locis, et præser-tim, 1 Poster., c. 11 et ideo quasi per antonomasiam vocare soleat prædicamenta *genera*; unde in c. 9 Prædicam., ita concludit: *De generibus ergo propositis, ea quæ sunt dicta, sufficient.* Et Porphyrii, in c. de Specie, ait, in singulis prædicamentis esse et species, quæ collocantur sub genere et sub se non continent nisi individua, et genera, quæ sub se continent species et sub genere continentur, et genus aliquod, quod tantum est genus et non species. Et Damasc., in sua Dialectica, c. 36, cum decem prædicamenta distinxisset, ait: *Sciendum est autem unum quodque horum generum summum genus esse.*

Et rursus: *Horum porro decem prædicamentorum, hoc est summorum generum, unum duntaxat substantia est, reliqua novem accidentia.* Et hæc est sententia communis omnium philosophorum, qui propter ea docent supra genera singulorum prædicamentorum non constare genere et differentia, ne esse proprie definibilia, sed esse conceptus simplices.

30. Ex dictis etiam superiori sectione constat, nullam posse reddi sufficientem rationem illius divisionis, nisi omnia membra ejus sint summa genera. Atque eadem ratio est de numero decem prædicamentorum; nam prædicamentum nihil aliud est quam debitum dispositio et coordinatio essentialium prædicatorum, ex quibus ea, quæ in quid prædicantur de individuo, supra illud in recta linea collocantur, ab inferioribus ad superiora ascendendo; hæc autem linea sicut ab infimo id est, ab individuo incipit, ita non terminatur nisi ad aliquod genus summum, alia nulla sufficiens ratio reddi potest, cur in unigenere potius quam in alio terminetur. Ne etiam poterit reddi ratio, cur substantia non constitutum duo vel tria prædicamenta, nempe corporis et spiritus, vel corporis corruptibilis et incorruptibilis, et spiritus, vel saltem substantiae corruptibilis et incorruptibilis, quæ Aristoteles vocat genere diversas. Et e contrario, nulla erit ratio, cur actio et passio a idem prædicamentum non pertineant, et sunt de aliis. Ratio denique a priori esse debet quia modus contractionis vel determinationis aut accidentis ad hæc suprema capi prædicamentorum non est per veram compositionem per differentiam, quæ possit esse extra rationem generis, quam rationem tetigit Aristoteles, in 2 Metap., et eam in superioribus declaravimus, quoad divisionem eius in substantiam et accidentem. Quoad presentem vero divisionem accidentis in novem genera, declarabitur sectione sequente, ideo de hac prima parte illius confirmationi nihil hic amplius dicemus.

31. *Genera diversorum prædicamentorum in nulla differentia essentiali convenientiunt.* Ad aliam vero partem ejusdem confirmatis, negandum est genera diversorum prædicamentorum convenire in aliqua differentia essentiali et proprie contractiva generis. Nam licet dentur aliqui conceptus communes multis prædicamentis, qui per modum differtiarum de eis prædicantur, ut sunt illi qui eo argumento numerantur, tamen vel su-

tantum conceptus negativi, vel non sunt univoci, sed analogi, vel certe non sunt differentiae contrahentes aliquod genus commune extra cuius rationem sint, sed modi simplifices determinantes rationem aliquam transcendentalis, quia intrinsece includunt; ut, verbi gratia, illa duo membra, *corporeum et incorporeum*, valde aequivoca et analoga sunt; nam et possunt dividere ens ad substantiam et accidentem, et solum secundo modo possunt habere rationem differentiarum, respectu substantiae completae, quam non includunt in suo praeciso conceptu; non vero respectu entis vel accidentis, que necessario includunt in suis conceptibus quantumvis praecisis. De differentia vero absoluti et respectivi dicendum, rationem absoluti in negatione consistere, et ideo constituere differentiam essentiale communem multis praedicamentis. Quod si instes, quia illa negatio habet aliquod fundamentum positivum, quod per illam circumscrimitur, respondetur, habere quidem aliquod fundamentum, non tamen unum et idem, quod commune sit omnibus accidentibus absolutis; saepe enim negatio est communis, quamvis fundamentum ejus diversum sit. Carent etenim prodigalitas et avaritia honestate liberalitatis, ex diverso tamen fundamento. Sic igitur omnia accidentia absoluta convenient in carentia respectus; illa vero negatio uniuersique convenit ex proprio modo sufficiendi per se primo diverso a qualibet dolo. Unde illa negatio etiam substantiis suo modo convenit. Respectivum autem, si secundum propriam rationem sumatur, unum genus constituit; si autem sumatur late, non potest constituere genus, quia est transcendentalis quid inventum in omnibus generibus, it in superioribus tactum est, et in sequentibus latius declarabitur. Et per haec etiam patet responsio ad alia exempla.

Locus Aristotelis ex lib. 10 Metaph. expoenitatur.

32. Antea vero quam respondeamus ad secundum caput difficultatis in principio possumus, explicandus est locus Aristotelis ex 10 Met., cap. 3, quo videbatur probari posse ari genus commune rebus diversorum praedicamentorum. Qui sane est difficultas, quamvis nullus interpretum consecutionem illius contextus declaraverit, praeter unum Alex. Tlens., qui eamdem aequivocationem in verbis illius textus admittit. Nam cum Aristoteles it in aliquo esse idem, ea quae differunt, su-

mit differre, proprie; cum autem addit: *Hoc vero idem aut genus, aut species est*, ait Alens. subintelligendum esse, hoc idem, in quo conveniunt differentia, et differunt diversa, genus aut speciem esse. Unde cum subdit Aristoteles: *Omne namque differens differt aut gener, aut specie*, ait Alens. differens accipendum esse pro diverso, quatenus commune est ad differens proprie, et primo diversum. Quæ expositio, si solum consideremus intentionem Aristotelis in eo textu, videtur sane incredibilis; nam eum ibi de sola fere vocabulorum differentia tractet, et propriam significationem, in qua differens e diverso distinguitur, assignet, ineptissimum videri posset, ut ea vocis aequivocatione uteretur. Nihilominus tamen videtur expositio necessaria, considerata consecutione textus; nam si genere differentia vocasset Aristoteles ea quæ sub genere convenientiam habent, non dixisset ea differre genere, quæ non habent communem materiam, nam haec differentia generica potius consistit in carentia communis generis physici; unde statim potius subdit, ea differre specie, quæ genere convenient; ergo intelligit genere differre, quæ genere non convenient. Et duos modos insinuat, scilicet, differendi genere physico, ut in iis quæ in materia non convenient, et genere logico, ut in iis quæ praedicamento distant. Ergo cum Aristoteles sumit differens, ut illud distinguat in differens genere, et differens specie, sumit differens prout commune est ad diversum, et proprie differens, nam differre genere non est proprie differre, sed esse diversum, quia illud, in quo sunt idem, quæ proprie differunt, tantum est aut genus, aut species (ut ibidem ait Aristoteles); illa autem, quæ genere differunt, non sunt idem nec specie, neque genere. Ut enim ipsa verba præ se ferunt, *differre genere*, non significat differre sub genere, sed differre, id est, non convenire in genere, sicut differre specie non est differre sub specie, alias individua different specie, quia sub specie individualiter differunt. Juxta hanc ergo interpretationem, ille locus Aristotelis potius confirmat communem sententiam.

Non esse plura genera accidentium quam novem.

33. Superest respondeamus ad argumenta secundo loco posita, quibus probari videbatur, augendum esse numerum praedicamentorum accidentium. Et in primo quidem ar-

gumento petitur de his denominationibus, *visum, amatum, et similibus*, ad quod prædicamentum pertineant, et in universum petitur in illis argumentis, si extrinseca denomination, vel forma a qua sumitur, interdum constituit directe aliquod prædicamentum, cur non semper constitut, quoties denomination ab aliquo reali sumitur, et quo modo omnes hujusmodi denominationes sub his novem prædicamentis contineantur; vel si non possunt haec denominationes prædicamentum et genus accidentis proprie constituere, quænam ratio differentiae adhibenda sit, vel quæ regula observanda ad hujusmodi extrinseca prædicamenta accidentium constituenda. Et quidem multa ex argumentis ibi propositis convincere videntur, non omnes has denominationes sumi ab aliquibus accidentibus seu formis, quæ directe in aliquo prædicamento accidentis collocentur, quatenus sic denominant. Ratio autem vel generalis regula fortasse non potest una in omnibus tradi, sed ex diversis capitibus id provenire potest.

Ad primam difficultatem de actibus extrinsece denominantibus.

34. *Quas conditiones requirat forma extrinsecus denominans, ut in predicamento colloetur.* — Ut autem hoc aliquo modo declaremus, advertendum est, prædicamentum illum, quod per extrinsecam denominationem constituitur, tres potissimum requirere conditiones ex parte rei denominantis. Prima, ut, licet non sit forma inherens, habeat tamen aliqualem modum formæ, id est, perficiens vel actuans id quod denominat; nam communis ratio accidentis includit, quod sit aliquals forma ejus cui accedit. Secunda, ut illa denominatio per se sit distincta a cæteris generibus prædicamentorum, ita ut in nullo eorum intrinsece includatur, quia prædicamenta debent esse impermista et primo diversa. Tertia, quod talis denominatio non sit quasi composita vel aggregata ex formis plurium prædicamentorum, quia in prædicamentis solum constituantur entia, quatenus aliquo modo sunt per se una et incomplexa. Forma ergo extrinseca denominans, si has omnes conditiones habuerit, constituetur per se et directe in aliquo ex dictis novem generibus; quandocunque autem denominatio extrinseca, quamvis sit aliquo modo realis, non pertinet directe ad aliquod ex novem gene-

ribus, semper est ex defectu alicujus ex dictis conditionibus.

33. Ad actus ergo immanentes, quatenus objecta denominant cognita aut amata, non constituant peculiare genus prædicamentale, immo nec peculiarem rationem aut speciem alicujus prædicamenti, quia, ut postea declarabimus, in ipsa entitate actus immanentes tres rationes possunt considerari, scilicet actionis, quatenus active fluunt a potentii. quomodo spectant ad prædicamentum actionis; et passionis, quatenus intrinsece aliquo modo mutant ipsas potentias et quantitates quatenus sunt formæ quædam informantes ipsas potentias. Et sub hac ratione transi denominatio horum actuum aliquo modo ad objecta; ideoque non constituant sub ea ratione peculiare genus, vel speciem accidentis. Primo quidem, quia illa ratio denominandi provenit a tali qualitate ex vi effectu formalis, quem tribuit suæ potentiae, nam per eam fertur potentia in objectum, et inducitur denominatio objecti. Et ita intrinsecus includitur in ipsam ratione talis qualitatibus. Unde fit etiam ut non denominet objectum tanquam forma, vel perfectio ejus, sed solutum terminum ad quem tendit. Et licet in modo denominandi significetur per modum passionis, tamen veram rationem passionis non participat. Et ideo in hoc non est simile d' actione et passione reali, nam passio est vera affectio subjecti. Actio vero quamvis non s' affectio potentiae agentis ut sic, est tamen veluti exercitium ejus, et ideo comparatur ad illum per modum actus, et ita etiam dic' habitudinem omnino condistinctam, secundum rationem conceptam, ab habitudine passionis.

Ad secundam difficultatem de loco, veste, similitus.

36. Hinc facile respondetur ad secundum in quo comparatur locus, ut denominans locantem et locatum, et vestis, ut denominans vestientem formaliter, et vestitum, cum actione et passione. Negatur enim similitudo rationis, quia forma ut informans, et ut denominans informatum, non dicit duas rationes diversas, sed unam et eamdem diversimod significatam; locus autem et vestis se habent ut formæ, et ita superficiem locare non est efficere, sed informare, ideoque ipsa locans, et ut denominans aliud locatum, non constituit duas rationes prædicamentales. similiiter habitus, qui est formaliter vestie-

denominat vestitum, una et eadem forma extrinseca est, cuius informatio illa duo intrinsece includit; sicut etiam albedo potest dici dealbans, et subjectum dicitur dealbatum.

Id tertiam et quartam difficultatem de denominationibus artificialibus et moralibus.

37. Ad tertium respondet, denominatioes artificiales, si sint simplices, aliquo modo er se ad dicta genera pertinere, et hujusmodi est illa denominatio deaurati, quæ pernet ad prædicamentum habitus, et idem est e similibus; si vero sint denominationes ampliæ ex aggregatione rerum plurium generum, sic non oportere ut sub uno prædicamento contineantur, sed satis esse quod secundum partes ad illa revocentur. Et hujusmodi esse existimo denominationem exercitus, populi, reipublicæ, et similes. Per quod atet etiam solutio ad quartum: nam aliæ denominationes morales, quæ in eo tanguntur, ampliæ sunt ex actibus immanentibus, prout terminantur ad objecta, de quibus jam dictum est. Et peculiari ratione dicuntur aliquando Æ denominationes rationis, quia non requiriunt existentiam realem rei denominantis, sed ab ea, quæ præcessit, desumuntur.

Ad quintam difficultatem de motu et causis causalitatibus.

38. Ad quintum de motu, prout comparatur ad actionem et passionem, variii sunt respondendi modi, de quibus infra latius in prædicamento passionis. Nunc breviter censio, motum generatim sumptum, ut dicitur omni mutatione, idem esse cum passione, ut motus est actus mobilis, et passio patientis, et sicut motus afficit mobile in ordine terminum, ita etiam passio. Quod si præsse consideretur mortus, ut est via ad terminum, et illum fieri denominat, non constituit speciale rationem prædicamentalem, quia solum dicit ipsummet terminum in se imperfecto, et ita reducitur ad prædicamentum ejus, vel certe propter duas rationes praetactas in actibus immanentibus, sciens, quia illa denominatio et est intime clusa in formalitate passionis et actionis, et quia non comparatur ad terminum per modum formæ afficientis subjectum, sed dum per modum viæ aut habitudinis tenetis ad terminum; sic enim (ut est probabile) generatio, ut fit in materia prima, habet rationem passionis accidentis illi; tamen ut

denominat terminum genitum, non constituit speciale rationem prædicamentalem, nec se habet ut accidens ejus.

39. *Causalitates aliarum causarum ab efficiente, in quo prædicamento sitæ.* — Quod vero in eodem argumento tangitur de causalitatibus aliarum causarum, sic expedendum est. Causalitas finalis in re nullum dicit modum distinctum a causalitate agentis, solum dicit intentionalem habitudinem causalitatis ipsius agentis ad finem; propter quod illa causalitas, intentionalis potius quam realis dici solet, et motio metaphorica, et ideo necesse non fuit peculiare prædicamentum propter hanc causalitatem constituere. Causalitas autem formæ non est aliud quam ejus informatio, quæ intrinsece pertinet ad esse illius rei, quæ per formam constituitur; ideoque non magis informatio, quam forma, constituit speciale prædicamentum. Unaquæque ergo informatio ad prædicamentum, genus et speciem suæ formæ rediicitur. Sicut enim informatio formæ substantialis, quia intrinsece pertinet ad constitutionem substantiæ, non est accidens, sed aliquid ad prædicamentum substantiæ pertinens, ita proportionaliter dicendum est de informatione quantitatis, qualitatis, etc. Atque hinc etiam fit ut abstracta et concreta accidentia ad eadem prædicamenta proportionaliter pertineant, quia, ut supra dicebamus, concretum accidentis, prout formaliter pertinet ad genus vel prædicamentum accidentis, solum addit actualem inhæsionem seu informationem subjecti. Causalitas autem materiæ, quatenus ex ea constat compositum, eadem ratione non constituit speciale genus entis, quia causalitas formæ, quia etiam est causalitas intrinseca pertinens ad constitutionem alieijus entis, præserbit causalitas materiæ primæ respectu compositi, quod est per se unum. Unde probabile est talem causalitatem materiæ in re non esse modum distinctum a causalitate formæ, ut supra dictum est. Quatenus vero materia est causa generationis rei, sic dicendum est, passionem, ut passio est, pertinere ad causalitatem materiæ, quia est effectio subjecti, ut passum est, qui respectus ad causalitatem materiæ pertinet, saltem in ordine ad effectum in fieri, ut in superioribus declaravi. Hic autem posterior effectus non habet locum in forma, quia forma, ut forma, non est causa generationis, sed potius effectus.

40. *Objectioni satisfit.* — Dices: si ratio

causæ, vel omnis, vel aliqua, constituit speciale prædicamentum accidentis, cur non etiam ratio effectus ut sic? hæc enim proportionaliter respondere debet rationi causæ ut causa est. Respondeo rationem esse in promptu ex dictis. Si enim in effectu consideretur res facta, sic in prædicamento ponitur, vel potius in omnibus prædicamentis; nam in illis non constituuntur nisi res creatæ, quæ omnes sunt effectus quidam; quamquam ad constitutionem prædicamenti, vel ad divisionem, de qua nunc agimus, non referat, quod res sint actu effectæ seu causatæ, vel quod causari possint; nam utroque modo res sunt ejusdem naturæ et essentiae, quæ in praesenti consideratur. Quo sensu verum est, rem in actu et in potentia ejusdem esse generis et prædicamenti. Si vero in effectu consideretur relatio prædicamentalis, sic in aliquo prædicamento collocatur simul cum relatione causæ. Si denique loquamur de effectu quoad puram et formalem denominationem effectus, sic eadem ratione non constituit speciale prædicamentum distinctum a reliquis, qua supra dicebamus, motum, quatenus est via ad terminum, non constituere speciale prædicamentum; quia esse effectum, idem est quod esse terminum motus vel productionis. Unde in omnibus effectibus talis respectus vel denominatio includitur intrinsecæ, vel in actione, si active sumatur, quia omnis actio aliquid agit; vel in prædicamento passionis, si passive sumatur, nam per omnem passionem aliquid fit. Unam excipio creationem passivam, quæ, prout est fieri sui termini, non est vera passio. Illa vero sub ea consideratione non habet rationem accidentis, quia cum terminum non supponat, sed potius ad illum constituendum tendat, non potest illum respicere ut subjectum, neque accidentaliter illum-afficeret; quæ ratio communis est etiam cuilibet passioni seu mutationi quatenus ad terminum tendit, et illum fieri seu factum esse denominat. Et ideo sub ea ratione vel reducitur ad prædicamentum sui termini, vel certe in ratione actionis aut passionis includitur.

Ad sextam difficultatem, de quibusdam accidentibus Angelorum.

41. In sexta difficultate, petitur ut explicemus an rerum immaterialium accidentia sub his generibus collocentur. Et quia in cæteris res est clarior, specialiter id inquiritur

de Ubi, et de durationibus Angelorum. Quæres explicanda est ex professo inter disputandum de generibus Ubi, et Quando. Et ide breviter dicitur, prout hæc sunt accidentia Angelorum, sub his generibus comprehendent etiamsi diverso modo in eis sint, quam in rebus corporalibus. Nam, sicut substantiae angelicæ diversum habent essendi modum quam corporeæ, et nihilominus ad idem prædicamentum pertinet, ita et accidentia harum substantiarum cum proportione sumptuosa possunt habere univocam convenientiam in propriis generibus, ratione cujus ad eader prædicamenta pertineant, ut in singulis videbimus.

Ad septimam difficultatem, de proprietatibus prædicamentorum.

42. In septima difficultate queritur de proprietatibus quas Aristoteles tribuit singulis prædicamentis accidentium, an illæ etiam propria genera accidentium constituant. A quod dicendum est breviter, ex illis proprietatibus quasdam esse quæ consistunt in relatione actuali vel aptitudinali, quæ ad prædicamentum ad aliquid vel directe pertinerent vel reducuntur ratione aptitudinis, seu connotationis, ut esse æquale, vel inæquale, etc. aliae addunt solam negationem, ut non habere contrarium, aliae connotant solum aliquid extrinsecum, ut habere contrarium, aliae explicant intrinsecum modum proprietatis, ut habere intensionem. Et haec omnes proprietates non addunt novum aliquum genus, ut ex ipsa declaratione satis constat. Quando vero proprietas alicujus accidentis positiva, et dicit proprium ac speciale modum afficiendi subjectum cuius est proprietas, tunc illa proprietas pertinebit ad proprium accidentis, semper tamen spectabit aliquod ex novem generibus supra numeris; sic enim figura potest dici proprietatis quantitatis, et habitus, potentiae, et tamen genus qualitatis pertinent. De ratione autem mensuræ, quæ ibi specialiter tangitur, ex timo non pertinere ad essentiam alicujus accidentis, imo neque esse realem proprietatem intrinsecam alicujus prædicamenti, si solum esse denominationem quasdam in ordine ad actus rationis, de qua re dicere late tractando de quantitate.

Ad ultimam difficultatem de postprædicamentis.

43. In ultima difficultate petitur, cur Aristoteles quasdam res vel denominationes

ostprædicamentis posuerit, si divisio accidentis per novem genera est sufficiens. Patet utem facile responsio ex dictis; nam de nota jam dictum est, aliae vero denominaciones non sumuntur ex formis sufficientibus, sed ex coexistentialia; vel ex connotatione alterius extrinseci, ut esse simul, aut prius, aut habere oppositum; et in universum, *habere*, etc., non dicit rationem formæ; nam etiam abjectum habet accidentia, et totum partes, res etiam omnino extrinseca haberet dicuntur. In his ergo denominationibus nulla intervenit propria ratio accidentis, nisi fortasse tantum aliqua relatio in eis intervenire potest. Et ideo Aristoteles, ut omnes loquendi sunt denominandi formulæ, quæ ad doctrinam tradendam conferre possunt, explicat, illas in postprædicamentis declaravit.

SECTIO III.

trum prædicta divisio sit univoca vel analoga.

1. *Utrinque ratio dubitandi.* — Ratio differtalis est, quia nullus modus analogiae intervenerit posse videtur; nam accidentis non dicitur de ceteris accidentibus per attributionem ad aliquod unum sub accidente contentum, ut per se notum est. Quod autem omnia sint entia vel accidentia per substantinem ad substantiam, non sufficit ad analogiam inter ipsa, quia illud, ad quod omnia respiciunt, non continetur sub conceptu accidentis. Sicut substantiae creatae iam sunt substantiae per attributionem aliquam ad incretam, et nihilominus sunt univoco substantiae. Neque etiam hic intervenire potest analogia proportionalitatis, quia accidentia non sunt extrinsecæ aut metaphorice accidentia, sed proprie et intrinsecæ; proportionalitas autem non constituit analogiam, nisi ubi intervenit metaphora vel proprietas in aliquo extremorum, ut supradictum est. Nam genus etiam dicitur de speciebus secundum proportionalitatem, quæ veritatem ac proprietatem rei non excludit. Contrarium vero est, quia si accidentis esset univocum, esset genus, et consequenter non essent novem genera accidentium summa.

Prima sententia, *accidens esse analogum.*

2. In hæc re fere omnes, qui sentiunt ens esse analogum ad substantiam et accidentis, sentiunt etiam accidentis esse analogum ad novem genera. Ita tenet Cajetanus, de Ente tressent., cap. 7, quæst. 15, ad 4, in quo in-

ferebatur accidentis fore genus, si esse in esset esse inesse et commune omnibus accidentibus. Idem tenet Soncin., 4 Metaph., quæst. 1, ubi ad 1 ait, genera prædicamentorum esse primo diversa, quia in nulla ratione univoca convenient, et lib. 12, quæst. 47, ad 1, etiam ait, primo diversis nihil esse commune univocum. Quod item insinuat Alex. Alens., 5 Metaph., text. 33, in fine, ubi etiam favet Philosophus; negat enim ea, quæ differunt prædicamenti figura, posse resolvi in unum. Sed potest intelligi de uno genere. At obstat huius responsioni, et consequenter favet huic sententiae D. Thomas, 1 cont. Gent., cap. 32, ratione 3, ubi probat nihil prædicari de Deo et creaturis univoce, quia nihil prædicatur de eis, ut genus vel species, etc.; quæ ratio applicari potest ad accidentis; vel ergo satendum est esse genus, vel negandum esse univocum. Atque eodem modo favet Porphyrius, tum enumerando quinque prædicabilia, præter quæ non agnoscit aliquid aliud prædicatum commune et univocum, alioquin illud esset quoddam universale, distinctum a reliquis; tum etiam quia in cap. de Specie, non alia ratione censem non esse genus, nisi quia non est univocum. Præterea Aristoteles, 1 Poster., c. 11, docet, propositionem illam, in qua unum summum genus de alio negatur, esse immediatam, quia nullum est prædicatum superius alicui eorum, per quod demonstratur. Non explicant autem dicti auctores qualis sit hæc analogia, neque in quo fundetur, aut de quo genere accidentium primo dicatur accidentis.

Secunda sententia, *accidens esse unitocum.*

3. Propter quod alii etiam ex D. Thomæ discipulis sentiunt, accidentis esse prædicatum univocum ad novem genera. Ita tenet Soto, in cap. 4 Anteprædicam., quæst. 2, ad 1; idemque supponit Javellns, 7 Metaph., quæst. 1, ad 3 Antonij And. objecientis, si inherenteria est communis et essentialis quantitatii et qualitatii, fore ut accidentis sit genus; respondet enim, ut aliquid sit genus, non sufficere esse commune iis de quibus dicitur, et prædicari in quid et univoco, nisi etiam dicat determinatam naturam, et ideo non esse genus. Supponit ergo habero alias conditio-nes, scilicet, prædicari in quid et univoco. Atque hinc colligitur propria ratio hujus sententiae, scilicet, quia accidentis ut sic est commune, non tantum secundum nomen, sed

etiam secundum rationem, et illa ratio immediate participatur ab omnibus iis generibus, quibus est communis, sine ullo ordine eorum inter se; ergo habet omnia ad univocationem requisita. Consequentia patet ex omnibus dictis supra de analogia entis; antecedens vero patet quoad singulares partes, quia accidens in communi definitur esse ens in alio, in sensu declarato sectione 1, que ratio communis est omnibus dictis generibus; neque ulli convenit per respectum ad aliud. Nam cum Aristoteles dixit, accidens esse entis ens, nomine entis intellexit ens simpliciter, quod est substantia, ut omnes intelligunt, et constat etiam ex 7 Metaphys., ubi hac ratione dicitur substantia prior definitione accidente; nunquam autem dixit unum accidens esse prius definitione quam aliud; participant ergo omnia accidentia illam rationem sine ullo ordine inter se; nihil ergo illi deest ad veram univocationem. Et confirmatur, quia analogata secundaria definiri solent per ordinem ad primum analogatum; sed genera accidentium, nec sub ratione communi accidentis, nec ut talia accidentia sunt, definiuntur per respectum ad aliquod ex dictis generibus accidentium; ergo.

Utriusque sententiae difficultas aperitur.

4. Quanquam autem hi auctores admittant accidens esse univocum, non tamen admitunt esse genus. Reddit autem rationem Soto, quia accidens non praedicatur in quid; quia non significat (inquit) formaliter quidditates accidentium, sed esse eorum in substantia. Falsum tamen assumit in hac ratione, quia accidens non dicit actu inesse, sed aptitudine, quod est de quidditate accidentis, ut supra vidimus. Item, quia omnia accidentia convenient in aliqua ratione non tantum accidentaliter et extrinseca, sed etiam essentialiter, quae uno conceptu abstrahi, et una voce significari potest; haec autem ratio significatur nomine accidentis, et non per modum formae, ut praedicetur in quale; ergo tam est praedicatione in quid haec, *Qualitas est accidens*, sicut haec, *Corpus est substantia*.

5. Aliam ergo rationem insinuat Javellus, et magis declarat Soto, scilicet, accidens non esse genus, quia non habet differentias extra sui rationem; nam omnis modus, quo potest accidens determinari ad quantitatem, qualitatem, et similia, est etiam accidens; est autem de ratione generis, ut sit extra rationem differentiarum, id est, ut secundum

praecleros conceptus in eis non includatur, nec per se de illis dicatur, ut constat ex doctrine Aristotelis, 3 Metaph., text. 10. Quod ratio est consentanea doctrinæ Scotti, in 4, dist. 3, q. 3, ad 2, et dist. 2, q. 2, ubi juxta doctrinam Aristotelis ait, ens non esse genus, non quia non sit univocum, sed quia praedicatur in quid de aliqua differentia.

6. Hanc vero rationem in simili impugnat Ferrariensis, 1 cont. Gent., c. 32, dicentes recte quidem consequi, si praedicatum sit ita commune, ut non habeat differentias extrisu rationem, non esse genus, ut Aristotele plane docet; tamen proximam hujus rei causam esse, quia tale praedicatum non potest esse univocum; nam si esset univocum, haberet differentias, de quarum intellectu non esset. Quia esse extra conceptum differentiarum non est de prima et essentiali ratione generis; nam illa solum est negatio quædam; ratio autem generis positiva est; ergo illa negatio concomitans, aut necessario consequens rationem generis. Et ideo posteriori recte infertur, id, quod non habet illam conditionem, non esse genus; multo melius sequitur a priori, quidquid habet positivam rationem generis, habere etiam conditionem illam. Et ideo repugnat dicer aliquid esse univocum, et praedicari in quide multis essentialiter diversis, et non habere differentias extra sui rationem; quia habet dicere, aliquid habere completam rationem generis positivam, et non proprietatem negativam per se consequentem talem rationem. Et confirmat, nam omne univocum habet formam unam ab inferioribus abstractibilem, quae in plura essentialiter dividitur, ergo vel per differentias proprias sumptas, quarum intellectu non sit, et habetur integrum; vel per diversos modos essendi, et habet repugnat. Primo, quia duas species qualitatis, verbi gratia, sunt quidditative accidentia, et tamen convenient in eodem modo essendi. Secundo, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatæ, cum in creaturis est distinguatur ab essentia; diversitas autem accidentium est essentialis. Tertio, quia in albedine, verbi gratia, essent duas quidditates, una accidentis, et altera differentiae, ita neutra diceretur in recto de albedine, quia pars non praedicatur de toto, neque albedo esset unum simpliciter. Has enim rationes format Ferrar. de ente, quae eadem proportione ad accidens applicantur.

7. Verumtamen haec objectio non est invincibilis.

ni momenti. Nam quod genus debeat esse natura ita limitata, ut possit praescindi a differentiis quibus contrahitur, per se primo pertinet ad rationem generis, ut ex Aristotele, citato loco, sumitur, et 4 Topic., c. 6, loco 4 et 71. Nec refert quod illa proprietas per negationem declaretur; nam per illam negationem circumscribitur positiva proprietas, conditio naturae genericæ, quod, nimirum, natura ita limitata et præcisa, ut sit apta ad componendum metaphysice cum differentia specificam naturam; hoc autem non tantum incomitantur et consecutive, sed essentia per convenit generi ut genus est. Quod patet, quia speciei essentialis est componi ex genere et differentia; sed genus essentialiter respicit speciem; ergo de essentia generis est aptitudo ad componendam speciem; et hoc autem aptitudine essentialiter includitur, quod sit natura secundum rationem præcisa a differentia. Sicut e contrario de ratione differentiae est, ut secundum rationem sit præcisa a genere; nam comparatur hæc duo, ut actus et potentia metaphysica. Unde etiam potest sumi proportionale argumentum; nam de ratione materiae priora est, quod sit entitas condistincta a forma, quæ distinctio, licet sit negatio, per eam indicatur limitatio, et potentialitas materiae, quæ necessaria illi est, ut possit esse essentialis pars physica apta ad componendum totum per modum potentiae; ergo proportionali ratione est de ratione generis, ut metaphysice sit extra rationem differentiae.

8. *Ad rationem quidditativam generis quidquiratur.* — Quapropter negandum est in primis rationem quidditativam generis in se contineri, quod sit praedicatum univocum in quid, et commune ad plura essentialiter diversa, nisi sit determinata natura, quæ possit habere differentias extra sui rationem. Quæ particula satis insinuat in ratione generis, cum dicatur esse id quod praedicatur in quid de pluribus differentiis specie; quia species, ad quam genus dicit relationem, per propriam differentiam additam generi constituitur. Unde, licet admittatur accidentis esse univocum et predicari in quid, negandum est predicari proprie de pluribus differentiis specie, sed de pluribus primo diversis, seu differentiis genere, quia summa genera non sunt species, etiamsi habeant communem praedicatum univocum, quod sit quasi transcendens respectu illorum. Nec refert quod accidentis praedicetur de albedine et

nigredine, verbi gratia, quæ specie differunt, quia non prædicatur de illis secundum immediatam habitudinem et relationem (quomodo intelligenda est ratio generis), sed mediis generibus primo diversis.

9. *Ad confirmationem autem Ferrarensis eligenda est posterior pars dilemmatis, nempe hujusmodi prædicatum commune posse determinari per intrinsecos modos, qui non sint propriæ differentiæ.* Jam enim supra, tractando de conceptu entis, declaravimus qualis sit ille modus determinationis, quo commune prædicatum transcendens potest limitari ad determinatas naturas, absque propria compositione cum differentiis in quibus non includatur, sed per solam confusam aut distinctam conceptionem intellectus. Et quidem, si objectiones Ferrarensis essent efficaces, non minus probarent de conceptu analogo, quam de univoco; neutrum tamen probant. Ad primam enim respondetur, duas species qualitatis convenire in modo essendi generico aut prædicamentali, non tamen convenire in illo modo essendi, in quo res alterius prædicamenti convenient; accidentis autem distinguitur in suprema genera per varios modos eorum, non per modos ejusdem prædicamenti. Quocirca, quamvis accidentis dividatur per modos essendi in varia genera, non tamen dicitur de solis rebus primo diversis per illos modos, sed etiam de rebus distinctis sub illis modis. Adde quod, licet differentiae albedinis et nigredinis sint propriæ differentiæ respectu coloris vel qualitatis, non tamen respectu accidentis, sed respectu illius sunt tantum modi essendi primo diversi, quia nullum habent commune genus, sed solum ipsum accidentis, quod quidditative includunt. In secundo argumento committitur aequivocatio, quia cum agimus de modis essendi, non intelligimus de esse existentiæ actualis, sed de essentia, vel de aptitudine essendi, vel potius inhærendi hoc vel illo modo. Tertia vero ratio minoris momenti est, nam solum sequitur in qualitate esse duos conceptus quidditativos, unum confusum et communem accidentis, aliud proprium qualitatis, quod non obstat quominus conceptus qualitatis sit simpliciter et per se unus, quia ratio accidentis ad illam per se determinatur, neque etiam impedit quominus accidentis prædicetur de qualitate non per modum partis, sed per modum totius potentialis. Et idem dicendum est de modo illo quo accidentis determinatur ad esse qua-

litatis, si abstracte concipiatur, maxime cum ejus conceptus ex parte rei et rationis formalis conceptæ non sit aliud a conceptu ipsius qualitatis, sed solum ex modo concipiendi, ut in superioribus diximus. Itaque rationes illæ non sunt efficaces contra dictam sententiam.

10. Major mihi difficultas est in applicanda prædicta ratione vel responsione ad materiam in qua versamur. Aut enim est sermo de accidente, ut abstrahit a completo et incompleto, aut de accidente completo. Prior modo, licet sit verum non posse habere differentias extra sui rationem, quia non potest accidentis contrahi, nisi per accidentis saltem incompletum, sicut de substantia proportionatiter diximus, non tamen est verum accidentis sic compositum esse univocum; quia sicut substantia non dicitur univoce de substantia completa et incompleta, seu de speciebus et differentiis substantiarum, ita et accidentis non dicitur univoce de completo et incompleto. Est enim eadem proportio; nam ratio accidentis simpliciter ac per se primo salvatur in forma accidental, quae proprie ac per se respicit substantiam; in differentiis autem accidentalibus tantum est secundum quid; neque enim differentiae proprie dici possunt formæ accidentales, sed aliquid formæ accidentalis. At vero, si sermo sit de accidente completo, non potest, ut videtur, procedere responsio data; nam si accidentis sic sumptum univocum est, non potest negari quin habeat differentias extra sui rationem; nihil ergo illi deerit ad veram rationem generis. Antecedens patet primo, argumento facto a simili de substantia, quia, ut illa sit genus, satis est quod substantia completa contrahatur per incompletam. Secundo, quia revera accidentis completum non includitur intrinsece in conceptu accidentis incompleti; omnis autem differentia accidentis est accidentis incompletum. Tertio, quia alias non possent assignari genera summa in singulis prædicamentis accidentium, quia non potest quantitas contrahi, nisi per differentiam quæ sit quantitas incompleta, et sic de aliis.

11. Responderi potest, in ratione accidentis nihil esse incompletum, quia ratio accidentis imperfecta valde est, et talis ut integræ ac complete servetur in quolibet minimo accidente, etiamsi sub inferioribus rationibus accidentium incompletum censeatur; ut, verbi gratia, punctus, incompletum quid est in ratione quantitatis; at vero in ratione acci-

dentis est completum accidentis, quia tam vere inest quam quodlibet accidentis perfectum. Sed hæc responsio difficultate non caret, ut patet ex supra dictis de divisione accidentis in completum et incompletum; vix enim potest reddi sufficiens ratio cur illa duo membrum habeant in quolibet prædicamento accidentis, et non in accidente ut sic. Nec etiam videtur posse negari quin formæ integræ verbi gratia, quantitatis et qualitatis, habeant inter se aliquam convenientiam realē, quam non habent cum suis differentiis constituentibus, vel contrahentibus, quia differentiæ præcise ac formaliter sumptæ non sunt propriæ formæ; sicut in formis substancialibus datur convenientia in ratione communis formæ substantialis, quæ non convenientiis, quibus communis conceptus substantialis formæ contrahitur ad hanc vel illam speciem substantialis formæ. Et illo conceperū, qui directe communis est ad formas substantiales, dici potest concipi forma substantialis completa in communi, qui conceptus non est dubium quin habeat differentias extra sui rationem; ergo pari ratione ratiocinar possimus in formis accidentalibus. Difficil ergo est, admissa univocatione accidentis, rationem reddere, cur non possit abstrahi alius conceptus accidentis genericus ad prædicamenta accidentium. Ac propterea alii, ut hanc difficultatem fugiant, univocationem negant; ducuntur tamen solo arguento a inconvenienti, et non declarant quomodo sine ordine accidentium inter se sit analogia. Hæc ergo est difficultas hujus controversiæ.

Quæstionis resolutio.

12. *Accidens, ut comprehendit novem genera analogum est.* — In hac ergo re censeo imprimitur, accidentis in tota sua latitudine, ut comprehendit novem genera, non esse univocum, sed analogum. Hanc conclusionem maxime mihi persuadeo propter ea genera accidentium, quæ solum extrinsece circumstantia denominant; illa enim non sunt cum eius proprietate inherenter, cum qua insunt certa accidentia, quæ sunt veræ formæ informantes. Quod re ipsa et exemplis facile constare potest. Quis enim existimet, cum ea proprietate et veritate vestem afficere, aut informare hominem vestitum, qua albedo habet minorem album, aut scientia scientem? Iter quo modo actio, ut actio, existimari potest cum eadem proprietate afficere, vel informare agens, in quo non recipitur passio, ac passus?

quo inest? Existimmo ergo, accidens prima-
o convenire his accidentibus, quæ proprie-
sunt et afficiunt subjecta sua; deinde vero
er translationem, aut similitudinem valde
operfectam derivatum esse illud nomen ad
sia, quæ quodammodo imitantur illam ratio-
nem. Unde probabile mihi est hic intervenire
analogiam proportionalitatis; nam illa maxi-
me propria dicuntur accidentia, quæ insunt;
ne vero dicta sunt accidentia, quæ sunt
rea substantiam, ut habitus, locus conti-
ns. Item quæ sunt a substantia; nam certe
se in, et esse ab, videntur habitudines adeo
versa, ut non nisi secundum quamdam
proportionalitatem ab eis sumptum sit no-
en accidentis, et ideo actio, ut actio, sicut
in dicit esse proprie sumptum, sed esse ab
ente, valde analogice et impropte dicitur
cidens agentis, vel potius accidere ipsi,
atenuis illud denominat quadam denomina-
tione, quæ contingenter de eo dicitur, potest
ei convenire et non convenire. Igitur
in accidens, ut commune est novem prædi-
mentis, sub se comprehendat, tum ea quæ
oprie et interne insunt, tum etiam quæ ad-
cent, vel circumstant rem, et actiones quæ
re manant, cique non insunt, non potest
b hac communi ratione esse univocum ad
omnia quæ sub se complectitur. Atque
ic sumitur regula generalis, rimur om-
illa, quæ per solam extrinsecam denomi-
nationem alicui accidere dicuntur, analogice
item vocari accidentia, quia illa in modo
nominandi contingenter imitantur, cum
nun vere non insint, sed ad modum inhæ-
siue se habeant. Quæ autem prædicata
hunc modum extrinsecem tantum acci-
endi habeant, ex singulorum tractatione
astabat.

13. Secunda assertio. — Secundo dicen-
m est, probabile esse, accidens, ut dicitur
entitate et de modo accidentalis, univocum
n esse; probabilius tamen videri solam il-
le diversitatem non semper sufficere ad
analogiam constituendam. In hac assertione,
id per entitatem vel modum accidentalem
elligimus, supponendum est ex dictis su-
i, disput. 7, de distinctionibus, et in dis-
put. 16, de forma accidentalis. Et inde potest
videri prior pars assertionis; nam acciden-
sis entitas habet proprium modum infor-
undi et inherendi; modus autem acciden-
sis non ita; ergo videntur analogice conve-
re in ratione formæ accidentalis, et in ra-
tione accidentis, nam accidens idem signifi-

cat, quod accidentalis forma. Item, ratio en-
tis, longe diversa ratione magisque diminuta,
inveniri videtur in his quæ tantum sunt modi,
quam in his quæ habent propriam entitatem;
ergo cum ratio accidentis rationem entis in-
cludat, etiam illa diminute, et tantum secun-
dum quid invenietur in modis accidentalibus,
comparatione accidentalium ensitatum; ergo
dicetur accidens analogice de his. Cujus
etiam signum esse potest, quod entitas acci-
dentalis saltem per Dei potentiam potest per
se et sine subjecto conservari, modus autem
accidentalis nulla ratione esse potest nisi
actu conjunctus, et modificans rem, cuius est
modus.

**14. Nihilominus tamen posterior pars con-
clusionis ex eo satis probari videtur, quod in
codem prædicamento accidentis continentur
non tantum species quæ habent proprias en-
titates accidentales, sed etiam quæ tantum
sunt modi aliarum rerum; ut in genere qua-
litatis continetur calor, qui propriam entita-
tem habet, et figura, quæ tantum est modus,
et densitas, quæ est etiam modus, imo
de potentia idem aliqui existimant, alii idem
opinantur de actu immanente, etiamsi sit
qualitas. Ergo qualitas univoce dicitur de
propriis formis, seu entitatibus, et de modis
qualificantibus; ergo etiam accidens dicitur
univoce de illis; nam cum accidens sit de es-
sentia qualitatis, non potest qualitas univoce
convenire his quibus non convenit simpliciter
et univoce ratio accidentis. Ex quo ulterius
colligimus, etiamsi entitas et modus acciden-
talitatis ad diversa prædicamenta pertineant,
eam diversitatem in ratione modi et entitatis
non sufficere ad analogiam constituendam;
nam quoad hoc eadem est ratio, sive talia
accidentia sint diversorum prædicamento-
rum, sive ejusdem. Et a priori ratio est, quia
illa diversitas entitatis et modi ex se non
constituit aut habitudinem, aut subordinatio-
nem inter omnia illa, quæ talia sunt. Unde,
licet unum sit imperfectius aliud, non tamen
dicitur accidens per habitudinem ad aliud, et
ideo hoc non satis est ad analogiam. Eo vel
maxime quod, licet modus sit ex suo genere
minus perfectus quam entitas, tamen in par-
ticulari aliquis modus potest esse perfectior
aliqua entitate, ut modus substantialis est
perfectior entitate accidentalis; igitur illa di-
versitas perfectionis non semper sufficit ad
analogiam constituendam.**

15. Tertia assertio. — Ex his ergo dico
tertio: quamvis accidens in tota sua ampli-

tudine non sit univocum, nihilominus respectu aliquorum, negari non potest quin de eis univoce dicatur. Probatur primo ex dictis, quia saltem dicitur univoce de omnibus speciebus ejusdem praedicamenti, ut de calore et frigore. Secundo, quia etiam dicitur univoce de entitate et modo accidentalis, saltem cum inter se non habent habitudinem aut dependentiam. Tertio, quia etiam univoce respicit quantitatem et qualitatem, quatenus sunt propriæ formæ accidentales realiter distinctæ a subiecto, illudque informantes. Nam respectu illarum nulla ratio analogiae inveniri potest; aut enim erit analogia proportionalitatis, et hoc non; nam intercedit ibi vera convenientia et similitudo realis; aut erit analogia proportionis, et hoc etiam dici non potest, quia de neutra dicitur per habitudinem ad aliam, ut per se notum videtur. Quod enim quidam aiunt, dici prius de quantitate, quia qualitas inhæret substantiæ media quantitate, aperte falsum est; nau potius qualitas ex suo genere est perfectior quantitate, cum in rebus spiritualibus inveniatur. Quod vero in rebus corporalibus qualitates supponant quantitatem, non solum non est indicium analogiæ, verum etiam non est argumentum, quod quantitas sit perfectior omni corporeâ qualitate, quia solum supponitur ut conditio quædam necessaria, vel per modum potentiarum passivæ; qualitas vero est per modum actus; nulla est ergo ratio analogiae inter quantitatem et qualitatem respectu accidentis. His ergo modis est aliqua univocatio in accidente, licet ipsum non sit univocum in tota sua latitudine; non enim repugnat idem nomen esse univocum respectu aliquorum, licet non sit respectu suorum omnium significatorum, ut supra inter disputandum de ente diximus.

16. *Objectio.* — Sed insurgit statim difficultas superius tacta, nimirum, dari aliquem conceptam accidentis communem multis praedicamentis, qui proprie sit genericus. Nam, licet ex dictis sufficienter habeatur, accidentis non posse esse genus ad omnia novem praedicamenta, quia, ut sic, non est univocum, sed analogum, tamen aliquis conceptus accidentis magis contractus esse poterit genus ad aliqua praedicamenta, ut si sumatur accidentis solum proprie pro eo quod vere inhæret, aut intrinsece afficit subiectum, aut strictius pro entitate, et propria forma accidentalis, ut distinguatur a modo, et sit communis soli qualitatæ et quantitatæ. Sic enim est quid univocum, et quidditativum, et potest habere

differentias extra sui rationem, ut supra declaratum est.

17. *Solutio.* — Respondetur negando se quelam, quia nullus conceptus potest abstrahi a rebus diversorum praedicamentorum ita univocus respectu aliquorum, quin aliqua ex parte includat analogiam respectu aliorum, vel transcendentiam repugnantem rationi generis. Ut, si accidens intrinsece afficiens sumatur ut quid commune ad entitatem et modum accidentalem, licet secundum eam rationem possit habere univocationem tamen ut sic multa sub se comprehendit quæ in nullo praedicamento directe collocantur, verbi gratia, modum inhærentiæ, quæ per se intrinsece afficit tum formam inhærentem, tum etiam subiectum cui inhæret et qualitas sub tali ratione sit incompletur accidentis, tamen absolute, et in latitudine, fortasse non est magis diminutum en quam modus ubicationis, aut passionis, quæ propria praedicamenta constituunt. Quo sit de hujusmodi conceptu accidentis vere datur, non posse ita abstrahi, ut sit communis ad sola accidentia completa, id est, quæ directe in praedicamentis accidentium collantur, ideoque non posse esse genus, neque habere differentias extra sui rationem, neque omni carere analogia.

18. Rursus, si accidens sumatur pro entitate propria et forma accidentalis, sic solvidetur quidam conceptus compositus ex duobus simplicioribus conceptibus analogis; nam conceptus formæ ut sic analogus est ad formam substantialem et accidentalem. Ille vero modus, qui additur, cum dicitur accidentialis, non potest esse ita determinatus, et proprius aliquorum accidentium quin ex se communis sit omnibus; nam omnia habent accidentalem modum afficiendi illa ergo convenientia quasi transcendentialis est, ideoque non potest constituere conceptum genericum, etiamsi alias sit univocus respectu aliquorum, vel etiamsi ex conjunctione plurium conceptuum analogorum sumatur ut proprius, seu determininetur talia significata. *Ratio* vero a priori esse detur, quia haec genera summa habent propriam quamdam diversitatem in modo afficiendi, quod maxime notum appetit quantitate et qualitate, et ideo nulla est convenientia inter eas secundum proprias actiones earum, sed solum in ratione accidendi (ut sic dicam), quod ex se communis est aliis. Plus ergo requiritur ad rationem

generis, quam ad rationem univoci prædictati, etiam in quid; nam ad univocationem sufficit propria et uniformis, seu immediata abitudo ad plura secundum eamdem rationem; ad genus autem ultra hoc necessarium est, ut nec transcendentiam habeat in formalitione sua, neque analogiam respectu aliorum, quod etiam ad rationem proprii universalis necessarium est. Et hactenus de hac visione.

DISPUTATIO XL.

DE QUANTITATE CONTINUA.

Quantitas inter accidentia cur primo collata.—Aristoteles, tam in libro Prædicamentorum, quam in 5 Metaph. et aliis locis, ubique summa genera seu prædicamenta merat, inter accidentia primum locum trit quantitati; quia, licet qualitas ex suo nere perfectior sit, tamen quoad nostram cognitionem, quæ circa corporalia præcipue rsatur, quantitas est quodammodo prior, quasi fundamentum aliorum accidentium, propterea hunc eudem ordinem servan esse censimus. Quamvis autem ratio quantitatis abstracti soleat a quantitate continua, et discreta, ob majorem tamen claritatem et brevitatem non instituimus disputacionem de quantitate in communi sumpta, a vix potest ejus essentialis ratio in ea immunitate declarari. Unde Aristoteles in Prædicamentis, nulla quantitatis in communione præmissa, statim illam divisit in continuam et discretam. Quia ergo essentia ratio quantitatis, prout est verum accidentia substantia distinctum, in quantitate continua reperitur (nam discreta, ut infra dicemus, non est plurium quantitatum, vel rerum numerarum multitudo), ideo in hac disputacione omnia, quæ ad quantitatem continuam pertinent, explicabimus; in sequenti vero distinctione de quantitate discreta dicemus, et quae ad utriusque comparationem et conationem pertinent, complebimus. Prius en aliquia in communi, ut significations terminorum intelligantur, præmitte-

SECTIO I.

Quid sit quantitas, praesertim continua.

. In hac sectione, non tam quid res sit, in quid nomina significant declarare inimus, et simul etiam in summam redi-

gere quæ de quantitate Aristoteles tradit, lib. 5 Metaph., cap. 43, ubi generalem prius descriptionem, deinde divisiones quantitatis assignat.

Descriptio quanti ab Aristotele tradita exponitur, propositis nonnullis difficultatibus.

2. Ex sententia igitur Aristotelis dicendum est, *quantum esse quod est divisibile in ea quæ insunt, quorum utrumque vel unumquodque, unum quid et hoc aliquid aptum est esse;* ubi **primum** interrogare potest aliquis, cur Aristoteles non quantitatem, sed quantum definiat, cum ad explicandam quantitatis rationem, non tam aptum sit ipsum concretum, quam abstractum. Quanta enim dicuntur non solum ea, quæ per se, sed etiam per accidens quanta sunt: unde illis omnibus, ut statim dicemus, convenire potest tota illa definitio. Per eam ergo non explicatur convenienter ratio quantitatis, sed ad summum indicatur quænam res quantæ appellari solearint.

3. Ac præterea, quod difficilius videtur, tota illa descriptio multis rebus convenit, quæ quantæ non sunt, et aliquibus rebus non convenit, quæ solent quante appellari. Prior pars probatur primo, quia inter substantias, ea, quæ constat materia et forma, realiter divisibilis est in illas, quæ illi insunt, id est, intra illam formaliter sunt, cum ex illis componitur. Secundo, est hæc substantia divisibilis in suas partes substantiales integrantes. Neque satis est respondere, hoc habere substantiam ratione quantitatis; nam etiamsi substantia absque quantitate conservata intelligatur, erit divisibilis in suas partes substantiales, cum illæ semper maneant realiter distinctæ. Atque idem argumentum fieri potest de materialibus formis accidentalibus, ut de albedine, et similibus, quæ divisibiles sunt in partes entitativas, idque dupliciter, scilicet, vel secundum extensionem vel secundum intensionem, et hanc posteriorem divisibilitatem per se habent, et nullo modo per quantitatem. Præterea, quidam sunt modi substantiales, vel accidentales, qui divisibiles sunt, et nullo modo sunt quanti. Antecedens patet, nam unio animæ ad corpus divisibilis est, nam ablatâ una parte corporis, aufertur pars unionis animæ ad illam, manente alia partiali unione ad ceteras partes corporis. Similiter modulus præsentiae, quem Angelus habet in loco adæquo, divisibilis est, cum possit una pars

ejus tolli manente alia, et tamen hi modi cum spirituales sint, non sunt quanti.

4. Altera vero pars, nimirum, quod aliqua quanta non sint hoc modo divisibilia, patet. Nam imprimis cœlum est quantum, et non est illo modo divisibile. Item minimum naturale non est divisibile, licet quantum sit. Itemque forte est de corpore heterogeneo animalium perfectorum; non enim potest dividiri, quin altera saltem pars desinat esse *hoc aliquid*, quod antea erat. Præterea idem patet de tempore, motu, et aliis successivis; hæc enim quanta sunt ex omnium sententia, et tamen non sunt divisibilia in ea quæ insunt, nam partes quibus constant, eis non insunt, sed quædam futurae sunt, alia jam præteriorunt; et deinde eodem modo quo hæc sunt divisibilia in suas partes, illæ partes non sunt tales, ut post divisionem unaquæque earum apta sit per se esse, aut *unum quid* esse, nam cum illæ partes in successione consistant, non possunt ita dividi, ut simul utraque maneatur in ratione totius. Denique, numerus est quoddam quantum, et tamen ut sic non est divisibilis; quod patet, quia est actu divisus; repugnat autem simul esse in actu et in potentia. Vel certe, si numerus est aliquo modo divisibilis, etiam numerus Angelorum divisibilis erit, et tamen non censetur esse aliquid quantum.

Declaratur definitio, et prima solvitur difficultas.

5. Nihilominus Aristotelis descriptio sufficiens et optima est, præsertim si ejus mentem ac institutum in eo loco consideremus. In toto enim illo libro § Metaphysic., non tam rerum essentias, quam plurium vocum varias significations declarat, atque ita per illam descriptionem magis explicat quid hoc nomen, quantum, significet, quam quid proprie et secundum suam essentiam quantitas sit; quanquam dum hoc manifestat, per quemdam effectum aut signum nobis notius simul innuit quid ipsa quantitas sit. Itaque duabus de causis potius nomine concreto quanti utitur, quam abstracto. Prior est, quia concreta nobis notiora sunt, et ex eis tanquam ex effectibus facilius cognosci possunt abstracta. Atque ita cum quantum dicitur esse *quod est divisibile*, etc., per hoc significatur, quantitatem esse id a quo res quanta habet, ut illo modo divisibilis sit, in quo iam innuitur propria ratio et essentia quantitatis, ut inferius latius declarabimus.

6. Secunda ratio est, ut indicet peculia rem conditionem quantitatis, quæ non solum est forma, qua aliud est quantum, sed etiam ipsa quanta denominatur, quia non solum est ipsa ratio ob quam alia fiunt extensa et divisibilia, sed etiam ipsa in se extensa est et divisibilis; neque enim potest ipsa extendere rem aliam, nisi simul coextendatur illi, et suas proprias partes habeat correspondentes partibus sui objecti. Eadem ergo forma quatenus partes substantiae extendit quantitas dicitur, ut infra dicemus; quatus vero ipsam habet partes, sese naturam sua extendent, vel (ut sic dicam) loco extendentes, sic etiam ipsa quanta denominantur, et ut sic etiam divisibilis est. Ob haec ergo causam non solum per modum abstracti, sed etiam per modum concreti descripsi potuit.

Singulæ definitionis particulæ declarantur

7. Explicato definito, ut alias difficultates que contra definitionem procedunt, solvamus, declaranda breviter est definitio. Quia primum dicitur, *quantum, esse divisibile in ea quæ insunt*, id est, in ea quæ in ipso quanto formaliter ac realiter sunt. Quæ pars posita est ad excludenda quæ tantum virtute in aliquo continentur, ut elementum mixto. Quamvis enim mixtum in elementis resolvi possit, tamen illa res non ex eo, ut formaliter sub ea ratione est quanta, quæ elementa in mixto non insunt formaliter, sed virtute tantum. Ex quo obiter intelligitur, partes quanti, in quas ipsum divisibile est actu, esse in ipso quanto secundum suum estmet entitates partiales, nam licet ante divisionem nulla sit *unum quid* et *hoc aliquid*, sed hoc habeant per divisionem, ut hic A totales dicunt, tamen secundum eam entitatem, in qua per divisionem possunt fieri *hoc quid*, realiter ac formaliter sunt in ipso quanto ante divisionem.

8. Additur vero in definitione tales deesse has partes, ut etiam post divisionem possit utraque vel unaquæque, id est, singulariæ earum, sive due sint, sive plures, ut *unum quid*, et *hoc aliquid*, id est, per se, ut unum quoddam totum ab aliis separata, manere. Per quam particulam excluditur a ratione quantitatis omnia composita, et licet in sua componentia dividi aut resolvi possint, non tamen ita ut utrumque per se manere possit ut *unum quid*, et *hoc aliquid*, quod ex solutione argumentorum constituitur.

inuatur etiam tacite in illa particula, om-
quantum, etiamsi minimum sit, semper
e divisibile in ea que insunt, ita ut post
isionem quodlibet eorum in qua dividit-
ur, sit *unum quid*, et consequenter illam di-
vibilitatem, quantum est ex vi quantitatis,
a posse terminari, nisi divisio perveniat
non quanta, quod invenitur in sola quan-
tate discreta secundum propriam rationem
m, non vero in continua, quo illa com-
titur ex unitatibus quae non sunt numeri,
verò constat ex partibus quantis, et sine
esse non potest.

solvitur prior pars secundæ difficultatis.

Per illam ergo particulam excluditur
olutio substantiae compositæ in materiam
ormam, quia, licet haec vere insint in
comto, tamen non sunt aptæ, ut post sepa-
ronem unaquæque earum sit *unum quid*,
a saltem forma statim perit. Nec refert
d in morte hominis utraque pars sepa-
maneat, quia saltem ex parte materiae
manet per se ut *unum quid*, sed sem-
manet ut pars alterius compositi, quod
propria divisione quanti non est per se
ssarium. Neque item refert, quod Deus
it formam et materiam per se post sepa-
nem conservare, quia illud est praeter
ras rerum; hic autem est sermo de di-
vilitate, quam res habet ex natura sua.
Ita satisfactum est priori difficultati de
ione substantiae compositæ in partes es-
ales.

Quod vero attinet ad aliam partem de
ione materialis substantiae in partes in-
iles, bene ibi responsum est, substan-
materialem non esse hoc modo divisi-
i, nisi ratione quantitatis. Unde cum
ir, *quantum esse quod est divisibile*, vel
telligendum est, quod per se et ratione
est divisibile, si descriptio soli quanti-
accommodanda est; vel, si generatim
duatur omni quanto, cum proportione
enda est; nam quod est per se quan-
est per se divisibile; quod vero est per
ens quantum, vel per aliud, eodem mo-
divisibile erit. Substantia ergo materialis
est quanta per aliud, ita etiam divisi-
est. Idemque proportionaliter est dicen-
de qualitatibus, et aliis accidentibus
aliibus quatenus divisibilia sunt, de qua
ra latius est dicendum. Objectio autem
su illo supernaturali, in quo Deus con-
ret substantiam materialem sine quan-

tate, multa supponit inferius tractanda. Pri-
mum, quod possit substantia sic conservari;
secundum, quod sic conservata habeat par-
tes integrantes, et unionem earum; tertium,
quod posset tunc dividi in eas partes quæ
post divisionem per se manerent. Suppositis
tamen duobus primis, de tertio dicendum
est, substantiam sic existentem non esse na-
turaliter divisibilem actione physica et na-
turali, de qua divisibilitate Aristoteles loquitur,
dicique potest proprie divisio quantitativa.
Et ratio est, quia corpus non est naturaliter
divisibile per naturalem actionem, nisi qua-
tenus unum corpus expellit aliud aut par-
tes ejus a loco quem antea occupabat; unde
haec divisio nunquam fit, nisi intercedente
aliquo impulsu et motione locali. Substantia
autem quantitate carens nec posset impelle-
re aliud corpus, nec ab eo impelli, nec etiam
posset a suo loco excludi ab alio corpore,
quia non esset in loco, quantitativo modo,
nec esset impenetrabilis loco cum quilibet
corpore, et ideo non esset naturaliter divisi-
bilis. Quod vero talis substantia in eo casu
posset a Deo in partes suas dividi, nihil ad
praesens refert, quia illa neque est naturalis
divisio, neque esset quantitativa, sed dici
posset entitativa.

11. Atque hinc facile patet responsio ad
alias instantias de modis divisibilibus. Nam imprimis in eis non habet locum divisibilitas
materialis et quantitativa. Deinde hoc expli-
catur ex illa particula, *quorum utrumque*,
vel unumquodque unum quid aptum est esse,
per quam illa omnia excluduntur; nam illa
possunt augeri vel minui, non tamen proprie
dividi. Dividitur enim proprie res, quando
ablatâ unione, partes que erant unitæ,
separatæ conservantur; minuitur autem abs-
que divisione, quando aliquid ejus destrui-
tur, et non manet. Sic ergo imprimis accidit in latitudine intensiva qualitatis; potest enim
a qualitate intensa aliquis gradus auferri, et
in eo sensu potest dici late divisibilis; non
tamen possunt duo gradus ejusdem qualitatis
intensa (saltem naturaliter) ita separari, ut
uterque in rerum natura maneat, et sit una
qualitas; est ergo valde diversus ille modus
divisibilitatis, qui convenit qualitati ratione
intensionis, ab eo, qui convenit quantitati
ratione extensionis. Idem fere est in modo
unionis animæ, et modo præsentiae localis
Angeli, nam licet habeant aliqualem exten-
sionem, veldivisibilitatem, ut argumentum
probat, non possunt diminui, et amissa una

parte secundum aliam manere, non tamen possunt ita proprie dividi, ut post divisionem utraque pars divisa maneat tanquam unum totum, quia neque anima potest retinere simul duas uniones inadæquatas omnino divisas, neque Angelus duas præsentias nullo modo inter se unitas et continuas. Adde illam qualemque divisibilitatem horum modorum aliquo modo sumi ex habitudine ad rem aliquo modo quantam, ut in unione animæ ex habitudine ad corpus, et in præsentia Angeli ex habitudine ad spatum verum, vel imaginarium, quod se habet ad modum rei quantæ.

Satisfit secundæ parti secundæ difficultatis.

12. Sic igitur constat nihil esse prædicto modo divisibile, quod quantum non sit. Quod vero nullum etiam sit quantum, quod non sit hoc modo divisibile, explicabitur et ostendetur facile respondendo ad instantias in altero membro positas. Prima erat de cœlo, quod quantum est, et non divisibile. Ad quam solet responderi, dupliciter posse aliquid esse divisibile: primo re ipsa et executione, et hoc modo non esse de ratione quanti; alio modo mentis designatione, et hoc modo esse de ratione quanti, esse divisibile, quatenus in quolibet quanto potest designari una pars extra aliam. Sed, quia hæc respectu quantitatis continuæ magis est extensio ipsa quam divisibilitas, addere possumus, aliud esse loqui de quanto præcise ex vi quantitatis, aliud ratione subjecti, vel materiæ, in qua est quantitas. Priori modo omne quantum divisibile est, quod est ex se, etiam re ipsa; posteriori autem modo fieri potest, ut ratione subjecti non possit eadem divisibilitas in actum redigi, et ita contingit in cœlo. Adde, licet ab agente naturali dividi non possit, per divinam tamen potentiam posse. Idemque dicendum est de minimo naturali. De toto vero heterogeneo nulla est difficultas, quia naturaliter etiam dividi potest, et partes divisæ, licet in ratione substantiæ non maneant ejusdem rationis, in ratione quanti manent, et hoc est quod ad rem præsentem spectat.

13. De rebus vero successivis non multum curandum esset, etiamsi sub hac definitio ne non comprehendenderentur, quia non sunt quantæ per se, sed per accidens, neque ha bunt extensionem omnino positivam, sed in cludentem negationem, ut infra videbimus. Tamen, ut in omni opinione satisfaciamus,

dicendum est, in unoquoque quanto debe partes inesse cum proportione, et juxta medium essendi talis entis. In rebus ergo successivis insunt partes successivo modo, et eas divisibile est totum, saltem mentis designatione; sic enim et plures dies in eodem tempore insunt, et mente in eo dividuntur, re ipsa unus motus continuus posset dividu duos, non qui simul sint (hoc enim est contra rationem successivæ), sed qui successio discretæ fiant.

Divisio quantitatis in continuam et discretam

14. In ultima objectione tangitur divisio quantitatis in continuam et discretam, quod statim Aristoteles tradit post definitionem lam, significans utriusque membro definitionem convenire. Addit vero Aristoteles magnitudinem esse, *id quod in continua divisibile*. Quod non est intelligendum in sensu composito (ut sic dicam), sed in diviso, id est, magnitudinem esse divisibilem in ea quæ continua ante divisionem, non vero quod post divisionem continua maneant; id enim involvit repugnantiam, nisi vel continua intelligatur debere convenire singulis pluribus divisis in se et respectu aliarum tantum quibus ipsæ constant, vel divisione sola mentis designatione. Non declarat item ibi Aristoteles quæ sint continua, id supponit ex his, quæ superius dixerat uno, et ex prædicamentis, ubi, in c. de Quant., dicit, *ea esse continua, quæ uno communi termino copulantur*, quam definitionem sequentibus sectionibus amplius declaramus, simul cum subdivisione quantitatis continuae in lineam, superficiem, et cors, quam ibi Aristoteles subjungit.

15. Multitudinem autem seu quantitatem discretam describit Aristoteles dicens, *id quod potest in non continua dividil est*, quod eodem est modo exponendum, licet, in ea quæ continua non erant, vero oritur difficultas tacta, quo modo, licet, potentia divisibile sit, quod est actus visum. Dicendum vero est, hic maxim habet locum responsionem illam de divisione per mentis designationem. Nam, ut infra dicam, numerus non habet propriam uitatem, nisi in ordine ad mentem, et ita non divisibilitatem habet, nisi in ordine ad mentem, quæ separare potest unam unitatem ab aliis, et partiale numerum a totali. Inde diversæ rationis est divisibilitas quantitatis continuae, et discretæ, et ideo non est con-

iens quod idem numerus sit actu divisus sione continui, in potentia vero divisione reti; sicut e contrario eadem magnitudo indivisibilis divisione discreti, divisibilis divisione continui.

6. Cur autem numerus Angelorum, etiamsi modo mente divisibilis videatur, nihilominus quantum discretum non sit, tractabimus in disputatione sequente; nunc breviter mus, multitudinem spiritualem non esse sensibilem physico et sensibili modo, quo lo accipendum est, cum dicitur, *quantum, quod est divisibile*. Excludi etiam potest multitudo per illam particulam, *quoniam unumque, vel unumquodque, unum quid est esse*, nam illud, *unum*, intelligi et de uno quantitativo. Addit vero Aris- es limitationem huic divisioni, et utri- membro ejus, dicens, *multitudinem esse numerum quoddam, si numerari possit, materialis, si sub mensuram cadere, id est, inita sit, significans multitudinem vel magnitudinem infinitam non esse quantita- continuam et discretam; quod quo modo diligendum sit, explicabimus disputatione tente, sectione ultima.*

SECTIO II.

m quantitas molis si res distincta a substantia materiali et qualitatibus ejus.

Antequam essentiale rationem quantitatis continuæ, et distinctionem specierum inquiramus, oportet supponere eam veram et realem entitatem, quod non unus commodius declarare, quam expli- llo distinctionem ejus ab aliis rebus, quia in hac sectione intendimus. In qua prae- agimus de hac quantitate molis, quam corporibus experimur, et corpus quaatum appellamus, quod licet tantum sit species quantitatis continuæ, ut infra imus, tamen quodam modo includit cæs, ac sensibilis est, et in eo magis appa- præsens difficultas, et ideo specialiter in pplicanda est.

Prima sententia Nominalium refertur.

Est ergo aliquorum sententia, præser- Nominalium, quantitatem molis non esse distinctam a substantia et qualitatibus materialibus, sed unamquamque earum en- tum per seipsam habere hanc molem et tensionem partium, quæ est in corporibus; illammet entitatem vocari materiam,

verbi gratia, quatenus est substantiale subjectum, vocari autem quantitatem quatenus habet partium extensionem ac distinctionem; idemque proportionaliter dicunt de formis et qualitatibus materialibus. Unde inferunt, in unoquoque composito materiali tot esse quantitates quot sunt entitatis materiales realiter distinctæ, quæ ita possunt sese penetrare, sicut ipsæmet entitatis. Ita sensit Aureol., apud Capreol., in 2, dist. 18, a. 2; et Ocham, in 4, quæst. 4, et Quodlib. 4, q. 29, usque ad 33, et Quodlib. 7, quæst. 25, et latissime in tractatu de Corpore Christi, cap. 17, et seq., et in Logica, cap. de Quantit.; Gabriel, in 2, dist. 10; Major, in 2, dist. 12, quæst. 2; Adam, in 4, quæst. 5; Albert. de Saxonia, 1 Phys., q. 7. Quanquam autem hi auctores satis expresse negent distinctionem realem quantitatis a substantia, an vero in re habeant aliquam distinctionem actualem ex natura rei, saltem modalem, vel tantum ratio- nis ratiocinatæ, non satis declarant; frequen- tius enim ita loquuntur, ut nullam distinc- tionem in re ponere videantur. Dum vero aiunt posse aliquando materialem substani- tam sine sua quantitate manere (ita enim de corpore Christi in sacramento Eucharistiae sentiunt), videntur admittere distinctionem aliquam ex natura rei.

3. *Fundamenta præcedentis sententie.* — *Primum.* — Fundamenta hujus sententiae sunt, quia rerum distinctio introducenda vel asserenda non est sine ratione aut necessitate cogente; hic autem nulla est ratio vel ne- cessitas, nullusve effectus ex quo possit suf- ficienter colligi realis distinctio inter quantitatatem et materiam, verbi gratia; ergo. Pro- batur minor, quia si quis esset effectus, maxime realis distinctio, aut situatio partium substantiarum, nam, hoc ipso quod res intelligitur habere unam partem extra aliam, et in entitate sua et in loco, jam intelligitur quantitas. Utrumque autem horum habet mate- rialis substantia per seipsam, neque ad ea indiget accidente quod sit quantitas reali- ter distincta; ergo nulla est necessitas talis quantitatis. Probatur minor quoad priorem partem de distinctione entitativa, quia una- quæque entitas per seipsam est distincta ab alia; ergo similiter entitatis partiales seipsis distinguuntur. Et hinc etiam patet altera pars, quia quæ in entitate sua distinguuntur, in re possunt etiam in diversis locis consti- tuiri; nulla enim est in hoc repugnantia.

4. *Secundum.* — Unde argumentor secundo,

nam si quantitas est res distincta a substantia, ergo poterit Deus eas separare, et substantiam materialem sine illa quantitate conservare; sed substantia sic conservata esset quanta; ergo impossibile est quantitatem esse rem distinctam a tali substantia. Consequens patet, tum quia si substantia retinet esse quantum, sine illa entitate, ergo nihil est quod ei possit conferre talis entitas. Tum etiam quia effectus formalis non potest manere sine forma; ergo si esse quantum manet sine illa quantitate distincta, ergo non est effectus formalis ejus; ergo neque ipsa aliquid est. Major vero patet ex dictis supra de distinctionibus in communi, et quia nulla potest fingi essentialis dependentia inter illas duas res, ut non possit una sine alia conservari, et quia si Deus conservat accidentis realiter distinctum sine substantia, multo magis poterit conservare substantiam sine quolibet accidente realiter distincto. Minor vero probatur, nam illa substantia haberet partium distinctionem, quia non possunt, quae distincta erant, in unam simplicem entitatem coalescere; haberet etiam earum unionem, quia non posset esse divisa in omnem suam partem; haberet denique localem partium situm, tum propter rationem superius factam, tum etiam quia posset localiter immota manere; quid enim hoc repugnat? Hæc autem solum sunt quae rem quantum reddunt; ergo.

5. *Tertium.* — Tertio, quia conservando in substantia materiali omne accidentis realiter ab illa distinctum, potest Deus efficere ut illa res non sit quanta; ergo non habet substantia hunc effectum ab aliquo accidente realiter distincto, sed ad summum ab aliquo modo ex natura rei distincto. Consequens est evidens, quia cum nulla forma possit actu esse in subjecto, eique inhærente sine suo effectu formali, non posset retinere substantia illud accidentis, quin esset quanta. Antecedens probatur, quia potest Deus corpus bipedale redigere ad pedalem situm absque corruptione alicujus entitatis, et ita quantum bipedale fieri pedale absque ullius rei corruptione, et eadem ratione potest rursus illud redigere ad semipedalitatem, ac tandem potest totum redigere ad punctum, in quo statu jam non erit quantum.

6. Quarto argumentatur Ocham, quia substantia per seipsum est receptiva contrariorum qualitatum, imo hoc est maxime proprium illi, teste Aristotele, in Prædicam., cap. de Substantia; ergo non mediat inter

substantiam et qualitates res distincta, quae sit quantitas; alias etiam illa esset suscepta contrariorum ex majori ratione, quia immediatus illa in se susciperet.

Secunda et communis sententia.

7. Contraria sententia est communis Theologorum et philosophorum; tenet illam Thomas, 3 p., q. 67, art. 2, et in 4, dist. quæst. 1, art. 4, ubi idem tenet Scotus, quæst. 2, et in 2, dist. 2, q. 9; Durand., chard., Major, et alii Doctores communiter illa dist. 12, 4 Sentent. ; Capreolus, loco citato; Hervæus, Quodlib. 4, q. 4; Ægid., Theorem. 36 et seq. de Corp. Christi; Albertus Magnus, 1 Phys., tract. 2, c. Soncin., 5 Metaph., q. 19, et alii frequent. Et multum favet Aristoteles, nam in 3 Metaph., textu 17, et latius lib. 13 et 14, ex professo probat quantitatem non esse substantiam, et contra Pythagoricos probat dimensiones quantitatis non posse re ipsa separari materia seu substantia, quia sunt accidentes ejus. Et 1 Phys., text. 13, ait substantiam quantitatem non esse unum, sed multa, ubique ita quantitatem distinguunt substantiam, sicut qualitatem, ut patet ex eodem loco citato, et ex lib. Prædic., et 7 Metaph., text. ubi ait: *Longitudo, et latitudo, et profunditas, quantitates quædam sunt, sed non substantia; quantitas enim non est substantia, sed magis cui hæc primo insunt.* Item 2 Anim., text. 65, ait, substantiam esse similem per accidentem, quantitatem autem per se. Primo etiam Phys., textu 33, ait, substantiam non esse per se divisibilem, sed per quantitatem. Et alia loca inferius referuntur. Idemque sentiunt Averroes et alii interpres dictis locis.

Approbatur sententia re ipsa distinguens quantitatem a substantia.

8. *Prima probatio veræ sententiae.* — Atque hæc sententia est omnino tenenda; quia quam enim non possit ratione naturali sufficienter demonstrari, tamen ex priuatis Theologiae convincitur esse vera, maxime propter mysterium Eucharistie. Ex quo etiam ipsa naturalis ratio illustrata intelligit, iis etiam naturis rerum esse veritatem hanc agis consentaneam ac conformem. Prima ergo ratio pro hac sententia est, quia in mystico Eucharistie Deus separavit quantitatem a substantiis panis et vini, conservans illas et has convertens in corpus et sanguinem sun-

autem fieri non potuisset, nisi quantitas ex natura rei distingueretur a substantia. Neque efficere potuisset distinctio modalis, quia substantia non potest esse modus quantitatis, per se notum est; deberet ergo quantitas esse modus substantiae; at vero modus non est ita separabilis ab illa re cujus est modus, sine illa esse possit, ut in superioribus ostensum est; ergo quantitas non est tantum odus, sed res distincta a substantia.

9. *Nominalium responsio.* — Respondent omniales negando quantitatem substantiae unius manere in Eucharistia post consecrationem, quia non manet intrinseca extensio et qualis praesentia partium substantiae panis, sed manere dicunt quantitatem albedinis et iarum qualitatum ibi manentium, et hanc quantitatem concedunt distingui a substantia panis. Non enim universe affirment omnem quantitatem esse idem cum substantia, sed unamquamque quantitatem cum illa re, et proxime per illam est quanta. Quo fit ut ures quantitates in eodem composito admittant, unam substantiae, et aliam albedinis, et iam caloris, et sic de ceteris qualitatibus materialibus; imo et unam materiae, et aliam materiae, si materialis sit.

10. *Refutatur.* — Verumtamen haec responso imprimis repugnat communi sententiæ Theologorum, qui censem manere, post consecrationem, quantitatem substantiae passi, imo et illam esse subjectum aliorum accidentium ibi manentium, ut latius tractatum est in 3 tomo tertiae partis, disput. 56. Potestie probari ex effectibus quos experimur in his speciebus consecratis, quos impossibile est salvare sine multis et continuis miraculis. Minus ac præcipius est, quia hostia consecrata ita est quanta et extensa in suo loco, ut naturaliter non possit in eodem simul esse ut penetrari cum alia hostia consecrata, aut in quovis alio corpore; hoc autem provenient, non potest ex sola quantitate albedinis, vel iarum qualitatum; ergo. Probatur minor, uia qualitates cum sua propria et (ut ita dicitur) entitative extensione penetrabiles sunt, et inter se quam cum quantitate substantiarum; simul enim cum illa erant in eodem loco; ergo eadem ratione sunt penetrabiles in eodem spatio, cum quibuscumque aliis qualitatibus, et cum quacunque substantia, si nihil aliud est. Ergo vel dicendum est, species consecrata ex se non repugnare simul esse in quoconque loco cum alio corpore, sed eum solum speciali virtute id impedire, ne

mysterium patesiat, quod satis absurdum est vel fatendum est manere in accidentibus consecratis rem aliquam ex natura sua repugnantem, et loco impenetrabilem cum aliis substantiis. Hæc autem nulla alia esse potest nisi quantitas substantiae, ratione cuius una substantia corporea est naturaliter impenetrabilis loco cum alia; ergo.

Quæ sit naturalis necessitas asserendi quantitatem, quæ sit res distincta a substantia corporea et ejusdem qualitatibus.

11. Atque hinc sumitur naturalis ratio, ob quam necessaria est in corporibus haec res, quam vocamus quantitatem a substantia distinctam. Nam videmus in substantia materiali multas res in se extensas, esse ita inter se conjunctas, ut intime penetrantur, simili que in eodem spatio existant absque ulla repugnantia inter se. Rursusque videmus unam substantiam corpoream, et unam partem integralem ejusdem corporis, repugnare alteri in eodem spatio, ita ut non possint sese penetrare; ergo necesse est ut hic effectus, et haec repugnantia proveniat ab aliqua re distincta a substantia et qualitatibus, quandoquidem haec solæ inter se non habent illam repugnantiam.

13. *Objectioni respondetur.* — Dicere vero possunt auctores contrariae sententiæ, hanc repugnantiam corporum, vel partium corporalium inter se in eodem spatio, provenire quidem ex quantitate materiae, quæ hanc habet naturam, ut cum quantitate formæ vel materialium qualitatum non repugnet penetrari in eodem spatio; cum quantitate vero alterius materiae repugnantiam habeat. De ipsa ergo quantitate materiae negabunt isti auctores distinguere substantia ipsius materiae, sed dicent, partes substanciales materiae per se ipsas habere hanc molem et crassitatem, ratione cuius sese excludunt, et extendunt in spatio. Et in hoc constituent differentiam aliquam inter quantitatem materiae et formarum, tam substancialium quam accidentalium materialium, quod haec omnes sunt actus actuantes, et ex hac parte subtiliores sunt quam materia, et penetrabilius tum inter se, tum etiam cum potentia materiali. At vero materia, quia per modum potentiae crassior est, ideo licet cum suis actibus penetrari possit, tamen partes ejus per se sunt loco impenetrabiles. Atque haec responsio et sententia sic explicata non potest facile evidenter impugnari, sistendo in pura ratione naturali.

13. Nihilominus tamen partim ratione naturali, partim adjuncto mysterio, sufficien-tissime improbatur. Nam, vel quantitates formae et qualitatum sunt vere ac univoce quantitates cum quantitate materiae, vel non, sed tantum dicuntur quantitates per quamdam proportionem, quia nimur coextenduntur quantitati materiae. Ita ut sola materia intel-ligatur per se quanta, reliqua per ipsam, quatenus in illa extenduntur. Si primum dicant hi auctores, ut revera videntur dicere, sine ratione constituant illam differentiam inter quantitatem materiae et formarum, cum de ratione verae quantitatis sit conferre hanc molem rei quantae. Et deinde non salvant mysterium, nam videmus quantitatem albe-dinis non habere illammet naturam expellendi corpus aliud ab eodem loco, et reddendi ipsas partes albedinis impenetrabiles in eodem loco. Si autem dicerent secundam, magis quidem consequenter loquerentur, stando in sola ratione naturali; mysterium tamen nullo modo salvare posset, nisi fingendo continua miracula. Quia necesse est, fateamur, nullam veram quantitatem manere in accidentibus consecratis, et consequenter neque rem ul-lam, quae illa reddat loco impenetrabilia, tam cum aliis corporibus, quam cum suis parti-bus integralibus inter se. Accedit etiam, quod si nulla vera quantitas manet, non manebunt illa accidentia inter sese colligata, neque in uno tertio. Item, non possent qualitates illae naturaliter intendi, quia in nullo essent sub-jecto; quae omnia repugnant experientiis, ad quas salvandas erit necessarium fingere singula miracula. Tandem etiam in ratione naturali est satis voluntarie dictum, mate-riam solam habere quantitativam extensio-nem per se et per puram entitatem substancialis suam; alia vero omnia, quae in ma-teria insunt, esse quanta per accidens, et abs-que propria quantitate.

14. *Secunda probatio verae sententiae.* — Secunda ratio principalis ex eodem mysterio sumpta est, quia sub speciebus consecratis est corpus Christi Domini cum sua naturali quantitate, et tamen non habet extensionem partium suarum in ordine ad locum, ut ex tunc constat; ergo actualis extensio partium substantiarum in ordine ad locum non est ipsa quantitas substantiarum; ergo est alia res media inter substantiam, et illam extensionem in ordine ad locum. Major est certa apud Theo-logos, paucis exceptis; eamque late confir-mavi 3 tom., disp. 48, sect. 1, et disp. 51,

sect. 2, ubi etiam aliis argumentis naturali-bus ostendi, actualem extensionem corpori in ordine ad locum non esse quantitatem cor-poris. Praecipue quia situalis extensio nor-est aliud quam praesentia localis, quam cor-pus habet in suo spatio; quae praesentia con-surgit ex partialibus praesentiis singulari-partium, et ideo etiam ipsa extensa est, e-quanta per accidens, ut infra dicemus; ha-bet autem praesentia non est quantitas ipsa, u-videtur per se notum, nam quantitas perma-net semper eadem, etiamsi corpus praesen-tiam mutet, et situm partium in ordine ad-locum, id est, etiamsi sedeat vel stet, vel hi-aut illuc sistat.

15. Quod si dicant quantitatem non ess-ipsam actualem loci seu spatii occupationem sed esse extensionem illam, quam in se ha-bet corpus quantum, ratione cuius aptur-est hoc vel illud spatium occupare, et hun-vel illum situm partium habere, illam ver-extensionem non esse rem divisam a substi-tia, si hoc (inquam) dicant, interrogo ulte-rius, an Christus in sacramento habeat han-extensionem, quae dici potest aptitudinalis i-ordine ad locum. Nam si habet, falso ipsi d-cunt carere corpus Christi extensione quanti-tativa in Eucharistia; si vero non habet, pra-ter illud absurdum, quod corpus illud careb-in sacramento propria quantitate, sequit-ad hominem contra Nominales, extensione illam esse distinctam ex natura rei a substi-tia corporis Christi et qualitatibus ejus; cu-que ostensum sit, esse etiam distinctam a actuali extensione in loco, sit, dari inter su-lstantiam et actualem extensionem in loco exten-sionem medium distinctam ex natu-rei ab illis, quae fit quantitas. Quod si ho-admittant, frustra dicent illam extensionem esse modum ex natura rei distinctum a sub-stantia, et separabilem ab illa, et non es-rem distinctam, cum rationes eorum con-utrumque aequo procedant, et rationes ali-probent non solum esse modum, sed etiam distinctam.

16. *Effugium occluditur.* — Sed fortas-dicent, illam naturalem aptitudinem, qua-corpus habet ut extensive occupet et reple-locum, esse ipsammet integratem substi-tiae materialis, nullamque rem illi adder-neque modum realem ex natura rei distin-tum, sed tantum secundum rationem, et m-dum concipiendi nostrum, illam rem voca-substantiam, quatenus per se est; vocari at-tem quantam, quatenus est apta ad occupa-

m extensem locum, et illam extensionem titudinalem, seu aptitudinem ad extensionem localem vocari quantitatem, eamque distinctionem rationis sufficere ad constituentem diversum prædicamentum quantitatis; ut dicemus infra de duratione, seu Quando, alius prædicamentis. Atque ita salvabunt quantitatem corporis Christi manere in ramento altaris, et non distingui a substantia.

17. Contra hanc autem evasionem, ad hominem quidem objicere possumus, quia Nominales non ita philosophantur de quantitate, sed ipsam situalem extensionem in loco antitatem vocant, quod est satis absurdum. Nec minus est quod ex illo sequitur, scilicet, corpus Christi in Eucharistia care sua quantitate. Simpliciter vero solum currit ad objiciendum, quod juxta illum modum explicandi, revera tollitur quantitas rebus, et sola substantia dicitur per se sita ad illam extensionem localem; illa vero distinctio rationis, si nulla est in re distinctio, igit videtur inventa ad salvandum modum quendi, quam ad ponendam in re veram antitatem, quam antiqui philosophi posuerint in substantia tanquam propriam formam incidentalem ejus, non minus quam qualitatem. Quæ argumenta sunt probabilia, illud solum est efficax, quod ex impenetratitate dimensionum sumitur, et in priori cursu explicatum est.

18. Et confirmatur breviter, nam si quantitas substantiae est illo modo idem cum substantia, interrogo an sit idem cum materia, et cum forma materiali, vel cum toto composite. Non cum materia sola, nec cum forma, quia utraque est natura sua ita composta in sua entitate, ut apta sit extendi in secundum partes. Nec etiam potest esse cum utraque; alias duæ illæ quantitatem, et formam sese loco penetrarent, id non esse inconveniens, quia illæ antititates sunt partiales, et ex illis conflatur a integra quantitas, quæ est sola impenetrabilis cum alia integra quantitate substantie, et non cum quantitatibus qualitatum. Ad imprimis illa compositione ex multis partibus, que se habent ut actus et potentia, inintelligibilis, et plane repugnans formaliter. Deinde in homine non est illa compositione ex quantitate corporis et animae, tamen est tam completa quantitas corporis, et impenetrabilis cum aliis corporibus, ut in aliis rebus naturalibus. Denique si

præcise consideretur quantitas materiarum, ex vi illius ipsa materia ita est extensa, ut partes ejus sint inter se impenetrabiles, petantque diversos situs partiales, et idem est de quantitate formæ materialis, sive substantialis, sive accidentalis, quod ex vi ejus partes talis formæ habent eamdem extensionem et impenetrabilitatem inter se; ergo figura est quod dicitur, hanc repugnantiam oriri ex quantitate composita.

19. Est ergo in materiali composito una entitas simplex quantum ad essentialem compositionem, et realiter distincta a tanta substantia, et a qualitatibus propriam realitatem habentibus (quod dico propter figuram, quæ solum est modus quantitatis), a qua entitate provenit formaliter haec moles corporea, ratione ejus corpora occupant loca extensa, et inter se sunt naturaliter impenetrabilia, et cum hac entitate possunt penetrari (ut sic dicam) aliae res, quæ propriam quantitatem non habent, et quæ possunt vel esse subiectum talis entitatis, ut materia, vel esse simul in eodem subiecto cum illa entitate, ut in subiecto proximo, ut qualitates materiales; et ideo haec omnia inter se simul sunt, quia cum eadem quantitate aliquo modo coniunguntur, et mediante illa extensionem habent, et solum ratione illius habent repugnantiam cum quacunque alia re corporea in eodem spatio.

Fundamentis contrariae sententiae fit satis.

20. *Primo.* — Ad fundamenta contrariae sententiae respondet. Ad primum quidem negando minorem, jam enim satis declaratum est quæ sint in ordine naturæ et gratiae sufficientia signa hujus distinctionis, et quisnam effectus inveniatur in corporalibus substantiis, propter quem sit talis entitas necessaria; idque magis constabit ex sequentibus sectionibus, ubi amplius declarabimus proprium effectum formalem quantitatis; omnis enim forma est propter suum effectum formalem. Ad argumentum autem in forma, concedo esse in materia et forma materiali partes entitative distinctas per seipsas, quod infra ostendam; concedo etiam illas partes posse locis disjungi, etiamsi intelligantur esse sine quantitate distincta realiter, per divinam potentiam; sicut etiam duas substantias angelicas possunt locis separari. Nego tamen rem esse quantum, ex hoc præcise quod partes ejus sint in distinctis spatiis partialibus, sed ex hoc quod necessario postulent ex se talem exten-

sionem in spatio. Aliud est enim esse posse in diversis spatiis, quod duabus rebus etiam incorporeis convenit; aliud vero est na ura liter esse non posse nisi in diversis spatiis, quod duobus Angelis non inest; igitur illud prius non requirit quantitatem, et ideo con venire posset partibus materiae, etiam si quantitate privarentur; hoc vero posterius omnino requirit quantitatem. Unde si par tes materiae sine quantitate essent, indifferenter esse possent, vel in eodem Ubi, vel in diversis. Quod ergo sint ita dispositae, ut ne cessario requirant ex natura rei situs diversos, id provenit ex quantitate. Cur autem hanc ipsam dispositionem habeat materia per rem a se distinctam, et non per seipsum, a posteriori constat ex indiciis et effectibus supra enumeratis; a priori vero non est alia ratio, nisi quia munera materiae vel formae et et quantitatis sunt primo diversa, et ideo requirunt entitates diversas. Item quia, sicut materia per se nec est formata, neque alba, etc., ita neque est per se quanta, quia est limitata ad solam suam potentialitatem: forma vero substantialis etiam est limitata ad suum effectum et rationem substantialem, et idem est cum proportione de qualitatibus.

21. Secundo. — Ad secundum, non desunt qui negent posse Deum conservare substantiam corpoream sine quantitate; quorum opinio nullo modo probanda est, eamque infra rejiciemus; procedit enim ex falsa existimatione de formalis ratione et effectu quantitatis. Admissio ergo illo casu, nego tunc fore substantiam vel materiam quantum. Ad probationem autem concedo habitaram tunc illam substantiam partium distinctionem, compositionem et unionem. Concedo item posse partes illius substantiae cum distinctis Ubi conservari a Deo, ut ratio ibi facta probat; haec tamen omnia non sufficiunt ut substantia sit quanta, nisi habeat hanc molem corpoream, ratione cuius et aliis corporibus repugnat in eodem situ, et partes ejus sese pellunt naturaliter ab eodem spatio, quod non haberet illa substantia quantitate privata; nam æque posset cum aliis corporibus penetrari in eodem situ, ac substantia angelica, et partes ejus indifferenter esse possent in eodem Ubi, et in diversis, ut dictum est. Dices: ergo non differret tunc talis substantia a substantia Angeli. Respondeatur differre quam plurimum. Nam substantia illa, ut dixi, composita esset ex partibus, non tantum essentialibus, sed materialibus, et inte-

grantibus substantialiter, ratione quarum et est capax, et natura sua postulat corpoream quantitatis molem; angelica vero substantia est indivisibilis, et incapax quantitatis.

22. Tertio. — Ad tertium negro assumptum; impossibile est enim ut in substantia materiali conservetur omnis forma accidentalis realiter distincta, quin maneat quanta ut argumentum recte probat. Quamvis autem Deus penetret duo corpora in eodem loco, non reddit illa non quanta, nec ex duobus quantis facit unum quantum, sed servata distinctione quantitatum constituit ea in eodem spatio. Sic ergo, licet Deus corpus bipedale constitueret in spatio pedali, non per condensationem, sed per partium penetrationem, non redderet illud minus quantum, neque duas partes in unam redigeret, sed in eodem spatio eas collocaret, quo longe diversum est. Eademque responsio est de quacunque reductione corporis quantum quantumvis magni ad brevissimum spatium in quo sit aliqua extensio, per partium penetrationem. De reductione autem totius quantitatis ad indivisibile spatum, controversia est an sit possibilis; milii tamen pars affirmant indubitate est, supposito mysterio Eucharistie, ut dixi in tom. 3 tertiae partis, disp. 52 sect. 3. Negro tamen substantiam sic constitutam in spatio indivisibili non fore quam tam, nam corpus Christi quantum est etiam in sacramento, licet sit etiam in puncto in divisibili. Et ratio est, quia, ut dixi, quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis, et hanc retinere potest corpus etiam actu non sit in spatio extenso, ut il late tractavi de corpore Christi.

23. Quarto. — Ad quartum respondetur substantiam esse susceptivam contrariorum ut primum subjectum, quantitatem vero, proximum.

SECTIO III.

An essentia quantitatis consistat in ratione mensuræ.

4. Ostendimus quantitatem esse; nra exactius declaranda est ejus essentia, ex qua etiam magis constabit quæ sit necessitas hujus accidentis, quod quantitatem vocamus.

Prima sententia affirmans.

2. Nonnulli ergo auctores sentiunt rationem quantitatis positam esse in hoc, quod sit mensura. Ita tenet D. Thomas, opus 52, de Natura loci, in fine. Et videtur es-

ententia Aristotelis in prædicamento quantitatis, tum quia ex ratione mensuræ probat rationem esse speciem quantitatis discretæ numero distinctam; tum etiam quia ibi distinguit varias species quantitatis, quæ solum sub ratione mensuræ discerni possunt, t de superficie et loco dicit superius D. Thomas. Estque eadem ratio de tempore. Ex ipsis hæc potest confici ratio: nam illa est essentialis ratio quantitatis, quæ communis est omnibus speciebus ejus, et sub qua possunt adæquate distinguiri, et non sub alia; sed hujusmodi est sola ratio mensuræ; ergo ea consistit essentialis ratio quantitatis,

Contraria sententia probatur.

3. Contraria sententia est ejusdem D. Thomæ in aliis locis, et communior Doctorum, latius in sequente sectione referemus. Nam ut exactius declaremus et confirmemus, explicandum prius est in quo consistat ratio mensuræ, et quotuplex illa sit. Et inde cile constabit non posse hanc esse primam essentialem rationem quantitatis. Imo universalius colligemus nullias entis realis essentialiam posse primo ac per se collocari in ratione mensuræ, ideoque nullum prædicamentum reale ex hac ratione constitui. Acenique simul etiam declarabimus an possit ensura tribui quantitatì, ut proprietas ejus, to non sit prima ejus ratio essentialis.

4. Duobus igitur modis potest accipi ratio ensuræ, scilicet, active et passive, id est, si res sit apta ad mensurandum aliud, vel si res sit apta ut mensuretur ab alio. Hic non agimus de mensura passive, sed active; deic enim mensura loquuntur Doctores omnes, cum præsentem quæstionem tractant, namvis si rem ipsam spectemus, idem interrogari posset de mensura passive sumpta. Nam substantia per quantitatem habere videtur, quod mensurabilis sit. Et Aristoteles, Metaph., c. 13, magnitudinem dixit esse quantum quoddam, si sub mensuram caderet possit, et multitudinem esse dixit, si numerari possit, quod idem est ac mensurari. Quæ sub utraque ratione potest tractari quæstio, et ex uno sensu facile expedietur ius.

5. *Mensura actu et aptitudine potest considerari.* — Rursus considerandum est, mensuram posse sumi vel aptitudine vel actu, id est, quæ apta est ad mensurandum aliud, et quæ actu mensurat illud; hic ergo etiam est sermo de mensura aptitudine, non actu.

Nam certum est, esse actu mensurani, non solum non esse essentiam quantitatis, verum etiam nec realem proprietatem, illi semper convenientem. Quod patet facile ex actu mensurandi, quem oportet etiam cognoscere ad ipsam aptitudinem intelligendam.

6. Mensurare igitur aliquid in actu, nihil aliud est quam unius quantitatem ad aliam applicare, ut per eam cognosci vel notificari possit; sic enim pannum mensuramus ulna, et similia. Unde mensura dicetur, quæ apta est ut per illam alterius quantitas cognoscatur; hoc enim sensu accipienda est descriptio Aristotelis, 10 Metaph., cap. 2: *Mensura est id, quo quantum cognoscimus;* igitur mensurare erit uti aliqua re ut medio ad cognoscendam rei quantitatem; denique utrumque satis constat ex significatione vocis et ex ipso usu mensurandi. Non videtur autem actus mensurandi esse ipsa cognitio, nam potius hæc est effectus mensurationis; est ergo quædam applicatio mensuræ ad mensuratum, qua homo utilitur, ut medio ad cognoscendam quantitatem rei. Hæc autem applicatio interdum semel tantum facta sufficit ad notificandam quantitatem rei, nt quando res mensurata, est adæquata mensuræ, vel minor illa, nam tunc per æqualitatem vel per proportionem excessus cognoscitur rei quantitas, et tunc dicitur mensuratio fieri per solam accommodationem unius ad aliud, vel collationem unius cum alio. Aliquando vero mensura semel applicata non ostendit rei quantitatem, sed oportet eamdem applicacionem sèpius repetere; quo modo utimur palmo ad metiendam ulnam, et pede aut passu ad metiendum stadium. Et tunc dicitur fieri mensuratio per repetitionem. Qui modus mensurandi per se primo videtur esse proprius numeri, et circa continua non exercetur, nisi quatenus in eis aliquis numerus partium apprehenditur ac distinguitur; incipitque semper ab unitate et per repetitionem plurium unitatum perficitur. Atque hic posterior modus mensurandi complectitur quodammodo priorem, præsertim respectu quantitatis continuæ, de qua agimus, quia etiam fit per accommodationem mensure repetitam; nam quod in priori modo semel tantum fiat accommodationo, non est quia formaliter sit aliis modus mensurandi, sed vel quia non perficitur mensuratio, sed inchoatur tantum, vel quia parva est quantitas rei mensuratae. Quæ fere omnia complexus est Aristoteles citato loco statim subjugens post definitionem

mensuræ : Cognoscitur autem quantum ut quantum, aut uno, aut numero, id est, aut una mensura applicata, aut repetitione et numeratione ; omnis autem numerus uno. Priora enim verba de quanto continuo et mensura magnitudinis intelligenda videntur, posteriora de numero, quia numerus non mensuratur sola accommodatione, sed numeratione, quæ per repetitionem unitatum fit, et ideo dicitur mensurari uno.

7. *Prima illatio.* — Atque hinc intelligitur primo, nullam rem mensurari a nobis nisi quatenus quantitatem habet, vel per modum quantitatis sumitur; juxta diversum autem quantitatis modum variam esse mensuram, et mensurandi rationem. Est enim quantitas quædam proprie dicta, quæ est quantitas molis, alia per metaphoram, vel analogiam, ut est quantitas perfectionis, virtutis, aut intensionis, et utramque nos mensuramus in una re per aliam. Quod in quantitate molis jam explicatum est; in quantitate vero perfectionis patet, nam hoc modo per speciem perfectissimam generis mensuramus alias secundum accessum vel recessum ad illam. Quo modo verum est illud axioma vulgare : *Primum in unoquoque genere est mensura cæterorum*, de quo nonnulla annotavimus in indice Aristotelico, lib. 2, cap. 2, et lib. 10, cap. 2. Similiter, hoc modo mensuramus perfectionem imaginis per exemplar, et perfectionem scientiæ ex objecto, et huc etiam pertinet, quod veritatem cognitionis mensuramus ex re cognita, quatenus ipsa veritas quasi perfectio cognitionis est. Atque eodem modo possumus mensurare intensionem qualitatis vel per qualitatem summe intensam, vel per definitum gradum, et repetitionem ejus. In utraque ergo quantitate habet locum hæc actio mensurandi; tamen sicut quantitas primo dicitur de quantitate molis, et per analogiam seu proportionem de aliis, ita et ratio mensuræ. Et hoc est quod Aristoteles dixit, 10 Metaph., cap. 2 : *Esse mensuram, maxime proprie quantitatis est; hinc enim ad alia advenit.* Quod etiam intelligi potest ex ipso mensurandi actu, qui in his mensuris valde diversus est; nam in propria quantitate mensuratio fit per sensibilem applicationem mensuræ, ita ut medio sensu, quasi quodam experimento, de rei quantitate certi reddamur. In mensura autem perfectionis maxime fit mensuratio per collationem mentis, unum cum alio conferendo, quam si perfectio sensibilis sit, interdum

etiam fiat juvamine sensuum, ut cum imaginem cum prototypo comparamus.

8. *Secunda illatio.* — Hinc vero ulterius intelligitur, in propria quantitate continua mensuram ut mensuram semper esse per humanam accommodationem, quia nulla est major ratio quod hæc res mensuret illam, quam e converso, si res ipsæ secundum se spectentur. Neque etiam longitudo tantæ quantitatis est magis natura sua mensura, quam majoris vel minoris; semper ergo in his intervenit humana impositio. At vero quantum ad perfectionem, ratio mensuræ sæpe fundatur in rebus ipsis, idque variis modis: aliquando in rei excellentia et perfectione, ut albedo est mensura colorum; aliquando in causalitate aliqua saltem exemplari vel objectiva, ut scibile est mensura scientiæ; aliquando in utroque simul, ut Deus est mensura omnium entium. Quanquam vero ipsa ratio mensuræ habeat fundamentum in re, tamen ipse usus mensurandi semper est per extrinsecam denominationem ex aliquo actu nostræ cognitionis, vel qui ad cognitionem consequendam ordinetur.

9. *Esse actu mensuram, nullius rei essentia esse potest.* — Ex his ergo manifeste convincitur, esse actu mensuram, neque quantitatis, neque ullius posse esse rationem essentialē, imo nec proprietatem realem. Probatur, quia esse actu mensuram solū est denominatio extrinseca in ipsa mensura, proveniens ex actu rationis conferentis unam rem cum alia; sed extrinseca denominatio neque est de essentia, nec proprietas realis quantitatis; ergo. Quapropter non solum hoc verum habet in re mensurante, sed etiam in mensurata; sicut enim cognosci est denominatio extrinseca in re cognita, ita et mensurari, quia hoc nihil aliud est quam cognoscendi medio, quod per quamdam commensurationem aut comparationem possit notificare quantitatem rei. Dices : relatio mensurati ad mensuram est realis, teste Aristotele, et communis sententia, ut supra diximus, quanquam relatio mensuræ ad mensuratum sit rationis ergo esse mensuratum non est denominatio extrinseca. Respondetur primo, cum relatio mensuræ dicitur esse realis passive sumpta non intelligi de mensurato in actu, sed de mensurabili; ut scientia dicitur referri ad scibile relatione mensurati ad mensuram etiamsi a nullo intellectu actu mensuretur per scibile, quia est ex se apta mensurari per illud

10. Secundo dicitur, explicando hoc amplius, esse mensuratum, dupliciter sumi. Uno modo, ut significat ostensionem seu certificationem quantitatis rei ex comparatione ad aliam, et hoc modo dicimus esse denominationem extrinsecam, solumque posse fundare relationem rationis. Alio modo dicitur res mensurata, id est, commensurata alteri natura sua; quae commensuratio inter res ipsas reperitur, etiamsi nemo una earum utatur ad cognoscendam aliam. Et haec commensuratio est quae existimatur esse relatio realis ex parte rei mensuratæ; consistit enim illa commensuratio in aliqua conformitate vel proportione, orta ex aliqua causalitate exemplari vel objectiva. Unde longe alterius rationis est illa commensuratio a ratione mensuræ, de qua nunc agimus. Et præterea addi potest, in quantitatibus continuis, de quibus nunc agimus, quarum una mensuratur per aliam, non inveniri illum commensurationis nodum, quia una quantitas non est causa per se alterius, nec natura sua una magis ordinatur ad aliam, quam e converso; sed reperitur inter eas relatio æqualitatis vel inæqualitatis, quæ reciproca est, et ejusdem rationis in utroque extremo.

Rationem mensuræ non esse quantitati essentialem ostenditur.

11. Atque hinc tandem concluditur, rationem mensuræ, etiam in aptitudine sumptam, non posse esse primam et essentialiem rationem quantitatis. Probatur, quia vel hoc intelligitur de mensura ipsius substantiæ, quam sufficit quantitas, quæ dici potest mensura intrinseca, vel de mensura alterius quantitatis, quæ est extrinseca. Primum dici non potest, quia quantitas non est mensura proprii subiecti; nam mensura esse debet res extrinseca, ut bene notavit Scotus, in 2, dist. 2, quæst. 2; Durandus, quæst. 5; et patet, quia si quantitas est mensura substantiæ cui inveniret, vel notificat perfectionem ejus, et hoc non, ut per se constat; vel notificat molem seu magnitudinem ejus, et hoc non, quia hoc non tam esset notificare substantiam, quam seipsum, quia substantia non habet aliam modum nisi quantitatem ipsum; non potest autem quantitas dici mensura suipius, quia mensura dicit relationem ad aliud. Nam mensura est id, per quod cognoscimus rei quantitatem, ut patet ex definitione superiorius data; sed non cognoscimus rei quantitatem per ipsammet quantitatem ejus, sed per applicationem al-

terius, ut constat; ergo. Unde, licet quantitas possit se notificare per modum objecti per se cognoscibilis, non tamen proprie per modum mensuræ, neque illa ratio notificandi se est alia quam ratio intelligibilis quæ transcendentalis est, et sic quantitati etiam convenit. Et confirmatur, nam mensura debet esse homogenea mensurato, lib. 10 Metaph., cap. 3; sed quantitas non est homogenea substantiæ cui inest; ergo non mensurat illam, sed reddit illam mensurabilem alia quantitate. Quod si haec ratio mensuræ passive sumatur, scilicet, ut dicatur quantitas aptitudine mensurare subjectum, in quo inest, quia reddit illud mensurabile, etiam hoc modo non potest esse ratio quantitatis, tum quia ideo quantitas reddit mensurabilem rem quantam, quia reddit illam extensam; ergo haec est prior ratio quantitatis quam illa; tum etiam quia quantitas in tantum potest mensurari, in quantum potest esse æqualis mensuræ, vel semel, vel sæpius applicata; ergo prius secundum rationem convenit quantitati esse æqualem, vel inæqualem, quam esse mensuram; at illud non est prima ratio quantitatis, sed proprietas ejus, ut ex Aristotele constat; ergo multo minus ratio mensuræ. Tum denique quia illa mensurabilitas (ut sic dicam) solum est aptitudo quedam, ut rei magnitudo cognosci possit per extrinsecum medium; nullius autem rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur; ergo neque essentia talis entis, scilicet, quantitatis potest consistere in aptitudine ut cognoscatur per tale medium præsertim extrinsecum, et quasi per accidens.

12. Atque eadem fere rationes fieri possunt, si aliud membrum eligatur, nimirum, quod una quantitas sit apta ad mensurandam aliam, tum quia etiam haec ratio est posterior; ideo enim una quantitas potest assumi ut mensura ad aliam notificandam, quia est extensa, et consequenter æquabilis alteri; tum etiam quia haec aptitudo est in ordine ad actum valde extrinsecum, et accidentarium quantitati, nimirum, quod ab homine assumatur, ut medium extrinsecum ad indicandas alias quantitates; tum denique quia posse esse medium ad cognoscendam aliquam veritatem, nunquam potest esse essentia alieius rei, sed fundatur in aliqua ratione cause vel effectus, quæ proveniunt ex ipso esse rei, vel illud supponunt; ergo multo minus potest esse essentia quantitatis posse esse medium extrinsecum cognitionis per

modum mensuræ. Et eadem ratione nullius rei essentia potest consistere in ratione mensuræ sibi proportionata; ut quod albedo sit mensura aliorum colorum non potest esse essentia albedinis, sed supponit perfectio nem essentialē ejus, in qua fundatur quod possit assumi ab intellectu, ut mensura.

Quomodo ratio mensuræ sit attributum seu proprietas accidentis.

13. Ultimo vero addere possumus, rationem mensuræ quantitativæ, seu secundum extensionem, aliquo modo esse attributum quantitatis. Attributum voco, ut significem non esse proprietatem, quæ addat quantitatii aliquam rem vel realem modum, quod satis constat ex dictis. Inter attributa vero numeratur, quia præter rationem propriam quantitatis connotat aliquid in ordine ad intellectum, quod semper comitatur quantitatem; sic enim aequale vel inæquale inter proprietates quantitatis numerantur, ut infra dicetur. Et ad eundem modum verum et bonum numerantur inter attributa entis, ut supra declaratum est. Est autem in hoc consideranda differentia inter mensuram passive sumptam, et active, nam passiva mensurabilitas absolute et sine ulla restrictione, vel aliqua conditione requisita ex parte nostra, comitatur quantitatem. At vero de mensura active sumpta, distinctione opus est. Potest enim sumi remote, aut proxime. Priori modo comitatur quantitatem quod habeat aptitudinem, ut possit ad mensurandum institui, et destinari, ex vi extensionis quam habet; ut autem sit proxime apta ad mensurandum, non satis est sola ratio quantitatis, nisi adiungatur, ut supra dicebam, humana institutio, et accommodatio ad mensurandum.

14. *Quæ conditiones in mensura requisitæ.*

Unde ad hoc solent plures conditiones in mensura requiri. Una est, quod sit nota, certa, et fixa, quia mensura comparatur ad mensuratum, sicut principium ad conclusionem. Unde, sicut principium non potest conferre certitudinem conclusioni, nisi notum, certum, et invariabile sit, ita nec mensura poterit notificare rei magnitudinem, nisi fixa et certa sit. Et in idem fere recidit, quod dici solet, debere mensuram consistere in indivisibili; non est enim sensus debere esse indivisiblem, nam potius hoc repugnat mensuræ magnitudinis, sed est sensus, debere esse ita constitutam, ut nec minimum augatur aut minuatur, sed intra certos et in-

divisibiles terminos constituta sit. Altera vero conditio est hominibus accommodata, nimirum, ut mensura sit parvæ quantitatis; sic enim omnes humanæ mensura reducuntur ad aliquam minimam, non amplius divisibilem, ut in monetis ad assem, et proportionaliter in ponderibus et aliis mensuris quantitatis continuæ. Et ratio hujus conditionis oritur ex præcedente, quod mensura debet esse nota, facilis, ac indivisibilis aliquo modo, quæ omnia humano modo facilis inventiuntur in designata parva quantitate, quam in majori. Ultimo requiri solet, ut mensura sit proportionata, atque homogenea mensurato, nam longitudine aliqua longitudine mensuranda est, latitudo latitudine, pondus pondere, duratio duratione, et sic de aliis. E ratio est, quia hæc mensuratio fit per accommodationem et comparisonem mensuræ ad mensuratum in æqualitate, ut dictum est hæc autem accommodatio non fit nisi inter e quæ homogenea sunt aliquo modo. Quæ omnia sumuntur ex Aristotele, 10 Metaph., cap 2 et 3, ubi circa illa capita, et circa caput quartum adnotavimus, has conditiones proprie requiri in mensura quantitatis molis quæ ex humana impositione assumitur a mensurandum, tamen in mensura perfectionis non ita proprie, sed cum proportionis servari; nam mensuram perfectionis no oportet esse minimam, sed potius maximam nisi in quantum esse solet simplicior et in divisibilior, dicatur minima. Neque etiam oportet ut sit homogenea rigorose, id est univoce, seu sub eodem genere prædicta mentali, sed satis est ut habeat aliquam formalem convenientiam cum mensuratis, su qua possint cum ea conferri; sic enim, ibidem notavimus, primum ens est mensur perfectionis cæterorum.

Objectio diluitur.

15. Superest vero objectio contra hanc uitimam assertionem, nam Aristoteles, citato loco, ex professo probat rationem mensur esse proprietatem unitatis; at vero unitas non est quantitas, sed principium quantitatis discretæ; ergo ratio mensuræ non est proprietas quantitatis. Respondetur, esse mensuram per repetitionem seu numerationem esse proprietatem unitatis, tamen esse mensuram per accommodationem convenire proprie quantitati continuæ. Sed urgebis: cu non sit minus propria mensura per accommodationem quam per repetitionem seu na-

erationem, cur absolute prius tribuitur ratiōnē mensuræ unitati quam magnitudini? Resūndet, primum, ob quādam naturā ioritatem, nam unitas ex natura sua absēt alia humana impositione habet omnia quisita ad rationem mensuræ; nam et est tior multitudine, et principium ejus, et non solum minima, sed indivisibilis simpliciē in ratione quantitatis discretæ. Atque ne etiam sit ut ratio mensuræ non tribuat quantitatī continuā, nisi quatenus partiat aliquo modo conditiones unitatis; reicitur enim, ut diximus, ad quēdam modū indivisibilitatis, ut mensura esse possit, non potest exercere munus mensurandi, si per modū unitatis aut repetitionem; dum enim palmo virgam metimur, n̄ aliter agnoscimus magnitudinem ejus, si quia est unius, duorum vel plurium palorum, atque ita videtur ibi intercedere adām analogia proportionalitatis.

16. Accedit etiam quod unitas, ut sit mensura certa, non indiget alia mensura, nam m̄ ipsa sit indivisibilis, immensurabilis am est quantitative sub ea ratione, et ideo ta est natura sua, ut sit prima mensura, vero quantitas continua, ut possit cum titudine sumi ad mensurandum, necessaria ut prius ipsa mensurata sit, ut in omnīs artificiosis mensuris videre licet. Quo ut in eis necesse sit aut in infinitum abūnum per aliud mensurando, aut certe cūlum aliquem committere, quod maxime ri solet sumendo mensuras aliquo modo versarum rationum. Ut in monetis, verbiā, valor majoris per minores repetitas ensuratur. Valor autem minimæ monetæ ensurandæ erit pondere; pondus autem ensurandum erit alio genere mensuræ. Et bujusmodi circulo necesse est sistere in qua mensura, quæ per designationem in certa quantitate primo sumpta sit, et depūta, ut sit regula aliarum; quæ in tantum būt certitudinem, et potuit inducere rationē mensurae, in quantum ad aliquam indi- bilitatem et unitatem redacta est. Alia alia disputant de hac ratione mensuræ neinas, Javellus, et alii, 10 Metaph., a n̄cipio; sed omnia, quæ alienus momenti se videntur in his, quæ diximus, compre- nsa sunt. (Leg. D. Thom., in 1, d. 19, q. a. 1, ad 4.)

SECTIO IV.

Utrum ratio et effectus formalis quantitatis continuæ sit divisibilitas, vel distinctio, aut extensio partium substantiæ.

1. Cirea hanc quæstionem diversitas est opinionum, quæ ex parte posita est solum in diverso usu vocum, partim etiam in re ipsa.

Duae sententiae referuntur.

2. Dicunt ergo multi auctores primam rationem quantitatis positam esse in hoc, quod constituat quantum per se divisibile in partes ejusdem rationis, quatenus quantæ sunt. Ita sentiunt aliqui discipuli D. Thomæ, ut Soncini., 5 Metaph., quæst. 21, et Javell., quæst. 20; et significat Capreolus, in 2, dist. 3, art. 1, art. 3, ad ult. Scoti contra secundam conclus., et dist. 19, q. 4, ad 2 cont. primam concl.; et Albert., lib. 1 Phys., tract. 2, c. 4; Scot., in Praedie., quæst. 18, ubi probat eam sententiam, primo, ex definitione quanti data a Philosopho, et explicata supra, 1 sect. Secundo, quia juxta varios modos divisibilitatis dividuntur species quantitatis; nam et quantitas continua differt a discreta, quia est divisibilis in partes, quæ erant copulatae termino communī; discreta vero est divisibilis in ea quæ terminum communem non habebant; et quantitas continua, quatenus divisibilis est secundum unam aut duas, aut tres dimensiones, in plures species distinguitur. Tertio, quia haec divisibilitas per se primo convenit quantitatī, aliis vero ratione illius.

3. Hæc vero sententia aliis non probatur, sed aiunt extensionem partium, id est, quod res habeat partem extra partem, esse proprium munus quantitatis. Hanc sententiam, quantum ad priorem partem negantem divisibilitatem esse formalem rationem quantitatis, tenet Scotus, 5 Metaph., q. 9; et Anton. Andr., quæst. 10; qui in eo maxime fundantur, quod divisibilitas est quidam respectus, qui non potest esse essentia quantitatis, que est res absoluta. Quæ ratio non est magni momenti, nam divisibilitas potius intelligitur per modū eujusdam capacitatis seu potentiae passivæ, et ad summum concepi potest ut includens respectum transeendentalem; quod non repugnat entitati absolute, præsertim accidentalī, ut est quantitas. Quo ad posteriorem vero partem docent illam, præter citatos auctores, Durandus, 1, d. 34,

quest. 1; Niph., lib. 5 Metaph., disp. 9; Lovan. et Soto, in Prædicam.; et quoad utramque latius Fonsec., 5 Metaph., c. 43, q. 1, sect. 2 et 3. Quorum præcipuum fundatum esse potest, quia divisibilitas non est id, quod primo convenit quantitati, sed hæc aptitudo convenit illi ratione extensio-nis; uniuscujusque autem rei essentialis ratio est id quod primo ei convenit; ergo. Major patet, nam res ideo est divisibilis, quia habet in se partium distinctionem: ergo hæc est prior ratio quam ratio divisibilitatis; nec po-test esse in quantitate alia ratio prior illa; nam si quis querat, cur quantitas habeat partium distinctionem, non poterit alia ratio redi, nisi quia per se est talis naturæ. Qua-litates enim materiales habent distinctionem partium, quatenus sunt in subjecto quanto et extenso; et similiter substantia aut materia, quia quantitate affecta est, extensionem par-tium habet; at quantitas ipsa non per aliud, sed per sese, neque in ipsam concipi potest alia prior ratio unde hoc habeat, nisi quia hæc est ejus essentia.

Extensionem esse rationem quantitatis cum concordia utrisque sententie.

4. Verumtamen, licet concedamus senten-tiam hanc veram esse quantum ad id quod af-firmat, immerito tamen reprehendit priorem, nam illi auctores, qui divisibilitatem ponunt rationem quantitatis, per eam nil aliud intel-ligunt, quam extensionem seu divisionem partium. Expresso enim Capreolus, citato loco, ait divisionem dupliciter accipi. Primo, ut dicit separationem partis a parte; et hoc modo divisibilitatem non esse de ratione quantitatis. Secundo, ut solum significat nega-tionem unius ab alio; et ita dicit sumi, cum divisibilitas ponitur ratio quantitatis. At vero partes esse extensas nihil aliud esse videtur, nisi quod una excludat aliam, vel non sit alia; idem ergo est divisibilitas, quod exten-sio, quoad rem significatam, nisi quod illud nomen sumptum est ex aptitudine ad divisionem vel realem vel intellectualem, quatenus in quantitate et per quantitatem concipimus unam partem esse extra aliam. Quæ quidem aptitudo in rigore sumpta, cum omnibus quæ includit vel connotat, potius est proprietas quædam quam ratio quantitatis; proprietas (inquam) non quidem addens quantitatì ali-quam rem vel modum realem ab ea distinc-tum, sed connotans tantum aliquid extrinse-cum, sicut de attributis entis et aliis similibus

sæpe dictum est, et in sequentibus etiam di-cetur. Non est autem novum in dialectica ve-philosophia, nomine proprietatis indicari ra-dicem et essentiam rei. Aliud vero nome sumptum est ex locali situatione rei quant- et partium ejus; nam illud proprie ut exten-sum concipimus, quod habet partes, extensur aut divisible spatium occupantes. Unde & attente res consideretur, non minus poste-rius nomen sumptum est ex proprietate quam prius, ut jam declarabo.

Quæ extensio sit propria quantitatis, et circ-hoc prior sententia.

5. Major difficultas est, quomodo sit inte-ligenda hæc extensio, quæ pertinere dicit ad essentiæ rationem quantitatis, seu a primarium effectum formalem ejus. Mul-enim intelligunt, ipsam distinctionem partiū in propriis partialibus entitatibus earum esse extensionem essentiæ quantitati, a que ita illi propriam, ut nulli rei formalit convenire possit nisi per ipsam. Hanc sei-tentiam insinuat Capreolus, loco supra citato declarat enim, divisibilitatem, quam confe-quantitas, solum esse quod una pars non alia. Et latius idem habet in 2, dist. 18, quæ 4, ubi ait, quod substantia sine quantitate ne-habet partes, et quod si Deus conservar materiam sine quantitate, illa non haber partes, quia de intrinseca et formalis ratio-partium, ut partes sunt, est quantitas, ita licet materia vel substantia materialis prior natura quantitate, utpote subjecto ejus, tamen materia ut habens partes act non est prior, sed posterior natura, qua-quantitas, quia per ipsam habet actu huj modi partes et unionem earum. Hanc op-nionem sequitur Soncin., 5 Metaph., quæ 19, et ideo quæst. 22, putat, implicare co-tradictionem, materiam conservari sine qua-titate. Et hæc sententia est valde vulgaris i-ter Thomistas¹.

6. Fundamentum eorum est, quia si qua-titas non conferret formaliter materiæ ha-extensionem, supponeretur ex se habens & quam extensionem ante quantitatem; at hæc est impossibile. Primo, quia superflua est quantitas alia in materia; propter nullum enim effectum esset necessaria. Secund, quia cum materia sit pura potentia, non pos-test in ea intelligi distinctio partium nisi per quantitatem, nam actus est qui distinguunt

¹ Vide Ferr., 4 Phys., q. 3.

etaph., text. 49. Tertio, quia jam materia per quantitatem esset composita, quod regnat, cum prima compositio sit ex actu et potentia, 8 Metaph., text. 8, quæ compositio non potest in materia secundum se præin-
telligi. Confirmatur, quia sola extensio præ-
dicto modo explicata, est inseparabilis a
quantitate, etiam de potentia absoluta; ergo
nihil est solam illam esse essentialiem. An-
cedens patet, quia in mysterio Eucharis-
tie ablata est a corpore Christi quanto om-
nis alia extensio præter hanc, quod una-
res corporis ejus non esset alia, etiam in
Eucharistia.

*Extensio partium substantiæ quoad entitatem
non potest esse effectus quantitatis.*

7. Sed haec sententia mihi non potest ulla-
tione probari; existimo enim duplarem dis-
tinctionem inter partes materiæ, quæ quan-
titati subsunt, considerandam esse: unam
quantitatim, alteram situalem. Materia enim,
quæ est in capite sub quantitate capititis, et
res partialis distincta a materia quæ est
pede, et situ distat ab illa. De situali ergo
distinctione dubium non est quin a quantitate
dicaliter proveniat; de entitativa vero id
inseco falsum et impossibile.

8. Primo quidem, quia in universum cen-
so impossibile rem aliquam, quæ veram
propriam realitatem habet, distingui ab
a simili per aliam entitatem a se distin-
ctam. Primo, quia unaquaque res simplex,
aut per seipsam est ens, ita per seipsam
est una transcendentaliter; ergo per seipsam
est in se indivisa, et distincta a qualibet
aliam. Secundo, quia res cœse distinctas, nihil
est quæ hanc esse hanc, illam vero
sive illam, nam in his positivis, præciso quo-
mque alio, fundatur sufficenter haec ne-
cessitas, hanc rem non esse illam, in qua dis-
tinctio formaliter consistit. Tertio, quia alias
occedendum esset in infinitum; nam si
a res esset distincta ab alia per aliam en-
titem, querro per quid distinguatur ab illa
entitate: si per seipsam, idem dici-
sset de prioribus entitatibus, et præcise
opter hunc effectum superflua est illa ter-
tia. Si per aliam, procedetur ulterius, et sic
infinitum. Ut in præsenti, si haec materia
tinguitur ab illa materia per quantitatem,
ipsa quantitate per quid distinguitur? Non
potest per quantitatem, cum illa sit aliud ex-
imum illius distinctionis; ergo per seipsam;
go eadem ratione poterit per seipsam en-

titative distingui ab alia materia. Sicut etiam
materia non distinguitur realiter a forma per
quantitatem, sed per suam entitatem; ergo
eodem modo potest una pars materiæ ab alia
entitative distingui per seipsam.

9. Secundo id declaratur, quia materia
prius natura creatur et habet esse, quam re-
cipiat quantitatem; ergo prius etiam natura
intelligitur ut habens totam entitatem suam,
in qua recipiat totam quantitatem, et diversas
partes suæ substantiæ, in quibus diversas
partes quantitatis recipiat; ergo non habet a
quantitate partium distinctionem. Respon-
dent, materiam ex se seu prius natura ha-
bere partes in potentia, non in actu. Sed in-
terrogo quid sit habere partes in potentia;
nam si hoc sit habere illas unitas et compo-
nentes unum totum, et non ut entia actu di-
visa et distincta, sic verum est, illas partes
esse in potentia; tamen hoc nihil ad rem
spectat, nam etiam sub quantitate continua
illæ partes sunt illo modo in potentia, et non
in actu, quanquam melius ac verius dicentur
entia in potentia, quam partes in potentia.
Si autem habere partes in potentia sit revera
non habere illas, sed expectare illas a qua-
ntitate, hoc plane est impossibile. Primo, quia
illæ partes sunt substantia; non potest autem
quantitas formaliter dare aliquid substantiæ.
Secundo, quia illæ partes sunt subjectum
partium quantitatis; non potest autem acci-
dens formaliter dare subjecto entitatem ejus.
Tertio, quia totum nihil aliud est quam par-
tes ejus simul sumptæ et unitæ; ergo si ma-
teria ex se et prius natura, quam intelligatur
habere quantitatem, habet integrum suam
entitatem, habet etiam entitatem suarum
partium.

10. Dicent fortasse, hoc recte concludere
de partibus quoad entitatem, non vero quoad
partialitatem, seu quoad esse partium. Sed
hoc etiam nihil est, quia esse partium supra
entitatem earum nihil addit, nisi vel relatio-
nem prædicamentalem, quæ est impertinens
ad propositum, cum sit posterior composi-
tione et unione partium, et inde resultans;
vel unionem inter entitates partiales ad com-
ponendum unum totum, et haec etiam supponi-
tur ordine naturæ inter partes materiæ
ejusdem continui. Secundo, quia supponitur
tota entitas materiæ, et consequenter tota en-
titas partium ejus, et non possunt supponi
omnes ut actu divisa, id enim impossibile est;
ergo ut unitæ. Tertio, quia unio harum par-
tium, quæ per se et immediate consurgit to-

taliis entitatis materiæ, non potest formaliter fieri per aliquid accidens, alioqui non posset ex illis partibus unum per se fieri, neque una substantia; est ergo etiam illa unio substantialis, et consequenter conveniens materiae ex se, et ut prævenit quantitatem.

11. Tertium argumentum sumitur ex illa hypothesi, quod Deus conservet materialem substantialiam sine quantitate. Nemo enim (ut melius moderni auctores advertunt¹⁾) rationabiliter negare potest, id fieri posse a Deo. Nam, si Deus conservat quantitatem sine substantia, quomodo negari potest posse conservare substantialiam sine quantitate, cum multo major sit dependentia accidentis a substantia, quam substantiæ ab accidente. Item, quia hæ sunt res absolute et realiter distinctæ; ergo sicut una sine alia, ita et vice versa altera sine altera conservari potest; de quo arguento videri possunt plura apud Gabriel., in 4, dist. 1, quæst. 1; Ocham., in Quodlib. 4, quæst. 37; Scotum, in 2, distinctione 12, quæst. 2. Denique, quia ex ea hypothesi nulla probabilis contradictio inferri potest, ut jam ostendemus. Posito ergo illo miraculo, in substantialia illa esset et conservaretur tota entitas partium materiae, quæ antea erat; ergo sicut antea erant entitative distinctæ, ita etiam manerent entitative distinctæ, quia non potest una res, ab alia realiter distincta, ita identificari cum illa, ut ex utraque fiat una simplex, quia illa non esset conservatio præexistentium partium seu entitatum, sed conversio earum in unam tertiam simplicem; si ergo conservatur tota materia, conservantur partes ejus ut distinctæ entitative; ergo illa distinctio non est formaliter per quantitatem, cum possit manere sine illa. Atque idem arguento fit de unione illarum partium; nam partes materiae non manerent in eo casu omnes inter se divisæ; id enim non minus impossibile est quod quantum sit divisum in omnem suam partem; manebunt ergo unitæ, et componentes unam materiam; ergo hæc etiam unio seu integritas substantialis non spectat ad primarium effectum formalem quantitatis

Respondetur fundamento oppositæ sententiae.

12. *An dicenda materia ante quantitatem habere aliquam extensionem.—Diversæ opinio-*

nes.—Neque fundamenta contrariae sententiae sunt efficacia. Et in primo quidem petitur, an illa distinctio et substantialis compositio, quam intelligitur habere materia ex se et ex suis partibus substantialiter integrantibus ipsam, prius natura quam recipiat quantitatem, dicenda sit extensio quædam ipsius materiae. Quidam enim omnino negandum censem, ob argumenta in illo fundamento insinuata. Unde alii materiam dicunt habere quidem ex se partes integrantes, non tamen partes extensionis; seu habere partem et partem, non tamen partem extra partem. Ita Fonseca supra, cum Paulo Venet., c. 12, l. 5 Metaph. Alii non dubitant eam extensionem appellare, quia, ut ex Capreolo supra referemus, extensio partium solum est, quod una non sit alia; sed hoc habent partes materiae ex se, et non per quantitatem; ergo habet materia ex se aliquam extensionem. Sic etiam numerica distinctio censetur esse quædam extensio; quomodo etiam multitudo Angelorum potest dici habere extensionem discretam. Vel sicut qualitas intensibilis habet latitudinem graduum in sua entitate, quæ posset dici quædam extensio, jam vero habet proprium nomen, et dicitur intensio, eo quo tota illa latitudo circa eamdem partem subiecti versetur. Neque inde fit extensionei quantitatis non esse necessariam, quia e longe diversæ rationis; illa enim est tantu entitativa, et quasi transcendentalis: ha vero est quantitativa, habens proprium effatum, quem mox declarabimus. Nec refutatur quod materia sit pura potentia, quia hoc non excludit quin habeat suam propriam entitatem, in qua potest ex se habere substantialem partium distinctionem et compositionem ad hoc sufficit ut actu habeat sua partiale essentiam vel substantialiam. Und licet prima compositio essentialis ac physica sit ex materia et forma, prima tamen integralis est ex substantialibus partibus materiae.

13. *Auctoris mens.*—Et quidem, quod rem spectat, optima est haec posterior respsio, et consequens ad ea quæ diximus. Vero utendum sit voce extensionis, quæ videtur solum de nomine; et ideo ad tollendam controversiam, vel omitti potest illa videndo habere materiam ex se multitudinem partium, non extensionem, vel certa si possumus illa voce non simpliciter, sed conaddito, videlicet, vocando illam extensionem entitativam seu substantialem.

14. *Unde ad confirmationem negatur.*

¹ Soto, in prædicam. quantit., q. 2; Fonseca, lib. 5 Metaph., c. 13, q. 1 et 2, et alii.

emptum, nimirum, in corpore Christi in Eucharistia nullam aliam extensionem reperiri potest hanc, quod una pars non est alia; nullam aliam esse inseparabilem a quantitate. Nam in corpore Christi in Eucharistia, est substantiale distinctionem partium materiarum, est etiam extensio partium quantitativa. Quia licet partes illius corporis actus sint extensa in loco, tamen actus sunt ita extensa et ordinate inter se, ut, si non imponerentur supernaturaliter, deberent etiam habere extensionem in loco; quam extensionem habent a quantitate, et impossibile est illa privari, si quantitate non primitur.

Vera extensio quantitatis declaratur.

5. Dicendum ergo est, extensionem, quam refert quantitas, in hoc consistere, quod res extacta quantitate, ex vi illius nata est habere extensionem partium in ordine ad locum, ita ex natura talis accidentis occupare necessario debeat extensem locum. Unde ad usum minorum distinguere possumus triplicem extensionem: una est entitativa, quae non continet ad effectum quantitatis, ut dictum sed potest inter partes substantiae et quantitas reperiri sine quantitate. Alia dici potest extensionis localis seu situialis in actu. Et haec posterior quantitate. Alia denique est extensionis quantitativa, quae dici potest situialis quantitudine, et in hac ponimus rationem formalis extensionis quantitatis. Quae declaratur inter duas terias seu duo corpora, nam quod materia corporis substantialiter ac realiter sit inacta a materia illius, non habet a quantitate, ut argumenta supra facta probant, sed a propria entitate. Quod vero illæ duæ teriae ita sint affectæ, ut necessario debent extendi seu separari loco, id provenit naturaliter a quantitate. Quod ergo in diversis corporibus seu materiis quasi totalibus convenimus, intelligendum etiam est in partibus secundum corporis seu materiae inter se unitis, que hanc sententiam sic expositam non aliud probamus, nisi a sufficiente partium enumeratione. Et quia hunc effectum non habet substantia materialis ex se, sed a quantitate, sect. 2 ostensum est; nullus autem effectus prior aut inseparabilior isto intelligitur a multis in quantitate; ergo non potest ejus essentialis ratio melius explicari, quam per effectum formalem, cum essentialis ratio formæ in habitudine ad suum effectum unalem consistat.

16. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices: haec extensio, ut explicata est, solum consistit in aptitudine quadam expellendi similem quantitatem ex eodem loco; haec autem aptitudo non potest esse essentialis ratio quantitatis, tum quia quantitas ut sic est actualis forma dans actu suum effectum formalem, et non aliquam aptitudinem; tum etiam quia si aliquam praebet aptitudinem, illa potius est proprietas quedam quam essentialis ratio, sicut supra dicebamus de ratione mensuræ, et de divisibilitate pro aptitudine sumpta, et idem est de aliis, quæ infra numerabimus. Respondetur imprimis, fere nunquam nos posse rerum essentias, prout in re sunt, explicare, sed per ordinem ad aliquam proprietatem; satisque praestare videmur, quando per eam proprietatem, quæ est prima omnium et proxima essentiæ rei, eam declaramus. Deinde non dicimus essentiam quantitatis consistere in aptitudine expellendi aliud corpus, vel resistendi illi, ne in idem spatium ingrediatur; nam haec aptitudo formaliter sumpta recte inter proprietates quantitatis numeratur. Sed dicimus, esse formam dantem rebus corpoream molem, vel extensionem, esse essentiale rationem quantitatis. Quid vero sit habere molem corpoream, declarare non possumus, nisi per ordinem ad hunc effectum, qui est expellere similem molem ab eodem spatio, non quidem actu, cum per potentiam Dei absolutam impediiri possit talis effectus, servato formalis effectu quantitatis, sed aptitudine, ut de corpore Christi in Eucharistia paulo ante dicebamus. Nec refert quod quantitas dum inest, actu faciat quantum, nam hoc ipsum est reddere corpus ita actu dispositum, ut quantum est ex se, requirat praedictam in loco extensionem. Ex forma enim actuali per se primo, et absoluta necessitate, solum sequitur in actu proprius et primarius effectus ejus; alii vero effectus sequi possunt tantum in aptitudine, quia non sunt proprie effectus formales (licet vocari soleant secundarii), sed vel ad materiales reducuntur, vel ad effectivos per resultantiam naturalem.

17. *Illatio ex dictis.* — Ex quibus obiter intelligitur, effectum formalem quantitatis proprius per extensionem quam per divisibilitatem declarari. Nam divisibilitas sumi potest, vel metaphysice et in ordine ad intellectum, intelligentem unam partem non esse aliam. Et hoc modo divisibilitas non convenit rebus per quantitatem, sed unicuique per

snam entitatem. Unde etiamsi hæc divisibilitas sumatur in ordine ad realem separationem, absolute et late sumptam, sive quoemque alio modo et a quovis agente fiat, sic etiam rem esse divisibilem in partes integrantes, et ejusdem rationis, non est effectus formalis quantitatis; nam sicut potest Deus conservare duas materias distinctas sine suis quantitatibus, ita quamlibet earum posset in partes separare aut dividere; nulla est enim repugnantia, cum illæ sint in re distinctæ, ut ostensum est. Si autem divisibilitas sumatur in ordine ad actionem physicam, sive declaretur per designationem, sive per realem separationem, licet necessario supponat quantitatem in re divisibili, non tamen ei proxime convenit ex vi effectus formalis quantitatis, neque ex vi illius solius, sed necessarium est ut interveniat etiam actualis extensio localis, seu situalis. Nam si partes rei quantæ actu non extendantur loco, non poterunt sensibiliter designari ut divisibles, et multo minus poterunt realiter dividi per motum physicum. Nam physica divisio vel fit per repugniam et exclusionem unius partis, dum aliud corpus introduceitur in locum ejus, vel per aliam motionem vel alterationem physicam, quæ etiam supponit corpus quantum, et loco extensem. Quapropter haec divisibilitas valde remota est ad explicandam essentialem rationem quantitatis. Extensio autem, prout est declarata, est valde proxima et accommodata, quia nos non conceipimus quantitatem nisi per corpoream molem; hanc vero conceipere et explicare non possumus nisi per extensionem localem, aut saltem per ordinem ad illam.

Prima objectio contra superiorem doctrinam.

18. Sed adhuc supersunt nonnullæ objections. Prima est, quia Deus potest conservare materiam sine quantitate extensam in loco seu spatio; ergo extensio, prout a nobis declarata est, non potest esse formalis effectus quantitatis; quandoquidem materia per suam entitatem sine quantitate habet capacitatem et aptitudinem ut extendatur loco.

19. *Prima responsio.*—Ad hanc objectiōnem aliqui respondent negando assumptum, quia, sublata quantitate, non potest in partibus materiæ relinqui extensio, quia non retinent ullum ordinem partes illæ inter se; ergo multo minus retinere possunt in ordine ad locum. Patet consequentia, quia

hic posterior ordo essentialiter supponit priorem. Et antecedens patet, quia ordo partium in toto pertinet ad essentialem effectum quantitatis. Propterea enim Theologi communiter, in 4, dist. 10, aiunt, corpus in Eucharistia retinere extensionem partium corporis inter se, seu in toto, quia ille est essentialis effectus quantitatis. Quod si interroges quomodo maneret substantia aquæ, verbi gratia, absque quantitate, quoad existentiam in loco vel in spatio, respondent aliqui, nullibi futuram, neque habituram realem præsentiam vel propinquitatem ad aliquod spatum. Ita sentiunt Thomistæ, qui idem putant de substantia spirituali nullibi operante, scilicet, nullibi esse, ut tractatur i part., quæst. 33, et infra, tractando prædicamentum *ubi*, non nihil dicemus, et ostendemus hanc sententiam esse; falsam, nulla enim res intelligi potest, quæ alicubi præsentiam suam realem non exhibeat, sive dicenda sit ibi esse localiter, sive non. Nunc ergo de substantia materiali quantitate privata facile admittemus, non fore alicubi localiter circumscriptive seu illo physico modo, quo corpora esse in loco consueverunt. Quærimus autem ubi esse præsentialiter.

20. *Secunda.*—Alii ergo respondent partem illius substantiae confluxuras esse ad punctum indivisibile. Quam sententiam impugnat Soto in prædicamento Quant., quæst. 2, quia, se clusa quantitate, substantia materialis non potest moveri localiter; ille autem fluxus ac idem punctum non fieret sine motu locali. Sed non est rejicienda illa responsio ut impossibilis, quia sine dubio posset Deus in puncto constituere totam illam substantiarum absque novo miraculo, quia jam non esse repugnantia naturalis inter partes ejus. Et cetera substantia sic existens non sit mobilis modo physico, vel contactu physico, esset tamen mobilis eo modo quo substantia spiritualis, præsertim a Deo. Est tamen falsa illa sententia, quatenus ponit illum modum unicūm et necessarium, quod statim ostendit.

21. Alii ergo dicunt, in eo casu illam substantiam posse collocari vel in spatio divisibili, modo prædicto, vel in spatio divisibili ita tamen ut tota esset in qualibet parte ejus; quia cum extensionem non haberet, non posset esse tota in toto, et pars in parte; i tenet Fonseca supra. Qui etiam addit, utmodo conservaretur illa substantia, non habituram illam præsentiam per motum su-

essivum, sed per instantaneam mutationem, ictam in eodem instante, in quo substantia rivaretur quantitate; qua mutatione omnes artes illius substantiae collocarentur in uncto, vel in omnibus partibus spatii, etiam instantibus, sine transitu per medium.

22. *Auctoris responsio.* — Ego vero possibile quidem existimo, substantiam illam constitui in toto spatio, et totam in qualibet arte, nam si Deus in sacramento Eucharistiae posuit corpus Christi etiam quantum, ultro magis posset id facere in substantia materiali privata quantitate. Non tamen ex his hunc modum esse possibilem sine novo iraculo, etiam posito priori de separatione substantiae a quantitate. Quia non est conaturale materiali substantiae vel partibus, ut habere possit realem praesentiam in versis locis, etiam partialibus, ut constat, ita sub quantitate illam non habent, nec per antitatem impediuntur quominus illam habant, sed ipsamet substantia materialis ex habet hanc limitationem. In quo magna differentia inter illam etiam nude sumptu, et substantiam spiritualem, nam haecatura sua est apta ad illum modum existendi loco divisibili, quasi per replicationem prout totius substantiae sue in omnibus partibus loci sibi adequati; at vero substantia materialis natura sua non est capax talis prae-
sentiae; ergo nec per ablationem quantitatis fieri naturaliter capax illius.

23. Unde ulterius addo, sine causa existimari ne modum praesentiae necessarium, ut materialis substantia quantitate privata in spatio loco divisibili conservetur. Primum, quia Deus duas materiales substantias simul servaret sine quantitate, non esset necessarium eas in eodem spatio simul constituere, ut ubi una integra esset, ibi necessario et tota alia; quae enim singi potest hujus necessitas? Posset ergo unam hic, aliam mae constituere, sicut duo Angeli sunt in eterne locis. Ergo, pari ratione, si conservet e quantitate plures partes ejusdem materiae, non necessarium est ut omnes illas simul in praesentes loco, ita ut ubi est una, necessario sit alia. Patet consequentia, quia si duas materie, ita et duas partes ejusdem materialiter distinguuntur inter se; quod autem partes sint unitae, non tollit earum distinctionem; ergo nec tollit, quominus distinctionis locis seu spatiis partialibus possint e praesentes. In quo non recte comparata substantia materialis, carens quantitate,

cum substantia angelica; quia haec non habet partium multitudinem, per quas possit distinctis locis partialibus adesse; illa vero hujusmodi partes retinebit.

24. Confirmatur et declaratur exemplo, nam si vas plenum vino aqua mixto privaretur quantitate, et tota substantia vasis et liquoris contenti in illo conservaretur, non portaret substantias vasis et liquoris in eodem puncto constitui; ergo etiam substantiae aquae et vini, quamvis inter se sint imperfecte mistae, non necessario collocarentur ambo in eodem punto aut spatio; ergo etiamsi ille liquor esset pura aqua, non esset necessarium omnes partes ejus dicto modo collocari in eodem punto aut spacio. Quid enim ad haec refert, quod partes aquae sint magis unitae inter se, quam cum partibus vini, cum illa unio non tollat distinctionem, ut dictum est? Praeterea, qui ponit substantiam Petri, verbi gratia, quantitatem privatam, esse praesentem toti spatio, in quo ante erat cum sua quantitate, revera admittit partes illius substantiae manere praesentes eisdem spatiis partialibus, et inter se distantibus, quibus ante erant; nam substantia capituli maneret in illo superiori spatio, et substantia pedis in inferiori; solum additur, quod etiam vice versa caput est in inferiori loco, et pes in superiori. Cur ergo repugnat conservare (ut ita dicam) unam simplicem praesentiam in singulis partibus absque illa repetitione? Non enim propterea habebit substantia majorem partium ceterationem, sed habebit unicam tantum, et non saepius seu infinitas replicatam, sicut in alio casu.

25. Veram ergo esse existimo sententiam, quam tenet Soto supra, in eo, scilicet, casu conservari posse substantiam illam praesentem, secundum se totam toti spatio in quo ante erat, et secundum partes suas partibus ejus. Imo, si Deus nolit adjungere aliam mutationem praeter ablationem quantitatis, ex natura rei ita manebit. Quod sic declaro, quia nunc dum substantia est sub quantitate, licet mediante illa constituantur in loco, praesentia tamen in spatio, in quo substantia quanta esse concepit, non solum est modus quantitatis, sed etiam ipsius substantiae; quia cum substantia et quantitas diversae res sint, licet una sit intime in alia, necesse est ut modulus praesentiae unius sit distinctus a modo alterius, quia unamquamque earum intrinsecus afficit, et cum illa identificatur. Si ergo auferatur quantitas, et conservetur substantia, et

nulla alia mutatio localis in substantia fiat, manebit substantia cum eadem praesentia substantiali, et cum eadem distantia vel propinquitate ad centrum et polos mundi; atque ita manebit præsens tota eidem spatio, et per partes eisdem partibus spatii.

26. Neque inde fit manere quantam, quia non maneret cum mole corporea, neque extensa quantitative, sed tantum præsentialiter; neque obsisteret aliis corporibus, quominus illud spatium replere possent; neque partes ejus diversis partialibus spatiis adessent, eo quod non possent, aut repugnaret esse in eodem; sed quia cum utroque modo esse possent, inventæ sunt præsentes illis spatiis, et mutatae non sunt; vel certe quia ex voluntate Dei ita sunt constitutæ.

27. Unde etiam colligitur, quomodo accipiendo sit, ut sit verum, quod frequenter dicitur, constituere partem substantiæ extra partem esse effectum formalem quantitatis, quod Soto supra simpliciter admittit; dicit tamen esse effectum formalem secundarium, et extrinsecum, et ideo posse de potentia absoluta conservari sine causa formalis. Quod idem dicit de unione parium. Sed non placet hæc responsio, quia est valde lubrica et confusa; non enim intelligitur qualis sit illa causalitas formalis extrinseca. Et in universum falsum est suppleri propriæ aliquem effectum formalem sine causa. Dicendum ergo est, illam particiupam, *extra*, variis modis sumi posse, nam partem esse extra partem, potest sumi entitative tantum. Et hoc modo non est effectus quantitatis, sed ipsiusmet entitatis rei. Secundo, potest dici *extra partem*, præsentialiter tantum, sicut unus Angelus potest dici esse extra hominis corpus, cum est in alio loco. Et hoc *extra* non est effectus formalis quantitatis, sed ipsius modi præsentiae. Tertio, dicitur una pars esse extra aliam per naturalem repugnantiam essendi intra. Et sic spectat ad formalem effectum quantitatis, et non reperitur in corpore carente quantitate. Quarto, addi potest, ut esse *extra* dicat actualem situm localem quantitativum, et hoc spectat ad prædicamentum *Ubi*, aut *situs*, ut postea videbimus.

28. Unde falsum etiam censeo, quod partes substantiæ materialis, quantitate privatae, necessario maneant confusæ, et inter se omnes immediate copulate quoad substantialem unionem. Ut enim demus ita fieri posse, si Deus velit, tamen quod ex necessitate ita futurum sit nulla verisimili ratione

suaderi potest. Itaque existimo, si Deus corpus humanum sine quantitate servet, et nullum addat miraculum, vel extraordinariam mutationem, fore ut substantia manus sit immediate conjuncta substantiæ brachii, et non capitis, et sic de ceteris; nam juxta veram sententiam, partes substanciales intergrantes hanc substanciali non uniuntur immediate per superficies quantitativas, ut recte attigit Soto supra, et ex dictis hic a nobis constare potest, et magis constabit ex dicendis; sed uniuntur proprio nexu, et vinculo substanciali. Cum ergo ab eis separatur quantitas, retinere possunt eamdem unionem substanciali, quam inter se antea habebant nulla nova unione inter eas facta; ergo quæ antea uniebantur immediate, ita postea manebunt; quæ vero solum uniebantur interventu aliarum partium, conservabuntur. Quod fit ut si ordo partium in toto solum entitativ et substancialiter sumatur, non pertineat a effectum formalem quantitatis, sed ad ipsam met substanciali compositionem talis rei. Sicut ordo graduum in qualitate, a primo verbi gratia, ad octavum, non est effectus anterioris rei, sed pertinet ad intrinsecam integritatem talis entitatis. Cum ergo auctores dicunt ordinem partium in toto esse effectum formalem quantitatis, intelligendum est e tali ordine, ratione cujus ex natura rei partillæ necessario habituræ sunt ordinem similem in loco, nisi impedianter, qui, uno verbo dici potest ordo quantitatibus.

Secunda objectio solvitur.

29. Alia objectio sumi potest ex condensatione et rarefactione; nam videmus eamdem quantitatem naturaliter posse occupare maiorem et minorem locum sine additione, vel subtractione quantitatis; ergo non consistit effectus formalis quantitatis in radicali extensione partium in ordine ad locum, id est quod sint ita affectæ, ut sese excludant eodem spatio. Patet consequentia, quia si eadem quantitate eadem partes coarent ad brevius spatium. Hæc objectio tangit questionem physicam difficultissimam, de modo quod condensatio, quam hic obiter tractare non possumus. Si ergo teneamus quantitatem amitti in condensatione, et acquiri in rarefactione, erit facilis responsio, quantum ad præsentem spectat difficultatem; tamen irdetur in alias non minores, nimirum anterioria simul cum quantitate acquiratur amittatur, an vero eadem manens informe r

majori et minori quantitate; utrumque enim habet maximam difficultatem. Tenendo autem non addi neque auferri quantitatem, sed modum ejus mutari in condensatione et rarefactione, dicendum est, quantitatem quidem extendere substantiam, et dare illi corpoream molem; tamen, ex se et absolute sumptam, non determinare certum terminum in illa extensione considerata in ordine ad spatium quod replere potest, sed juxta modum majoris et minoris condensationis, hujus extensio- nis terminum definiri. Quod sit absque penetratione proprie sumpta, quia sit per intrinsecam mutationem in modo ipsius quantitatis. Sed de hoc alibi latius.

Tertiae objectioni satisfit.

30. Ultima objectio, vel potius interrogatio esse potest, quo modo ad essentialē rationē quantitatis pertineat, predictam extensionem et molem tribuere substantiæ; nam videtur potius per se convenire quantitatī, ut ipsa in se habeat hanc molem et extensionem partium, consequenter autem et secundario, ut illum tribuat substantiæ. Respondeo, utrumque per se primo convenire quantitatī sine repugnātia, quia quidquid quantitas habet, ad substantiam et propter substantiam habet. Itaque instituta est primario quantitas, ut hunc effectum tribuat substantiæ, et ideo talis naturæ facta est, ut partibus constet, quæ natura sua sese expellant ab eodem spatio; quæ partes adhærentes partibus materiae illam proprietatem illis communicant; atque inde ad materiales formas et alia accidentia corporalia derivatur.

SECTIO V.

Utrum in quantitate continua sint puncta, lineaæ et superficies, quæ sint veræ res, inter se et a corpore realiter distinctæ.

4. Quæ hactenus diximus de quantitate continua, potissimum convenienti corpori, quod, sine ulla controversia, est prima ac precipua species quantitatis. De aliis vero speciebus, quæ assignari solent sub quantitate continua, et de primo earum principio, quod est punctum, specialis est ac major difficultas. Et ideo sigillatum de illis dicendum est.

Rationes ob quas puncta nihil esse videantur.

2. *Contra puncta terminativa primum argumentum.*—*Secundum.*—Videtur ergo punc-

tum nihil reale aut positivum esse in rerum natura; quod si punctum non est, nec linea erit, et ablata linea, superficiem auferri necesse est, tum quia ablato principio, auferatur etiam principiatum; tum etiam quia ablato eo, quod est indivisibile simpliciter, consequenter tolluntur alia indivisibilia secundum unam vel alteram dimensionem; nam est eadem omnium ratio, ut facile ex dicendis patet. Probatur ergo primum antecedens, primo, quia punctum duplex intelligi potest, scilicet, terminativum et continuativum; ergo vel datur tantum alterum eorum, vel utrumque; neutrum dici potest; ergo neutrum datur. Probatur minor quoad priorem partem, quia imprimis nullum de facto est punctum terminativum tantum, quia nullum singi potest, quod inter partes lineaæ non intercedat, sive illæ partes lineaæ unam rectam lineam conficiant, sive obliquam, sive etiam angularum in illo puncto describant; quocumque enim modo in puncto uniantur, continuæ sunt; sicut superficies quadrati corporis, etiam in angulari linea conjugantur, continuæ sunt; nullum ergo datur punctum terminativum. Secundo, quia nulla est ratio vel necessitas singendi hujusmodi punctum terminativum; quem enim effectum habet in rerum natura? Dices finire ac terminare lineaæ. Sed contra, quia si mente separas tale punctum, linea manebit æque finita, imo neque major, neque minor quam antea intelligebatur, quia indivisibile additum non facit majus, et consequenter neque ablatum facit minus; ergo superfluum est hujusmodi punctum in rerum natura.

3. *Contra puncta continualiva primum argumentum.*—Atque hinc ulterius concluditur altera pars, scilicet, non dari puncta continualiva, et a fortiori neque utraque simul, quia punctum, quod est continualivum duarum partium, est terminativum singularum; si ergo ad terminandam totam lineam non est necessarium punctum, ergo neque ad terminandas partes; ergo neque ad continualandas. Secundo, quia si punctum continualans esset necessarium, maxime ad unionem partium; at vero partes possunt seipsis immediate uniri sine intervenienti puncti, sicut aliae res immediate seipsis uniuntur. Nam si partes illæ uniuntur in puncto tanquam in quodam tertio, ergo illi immediate ac per se uniuntur, aliqui procederetur in infinitum; ergo multo melius unientur immediatæ inter se.

4. Tertium. — *Quartum.* — Tertio, quia si dantur hujusmodi puncta, dantur infinita puncta in continuo realiter inter se distincta; nam si finita essent, aut linea constaret ex solis illis, aut haberet partes finitas, in quas solas dividi posset. Utrumque autem impossibile est. Non est antem minus impossibile dari puncta infinita in continuo, nam inde plane sequitur, posse dari infinitum in actu secundum multitudinem, quia non possunt inferri plura incommoda ex infinita multitudine quarumcunque rerum in actu, quam ex infinita multitudine punctorum in continuo; quia, licet illa multitudine punctorum sit conjuncta aliis partibus continua, tamen revera est actu in rerum natura. Quarto, quia si datur punctum continuans, necesse est distinguere realiter a partibus quas continuat, quia non est major ratio cur sit idem cum una quam cum altera; nec potest esse idem cum utraque simul, cum ille sint inter se distinctae; ergo poterit Deus separare puncta a partibus lineae, quia non repugnat ut res realiter distincta a reliquis, ab eis separetur; ergo eadem ratione posset Deus omnia puncta lineae collective sumpta a linea separare conservando partes lineae. At hinc sequuntur duo impossibilia: unum, quod maneret continuum in omnem suam partem divisum; aliud, quod maneret in rebus infinita multitudine punctorum omnino discreta.

5. Quinto, haec eadem difficultas tacta in punctis, locum habet in lineis existentibus in magnitudine finita; idemque est de superficiebus. Et praeterea occurrit specialis difficultas, nam sequitur, in corpore pedali, verbi gratia, esse lineam infinitae longitudinis simpliciter, et inter duo extrema puncta clausam, quae est aperta repugnantia. Sequela quoad priorem partem patet, nam infinitum simpliciter actu est, quod actu habet infinitas partes aequales, et non communicantes; at vero in hujusmodi magnitudine sunt infinitae partes lineae aequales, et inter se non communicantes, et unitae; ergo componunt unam actu infinitam. Minor probatur, nam in magnitudine pedali signari possunt duas lineas ejusdem longitudinis inter se, aliquantulum distantes in latitudine interjacente; ergo inter illas sunt infinitae lineae aequales continentates partes illius longitudinis, quae omnes lineae sunt partes unius; quia uniuntur in extremis punctis illius longitudinis. Et simile argumentum vulgare est de linea gyrativa,

quae circuit omnes partes continuas, proportionales quidem in longitudine, aequales autem in crassitate, secundum quam omnes partes illius lineae habent aequalitatem respectu alicuius certae longitudinis; et tamen sunt infinitae, sicut et partes proportionales.

6. Sexto, quia nullum est subjectum in quo tale punctum esse possit; ergo nec dari potest hujusmodi punctum. Probatur minor, quia vel illud subjectum est divisibile, et hoc non, quia est improportionatum subjectum, nec potest esse adaequatum indivisibili puncto; hic autem inquirimus adaequatum subjectum. Vel illud subjectum est indivisible, et de illo quæreram an sit substantia vel accidens; si accidens, quæreremus iterum subjectum illius, et praeterea sequetur illud incommodum philosophicum, quod unum indivisibile quantitativum erit immediatum alteri in continuo. Quod autem sit substantia, impossibile videatur, alias in ipsa materia darentur puncta (ut sic dicam) et lineae, et superficies substanciales, quod inauditum est. Septimum argumentum, simile praecedenti, confici potest, quia punctum non potest contingere partes lineae, ut eas inter se continuet; nam in quo tangit singulas earum? Aut enim in alio indivisibili, et sic tota linea constabit ex punctis, aut in parte divisibili, at fieri non potest ut indivisible divisibile tangat. Quod si diccas non tangere in aliquo determinato, et hoc modo non repugnare indivisibile tangere divisibile, contra hoc est primo, quia hoc modo infringitur discursus, quo Aristoteles, 6 Phys., probat indivisibile non posse moveri continue. Secundo et maxime, quia haec responsio everit potissimum rationem mathematicam, qua probari solet dari punctum, scilicet, quia globus perfecte sphæricus tangit perfecte planum in puncto. Octavum argumentum sumi potest ex variis locis Aristotelis, in quibus significat, haec divisibilia non esse actu in rebus, sed potentia tantum. Nam lib. 4 Metaph., text. 42 et 43, et clarissim lib. 3, c. 5, text. 47, ait, sicut Mercurius non est in rudi lapide actu, sed potentia, ita esse superficies in medio partium corporis. Et 8 Physic., cap. 8, text. 63, in libro de Communi animal. mot., c. 2, ait, indivisibilium nullam esse substantiam. Et 2 de Anima, c. 6, text. 25, ait, punctum negatione cognosci.

Variae opiniones referuntur.

7. Haec res philosophis omnibus visa est difficillima, et ideo in quamplures dissen-

ntes opiniones divisi sunt, quas oportet si-
latim referre et examinare, ut quid veris-
ilius sit indagare possimus. Duæ ergo sunt
tremæ sententiae : una absolute negans,
necum, lineam et superficiem esse res po-
ivas; alia simpliciter affirmans has esse
ras res, et inter se et a corpore realiter
distinctas, existentesque non tantum in ex-
mitatibus corporum, sed etiam intime in
o corpore, et inter omnes partes ejus.
æ vero sunt opiniones mediae, quæ va-
modis partim affirmant, partim negant.

rima opinio extrema et absolute negativa.

3. Primam opinionem tenet Durandus, in
dist. 2, quæst. 4; Ocham, in sua Dialect.,
de Quantitate; et Gregor., in 2, dist. 2,
2, art. 1. Quæ opinio non negat, quin in cor-
re quanto sit vera longitudo et latitudo
lis; id enim tam est evidens, ut a nemine
gari possit, cum constet corpus tribus illis
dis divisibile esse, idque sæpe ab Aristotele
asseratur, et in mathematica seu geomé-
tria demonstretur, ut in sequentibus attin-
nus. Sed negant dicti auctores dari in cor-
re quanto rem aliquam a cæteris distinc-
tum, quæ longitudinem habeat absque latitu-
de, aut latitudinem sine profunditate. Af-
fiant autem corpus ipsum per se habere
omnes dimensiones, et prout considera-
ta nobis, ut præcise habet longitudinem,
ari lineam; ut vero consideratur a nobis
longitudine et latitudine, præcise vocari
superficiem. Punctum vero aiunt in re solum
quid privativum, a nobis vero concipi
modum positivi carentis omni exten-
sione. Fundamenta hujus sententiae sic ex-
iste taeta sunt in rationibus factis, et trac-
do aliorum opiniones amplius proponen-

*unda opinio extreme contraria et absolute
affirmans.*

. Secunda opinio, extreme huic contraria,
etur esse D. Thomæ, ut patet ex Opuse
c. 2, et de Verit., q. 28, art. 2, ad 10, et
dl. 7, art. 9, ad 2, et est communis in
schola, ut videre licet in Capreolo, in 2,
. 2, q. 2, a. 3, et in dist. 18, q. 1, a. 3;
c. 3 Metaph., q. 20; et Hispal., in 2,
. 2, q. 2, a. 4; et Soto, in Praedicam., cap.
Quantitate; et idem supponit Cajetan., in
ic., cap. de Quant., et 3 p., quæst. 4,
. 2. In eadem opinione est Scotus, in 2,
. 4, quæst. 3, et clarius dist. 2, quæst. 9.

Sumitur etiam ex Alens., lib. 3 Metaph., c. 5;
et hanc opinionem late defendit Burlæus, 1
Phys., text. 45.

40. Fundaturque hæc sententia, primo in
Aristotele, qui ubicumque agit de quantitate,
supponit dari puncta, et cætera quæ inde con-
sequuntur. Unde continuum definit esse, eu-
jus partes copulantur termino communi; illa
vero corpora esse contigua, quorum ultima
sunt simul, ut patet ex cap. de Quantitate,
et ex 5 Physic., cap 3. Hæc autem locutiones
supponunt hos terminos et esse indivisibles,
et esse positivos; nam si essent divisibles,
nec possent esse simul, nec unus terminus
secundum idem posset esse communis ntri-
que parti, nam in illo essent partes, et ita se-
cundum diversas sui partes alias attingeret.
Unde in illo etiam esset continuitas, et oportet
alium terminum communem partibus
ejus inquirere. Denique, qui dicit terminum
vel extremum, dieit indivisible, quia alioqui
non potest esse extremum. Similiter esse ter-
minum vel extremum non potest dici de pri-
vatione, si proprie loquamur. Maxime quia
Aristoteles dicit tactum fieri in his extremis
terminis; tactus autem non fit in privatione,
sed in aliqua re positiva. Et eamdem vim ha-
bet, quod de loco et locato ait, 4 Physicorum,
cap. 4, in his extremis habere æqualitatem;
quod verum esse non potest, nisi sumantur
extrema indivisibilia secundum profundita-
tem; et ideo ibidem ait, superficiem esse lo-
cum. Præterea alias non posset salvari dif-
ferentia quam constituit inter contiguum et
continuum; nam si extrema, ratione quo-
rum dicuntur esse simul quæ contigua sunt,
tantum sunt privationes ulterioris extensionis,
codem modo in duabus partibus continuis
sunt duæ privationes ulterioris extensionis,
quia neutra earum ulterioris progreditur; ergo
nulla est differentia; loquitur ergo Aristoteles
de terminis positivis. Unde, 1 de Anima, c. 4,
text. 70, dicit puncta habere positionem in
continuo, quod de sola privatione dici recte
non potest. Tandem, ubicumque de quan-
titate disserit, has tres species quantitatis ut
reales et positivas ponit, corpus, superficiem
et lineam. Et semper indicat, omnes philoso-
phos ipso antiquiores easdem species quan-
titatis agnoscisse, a quibus, praesertim a Py-
thagoricis ipse differt, quod non ponit eas se-
paratas, sed in physicis ac naturalibus corpo-
ribus, ut constat ex lib. 3 Metaphysic., c. 5,
et latius lib. 13, cap. 2. Atque ita antiqui
Aristotelis expositores omnes sunt in eadem

sententia. Præterea tota scientia geometriæ videtur supponere dari lineas et superficies, de quibus multa demonstrat, ut videre est apud Euclidem.

11. *Prima ratio pro secunda sententia.* — Rationes pro hac sententia præcipue sumuntur ex quibusdam effectibus vel indiciis, partim mathematicis, partim physicis. Et de puncto quidem est vulgare argumentum; nam corpus perfecte sphæricum solum tangit in puncto corpus perfecte planum; quod affirmat Aristoteles, *de Anima*, c. 1; et demonstrat Euclides, lib. 3, propos. 16. Et ratio est, quia alias oporteret in globo esse aliquam extensionem planam, quia corpora, quæ se tangunt, adæquantur in eo in quo se tangunt; plano autem corpori non potest nisi planum adæquari; si ergo globus in aliqua extensione tangeret planum, necessario in se haberet planam etiam extensionem, et ita non esset perfecte sphæricus, tum quia planum et sphæricum includunt repugnantiam in figuris; tum etiam quia in illa extensione plana extremæ partes magis distabunt a centro globi quam mediæ, quod repugnat figurae perfecte sphæricæ. Respondent aliqui, non posse esse realem contactum inter hujusmodi duo corpora. Sed hoc tam est per se incredibile, ut nulla indigeat refutatione; nam quid potest impedire illum realem contactum? Item, etiamsi sphaera esset gravis, impediretur a plano, ne descenderet, vel si ipsa vincleret pondere, secum ferret planum; quomodo autem hæc possunt fieri sine reali contactu? Alii admittunt quidem, illa duo corpora setangere, non tamen in aliqua re determinata, sed in parte indeterminata, quod vocant indivisibiliter tangere in re divisibili. Sed hæc responsio in primis dicit quiddam difficillimum creditu, quia ille tactus non fit successive, aut in tempore indeterminato, sed totus simul in momento, ut supponimus; ergo necessario debet esse tactus determinatus, et consequenter in aliqua re determinata. Angelus enim, et multo magis Deus, videt clare in quo illa duo corpora se tangunt, et in quo non se tangunt; ergo si illud, in quo se tangunt, extensum est, videt quantum sit, designando terminum, sive intrinsecum, ita ut usque ad illum fiat contactus et non ultra, sive extrinsecum, scilicet, quod tactus huc non pervenit, in toto reliquo fit. Deinde, non solvitur ratio facta, quia si tactus non fit in re indivisibili, ergo fit in aliqua extensione, sive determinata, sive inde-

terminata; ergo in extensione plana; haec autem repugnat sphærice figuræ perfectæ sive determinata, sive indeterminata esse dicatur.

12. Simile argumentum huic fit quoad lneas in columna perfecte rotunda seu cylindro, quia cadens super perfecte planum non potest illud tangere nisi in linea, propterea eamdem rationem. Et idem est de cubo perfecto quadrato, nam si per angulum tangitur corpus planum, non potest tangere nisi in linea. Similiter duo plana solida et perfecte non possunt se tangere nisi in re indivisibili secundum profunditatem. Et in hoc evidetissime, mea sententia, refellitur responsio de tactu indeterminato, quia illa corpora non possunt se penetrare in aliqua parte sive determinata profunditate, sive indeterminata non possunt autem se tangere secundum eamquam profunditatem, nisi se penetrent. similis ratio fieri potest de superficie alii prout objicitur visui, quia non terminat sionem secundum aliquam profunditatem etiam indeterminatam; ergo secundum eam superficiem. Idem argumentum est, quia lumen non recipitur in corpore denso, perfecte opaco, nisi in ultima superficie; nisi aliquas partes penetraret, quoad illas esset diaphanum: datur ergo ultima indubibilis superficies, in qua lumen recipitur.

Tertia opinio media, admittens indivisibiliter terminantia, non continuantia.

13. Ad has et similes experientias (ut) primam opinionem medium attingamus: cuncti aliqui, convincere quidem dari haec divisibilia terminantia partes quantitatis proinde illa esse admittenda in corporum tremitatibus, non tamen esse in mediis poribus hujusmodi indivisibilia continuantia priora sufficiunt ad salvanda omnia quæ de punctis, lineis et superficiebus Aristoteles docet, et omnes geometriæ demonstrationes, ac denique experimenta omnia de his indivisibilibus attulimus. Postea vero innumeratas nobis afferunt difficultates, praesertim eas que materiam de infinito contingunt, et aliunde nulla sufficiente ratione convincuntur. Suntque, qui hanc opinionem Aristoteli tribuant, eo quod nunquam assat in linea, verbi gratia, esse infinita puncta actu, sed potentia; duo ergo extrema puncta, quibus terminatur, sunt actu in illa; recta vero dicuntur esse potentia infinita, quia rati cumque ex parte dividatur linea, resulta in-

uo puncta, et sicut in infinitum dividi posse, ita in infinitum resultabunt; quod ita exponere videtur D. Thom., Opuscul. 36, licens: *In linea sunt puncta quidem duo soli, ut ejus termini, qui cadunt in ejus definitione, et infinita alia in potentia, secundum modum ipsa est in infinitum divisibilis potentialiter.*

Tertia opinio improbatur.

14. Verumtamen contra hanc sententiam postat ratio, quam in principio objecimus, quia revera nulla sunt in rebus puncta terminantia, quae non sint etiam continuantia, nam licet non semper continent partes linea rectae, semper tamen continent lineam aut rectam, aut curvam, aut circularem, aut altem lineas in angulum desinentes. Quod hoc satis est ut dicatur punctus terminans, ut etiam in medio corpore, ut in centro obi, punctus in quo uniuertunt linea omnes, quae a circumferentia in illum ducuntur; et a cœlis (ut philosophi volunt) erunt duo puncta immobilia, quae polos vocant, quoniam in illa confluat infinita multitudo linearum. Atque similia argumenta fiunt de linea, quia nulla est in rebus quae non intercedat inter alias partes superficie, sive in superficie plana, sive in concava, vel saltem in superficiebus angulum conscientibus, ut in corpore pyramidali; ergo repugnat dicere, ut lineas, et puncta terminantia, et non continuantia.

Quarta opinio media unam ultimam superficiem admittens, et alia indivisibilia negans.

15. Propter haec argumenta est alia opinio media, quae negat, de facto dari illa puncta vel lineas in actu, quia cum sententia proxime citata sentiunt auctores hujus opinionis dari actu lineas, aut puncta continuantia; et alioquin argumenta facta convineunt dari illa puncta in rebus quae non sint continuantia. At vero de superficie aitnt dari in qualibet corpore unam, quae sit terminans, et non continuans, et hanc concedunt esse actu, et praeter eam nullum aliud esse indivisibile actu secundum aliquam dimensionem. Prima pars patet. Nam in qualibet corpore, verbi gratia, in globo, est actu ultima uædam superficies indivisibilis secundum profunditatem, quasi involvens totum corpus, et per interiorum faciem (ut sic dicam) terminans omnes partes corporis, per exteriorum autem faciem nihil terminans seu con-

tinuans; ergo datur in corporibus aliqua superficies terminans et non continuans, etiam si in puncto et linea id nunquam reperiatur.

16. Et quoad hanc partem est sine dubio vera haec sententia. Et ratio ejus reddi potest, quia hoc differt inter superficiem, et punctum vel lineam, quod superficies tantum ex duplice facie seu parte potest continuare partes corporis quanti, quia solum secundum profunditatem est indivisibilis, et ita solum ex illa duplice parte possunt in illam concurrere partes corporis; quia vero corpora finita sunt et terminata, necesse est ut ad aliquam superficiem sistat ex una parte extensio profunditatis corporis, et ex alia nulla sit profunditas ejusdem corporis, quae cum alia continuatur; et ideo datur superficies terminans et non continuans. At vero linea et puncta non duabus tantum viis, sed infinitis terminare possunt superficerum aut linearum partes ad illa concurrentes; ad unam enim lineam in circulum intelliguntur concurrere infinitae superficies; ad punctum vero omni ex parte inferiori, superiori, et ex omnidecum latere; in quo punctus etiam excedit lineam; nam quo terminus est indivisibilior, eo pluribus viis possunt ad illum confluere partes illius dimensionis, quae tali termino continuari possunt. Hinc ergo fit, ut nunquam dentur linea vel puncta, quae aliqua via non sint continuativa; quia cum extra corpora physica nunquam sint, semper ad hos terminos concurrunt variae partes, quae in illis uniantur, quamvis id non sit semper aequaliter in omnibus, nam in medio corpore intelligimus esse confluxum, et continuationem ex omni parte; in illis vero punctis, aut lineis, quae concipiuntur in extrema superficie corporis, solum ex aliquo latere, aut ex inferiori vel superiori parte, intelligitur esse concursus partium quae continuantur, non vero ex omni parte.

17. Quoad hoc ergo vera est differentia inter superficiem et lineam cum puncto; hinc vero infert haec opinio aliud discriben supra positum, quod ita declaratur. Nam quod superficies terminans sit actu in rebus, praeter indicia superius a nobis allata, quibus etiam haec opinio utilitur, illa ratio convincere videtur, quod corpora omnia finita sunt actu, et intrinsecè terminata; non finiuntur autem nec terminantur, nisi superficie aliqua, ita sibi propria, ut aliis communis non sit, a qua habet unum corpus, ut alteri non sit continuum, et ut possit esse contiguum,

et aliud contingere, ac locare et locari, et extrema quædam accidentia recipere, præsortim figuram, quam Aristoteles dixit in superficie recipi, 3 Metaph., cap. 5, textu 47. Hæc autem ratio non habet locum in linea; quia cum illa continuata quadam extensione, et circuitione, aut reflexione in seipsa finiri possit, non indiget extremo aliquo termino, quo finiatur; neque ullus in ea potest excoigitari terminus etiam mente, qui ita sit ultimus terminus partium unius linea, ut ultra illum per aliquam viam seu positionem non protendatur eadem linea. Igitur linea non indiget tali termino quo finiatur, sed seipsa tota finitur, sicut linea circularis seipsa intrinsece est finita; omnis enim linea, quæ in quovis corpore consideratur, quamvis circularis non sit, una tamen est continuatione intra seipsam, in qua cum circulare convenit, etiamsi differat in angulorum descriptione, et aliis figuris, nostro modo concipiendi. Hac ergo ratione non indiget linea punctis actualibus, et eadem ratio locum habet in superficie, quæ etiam est una et in se finita continuatione et circuitione in seipsam, neque in ulla parte ejus reperire est terminum, ultra quem non extendantur partes ejusdem superficie; et ideo non est finita per terminationem puram, sed continuatam cum aliis partibus ad modum circuli; ob eamdem ergo causam non dantur in superficie linea in actu. Corpus autem quoad extensionem profunditatis, licet quoad internas partes non indigeat superficiebus actualibus, quia quoad eas eadem ratio, facta de superficie et linea, habet locum in corpore, nam integritate quadam unum est, et partes inter se comparatae non indigent termino quo finiantur, quia unaquæque ad aliam finita est, nihilominus tamen totum corpus ut in se sit finitum, et disjunctum ab aliis, quæ ipsum contingunt, vel contingere possunt, necesse est ut actu habeat aliquam superficiem ultimam, qua terminetur.

Refutatur quarta opinio.

18. Hæc tamen sententia non videtur consequenter loqui, dum quod affirmat de superficie ultima, universe negat de punctis et lineis. Nam si argumenta facta ab effectibus et indiciis efficaciter probant dari actu superficiem ultimam, non minus probant alia similia, quæ adduximus, dari actu in ipsa met superficie ultima lineas et puncta. Nam si ex indivisibili tactu planorum corporum,

aut loci et locati, colliguntur sufficienter extrema superficies terminantes, cur non e indivisibili contactu globi aut cylindri in plano colliguntur linea et puncta actu existentia in extremis superficiebus? Respondeat, rationem esse, quia globus non tangunt punctum, quod sit verum ens reale, se quod reducitur ad actum per designationem. Aliter etiam dicunt, globum tangere planum in puncto, non formaliter, sed eminenter existente in media magnitudine. Vel aliter etiam dicunt, globum et planum habere contactum negativum, non positivum; quatenus enim non distant, dicuntur se tangere negative, quia in nulla re positiva se tangunt. Sed hæc omnia imprimis nullam differentiationem assignant, nam simili modo dicunt duo plana tangere se non in superficie indivisibili, quæ actu sit verum ens reale, se quæ tantum sit in potentia, et reducatur ad actum per designationem; aut se tangere superficiebus quas non formaliter, sed virtualiter continent, aut negative se tangere et non positive.

19. Deinde absolute responsio mihi non intelligibilis: nam realis contactus in aliquantitate fit, quæ vere ac formaliter sit in ipsis, nam ipse contactus realis est et proprius ac formaliter fit a parte rei; ergo fit vera entitate, quæ formaliter in re sit; et men fit in re indivisibili; ergo est in ipsa formaliter talis entitas indivisibilis. Nisi fortasse dicatur illa entitas ibi esse in potentia et non formaliter, quia non est per se separata, sed unita partibus; sic enim erit tantum differentia in usu nominum; idem tam erit de ultima superficie, quia etiam illa non est per se separata, sed unita. Et partes ipsa divisibles non sunt illo modo actualiter toto, id est, actu divisæ, sed in potentia. Nec desunt qui ita loquantur, ut dicant, partes non esse actu in continuo nisi per designationem. Sed frustra utuntur illa singulare locutione, quia nec deseruit ad rem explicandam, neque in rigore est vera. Nam quiete, partes actu esse in continuo, non dicitur esse actu divisas, nam oppositum includit in propria ratione partis, sed dicit actu comprehendere illud per suam entitatem partiale, quæ non est ficta, sed vera; unde esse per designationem, si designatione vera est, non excludit esse in re ipsa, sed potius illud supponit, alioqui designatione caderet in aliquod imaginarium vel fictum. Quod si hoc verum est de designatione quæ sit per intellectum,

alio magis de illa quæ si per talem contum. Igitur ratio sumpta ex contactu ita get in punctis vel lineis, sicut in superficiebus.

20. Et potest amplius hoc modo declarari. Agamus esse in globo rem aliquam, vel aelens, quod per contactum adhaerescat plano et licet naturaliter fortasse fieri non posse, bene tamen de potentia absoluta), et requat globus in plano vestigium sui contus, tunc illud quod manet, quidquid sit, aliqua reali entitate vere ac formaliter existere in plano manebit. Unde sicut ex accidentibus, quae intelliguntur manere in sola superficie, sumitur argumentum, actu dari superficiem terminantem, ita ex praedicto contactu sumi potest, ut probetur dari puncta lineas in superficie terminante. Et inde cum magis improbat illa responsio de contactu negativo, tum quia idem dici potest de quibuscumque corporibus, ut ostenditur; tum etiam quia si contactus non est positivus, globus æneus supra vitrum lens, illud non frangeret, nec loco moveatur, quod per se esse incredibile est. Ratio autem illa de intrinseco termino corporis finiti auctoribus non videtur efflax, quia prout sufficierter finiri in suis partibus per extensionem ulterioris extensionis; si tamen illa non admittatur, ut est revera probabilis, adem fere vim habet in lineis et punctis, ut etiam superficies ipsa finita est, et ideo debet terminum quo finiatur. Et potest hoc confirmari, nam si ignis, verbi gravis, serpens per stupram, et continue crevit, semper habet superficiem terminantem in quolibet instanti, in quo ad certum minimum aggeneratio pervenit, ergo illæ superficies manent omnes in ipso igne augmentato et continuo. Patet consequentia, tum a est majus inconveniens, quod infinite superficies fiant et corrumpantur successive, quam quod permaneant unitæ, et tinnitæ in eodem igne, cum ipsæ sint permanentia, et ipsis non repugnat ut permanere; tum etiam quia cum ignis a superficiem terminantem progreditur, il est a quo superficies præexistens corporatur, quia pars ignis, quæ aggeneratur, non repugnat, sed illa potest terminari etulari.

Quinta opinio admittens indirisibilia in extera superficie, et non in mediis corporibus.

21. Quapropter dicere aliquis posset, vel declarando priorem opinionem medium, vel novam excogitando, sicut datur actu ultima superficies terminans, et non inter partes corporis, ita dari in illa sua superficie lineas et puncta, etiamsi non dentur in mediis corporibus. Quæ lineæ, et puncta dicuntur terminantia, non quidem quia nullas partes continent, sed quia sint in ultimo corporis termino; et quia saltem ex ea parte, qua extensio corporis ultra non progreditur, illa non continent, sed terminant.

Improbatur quinta opinio.

22. Sed illa sententia, etiam hoc modo explicata, non loquitur consequenter. Nam imprimis ex illa nullulant fere omnes difficultates, quæ sunt in communi sententia; quia si in extrema superficie sunt puncta, in illa sola erunt infinita et infinites infinita, et similiter lineæ; vel certe erit una linea habens infinitas partes determinate longitudinis, ut de gyrativa dici solet. Ex alia vero parte non satisfacit illa distinctio, quia, licet non sint tam clarae experientiae de indivisibilibus interioribus existentibus in partibus corporis, tamen si semel ostenduntur in ultima superficie, a paritate rationis intelligimus esse in mediis corporibus; quia si sunt in ultima superficie, non est nisi ut determinent et continent; sed in mediis corporibus invenitur eadem continuitas; terminatio autem, quamvis non sit simpliciter et totalis, est tamen partialis et per designationem non licet, sed cui aliqua vera res subest. Ut brachium, etiamsi secundum interiores partes continuum sit manu, tamen revera finitum est; ergo in sua partiali quantitate esse debet terminatum, non quidem puro termino, et sibi soli proprio, sed manu, cum qua continuatur, communis; et haec ratio probat etiam de superficiebus, quod si datur ultima terminans, dantur etiam intermediae continuantes.

23. Et declaratur amplius haec ratio ex continuitate sumpta. Ponamus enim dividi virgam, que erat continua, ita ut nulla quantitas ejus amittatur, et partes disjunctæ manent omnino simul et contigua, ita ut nulla omnino quantitas interponatur (quod saltem virtute divina, vel angelica fieri posse, non est dubium), tunc ergo inquiramus hæc partes prius erant continuæ, et nunc non sunt. Non

certe alia ratione, nisi quia terminum communem amiserunt, quem antea habebant; ille autem terminus non est nisi superficies in medio corpore existens. Dicent fortasse, qui solum terminantem superficiem admittunt, illas partes jam non esse continuas, non quia aliquid amiserunt, sed quia acquisierunt proprias superficies terminantes. Sed imprimitis facio idem argumentum in lineis et punctis; et sumo duo corpora perfecte sphærica inter se continua, vel duo corpora pyramidalia continua in angulo; quia haec suppositiones nihil repugnantiae implicant, ut per se notum videtur. Disjungantur ergo illi duo globi, vel duas pyramides, et jam se tantum contingant, et inquiror cur antea essent continuae, et nunc non. Consequenter respondendum erit, id factum esse, quia per disjunctionem acquisierunt duos terminos, quos antea non habebant. Hi autem termini nihil sunt, nisi puncta in globis, vel lineæ in pyramidibus. Et præterea de omnibus est communis ratio, quia continuitas est realis unitas; ergo non potest consistere in sola privatione terminorum; ergo in aliquo reali positivo, quo uniantur extrema.

24. Sed dici potest intercedere quidem realem modum unionis, quo partes ipsæ inter se immediate uniebantur, quemque impeditur termini resultantes; hunc tamen modum unionis non esse superficiem vel lineam. Sicut materia et forma uniuntur per modum unionis, qui non est superficies, vel aliquid hujusmodi. Sed imprimitis eodem modo dicam, per divisionem resultare modum terminationis, qui non sit superficies, sed quasi modus per se essendi, vel certe sicut de subsistentia, vel per se existentia aliqui dicunt in privatione consistere, ita in praesenti facilius dici posset, res esse discontinuas per carentiam hujus unionis, sine alio termino positivo.

25. Ac præterea in hac unione per continuationem peculiaris ratio occurrit, ob quam non videntur partes posse immediate inter se uniri, per solum modum unionis, nisi uniantur in aliquo termino indivisibili, quia partes illæ divisibles sunt in infinitum; non uniuntur autem per se et immediate in aliquo divisibili, alias diminueretur quantitas vel extensio ratione solius continuationis, quia pars divisibilis quasi penetraretur cum parte divisibili, quia, ut supra dicebamus agentes de materia et forma, non possunt duas res per se et immediate inter se uniri, nisi sint intime praesentes et quasi penetratae in eodem

spatio. Haec autem unio, quæ est per continuationem, ita fit, ut partes, quæ uniuntur secundum omne id, quod est divisibile in ipsis, extra se maneant, et in diversis partibus spatii; ergo oportet ut uniantur interventu alicuius rei indivisibilis, quæ propter suam inextensionem tota possit intime conjungi utriusque parti, et ita illas unire.

26. Præterea fieri hic solet ratio physica, ex eo principio sumpta, quod agentia naturalia agunt uniformiter diffiformiter per spatium extensem, et æquè dispositum aut repugnans, ut patet in sole illuminante aerem, nam propinquiores sibi partes magis illuminat; haec autem uniformis difformitas continua est in toto passo; ergo non potest aliqua pars intermedia signari, quæ tota si æquè lucida; ergo sunt aliquæ superficies mediæ indivisibiles, in quibus lumen in aliquo toto gradu recipitur. Sed negabunt hanc ultimam consequentiam, qui negant superficies intermedias, quia ad actionem uniformiter difformem, scilicet ut quæcumque pars signata passi, quo fuerit propinquio agenti, eo majus habeat lumen. Sed contrahoc obstant duo. Primo, quia si supponamus medium non esse continuum, sed continuum, ut aerem et aquam, necessario fatendum est, in ultima superficie aeris, et in superficie aquæ illi contigua, esse aliquem determinatum gradum luminis, quia in subiecto determinato, et in distantia intrinsec determinata, non potest non esse determinatus effectus; ergo, pari ratione, etiam aer esset continuus in illamet distantia, quare possumus mente designare, esset idem determinatus gradus luminis; ergo esset illud subjectum capax illius, quod non potest esse nisi superficies; alioqui actio non esset uniformiter difformis. Secundum est, quia dui sol illuminat aerem, vel cœlum sibi propinquum, necesse est ut in superficie convexa cœli contigui soli determinatus gradus luminis recipiat, quod uniformiter difformiter minuitur in toto illo cœlo usque ad superficiem concavam ejusdem cœli, et in ea ultima superficie concava necessario erit lumen in alio gradu minori determinato, propter eandem rationem supra factam. Sit ergo prior gradus luminis ut octo, posterior ut quatuor, jam sic concluditur ratio. Illud lumen continua quadam et uniformi difformitate minuitur ab octavo gradu usque ad quartum; non potest autem continua transire ab uno gradu ad alium extreum, nisi per medium.

qui non esset diminutio uniformiter diffinis; ergo necesse est, ut in aliquo subto intermedio sit lumen ut sex et ut quinque, etc. Hoc autem esse non potest, nisi in jecto indivisibili, quia alias actio non es-uniformiter difformis; ergo dantur in me-corpore esse superficies indivisibles, a subiectum illius gradus non potest esse id, ut declaratum est.

7. Ex continuitate præterea motus, et ex cæptione et desitione ejus, sumuntur a losophis non levia argumenta ad proban-dari indivisibilia, non tantum in extre-mis, sed etiam in mediis corporibus. Sed eis, quia fusius tractantur in libris Phys., attenda nunc sunt; pendent enim ex mul-principiis quæ ibi traduntur; nonnulla attingemus inferius, tractando de suc-sione et continuitate motus ac temporis, le intensione qualitatum.

nio secunda, admittens simpliciter hæc indivisibilia, cæteris præfertur, et questio esolvitur.

8. Inter prædictas ergo sententias illæ qui-ni, quæ mediæ sunt, seu partim negant, par-affirmant mihi sane minus probabiles vi-tur, quia non possunt satis constanter et sequenter loqui, tum in assertionibus quas ponunt, tum in rationibus quibus eas con-vant. Atque hoc, ut opinor, convincunt ra-ces et discursus facti. Aliæ vero duæ opini-nes extremæ ambæ sunt difficultatibus iæ; non videtur tamen dubium quin pos-or sententia Aristotelica sit, et gravio-ri philosophorum consensione recepta. I est magis consentanea principiis, tam metriæ quam philosophiæ, et aptior ad lendum rationem multorum effectuum, ad loquendum in multis rebus philoso-pis. Contraria vero solum fundatur in qui-dam illationibus aliquarum rerum, quæ ntur aut difficiles creditu, aut inconve-nientia continere; quibus probabili modo sa-eri potest. Ideoque communem senten-tiæ, quæ affirmat dari hæc indivisibilia, tum inquantia, tum continuantia, in quantitate, ferendam censemus. Quam non oportet is rationibus confirmare, nam quæ ad-te sunt, nobis sufficere videntur.

9. *Indivisibilia, an dicenda esse in actu, in inuio.* — At vero, ut hoc magis declare-interrogari potest, cum dicimus hæc in-divisibilia esse in continuo, aut sit intelligen-tia esse in actu, vel esse in potentia. Aris-

toteles enim, D. Thom. et alii, dum dicunt hæc indivisibilia esse in continuo, sæpe declarant esse in potentia; nos autem videmur docere esse in actu. Potest in his ipsis vocibns magna esse æquivocatio, et ideo eas explicare oportet. Duobus enim modis intelligi potest illud, in potentia, ut jam sæpe in superiori-bus tetigi: uno modo, ut includit negationem actualis existentiæ; alio modo, ut dicit negatio-nem actualis divisionis. Priori modo intelligunt Aristot., qui negant simpliciter hæc in-divisibilia actu dari; sed inquirendum restat ab his, an hæc potentia possit aliquo modo ad realem actum reduci; nam si non potest, quomodo verum est esse in continuo indivisibilia, etiam in potentia? Si vero potest, quando, aut quomodo illa potentia reduce-tur in actum? Respondebunt, ut opinor, il-lam potentiam non posse esse realem, quia ipsamet indivisibilia censent non esse entia realia, sed meras privationes; quia vero a nobis concipiuntur per modum eniūm positi-vorum, ideo ipsum etiam continuum con-cipi ut existens in potentia ad indivisibilia, quæ in infinitum ex eo resultare possunt. Sed si aperte loquendum est, hoc nihil est aliud quam dicere, hæc indivisibilia esse en-tia rationis, et in continuo esse aliquod fun-damentum, ut concipi aut fingi possint. Quod esse alienum a mente philosophorum sic lo-quentium, satis per se est evidens.

30. Qui ergo admittunt, saltem indivisibili-a terminantia esse actu in continuo, declarant in medio corpore esse hæc indivisibilia in potentia, quia quacumque ex parte di-vidatur continuum, resultabunt in actu. Et quia hoc infinites fieri potest, ideo etiam illa diemunt esse infinita in potentia. Sed quod attinet ad puncta et lineas, non potest hoc verificari, quia quantumvis continuum di-vidatur, nunquam resultabunt lineæ aut puncta ita terminantia, ut non sint continuantia, quod supra probatum est; ergo si nulæ sunt li-neæ aut puncta in actu, quæ sint continuantia, nunquam ex divisione continuui resultabunt lineæ aut puncta in actu; ergo nec sunt in potentia. Quapropter, qui superficiem ul-timam admittunt in actu, respondent, de illa optime et absolute verificari dicto modo, es-se in medio corpore infinitas superficies in potentia. De linea autem et puncto aiunt physi-œ solum verificari designatione; mathemati-œ, aut designatione, aut figuræ conforma-tione; logice autem et per potentiam Dei verifi-cari etiam secundum realē existentiam.

31. Explicantur singula : nam physice loquendo, ratio facta convincit non posse puncta aut lineas reduci ad actum existentiae per illam divisionem, aut actionem physicam. Designatione autem dicuntur reduci ad actum, quia mens concipit superficies divisas, ut terminatas propriis terminis. Verumtamen ex ipsa expositione constat, hanc reductionem ad actum non esse veram, sed imaginariam. Interrogo enim an illa designatione mens vere concipiatur illum terminum, ut aliquid reale positivum, et ita necesse est ut sit in re; vel concipit tantum privationem per modum positivi, et hoc est concipere vel fingere ens rationis. Atque ita devolvimur in id, quod antea inferebamus, hoc esse in potentia, nihil aliud esse quam quod in magnitudine sit fundamentum ad hæc entia rationis fingenda. Et similiter illa reductio in actum per designationem, non est aliud quam actu concipere ens rationis, sumpto ex re aliquo fundamento. Quod non solum ex divisione continui, sed etiam ex ipsa unione partium continui, sumi potest.

32. Nec vero mathematica reductio, ut ab his auctoribus declaratur, alterius rationis est a prædicta. Dicunt enim mathematicos in linea recta, aut superficie plana, mente aut radio designare puncta, non quæ sint, sed ac si essent, ut illo veluti signo declararent continuatatem aut terminationem continui. Et hunc modum appellant per designationem, qui non est diversus a præcedenti, ut per se constat. Per conformatiōnem autem figuræ dicuntur hoc facere, quando ex una linea vel superficie recta, efficiunt triangularem aut quadrangularem; tunc enim in angulis aiunt resultare indivisibilia terminantia, vel copulantia lineas et superficies; resultare (inquam) non in re, sed mentis designatione; nam in re non est nisi privatio ulterioris tendentia, vel privatio divisionis. Quo sit ut etiam hæc reductio in actum, solum sit quantum ad actualem fictionem cuiusdam entis rationis. Et ad summum est differentia, quia in illis figuris videtur esse majus fundamentum ad singenda illa indivisibilia terminantia, quam in figuris planis et rectis.

33. Secundum potentiam autem logicam dicuntur lineaæ et puncta esse in potentia, quia si Deus (quod facere potest) separatam superficiem conservaret, tunc vere essent in illa superficie lineaæ in potentia, quia si talis superficies divideretur, reipsa resultarent lineaæ actu existentes et terminantes, quia tunc

superficies divisa, ex ea parte qua divideretur non continuaretur cum alia, et ideo necessario esset ibi linea terminans, et non continuans, quæ esset linea in actu; et idem proportionaliter dicendum est de punctis in linea separata. Sed imprimis hæc declaratio tarda aliena a mente Aristotelis, quam fuit extrifidem, vel etiam cogitationem ejus, quod possit dari linea vel superficies separata. Deinde hæc sententia duo conjungit, quæ simul sunt mihi videntur incredibilia. Unum est quod linea in actu secundum se est verius reale in esse existentia, veraque quantitatis species, quia si talis non esset, non possesse separata, etiam per potentiam Dei absolutam; nam Deus non potest facere ut aliquid existat, quod secundum se est extra latitudinem realem. Aliud est, quod nihil omnino vera linea non potest esse in rebus naturali modo, sed miraculo, et nunquam hactenus facto, et de quo multi dubitant, a sit possibilis, nimirum, ut sit per se separata in superficie separata a corpore quantitativo. Nam si linea est ens reale possibile etiam est ens naturale suo modo; ergo et naturaliter possibile; vel proprius loquendus est accidentis secundum naturam alicujus substantiae; non est enim accidentis ordinis divisi et supernaturalis; ergo in aliqua substantia potest esse modo naturali; ergo vel simpliciter impossibilis est, vel non tantum in abstractione esse potest. Tandem etiam amissio illo casu, sine sufficiente fundamento dicitur, quod per divisionem superficie separatae resultant linea terminantes, quæ sicut ipsi dicunt illas partes antea fuisse continuas seipsis, ita dicere possent et debere post divisionem etiam seipsis esse terminatas, vel per negationem unionis, aut ultra extensionis. Maxime quia de punctis impetrant dubitantes, an essent entia positiva et in linea separata, recta et finita. Atque intelligunt lineam illam terminatam sine positive terminante; cur ergo non ita intelligunt superficiem? quod si superficiem, non etiam corpus? Sed jam revertamur argumenta superius facta.

Quomodo intelligendum sit, indivisibilia et in continuo in potentia.

33. Cum ergo hæc indivisibilia dicuntur esse in continuo in potentia, non opinor esse intelligendam illam dictionem, *in potentia*, et excludit realem existentiam, sed ut excedit realem divisionem. Priorem partem p-

int rationes factæ, et posterior sequitur ex iori. Quo fit ut, si esse in actu, sumatur aut opponitur esse in potentia priori modo, et puncta sint actu in continuo, etiam si sint potentia in alio sensu. Et hanc esse mentem Aristotelis patet ex locis supra adductis, quibus æque de his omnibus mathematicis tibus docet, re ipsa esse in corporibus physiis; etiam si mente abstrahantur, et in Physiis hac ratione ait, indivisible non posse r se moveri, per accidens autem posse, nrum ad motum continuum in quo vere existit. Id etiam ait, punctum habere positionem continuo. Denique eodem modo de his loquitur, sicut de partibus continuo, quas dicit se in potentia in ipso. Sic etiam D. Thomas, dicto Opus., prius sic ait: *In linea sunt tres puncti, et realiter ab invicem divisi, est, distincti, ut duo ejus termini, et similes in ejus continuatione.* Et tamen inferius, in linea esse duo puncta in actu, et infra in potentia, quod alio modo est intelligendum. Nam puncta terminantia ut sic, son sunt duo respectu unius lineæ (vocabantur terminantia puncta, quæ sunt in extenis superficiebus respectu lineæ rectæ, et intelligitur esse in profunditate corporis); non puncta terminativa dicuntur esse infra in potentia, etiam in ordine ad realem stentiam, quia illa, quæ sunt actu continuo lineam, nunquam fiunt terminantia, per divisionem continuo tollitur punctum itinuans, et resultant duo terminantia. Et ita illa resultanta potest in infinitum fieri a divisionem continuo, ideo dicuntur puncta terminativa esse infinita in potentia, et physica suo modo, quia illa resultanta per aliquam potentiam physicam semper sicut etiam continuum per aliquam potentiam physicam divisibile est in semper divisibilia. Ex his ergo omnibus satis videturclarata et confirmata communis sententia, nrum, puncta, lineas et superficies esse eas entitates reales in magnitudinibus vel corporibus existentes, non tantum in extenis superficiebus, seu terminis, sed etiam inter omnes partes ipsius magnitudini, et inter omnes dimensiones ejus.

rectum, lineam et superficiem, et inter se, et a corpore realiter distingui.

35. Ex quo tandem concluditur, haec omnia non solum esse in rebus, sed etiam esse quo modo realiter inter se distingue. Ad declarandum et probandum, suppono,

quamvis hæc indivisibilia sint in magnitudine, ipsam tamen magnitudinem non componi ex solis illis, quod late probat Philosophus, 6 Phys. Et satis demonstrat illa ratio, quod cum indivisibilia quatenus talia sunt, si sint immediata, se tangent secundum se tota, et omnino sint in eodem spatio indivisibili, ex solis illis non excresceret magnitudinis extensio. Dixi autem non componi ex illis solis, quia, supposita sententia quam sequimur, non est negandum quin hæc indivisibilia intrinsece ingrediantur constitutionem quantitatis continuæ; nam integra entitas ejus nec ex solis partibus, nec ex solis indivisibilibus consurgit, sed ex omnibus simul. Cum enim duo sint de ratione ejus, scilicet, et quod sit extensa, et quod sit continua, illud habet ex suis partibus, hoc ex indivisibilibus. Et ideo si punctum, verbi gratia, comparetur ad linneam continuam terminatam, ac finitam, in illa concluditur, et idem est proportionaliter de reliquis, quamvis si præcise conferatur punctum continuans, aut terminans, cum partibus quas continuat vel terminat, aut unum punctum cum alio, sic neutrum alterum includit. Propter hanc ergo causam dixi in assertione, hæc distingui realiter aliquo modo; nam si considerentur ut componens et compositum, sic distinguuntur tamquam includens et inclusum, aut ad modum partis et totius; si vero comparentur præcise, sic realiter condistinguuntur ut duæ partes, vel duo componentia; nam, licet puncta non sint partes, sunt tamen aliquo modo componentia, ut dictum est.

36. Sic ergo declarata conclusio videtur mihi evidens, supposta sententia quam sequimur. Nam una pars lineæ distinguitur realiter a reliquis partibus lineæ, ut signando versus finem lineæ parvam aliquam partem, illa realiter distingue est a reliqua magnitudine totius lineæ; ergo multo magis punctum ultimum ac terminans, supposito quod in re ipsa detur, erit distinctum realiter a tota reliqua entitate lineæ. Et eadem ratione, punctum continuans partes erit realiter distinctum ab illis, tum quia ad singulas partes se habet ut terminans, tum etiam quia non potest esse idem realiter cum utraque parte simul, cum ipsæ partes inter se realiter distinguantur. Neque etiam potest esse idem cum una tantum earum, cum non sit major ratio de una quam de alia.

37. Et confirmatur primo, nam duo corpora, verbi gratia, locans et locatum, in aliqua

re se tangunt, et in aliqua se non tangunt. et in una habent æqualitatem realem, in aliis non habent; ergo res illæ, in quibus se tangunt et æqualitatem habent, distinguuntur realiter ab aliis, in quibus non se tangunt, neque habent æqualitatem; quandoquidem illa duo, in quibus se tangunt, sunt quasi penetrative et omnino simul; reliquum vero quantitatis, quod est in uno corpore, est omnino impenetrabile cum eo quod est in altero. Est ergo res distincta ultima superficies a reliquo corpore, et eadem proportionalis ratio est de quolibet alio indivisibili respectu quantitatis, quam terminat.

38. Et confirmatur secundo, nam hic non potest satis intelligi, quod punctum aut quodlibet indivisibile terminans, sit tantum modus ex natura rei distinctus, et realiter identificatus quantitati quam terminat. Nam ille terminus, secundum eum modum entitatis, quem habet, indivisible quid est, ut supponitur; ergo non potest identificari realiter rei divisibili. Patet consequentia, tum ex improportione, tum etiam quia interrogo cuinam parti divisibili identificetur; nulla enim potest determinate signari, quia non est major ratio de una quam de alia; unde pari ratione identificabitur toti quantitatii; est autem inintelligibile, ut modus indivisibilis terminans lineam in una extremitate ejus, sit idem in re cum tota linea. Quomodo enim potest esse idem cum tota, nisi sit coextensus toti, aut si ita est ille modus in tota linea, quomodo magis terminet eam in una parte, quam in alia? Quæ ratio probat, indivisibile punctum non posse identificari cum quacunque parte divisibili lineæ, sive determinate, sive indeterminate sumatur.

39. Denique ex his etiam facile concluditur, indivisibilia ipsa, ut puncta, verbi gratia, inter se comparata, realiter esse distincta, nam ita condistinguuntur, ut unum nullo modo componat aliud. Item in re etiam loco distant, ut patet de duobus punctis extremis terminantibus lineam, et idem est de quibuslibet punctis ejusdem lineæ, quia inter quilibet duo puncta mediat linea. Eædemque rationes ad lineas et superficies cum proportione applicari possunt.

Responsio ad argumenta contra indivisibilitatem terminantium.

40. *Punctum nullum aut linea dantur pure terminantia.* — *Secus de superficie.* — Respondendum superest ad argumenta in

principio facta. Ad primum respondetur dari indivisibilia in magnitudine, tum propter terminationem, tum etiam propter continuationem. Et ad argumenta contra priorem partem concedimus, punctum aut lineam nunquam reperiri naturaliter pure terminantem; quod non inde provenit, quod ad terminandam intrinsece quantitatem, non sit necessarius terminus positivus, sed ex eo, quod non reperiantur in rebus lineæ et superficies separatae a corporibus; in eodem autem corpore nulla est pars lineæ aut superficie, qua non sit conjuncta aliis partibus ex utroque extremo; inter superficies autem datur aliqua pure terminans, ut supra dictum est. Ead replicam, quod, ablato hujusmodi termino, quantitas maneret ita finita et limitata sic antea, respondetur, si hæc separatio tantum præcisione mentis, sic manet quidem in intellectu linea finita negative, non tamen sic intelligitur positive terminata, prout in re necesse est. Si autem separatio in re ipsa fieri supponatur, sic negamus posse fieri hujusmodi separationem, quia non potest in re esse quantitas finita negative, id est, non ultratendens, quin sit etiam positive terminata, e suis terminis clausa.

41. *Linea, punctum et superficies possunt ne inter se et a corpore separari.* — Sed instabat aliquis, si illa superficies extrema est res realiter distincta, saltem de potentia absoluta poterit Deus illam separare, et re liquam magnitudinem totam sine illa servare; dictum est enim supra, res realiter distinctas posse ab invicem separari, et separatas servari. Respondent multi negando se quelam, quia non est illa regula ita generalis et certa, quin aliquando possit intercedere repugnantia, ut est in præsenti, quod quantitas maneat finita in re, et non terminata. Vel etiam dici potest, ex distinctione optimi sequi posse Deum ab invicem separare unum ab alio, et conservare etiam unum sine aliis non tamen in statu includente repugnantiam. Atque ita poterit Deus separare superficies extreamam a corpore, et illam separatam conservare, ablata unione ad corpus, et dandi illi alium modum existendi. Et e converso poterit conservare corpus sine tali superficie, quia distinguitur ab illa; non tamen poterit illud conservare omnino interminatum, at sine ulla alia superficie, quia hoc aliunde involvit repugnantiam. Addo vero ultimo, haec repugnantiam non videri tam claram, quia probabiliter dici possit conservari posse.

o lineam sine puncto terminante, et superficie sine linea, et corpus sine superficie; in eo vero casu, quantitatem illam esse tam per negationem ulterioris extensio-, non tamen per intrinsecam et positivam minationem, quam secundum connaturam modum essendi requirit. Sicut, qui existant posse Deum conservare naturam creaturam subsistentiam propria vel aliena, dicit nihilominus ad connaturalem modum stendi postulare hujusmodi naturam possum terminum subsistentiae. Haec autem uralis necessitas potest in praesenti dari a posteriori, quia corpus carens in se termino, non esset aptum ad phylum contactum cum aliis corporibus, ne ad figuram, et alia similia accidentia. Neque esset in se perfecte integrum, consummatum secundum suam extensio-. Recle ergo intelligi potest, talem termum esse ex natura rei necessarium, nisi per potentiam absolutam separari sit. Quin etiam probabile est interdum se naturaliter impediri, ut postea vide- us.

pondetur argumentis contra indivisibilia continuantia.

2. Primo. — **Secundo.** — Ad aliam par-argumentorum dicimus, etiam esse necaria haec indivisibilia propter continuam partium quantitatis. Ad primam ven-impugnationem jam responsum est, haec visibilia etiam propter terminationem iuri. Et ideo ex hoc capite non excludi- quin etiam propter continuationem irantur, licet continuando partes, eas unire in suis partialibus quantitatibus. A potius hoc confirmat rationem necessi- sis. Ad secundam, jam etiam ostensum divisibles et extensas partes non posse se immediate uniri secundum extensio-, quia non possunt secundum aliquam sibilem partem, sive determinatam, sive terminatam, simul esse in eodem spa-seeus vero est de termino indivisibili; illi possunt per se immediate copulari, mediante illo possunt inter se copulari iuri. An vero praeter entitatem puncti et um lineae, necessarius sit modus unionis ipsa, dicam inferius.

Tertio. — Ad tertiam impugna- concedendum est, esse in continuo et alibet parte ejus infinitam multitudi- punctorum, neque illud esso inconve-

niens, quia tota illa infinitudo punctorum est tantum secundum quid, cum tota illa finita lineam componat simul cum parti- bus lineae. Quare non sequitur posse dari infinitam multitudinem entium actu dis- tinctorum, vel quantitativam, vel transcen- dentalem, quia illa esset infinitas in actu et simpliciter, neque ullis terminis clauderetur, sicut revera clauditur infinitas punctorum; nam inter duo puncta unius lineae infinita alia sunt puncta. Neque inter res actu dis- cretas intelligi potest, quod signata qualibet, non possit alia assignari illi immediata, vel ordine situs, si sint corpora, vel ordine perfectionis, si sint spiritus. At vero in hac multitudine punctorum, signato quolibet, nullum potest ei immediatum signari in eodem continuo. Et cum in linea possit desi- gnari primum, non tamen secundum, et cum decatur ultimum, non tamen penultimum, quæ omnia demonstrant esse hanc infinitatem longe diversæ rationis ab infinitate quantita- tis discreta; indicant etiam illam esse infinitatem imperfectam secundum quid, ac poten- tialem, et ideo inde non sumi sufficiens argumentum ad ostendendum infinitam mul- titudinem esse possibilem, etiam per poten- tiam Dei absolutam. De qua re alibi tra- chtandum est

44. Quarto. — *An omnia puncta possint a linea separari.* — Ad quartum de separa- tione omnium punctorum ab omnibus parti- bus lineae, duplice intelligi potest fieri hujusmodi separatio. Primo, conservando utrumque extremorum; secundo, destruendo unum, et conservando aliud; nam si utrumque simul e rerum natura tolleretur, non es- set separatio, sed absoluta destructio, quæ nihil ad vim argumenti conferret. De priori igitur modo existimari potest, ex parte neutrius extremi id repugnare; nam de partibus continui dici potest non mansuras tunc omnes actu divisas, quia licet naturaliter unian- tur suis continuativis, tamen Deus posset illas alio supernaturali modo unire, sicut Soto et alii admittentes partes substantiae forma- liter uniti per quantitatem, dicunt posse Deum eas conservare unitas sine quantitate, alio præternaturali modo illas uniendo. Vel sicut paulo antea dicebamus, posse Deum conservare quantitatem sine superficie ter- minante, etiam si naturaliter per illam termi- netur.

45. Sed nihilominus quoad hanc partem existimo esse impossibilem hujusmodi sepa-

rationem, ita ut Deus conservet linacam sine indivisibilibus continuantibus, quia non potest conservari linea sine extensione quantitativa, cum haec sit de ratione ejus; non potest autem (ut argumenta superius facta probant) illa extensio consistere cum immediata unione partium quantitativarum inter se, et ideo necesse est ut fiat in aliquo indivisibili continuante partes, quod propterea respectu utriusque partis est veluti causa formalis unionis earum; respectu vero singularum partium, se habet tanquam alterum extremum, in quo fit unio. Sicut ergo non potest Deus conservare effectum formalem sine causa formali, neque unionem sine extremis unionis, ita non potest conservare partes quantitatis unitas sine indivisibilibus unientibus. Neque etiam possunt conservari illae partes sine ulla unione, quia involvitur repugnantia, cum de ratione talium partium sit, ut habeant aliquam divisibilitatem seu extensionem dimensivam, que sine continuatione esse nequit. An vero cogitari possit aut fangi, Deum conservare lineaes partes unitas aliis indivisibilibus, que non sint puncta, sed entia alterius rationis, aliis disputandum relinquo; est enim inutilis fictio, et mihi videtur impossibilis, quia neque illa indivisibilia haberent alium entitatis modum, neque alium formalem effectum; neque linea est capax alterius continuationis quam hujus, que illi est connaturalis et quasi essentialis.

46. De altero vero modo separationis minor videtur repugnantia ex parte alterius extremi; nam cum puncta nullam habent extensionem, nullum videtur incommodum quod maneant actu divisa omnia, destructis omnibus partibus lineaes. Sed nihilominus in hoc loqui possumus de singulis punctis, aut de tota collectione punctorum. De singulis, et de qualibet multitudine finita eorum, fecer omnes, qui censem hæc indivisibilia habere propriam entitatem, concedunt posse hoc modo indivisibilia separata conservari, tam superficiem sine corpore, quam lineam sine superficie, et consequenter etiam punctum sine linea; et est verisimilius, quia nulla sese offert aperta repugnantia. Juxta quam sententiam consequenter dicendum est, punctum non uniri lineaes nisi intercedente aliquo modo unionis ex natura rei distincto a puncto; nam si potest entitas puncti manere in rerum natura, et non unita, ergo esse unitam aliquid addit entitati puncti, in re ipsa separabile ab illa; ergo addit modum unionis, nam

per illum dicitur formaliter unita; hic autem modus, consequenter loquendo, probabilius ponetur in se indivisibilis extensive, et identificatus realiter soli puncto, terminatus autem ad partes lineaes, ut ad extrema unionis. In ipsis autem partibus non oportet fingere alios modos unionis, quia nec sunt necessarii, nec facile intelligi possunt identificati cum partibus divisibilibus. Posset autem aliquis non omnino improbabiliter dicere punctum esse tam diminutam entitatem, ut ad suam realem existentiam essentialiter requirat conjunctionem cum linea, ideoque non uniri illi per alium modum unionis a se distinctum ex natura rei, sed seipso. Unde consequenter fit, ut punctum nullo modo possit conservari separatum a linea; idemque dicendum erit de linea respectu superficie, et de superficie respectu corporis. Sed licet hoc, quod dixi, sit probabile, tamen supponendo has esse veras realitates, magis consequens ac verisimilius est prior dicendi modus.

47. At vero loquendo de tota collectione punctorum existentium in linea, major est difficultas. Ex dictis enim videtur sequi etiam in hoc non esse repugnantiam; nam si potes conservari punctum separatum, et, sicut conservatur unum, ita possunt plura et plura in infinitum conservari, cur non poterit tota collectio punctorum existentium in linea conservari? Nihilominus probabilius est id fieri non posse. Et ratio reddi potest ex communione, quod repugnat dari infinitam multitudinem in actu, et ex inconvenientibus eis absurdis, que inferri solent ex illa positione que nunc omitto. Ratio ergo que mihi maxime probabilis videtur in praesenti est, quia non possunt puncta separari a linea, nisi destruendo partes lineaes; non possunt autem partes lineaes destrui, quin destruantur etiam puncta, quibus intrinsece constat; nam licet ut dixi, linea, seu pars lineaes non constet ex ipsis punctis, tamen ita intrinsece illa includi ut possibile non sit concipere partem lineaes in qua non includantur puncta. Impossibilis ergo est destruere partes lineaes non destructi punctis; sicut, e converso, impossibile es manere partem lineaes non manentibus punctis. Hac ergo ratione, impossibile est, destruere partibus lineaes, conservari separatam totam collectionem punctorum.

48. Quinto. — *An indivisibilia in continua existentia sint infinita actu.* — Ad quintum de linea infinite extensa existente in continua

nito respondetur, ratione ibi facta recte pro-
ari in uno continuo non esse multitudinem
nearum (idemque est proportionaliter de
superficiebus), quia omnes lineæ, quæ per
modum plurium in eo continuo a nobis con-
derantur, sunt partes unius linea, quæ in
modis circuit, et gyrat ipsum continuum;
nam omnes inter se continuantur aliis
punctis. Et ideo, ut supra dicebam, non
potest reperiri in tota illa linea punctum
iquid ita terminans ipsam, ut non etiam
continuet. Et hinc ad aliam difficultatem res-
pondemus, concedendo esse in illa linea in-
unitas partes æquales, et actu unitas in ali-
o vel aliquibus punctis, ut argumentum
invincit; nihilominus tamen non componunt
iam lineam actu infinitam simpliciter, quia
si modo inter se uniuertar, ut intra finitam
agnitudinem, et intra definitos terminos
audantur, et quodam confuso modo inter
uniantur ad circumscribendam et compo-
ndendam finitam magnitudinem. Et hac ra-
sone non est inconveniens, dari infinitam
eam clausam punctis extremis, quia illa
unitas non est simpliciter, sed secundum id,
et illa puncta non sunt simpliciter ter-
minantia, sed continuantia, ad eum modum
io se habent puncta omnia in linea cir-
lari.

49. Quod si instes, quia sequitur tot partes
uales habere illam lineam in columna pe-
di, quot in bipedali, quia tot circulos æqua-
les habet in partibus proportionalibus peda-
longitudinis, sicut bipedalis; tot enim par-
tiales proportionales habet columna pedalis,
ot bipedalis, quæ omnes sunt inter se
uales quoad crassitatem. Ad hoc multi res-
pondent concedendo sequelam, quia in infini-
tis non putant posse dari unum majus vel
minus alio; nam hæ sunt proprietates quanti-
tatis finite, ut late Gregor., in 4, dist. 44,
uest. 4; et Scotus, in 2, dist. 4, quæst. 3,
alii. Et ea ratione aiunt, tot esse puncta in
culo minori, sicut in majori; nam si unus
in alio inclusus, omnes lineæ, quæ duci-
ssunt a centro, secant unumquemque cir-
cum in aliquo punto, et tamen sunt illæ
æ infinitæ simpliciter. Sed licet verum
, unum ex his infinitis non posse esse ma-
jus alio in certa aliqua proportione, tamen
solute capere non possum, quin plura sint
toto, quam in partibus sigillatum et divisim
impis, quia totum continet quidquid est in
qua parte, et aliquid amplius. Quapropter,
modo quo unum infinitum esse potest pars

alterius, non est cur repugnet plura puncta
esse in toto, quam in parte, vel plures partes
lineæ in columnæ bipedali, quam in pedali.
Sed de his satis.

De subjecto puncti et aliorum indivisibilium.

50. In sexto argomento petitur, in quo sub-
jecto sint hæc indivisibilia. Et communis res-
ponsio esse solet, punctum esse proxime in
partibus linea, quas continuat, et lineam in
partibus superficie; superficiem vero in par-
tibus corporis quantitativi; corpus autem
ipsum esse immediate in substantia. Atque
hinc fit, ut hæc indivisibilia in nullo sint
adæquato subjecto, neque substantiae imme-
diate inhæreant, sed solum corpus de prædi-
camento quantitatis. Hæc tamen responsio
juxta sententiam a nobis supra tractatam de
formali effectu quantitatis, magnam habet
difficultatem; nam partes substantiae sunt
inter se tam vere ac realiter unitæ, sicut par-
tes corporis quantitatis; non uniuntur autem
immediate per quantitatem, ut supra probavi;
ergo uniuntur per aliquid substantiale, quod
proportionaliter respondet superficie, qua
uniuntur partes quantitatis; ergo illud erit
aliquid indivisibile, quod possit esse propor-
tionatum subjectum superficie quantita-
tive.

51. Hoc declaratur optime, posito eo casu,
quo Deus conservaret substantiam corpoream
sine quantitate presentem eidem spatio in quo
antea erat sub quantitate; nam tunc partes
illius substantiae manerent substantialiter
unitæ; ergo inter eas esset indivisibilis ter-
minus substantialis, quo unirentur; ergo
eundem nunc habent sub quantitate. Nec
dici potest quod illæ partes substantiae proxime
inter se uniantur absque indivisibili ter-
mino, quia eadem est quoad hoc ratio de illis,
quæ de partibus corporis quantitativi, quia
etiam partes substantiae sunt entitative di-
visibles, et non uniuntur proxime et imme-
diate in aliqua entitate divisibili.

52. Præterea corpus substantiale, quod
subest corpori quantitatis, tam est unitum,
et quasi continuum in sua entitate, sicut
corpus quantitatis in sua. Et corpus quantita-
tis est quasi intime penetrans corpus sub-
stantiale, et continue illud coextendit sibi;
ergo ubicumque est aliquid corporis quanti-
tativi, correspondet proportionaliter aliquid
corporis substantialis; ergo partibus unius
corporis correspondent partes alterius, et ter-
minis continuativis unius corporis respondent

termini continuativi alterius, nec potest aliter intelligi continuata eorum extensio. Sicut superficies corporis continentis et contenti non possent intelligi continue et adæquate coextensem, nisi partes unius correspondenter partibus alterius, et continuativa ac termini unius continuativis et terminis alterius. Et similiter, si duo corpora quanta sese loco penetrarent aadequate et continue, necessaria esset similis proportio, quia sine illa intelligi non potest continuata extensio. Et ob eamdem rationem, quia albedo, verbi gratia, est continua extensa in superficie, necesse est ut in qualibet parte superficie correspondeat pars albedinis illi inhaerens, et quod in lineis continuantibus partes superficie intelligatur aliquid albedinis extensem secundum longitudinem, et non secundum latitudinem, quo uniantur partes ipsius albedinis. Neque enim possunt immediate uniri per lineam de specie quantitatis, cum sit diversi ordinis, neque alio modo potest concipi continuata extensio albedinis per totam superficiem. Et proportionaliter cum calor vel lumen continue extenditur per corpus secundum profunditatem ejus, necesse est quod, sicut in partibus corporis sunt partes luminis et caloris, ita in continuativis corporis sint propria continuativa luminis vel caloris, ad sua propria genera vel species pertinentia, quia nec possunt illæ qualitates in suis entitatibus integrari formaliter per entitatem alterius prædicamenti, neque etiam possent continue extendi per profunditatem quantitatis, nisi haberent in se intrinsecam integratatem et continuatatem. Quod etiam satis manifestat successiva continuitas mutationis, qua hujusmodi qualitas per corpus extenditur; nam in hoc instanti calor extenditur usque ad hunc solum terminum, quem immediate ante hoc non attingebat, et immediate post hoc ultra progredietur, et ita procedit continue extensio. Ergo necesse est ut, sicut partibus quantitatis correspondent partes qualitatis, ita indivisibilibus quantitatis correspondeant indivisibilia qualitatis.

53. Atque hæc ratio eadem proportione urget in forma substantiali; nam etiam substantialis aggeneratio continue fit; ut forma ignis continue extenditur seu crescit in materia stupræ, aut paleæ, ut nunc suppono. Ac denique in rationali anima in hunc modum declaratur: nam illa est præsens toti corpori humano; est ergo tota non solum in toto corpore et in singulis partibus ejus, sed

etiam in omnibus terminis, seu continuativis ejus; alias non esset ejus præsentia continua, et sine interruptione in toto corpore; non est autem præsens, nisi ubi informat; ergo sub tota quantitate, et sub omnibus indivisibilibus ejus proportionaliter respondet aliquid materiæ, quod potest anima informari.

54. Sic igitur ad sextum argumentum dicendum est, totam quantitatem habere subjectum sibi proportionatum; nam in corpore substantiali est integralis compositio ex partibus et terminis substantialibus inter se proportionatis, et hoc corpus induitur (ut ita dicam) corpore quantitativo, ita ut partes ejus afficiantur partibus quantitatis, et termini ejus terminis quantitatis; atque ita redditur extensem et impenetrabile natura littere in ordine ad spatium. Idemque proportionaliter est in omni qualitate, imo etiam in omni re corporea, quæ per adhesionem à quantitatem, vel alio modo, quanta efficitur: nam in omni hujusmodi re dantur indivisibilia proportionata entitati ejus, et correspondentia indivisibilibus quantitatis, ut in quibusdam qualitatibus supra, exempli causa, declaratum est, et paulo inferius, tractando de continuitate motus et temporis, magis explicabitur.

Prior difficultas circa dicta de indivisibili bus substantialibus.

55. *Diviso corpore substantiali, an pereant indivisibilia substantiae.* — Supersunt verduæ objectiones. Prior est, quod non possint esse in materia indivisibilia substantiæ, alio qui sœpe amitteretur aliquid materiæ, et aliquid de novo fieret. Nam per divisionem continui destruitur una superficies, quæ continuabat partes corporis, et resultant duo terminantes; ergo, si superficiebus quantitatibus correspondent实质的 termini proportionales, fit ut per illam divisionem amittatur etiam communis terminus continuans materiam, et duo extremi seu terminantes resultant; est enim omnino eader proportio et ratio. Consequens autem videtur falsum, alias oporteret illa indivisibilia materia, quæ de novo insurgunt, creari, et consequenter, ea, quæ desinunt, annihilari. Patet sequela, quia non possunt fieri per educationem; non enim sunt in subjecto; participant enim essentiam et naturam primi subjecti substantialis. Unde, licet sint unita partibus materiæ, non tamen sunt in illis ut i

subjecto, sed cum illis componunt unum primum et adæquatum subjectum quantitatis, et formarum substantialium.

56. Ad hanc difficultatem respondetur, admittendo primam sequelam; nam si partes materiæ uniuntur suis terminis substantialibus, quando per disjunctionem dividuntur, necesse est ut terminus, quo illæ partes uniebantur, destruatur, quia nec potest in ultraque parte totus manere, neque etiam est cur maneat in una potius quam in alia. Deinde partes illæ divisæ manent intrinsece terminatae substantialiter sicut partes quantitatis in suo ordine; ergo necesse est ut de novo insurgant substantiales termini, sicut et quantitativi. Quomodo autem fiant illi termini, difficile est ad explicandum; nam admittere ibi creationem aliquam, vel annihilationem, non est philosophicum. Et ideo dicendum videtur, illa indivisibilia terminantia materialia, fieri per resultantiam ab ipsis partibus materiae.

57. Sed potest quis urgere, nam haec resultantia, aliqua efficientia est, cum per eam incipiat esse aliqua nova res; illa autem efficientia non est a partibus materiae, ut a principio activo, quia materia non est activa, neque etiam est ex illis partibus, ut ex causa materiali, quia non sunt subjectum talium terminorum. Respondetur non esse inconveniens quod materia habeat aliquam activitatem per resultantiam, ut supra dictum est; ad hanc vero sufficere ut terminus ille pendeat in suo esse et fieri a materia cui unitur; nam illa dependentia ad materialem causam revocatur. Sicut dicunt Theologi, quod si Verbum dimitteret corpus humanum, resultaret ab illo subsistentia creata; tunc enim ab ipsa materia resultaret subsistencia partialis per aliqualem activitatem intrinsecam et receptionem propriæ subsistentie. Vel dici etiam potest, haec indivisibilia materialia resultare ex vi illius actionis, qua Deus conservat materia, esseque veluti quandam concreationem; non tamen ita appellari, quia sit ex vi et debito præexistens actionis.

58. *Formarum extensarum indivisibilia rvas patientur difficultates.* — Altera difficultas est, quod non possint in formis vel qualitatibus, quæ extenduntur in materia, vel quantitate, haec indivisibilia admitti, quia alias sequitor, duas qualitates contrarias in suum secundum aliquid reale et positivum ipsarum simul conjungi in eodem indivisi-

bili subjecto, quod repugnantiam includit. Sequela patet, nam si in superficie continua parietis dimidia pars sit summe alba, et dimidia summe nigra, et illæ qualitates habeant proprios terminos indivisibiles, quibus continuantur et terminantur, necessarium erit ut ex ea parte, qua sunt contiguae, haec habeant proprios terminos simul inherentes eidem lineaे continuanti superficie quantitativer. Et eadem ratione, si lignum sit ex una parte media calidum ut sex, et ex alia frigidum ut sex, in superficie continuante erunt simul calor et frigus secundum totam illam intensionem, quamvis per aliquid indivisibile secundum extensionem. Ex quo fit ulterius, ut in eodem termino indivisibili materiae simul sint duas formæ substantiales specificæ secundum aliquid indivisibile extensive; ut in virga viridi et secca, cujus quantitas continua est, in superficie continuante utramque partem erit indivisibilis terminus materiae, qui simul informabitur utraque forma secundum aliquid indivisibile ejus.

59. Ad hanc difficultatem, quod spectat ad qualitates, aliqui non reputant inconveniens admittere totum consequens, quia qualitates contrariae inter se non repugnant in eodem subjecto ratione indivisibilium, sed per se ratione ipsarum formarum, ideoque non est inconveniens ut, quando formæ tantum se contingunt in indivisibili qualitatis persua extrema indivisibilia, non sese expellant a proportionato subjecto. At vero de formis substantialibus inquit, hoc ipso quod in materia extensa sunt formæ specie distinctæ, quæ inter se continuari non possunt, etiam partes materiae et quantitatis non esse continuas; ut in exemplo posito de virga partim viridi et partim secca, negant partes illas esse continuas. Quod si verum est, cessat inconveniens illatum, quia non erunt duas formæ substantiales in eodem indivisibili termino materiae, sed erunt simul duo indivisibiles termini materiae, duabus formis informati. Et potest haec sententia quoad ultimam partem sumi ex Aristotele, 5 Metaph., cap. 6, qualenus ait, *ea esse unum numero, quorum est materia una*; et quæ unum numero sunt, etiam esse unum in specie. Cum ergo virga illa non sit una specie, neque una numero erit; ergo neque habebit unam materiam numero; ergo nec illa materia erit continua, quia materia continua est una numero. Unde Commentator, 10 Met., comm. 4, ait, continuationis causam in individuis esse ip-

sam formam. Hiac etiam vulgare est inter philosophos axioma, ea quæ specie differunt, non posse esse continua; quod sumptum est ex Aristotele, 5 Phys., text. 89. Potestque ratione suaderi, tum quia alias unum accidens, nempe una superficies, communis erit duobus subjectis specie distinctis, cum non sit ratio cur sit in una parte potius quam in alia. Tum etiam quia alias omnia corpora specie distincta, si essent propinqua statim fuerint continua, quia si formarum diversitas non impedit, nihil est quod impedit.

60. Sed, ut incipiamus ab hac posterior parte, difficile creditu est necessario esse discontinuam materiam et quantitatem, si partes ejus diversis formis partialibus informantur, maxime si supponamus, quod probabilius supra existimavimus, eamdem numero quantitatem manere in materia rei genitæ, quæ erat in corrupto; nam si non variatur quantitas per introductionem novæ formæ in parte materiae, nulla est causa cur discontinuetur. Maxime quia aggeneratio substantiæ continue fit et successive; ergo signari potest instans, in quo verum sit dicere aggenerationem pervenisse usque ad hunc terminum et ultra non processisse; ergo forma introducta per generationem intrinsece attingit illum terminum, et in illo jam non est forma rei corruptæ; ergo in illo non sunt duo termini quantitatis vel materiae, sed unus tantum; ergo partes quantitatis et materiae manent habentes unum terminum communem; ergo manent continuae. Simile argumentum sumitur ex eo quod etiam potest signari instans, in quo aggeneratio pervenit ad talem terminum, et immediate ante illud nondum pervenerat, et tamen in tota quantitate seu materia antecedente facta jam erat; ergo in illo tempore immediato ante illud instans forma corrupti adhuc erat in illo termino, et forma geniti ad illum non pervenerat; ergo partes illius materiae vel quantitatis erant continuae, seu habebant terminum communem, etiamsi partialibus formis informarentur.

61. Quocirca, quamvis formæ specie differentes inter se continuae esse non possint, quod Aristoteles intendit in loco citato ex 5 Phys., tamen, quod sint in subjectis partialibus habentibus inter se continuatem, non repugnat. Unde ipsemet Aristot., 5 Metaph., c. 4, docet, aliqua esse unum continuatione, quæ non sunt unum forma, quem locum aliqui exponunt de continuatione imperfecta et

artificiali. Sed cum Aristoteles absolute loquatur, nihil vetat intelligi etiam de propria et physica, seu quantitativa. Et ratio differentiæ est, quia termini continuantes unamquamque formam specificam, pertinent suo modo ad speciem illius formæ, ut indivisibilia albedinis ad speciem albedinis, etc.; et ideo formæ differentes specie non possunt habere terminum communem, quo continentur; nam talis terminus neque ad unam speciem, neque ad aliam pertinere potest, tum quia non est major ratio de una quam de alia, tum etiam quia non potest utrique uniri, sed illi tantum ad cujus speciem pertinet. Et eadem ratione non potest pertinere ad tertiam aliquam speciem, quia esset improporionatus ad uniendas vel terminandas tales formas. Propter hanc ergo causam non possunt formæ specie distinctæ inter se uniri. Quod vero sint in subjecto continuo, nil impedit, quia possunt partes subjecti inter se uniri, etiam si partes formæ non uniantur, sed sint quasi contiguae, vel una terminetu extrinsece, ubi alia intrinsece terminatur, u' necesse est fieri in aggeneratione continua ut rationibus factis declaratum est.

62. Imo etiam, qui tenent quantitatem variari in genito et corrupto, necesse est faintantur, in singulis instantibus continuae aggenerationis, quantitatem rei genitæ esse intrinsece terminatam illo termino ad queratio pervenit; reliquam vero quantitatem rei quæ paulatim corrumpitur, carere in eo insante intrinseco termino; non enim potuit alius intrinsecus pro eodem instanti resultare. Alias in omnibus instantibus illius continuae aggenerationis, infinitas superficies successive resultarent, et statim seu immediat corrumperentur. Item illæ due quantitate in singulis instantibus essent vere contiguae et propriis terminis terminatae, et tamen tot mutatio continue fieret. Denique in omnibus et singulis instantibus illius successionis iur surgerent et desinerent nove superficie terminantes in corpore, quod paulatim corrumperit, et tamen nulla quantitas divisibilis, et existens inter illas superficies inciperet et desineret, quæ omnia impossibilia sunt. Dicendum ergo est, si aggeneratio est continua, ut revera est, unam formam intrinsece, aliam vero extrinsece terminari in singulis instantibus; ergo, supponendo quod quantitas est in materia prima, nihil impedit quominus subjectum illarum formarum continuum sit.

63. Hinc ergo facile respondetur ad difficultatem tactam de formis substantialibus specie diversis informantibus partes ejusdem materiae. Dico enim, in termino continuante illas partes materiae tantum esse alteram ex illis formis, illam, nimirum, ad eujus introductionem potuit vis agentis intrinsece attингere. Altera vero pro tuncaret intrinseco termino; neque hoc est inconveniens, quia impeditur a forma et agente contrariis, ne resultare possit. Atque ita non sequitur unam superficiem esse in duobus subjectis; nam solum est in illo termino uniente partes materiae, qui etiam sola una forna seu termino unius formae informatur, ut dictum est. In quo potest esse major ratio unius quam alterius, propter majorem vim agentis, seu dispositionum. Neque etiam propter ea sequitur, qualibet corpora specie distincta posse esse continua, quia potius est valde accidentarium, quod partes ejusdem continui ita informentur diversis formis, quia, scilicet, unum est in via corruptionis, et paulatim transit in aliud. At vero, per se quocundo, res specie diversae postulant proprios terminos, si sint in statu connaturali, quem non amittunt, nisi aliqualis alteratio vel corruptio in eis fiat. Denique illud compositum, verbi gratia, virga partim siccata, partim viridis, etiamsi quantitas et materia sua continua sint, non est proprie unum numero, physice loquendo. Nam licet materia prima una sit continuatione, tamen materia proxima non est una, et maxime una unitas numerica magis sumitur a formam materia. Et partes ipsius materiae, licet continuatione habeant quemdam modum unitatis, tamen proprias entitates partiales abent distinctas, secundum quas possunt iversis formis informari, et componere individua simpliciter diversa, licet secundum rationem sint unita et continua.

64. *Qualitates diversae, an possint secundum aliqua indivisibilita esse in uno quantitatis.* — Et juxta hanc doctrinam respondendum existimo ad alteram partem de qualitatibus contrariis; nam quando duas qualitates ejusmodi extenduntur in partibus ejusdem superficie continuae, non possunt ambae intrinsece inhærente in linea continuante superficiem, quia sicut tota superficies non post simul informari illis duabus qualitatibus gradibus intensis, ita neque una linea, aut unum punctum proportionaliter; nam in solibet continuativo illius qualitatis secun-

dum extensionem ejus sunt omnes illi gradus intensionis, qui ubique habent eamdem repugnantiam formalem inter se. Item, quia eodem modo comparatur linea ad superficiem, quo superficies ad corpus; haec autem qualitates, ut calor et albedo, licet penetrare possint totum corpus et in illo habere extensionem secundum profunditatem, nihilominus æque repugnant in eadem superficie ac in eodem corpore; ergo æque etiam repugnant in eadem linea, et in eodem punto cum proportione, id est, secundum id in quo possunt illis inesse.

65. Dicendum est ergo, ex illis duabus qualitatibus alteram terminari intrinsece, alteram vero extrinsece, unde in illo termino continuante superficiem intrinsece inhæredit terminus unius qualitatis, albedinis, verbi gratia. Altera vero qualitas nullum habebit ibi proprium terminum, sed extrinsece tantum illud attinget. Quod si ratio queratur, cur potius una quam alia ita terminetur, ex causa efficiente petenda est, scilicet, quia causa efficiens unam illarum qualitatum potuit efficiacius attingere illum terminum quam alia, et postquam illa qualitas ita effecta est, formaliter resistit, et impedit ne altera illuc introduceat suum terminum. Neque hoc est singulare aut novum in physicis mutationibus; nam si sphaera activitatis agentis extrinsece terminetur, etiam effectum ejus, aut formam ab eo introductam extrinsece terminari necesse est. Vel e converso, si sphaera activitatis terminetur intrinsece, forma existens in reliqua parte passi extrinsece terminabitur. Vel si duo agentia contraria e regione sibi objecta in idem passum secundum diversas partes, et per lineas oppositas efficiant, necesse est ut si actio unius ad unum terminum intrinsece attingat, alterius illuc perveniat tantum extrinsece, quia non potest idem secundum extrinsece, quia non potest idem secundum idem simul moveri motibus contrariis in gradibus intensis, seu excedentibus latitudinem, ut loquimur.

66. Sed quæres quomodo illæ qualitates seu formæ propinquæ tunc sint, quia nec contigua dici possunt, quia non habent ultimos terminos simul, nec continuae, quia non habent unum terminum communem. Quidam respondent esse continua ratione subjecti. Sed certe illud est valde materialiter. Et præterea Aristoteles, 3 Phys., non vocat motus continuos, etiam si sint in eodem subiecto, et immediate unus alteri succedat sine interpositione quietis, si non sint ejusdem

speciei, et habeant mutatum esse ejusdem rationis, quo suo modo uniri ac continuari possint. Potius ergo accedunt illæ duæ formæ ad contiguitatem, quia non habent communem terminum, et sunt inter se immediate. Proprie vero nec contiguæ sunt, propter rationem factam, sed dici possunt immediate cohaerentes, vel succedentes, una post aliam. Neque est necesse ut omnia, quæ sunt immediata, sint continua aut contigua, nisi utrumque sit intrinsece terminatum. In quo, ut existimo, est differentia inter quantitatem ipsam, quæ est per se quanta, et formas omnes, quæ sunt quanta per accidens; nam quantitas si non sit continua cum alia, semper habet suum intrinsecum terminum, quia naturaliter resultat, et non habet contrarium a quo possit impediri. Et quoad hoc eadem est ratio de materia, et ideo in his omnes quantitates aut continuae sunt aut proprie contiguæ. At vero formæ sunt quante per accidens, quatenus extenduntur in subjecto quanto, in quo possunt interdum impediri a forma, vel agente contrario, ne intrinsecum terminum habeant, et ideo interdum sunt inter se immediate sine propria contiguitate.

Quomodo partes uniantur in puncto.

67. Ad septimum argumentum respondeatur, hæc indivisibilia copulantia non proprie habere contactum ad partes quas continuant, sed illis intrinsece uniri. Nec potest in linea assignari pars adæquata, cui punctus uniatur, quia nulla pars secundum se totam est immediate in puncto, alioqui vel illa esset æque indivisibilis ac punctum, vel punctum esset quasi extensum vel præsens divisibili spatio ac lineæ. Unit ergo punctum partes lineæ indivisibiliter sese totum uniens utrius, non adhærens toti alicui parti divisibili determinate, sed quasi intime assistendo utrius parti. Quod æque necessario dicendum est, sive ponantur in rebus indivisibilia tantum terminantia, sive etiam continuantia. Fator tamen hoc argumentum non parum enervare rationem superius factam de tactu globi in puncto, aut plani in superficie. Sed nihilominus, quia ille contactus est inter res non unitas, et esse non potest cum penetrazione aliqua, videtur necessarium ut sit in terminis indivisibilibus; hic vero, quia fit intrinseca unio inter superficiem et corpus, aut lineam et punctum, intelligi melius potest, quod superficies immediate per seip-

sam uniatur entitati corporis, etiamsi in illa entitate non possit signari tota aliqua pars cui uniatur. Et idem est de puncto respectu partium lineæ. Quam vero efficaciam habeat (nam hoc etiam in illo argumento tangitur) discursus, quo Aristoteles, in 6 Physicor., probat indivisible non posse per se moveri, in illum locum remittendum est. Nam sive puncta actu dentur, sive non, eamdem difficultatem habet discursus Aristotelis, qui non supponit dari punctum separatum, sed ex hypothesis inquirit, si daretur an posset per se moveri. Et similis quæstio erit, si detur in globo, an possit per accidens moveri, sive actu detur, sive non.

Testimonia Aristotelis exponuntur.

68. Ad alia testimonia Aristotelis in octavo argumento posita, responsio sumenda es ex his quæ supra diximus de variis modis quibus hæc dici possunt esse in potentia vel in actu. Aristoteles enim non affirmat hæc indivisibilia esse in potentia in magnitudinibus, eo sensu, ut ab illis veram entitatem excludat; nam 4 Metaph., text. 43, ita dicit esse indivisibilia in potentia, sicut numeri etiam est in potentia in magnitudine; at vero constat numerum quoad totam entitatem esse in magnitudine, solumque decesse illi a tualem divisionem seu terminationem. Ergo ait indivisibilia esse in potentia, non quia non sint, sed quia separata non sunt. Unde in fine illius textus ita concludit: *Atque harum (id est, linearum) extremum aliquod necesse est. Itaque qua ratione linea est concluditur, punctum quoque esse colligitur.* Cum vero in 3 Metaph., ait, punctum, aut perficiem esse in potentia, sicut est figura Mercurii in lapide, loquitur de punctis terminantibus, quatenus sunt in potentia in numero lineæ. Et idem est proportionaliter de superficiebus. Nam, ut supra dicebam, hi termini revera non sunt donec resulto, et ideo in toto rigore sunt in potentia. Et idem modis exponitur locus ex 8 Metaph., in eodem modo loquitur de partibus continuis, quo de indivisibilibus, et dicit eas esse in potentia in magnitudine. Alia vero loca difficultatem non habent; nam in 3 de Anima potius supponit punctum esse aliquid possum, quamvis a nobis per privationem declaretur. Unde illud æquiparat nigredini, quam per modum privationis albedinis cognoscimus. Et similiter in libro de Animalium motu, supponit dari in cœlis puncta-

divisibilia, quæ sunt poli; negat tamen ea esse substantiam aliquam, in qua possit virtus motiva residere.

SECTIO VI.

In linea et superficies sint propriæ species quantitatis continuæ inter se et a corpore distinctæ.

1. *Punctum nullo modo est species quantitatis.* — Hactenus solum ostendimus dari in ebus hujusmodi lineas, et superficies, aequata; nunc explicare oportet quomodo participant essentiam quantitatis. Quæ dubitatio punctis locum non habet; nam eum omnix parte indivisibilia sint, quantitatis essentiali ratione non participant. Et ideo omnes supponunt punctum non esse quantitatis speciem, nec vero aliud prædicamentum instituere, sed reduci ad prædicamentum quantitatis tanquam principium ejus, et quid completum in eo genere. E contrario de corpore, etiam nulla est quaestio causam oppositam, scilicet, quia, si quæ species completa quantitatis, maxime hoc nvenit corpori, quod extensum est undique, et divisibile secundum omnem dimensionem. Et ab illo maxime habet substantia materialis molem corpoream, et impenetrabilitatem cum aliis corporibus.

Dificultas questionis aperitur.

2. De linea vero et superficie est specialis difficultas. Primo quidem, quia videntur eni incompleta in genere quantitatis; nam si punctum est principium lineæ, ita linea principium superficie, et superficies corporis; ergo solum corpus est completa quans, reliqua vero omnia sunt principia ejus pinquiora, vel remotiora; sunt ergo omni incompleta in eo genere. Responderi posse lineam et superficiem una ratione divisæ esse, altera indivisibilis, et hac postea ratione non esse quantitates, sed terminant principia quantitatuum; priori vero one esse completas quantitatis species; sunt essentialiter extensiones quædam. contra hanc respcionem, quæ communè videtur, argumentor, quia cum tres dimensiones quantitatis, longitudo, latitudo et profunditas, aut singulæ ex his dimensionibus sunt de essentia singularium spuum, aut de essentia lineæ est una dimensione essentia superficie duæ, et de essentiis corporis tres. Primum dici non potest. Si dicatur secundum, plane sequitur priori-

res species comparari ad ultimam, ut incompletas ad completam; ergo.

3. Minor quoad priorem partem probatur, quia illæ dimensiones non possunt ita præscindi, ut una non includat alteram, alias impossibile est eas distinguere. Nam si quis velit conceipere et explicare extensionem latitudinis, non poterit id efficere per id præcise, quod addit latitudo supra longitudinem, sed necesse est ut in extensione latitudinis longitudinem intrinsecè includat; ergo in essentia superficie includitur linea, ut longitudine est, et non tantum ut indivisibilis est, et idem est de superficie respectu corporis. Et confirmatur hoc ac declaratur; nam si haec dimensiones præcise et secundum singulas tantum divisibilitates considerentur, non videtur differre formaliter in ratione extensionis; ergo solum distinguuntur penes numerum (ut ita dicam), quatenus, scilicet, una includit tres, aut duas, vel unam tantum dimensionem. Antecedens patet, quia in superficie latitudo præcise sumpta, longitudine quædam est, cuius signum est, quia ipsam latitudinem seu quantitatatem ejus linea metimus; ergo extensio lineæ et latitudinis ejusdem rationis sunt; nam mensura esse debet homogenea mensurato; ergo superficies nihil aliud esse videtur, quam extensio habens duplæ longitudinem versus diversas partes seu positiones, et corpus erit habens triplicem longitudinem; nam etiam profunditatem longitudine metimus; ergo non possunt haec species distingui, nisi quatenus una aliam includit. Et confirmatur, nam hac ratione dixit Aristot., 4 Poster., lineam esse de definitione superficie, et superficiem de definitione corporis.

4. Quoad aliam vero partem probatur minor; nam imprimis, si de ratione corporis sunt omnes tres dimensiones, ergo corpus in essentiali ratione sua includit superficiem et lineam, non tantum ut sunt indivisibilis, sed prout unam vel duas extensiones habent; ergo linea et superficies non erunt quantitates completæ, sed incompletæ et ordinatae ad componendum corpus, secundum dimensiones quas habet. Ac deinde ad summum distinguuntur haec tria membra secundum magis et minus intra eamdem speciem. Nam si dimensiones ipsæ præcise ac sigillatim sumpta formaliter non differunt, solum distinguuntur numero, et non ut entia totalia, sed ut partialia componentia unum; ergo solum haec differunt inter se tanquam entia

magis vel minus composita intra eamdem rationem; nec refert si quis dicat in numeris causari diversitatem specificam ex additione unitatis, licet unitates omnes sint ejusdem rationis. Nam, quamvis id admittatur in quantitate discreta, quæ sicut non est verum ens per se, ita nec veras ac reales species habet, in quantitate autem continua hoc non habet locum, quæ sicut est verum ac perse ens, ita species ejus non nisi ex propriis rerum differentiis distinguendæ sunt. Sicut solet quantitas continua distingui in bicubitam, tricubitam, etc., et tamen illa distinctio non est in veras species quantitatis re ipsa distinctas, sed ratione tantum; ita ergo erit in præsenti, si dimensiones istæ non formaliter, sed materialiter tantum distinguantur.

Quæstionis resolutio.

5. Dicendum nihilominus est, lineam et superficiem esse veras quantitatis species, inter se, et a corpore distinctas. Hæc est sententia Aristotelis, et ab omnibus philosophis et in scholis omnibus communiter recepta. Neque oportet aliter hanc sententiam probare, quam solvendo difficultatem tactam; nam ex ea constabit, quomodo unicuique harum specimenum essentialis ratio quantitatis integre conveniat; quomodo item in unaquaque earum sit extensio formaliter diversa, ideoque ipsæ sint quantitates specie diversæ. Et hoc sumi etiam potest ex scientia geometriæ, in qua distinctæ passiones de his speciebus demonstrantur. Quod autem præter has species quantitatis continuæ non sint aliæ, constabit magis ex sectionibus sequentibus. Nunc in quantitate permanente et intrinseca (ut aliqui vocant), res est etiam communis et clara, quia non possunt intelligi plures modi extermorum, aut terminorum continuantium, præter puncta, lineas et superficies. Unde mathematici, ut colligant numerum harum specimenum, cogitatione effingunt lineam describi ductu puncti, superficiem ductu lineaæ versus latus, corpus ductu superficie versu latitudinem; nec possunt concipi plures differentiae harum dimensionum. Item hoc demonstrant, quia lineaæ rectæ non possunt perpendiculariter sese intersecare, ita ut angulos rectos conficiant, nisi tribus modis, scilicet, describendo crucem duabus lineaïs, et tertia utramque per illud punctum, in quo se secant, configendo; his namque tribus lineaïs tres dimensiones respondent, ut constat, nec plures possunt excogitari. Solet etiam hoc magis

physice ostendi ex differentiis positionum quæ tantum sunt tres, tribus dimensionib[us] correspondentes, scilicet, sursum et deorsum longitudini; dextrum et sinistrum, latitudini ante et retro, profunditati. *Lege Arist.*, 4 d Cœlo, c. 4; et *Ptolom.*, lib. de Dimens.; nostrum Clavium, in sua Sphæra, c. 1.

Ad rationes dubitandi respondetur.

6. Ad difficultatem ergo propositam reci in principio responsum est, lineam (et id est proportionaliter de superficie) esse entitatem quamdam ex se et per se habentem priam extensionem, quam substantiæ comunicat, et ideo sub ea ratione esse veram completam quantitatis speciem. Quanqua quia hujusmodi ens simul etiam indivisibilis, sub alia ratione possit terminare et copiare partes alterius extensionis, et ut sic poscit ens incompletum appellari; incompletum (inquam) non in toto genere quantitatis, s in specie superficie. Punctum enim et toto genere quantitatis est incompletum quia nullam habet extensionem, et peculiariter in specie lineaæ, quia est proprium principium ejus, et in illius definitione ponitur; nea vero in genere quantitatis completa quid est, tamen in specie superficie est qu incompletum, quatenus est principium ej et aliquo modo illam componit.

7. *Objectio.* — Dices: hac ratione respondere potest aliquis, etiam materiam primi vel formam, esse speciem completam substantiæ; nam licet, prout componunt unam substantiam, sint incompletæ, prout sunt talis entitates substancialis, habent suas rationes et essentias completas. Et e converso ignit aqua dici poterunt entia incompleta; nam et secundum se in suis speciebus completæ sint, quatenus componunt unum universum, sunt incompleta.

8. *Responsio.* — Respondeatur, neque enim aut singulare, ut unum et idem est secundum diversas rationes et respectus incompletum et incompletum, neque id extendendum ad quælibet entia sine verificatione aut fundamento. Primum patet, in eadem dependentia in ratione viæ est incompletum ens, et in ratione actionis est ens completum in illo genere, et alia exempla superius proposita sunt. Maximeque habet hoc locum in accidentibus, quia cum absolute in genere entis sint incompleta entia, facile possunt diversis respectibus esse complete vel incompleta accidentia in ordine ad di-

as species. Alteram vero partem recte prout exempla adducta; tamen quod ad praesens spectat, non sunt similia; nam materia et forma sub nulla ratione participant integre sentiam substantiae, et ideo non possunt in eo genere completa ensia vocari. E contrario vero aqua et ignis, ita sunt completa ensia in genere substantiae, ut natura sua non ordinatur ad componendum aliquod complectum, quod sit vere ac per se unum in aliquo enere; neque enim universum est hujusmodi ens; neque ipsa entia ipsum componunt per veram et realem unionem inter se, sed tantum ordine quodam. Linea vero proprie per se unitur superficii partibus, et ad hoc est natura sua instituta, neque alio modo potest naturaliter existere, etiamsi aliqui completam quamdam extensionem quantatis habeant. In quo est magnum discrimen inter substantiam et accidentia, ut dixi; nam substantia, quae est simpliciter completa in enere substantiae (physice loquimur), numerum potest esse talis, ut natura sua instituitur vel ordinetur ad componendam aliam completam substantiam, formaliter ac per se ipsam; eo quod ens complectum in genere substantiae sit simpliciter complectum in enere entis. At vero accidens, licet sit complectum in aliqua specie accidentis, potest sub ratione habere aptitudinem, ut instituatur ad componendam aliam speciem accidentis. Sicut etiam in genere qualitatis, tam potentia, quam actus, est qualitas completa, nihilominus una ordinatur ad aliam, ut potentia ad actum, vel ut actus ad potentiam; bina ratione utrumque incompletum quid istimari potest.

Quomodo tres dimensiones inter se comparentur.

9. Ad alteram partem, seu replicam contra ne responsionem, si modum loquendi philosophorum consideremus, satis incertum est, id sentiant de his dimensionibus, et de modo in his speciebus quantitatis includantur. Mibi tamen ita videtur sentendum, ut primis dicamus has tres dimensiones, longitudinem, latitudinem, et profunditatem, se inter se diversarum rationum. Quod facile probatur, quia longitudine sola, etiamsi resus quamecumque partem protendatur, resum, deorsum, et versus omnia latera, in efficiet planitatem aut latitudinem, quia non potest latitudo componi ex solis indivisiibus lineis secundum eam rationem qua-

indivisibilis sunt, neque claram quatenus sunt divisibilis, quia ut sic non efficient, nisi maiorem longitudinem. Unde nec lineæ solæ poterunt quasi continue extendi versus omnem partem, nisi inter eas interponatur aliud genus extensionis, diversæ rationis ab extensione linearum, et hanc extensionem vocamus latitudinem. Eademque proportio est latitudinis ad profunditatem. Neque contra hoc obstat ratio superius facta de mensura longitudinis. Ex illo enim indicio solum habetur, in superficie aut corpore reperiri lineas ex omni parte et secundum omnem positionem, atque ita esse permistas has dimensiones, ut non possit aliqua planities vel profunditas reperiri, in qua non sit interposita longitudo; atque inde fit, ut omnis quantitas ex quacumque parte possit per longitudinem mensurari. Illa autem mensura non est formalis mensura latitudinis vel profunditatis, quia una non commensuratur aut adæquatatur immediate alteri; sed potest dici mensura virtualis seu mediana, quatenus ex longitudine unius lateris et alterius colligi potest, per principia mathematicæ, quanta sit extensio totius plani. Cum autem Aristoteles dixit, mensuram debere esse homogeneam mensurato, loquitur de mensura formalis et adæquata, quæ per coaptationem ad rem quantum ejus magnitudinem notificat. Et hoc modo planum plano immediate mensuramus, et corpus corporo, quomodo vini quantitatem amphora mensuramus.

10. *Formalis differentia inter lineam, superficiem et corpus.* — Deinde dicendum est, has species non differre proprie penes numerum dimensionum, formaliter loquendo, sed quasi præsuppositive; superficies enim proprie differt a linea, quia habet propriam quamdam extensionem diversæ rationis ab extensione lineæ; et corpus similiter differt ab utraque, quia aliam propriam extensionem habet; tamen, quia extensio lineæ alias non includit, neque etiam formaliter supponit, ideo definiri solet linea, quod sit quantitas unius seu prima dimensionis, vel longitudinem habens sine latitudine et profunditate. At vero extensio superficii necessario supponit et includit aliquo modo extensio nem lineæ, non quia formaliter illa constitutatur, sed quia indiget lineis ad suarum partium continuationem et terminationem, et ideo dicitur superficies quantitas duarum dimensionum, seu habens latitudinem et longitudinem sine profunditate, quamvis non

eodem modo utramque dimensionem includat; nam formaliter (ut sic dicam) includit latitudinem; longitudinem vero quasi materialiter aut presuppositive, quod alii dicunt includere latitudinem in recto, longitudinem vero in obliquo; nam superficies definiri potest, quod sit latitudo, longitudine continua. Atque eadem proportione loquendum est de corpore; nam definiri potest, quod sit quantitas trium dimensionum, seu habens profunditatem cum latitudine et longitudine, quod eodem sensu accipiendum est.

41. Solum est in his nominibus cavenda æquivocatio; haec namque voces in alia significacione vulgo accipi solent; nam in plano inæqualium laterum minor extensio appellari solet latitudo; major vero dicitur longitudine, cum tamen, mathematice loquendo, in utroque latere sit longitudine linearum, et propria extensio latitudinis, quæ ad superficiem pertinet. Unde in plano quadrato, vel nullum latus potest dici planum aut longum in eo vulgari sensu, vel æqualiter, et ad arbitrium loquentis utrumque latus potest ita appellari. Similiter altitudo, profunditas, et crassities appellari solet in corporibus penes quamdam proportionem ad corpus humanum, seu ad differentias positionum; altitudo enim dicitur extensio seu expansio versus superiorem locum, profunditas versus inferiorem; extensio vero, quæ est in transverso, seu penes ante et retro, sinistrum aut dextrum, vocatur crassities seu corpulentia, quæ omnia nos per modum longitudinis mensuramus. Proprie tamen et philosophice loquendo, profunditas seu corpulentia significat propriam corporis extensionem a latitudine et longitudine distinctam.

SECTIO VII.

Utrum locus sit vera species quantitatis continuae ab aliis distincta.

1. *In loco quot inveniantur.* — Suppono sermonem esse de loco corporum, in quo tria possunt considerari. Primum est, spatium illud seu intervallum quod corpus replet et occupat sua quantitate. Secundum est præsentia, quam corpus ipsum habet in tali spacio. Terrium est superficies ultima corporis continentis. Quartum addit Scot., Quodlib. 41, scilicet, relationem continentis, quæ est in loco respectu locati, in qua putat rationem loci positam esse. Nos vero, quod ad præsens attinet, hanc relationem omissam

facimus, quia vel nihil est, vel posterior est, et resultans ex circumscriptione loci; et quia de illa satis notum est non esse speciem quantitatis.

Spatium non est quantitas.

2. De primo autem supra nominato antiqui philosophi putarunt, intervallum hoc quod a nobis concipitur inter parietes hujus aulae, esse veram quantitatem et dimensiones quasdam a corporibus separatas, ut ei Aristotele habemus in 4 Physic., ubi Philopon., in digress. de loco, refert, Stoicos et Academicos in ea fuisse sententia, a qua ipse non dissentit. Juxta eam tamen sententiam illud spatium non videtur esse specie quantitatis distincta a præcedentibus, qui in illis dimensionibus non esset aliud extensionis genus præter longitudinem, latitudinem, vel profunditatem.

3. Merito tamen Aristoteles eam sententiam rejicit, et cum eo omnes interpretes præsertim Commentator, D. Thom., Albericus, et Thematius, 4 Phys., text. 36; Simplicius, text. 40. Tum quia vel illæ dimensiones essent separatae ab omni substantia et hoc repugnat accidentibus ex natura re ut loquimur. Vel si essent in substantia corporea, illa non esset locus, sed potius locatum quid. Tum etiam quia, utecumque essent illæ dimensiones, si essent vera quantitas potius impedirent ingressum alterius corporis in hujusmodi intervallum. Quapropter hujusmodi intervallum possit corpore completi, potius concipiendum est, ut ex se continens omni reali dimensione. De quo spacie concepto certum est non esse ens realis positivum, et consequenter non esse specie quantitatis. Quod, præter dicta, est nobis evidens, quia illud spatium non est aliqui creatum, aut temporale, sed eo modo quod esse concipitur, æternum est; non potest ergo esse verum ac reale ens. An vero possit locus appellari, quæstio forte est de nominis sed ad nos nunc non spectat. Item an sit tantum fictitium aliquid et imaginarium, vel aliquid modo dici possit vere esse, dicemus infra, disputantes de Ubi, et de entibus rationis.

Præsentia in spatio non est quantitas.

4. De secundo, id est, de præsentia illæ seu modo existendi quem habet corpus in spacio quod replet, nunc etiam non agimus, sed supponimus hoc non pertinere ad prædicanda.

entum quantitatis, sed ad speciale praeditum Ubi, de quo infra dicturi sumus, ab quidem hujusmodi praesentia in corporibus rebus extensionem, ratione cuius anta dici potest. Sed tamen non ex se, sed ex subjecti quantitate talem habet extensionem, qua ratione supra, sect. 4, adnotamus, praesentiam rei spiritualis in spatio visibili, non esse proprie quantam, etiamsi quo modo divisibilis sit, quia ex subjecto non habet extensionem, nec divisibilitatem. Nec circa, sicut alia accidentia, quae sunt in corpore quanto, licet extendantur ad quantum subjecti, non tamen habent proprias quantitates, sed sunt quanta per accidens, hic modus praesentiae, quoad extensionem quam habet ex parte subjecti, est quod quantum per accidens a quantitate subjecti, non tamen constituit propriam species quantitatis. An vero per habitudinem spatium habeat ex se propriam aliquam extensionem, quae possit quantitas appellari, arbitur sectione sequenti, simul cum usione motus.

superficie continente versatur questio.

De tertio igitur, id est, de superficie niente, praecipue tractatur questio. Et difficultatis est, quia Aristotleles, 4 Phys., concludit hanc superficiem esse verum alem locum. Et tamen in praedicamentis quantitatis numerat locum inter species continuae, et distinguit illum a speciebus supra numeratis. Et ratione utri potest, quia esse formam intrinsecam et extrinsecam, sunt rationes sufficien-
tia distinguendas species, imo interdum ad distinguenda praedicamenta, ut passione et passione. Sed locus distinx-
ta a superficie, ut forma extrinseca ab
seca; nam superficies, ut terminat pro-
corpus cui inheret, habet rationem in-
trae formae, et est una ex tribus spe-
cieribus supra numeratis; ut autem circum-
t et continet aliud corpus, habet se ut
extrinseca ejus; ergo ut sic constituit
clam speciem, quae ad genus quantita-
tis pertinet, quia confert localo quoddam
extensionem extrinsecam, ratione cuius et
ensura ejus, et illi est aequalis, quae
proprietas quantitatis.
In contrarium autem est, quia Aristot.,
Metaph., cap. 43, in numerandis spe-
cies quantitatis continua locum omittit.
per quod omnes fere auctores in hoc

conveniunt, sub aliqua ratione dividit quantitatem continuam et permanentem adaequate in illas tres species, ac proinde rationem illam quantitatis loco minime convenire. Laborant autem multi in conciliandis his testimoniis Aristotelicis.

Prima opinio refertur et improbatur.

7. Et pervulgata quidem distinctio est, quantitatem posse considerari aut in ratione mensuræ, aut in ratione extensionis seu divisibilitatis. Et priori quidem modo dicitur locus numerari inter species quantitatis, quia est mensura extrinseca; posteriori autem modo non est species quantitatis, quia non habet peculiarem extensionem, neque illam locato confert. Verumtamen distinctio non est necessaria, neque prior pars ejus veritatem continet. Primo quidem, quia jam ostensum est rationem mensuræ nullo modo esse essentialē quantitati, nec secundum illam posse distingui species ejus. Quin etiam ostendimus rationem mensuræ non posse aliquam rei aut praedicamenti essentiam constitutare. Nam si sumatur in actu, est denominatio extrinseca ab actu animæ; si vero sumatur aptitudine, supponit in re propriam naturam, ratione cuius est apta, ut per eam alia cognoscatur, quae aptitudo nihil addit entitatē rei, sed connotat aliquid extrinsecum, ut in passionibus entis, et in aliis saepe declaratum est.

8. Unde argumentor secundo, nam superficies, ut intrinsece terminat proprium corpus, non est mensura ejus, quia non notificat quantitatem ejus, sed potius, quantum est ex se, reddit illud mensurabile; ergo sub ratione mensuræ non potest distingui specie a loco. Imo esse mensuram, saltem aptitudine, non est alio modo proprietas superficie, nisi quatenus alteri corpori potest aliquo modo coaptari, quo modo non tantum locus potest assumi, ut mensura locati, sed etiam locatum loci; sicut enim per capacitatem vasis quantitates aquarum mensuramus, ita per quantitatem aquæ interdum mensuramus quantitates distinctorum vasorum. Et hoc modo non solum per superficiem, sed quodammodo per totam corporis molem quantitatem alterius mensuramus, quod maxime conspicitur in ponderibus. Unde oportet corpus etiam in duas species distinguere. Quod si dicatur pondus non mensurari per quantitatem, sed per gravitatem, quae est qualitas, oportebit vel ob illam rationem mensuræ aliud genus

accidentis constituere, vel certe concedere illam esse peculiarem speciem quantitatis, quia, licet gravitas sit qualitas, tamen non mensuratur, nisi ut aliquo modo quanta est, sicut de tempore aliqui dixerunt, ut infra videbimus. Simile argumentum fieri potest de linea, quia, licet nos non utamur lineis invisibilibus ad mensurandum, tamen cum quantitatatem panni ulna mensuramus, per se non utimur nisi sola longitudine; unde illa non est proprie mensura loci; constituet ergo distinctam speciem. Ratio ergo mensuræ nullo modo distinguit species quantitatis, sed sicut in communi est proprietas generis, ita determinatis modis est proprietas singularum specierum.

Alia opinio improbat.

9. Alii ergo distinguunt de quantitate intrinseca et extrinseca, et dicunt superficiem continentem respectu locantis esse terminum intrinsecum; respectu vero locati esse extrinsecum terminum, et ita distinguunt diversas species quantitatis extrinsecæ et intrinsecæ. Et juxta hanc sententiam videntur locus et superficies distingui etiam in ratione extensionis; nam locatum quodammodo extrinsecè extenditur ad extensionem loci, unde etiam illi configuratur. Sed hæc etiam distinctio non est conveniens. Nulla enim est quantitas extrinseca, si vere ac proprie de quantitate loquamur; nam per extrinsecam quantitatem nullo modo extenditur aliena substantia vel quantitas. Quod enim locatum dicitur coextendi loco, non est quia formaliter per illum extendatur, sed solum per juxtapositionem, quo modo etiam locus extenditur juxta exigentiam locati, et interdum locus se accommodat seu configuratur locato potius quam e converso, ut cum aqua circumdat arborem vel columnam; unde id non provenit ex ratione loci aut locati, sed ex eo quod unum corpus est liquidum, et facile cedit, aliud vero resistit. Atque eadem ratione, esse terminum extrinsecum commune est tam locato quam loco, et non constituit propriam aliquam vel speciale rationem quantitatis, aut alicujus accidentis, nisi fortasse alicujus relationis, quia esse terminum extrinsecum non est informare vel efficere, sed vel esse juxtaposatum, vel obsistere alteri, ne ultra progrediatur.

Locus non est propria quantitatis species.

10. *Duplex loci continentis consideratio.* — Dicendum ergo absolute censeo, locum non

esse peculiarem speciem quantitatis distinctam a reliquis, sed vel nullo modo pertiner ad quantitatem, vel ad summum esse proprietatem quamdam superficie aut superficerum. Declaratur et probatur, nam dupl citer potest considerari locus: uno modo, i aptitudine tantum continens aut locans aliue alio modo, ut actu locans, et actu circumscr bens aliud. Priori modo, quamvis in re ipsi non detur locus cum ea aptitudine sine acti quia non datur realis locus vacuus, absolu tamen non involvit repugnantiam, et præte ea potest facile secundum eam præcisam rationem a nobis considerari, quomodo v cuum definitur, esse locum vel superficie aptam repleri corpore et illo carentem. H ergo modo locus in re nihil addit superficie sed declarat quamdam aptitudinem, qua superficies per seipsam habet, vel si (ut v lunt aliqui) de ratione loci est, ut sit super ficies concava, ad summum addet quamda figuram; in ratione tamen quantitatis nulla differentiam addere potest, aut speciem co stituere. Sicut quod superficies sit apta recipiendam albedinem, aut ut possit e æqualis vel inæqualis, solum dicit proprietatem superficie, ratione distinctam. Et op sum exemplum est de veste, quæ secunda superficiem suam apta est peculiari mo circum dare et denominare vestitum, qe aptitudo requirit quidem peculiarem fir ram, nihil tamen addit ad prædicamenta quantitatis per se pertinens, sed ad summam includit vel supponit aptitudinem illam, quamdam proprietatem superficie, rati one distinctam. Et pari modo, in superficie locatae seu locabilis, potest considerari at titudo quædam, ut circumscribatur lo ci etiamsi actu non circumdetur extrinseca perficie, ut de ultima sphæra cœlesti dici let. De qua aptitudine proportionaliter et n dici poterit, requirere specialem figuram, i mirum convexam; non tamen constitue specialem rationem quantitatis, sed ad summa explicare proprietatem ejusdam super ficie ultimæ, ratione distinctam ab illa. sic igitur aptitudine tantum consideratus lo ci, in ratione quantitatis solum dicere possit proprietatem quamdam ratione distinctam a superficie ultima. Dixi autem, *superficie vel superficerum*, quia non est de ratione his modi loci, ut sit una superficies continua, licet arbor aut homo, partim aqua, ar tim aere circumdetur, unum locum haere censem constantem ex duabus superficij us

anter se contiguis. Imo, quatenus locus debet esse immobile, teste Aristotele, superficies sibi succedentes in eadem distantia ad eos, dicuntur esse idem locus numero, quod etiam declarat, locum physicum non esse speciem quantitatis continuae, tum quia esse per se non postulat continuatatem, tum iam quia nulla quantitas est illo modo immobilia.

11. Posteriori autem modo considerando cum, ut actu circumdantem, denominantem locatum, multo minus potest speciem quantitatis constituere; nam vel talis species sit quantitas corporis locantis, aut corporis locati; si locantis, non est nisi superficies, cum illa denominatio locantis nullam extensionem aut magnitudinem illi corpori addit, que aliquid aliud ad rationem quantitatis pertinens, sed ultra explicatam aptitudinem, addit solum propinquitatem alterius corporis relationem ad illud. Nec vero locus ipse cumstans potest dici quantitas corporis cumdati, quia licet in eo supponat quantitatem, non tamen addit illi ullum extensionem, ut supra declaratum est. Unde nec maliter illi confert effectum ullum ad uititatem pertinentem. Quocirca, etiamsi unus, superficiem circumscribentem comparari ad corpus circumspectum aliquo modo ut formam extrinsecam ejus, et ut sic vere rationem aliquam, quamvis improbum, accidentis, tamen sub ea ratione non potest pertinere ad praedicamentum quantitatis. Primo, quia quantitas dicit accidentem ac proprium, et consequenter intrinsecum ac proprie inhaerens; locus autem circumspectans, non nisi improprie et per analogiam potest dici accidentis corporis circumspectus. Secundo, quia effectus formalis quantitatis, quam supra explicavimus, est primo divisus ab illo quasi effectu, vel potius denominandi modo quem habet corpus circumspectus in circumspectum. Et hoc etiam optime arat exemplum de veste supra allatum; revera etiam vestit secundum ultimam superficiem, et ut sic est forma extrinseca, ut sic non pertinet ad praedicamentum quantitatis, sed ad aliud. Simileque est de linea gypsi comparata ad ipsum, vel ad caleum gypsatum; nam respectu gypsi, et album denominat, comparatur ut forma inhaerens, et ut sic est propria qualitas; res vero patietis, quem denominat dealbans, comparatur ut forma adjacens, et denotans solum medio corpore adjuncto, et

ideo ut sic non pertinet ad praedicamentum quantitatis. Ad quod autem praedicamentum omnes haec denominations pertineant, dicimus infra explicando praedicamenta Ubi, et habitus.

Ad fundamenta contrarie sententiae.

12. *Aristoteles in Praedicamentis quas species assignarit quantitati.* — Ad Aristotelem ergo in Praedicamentis respondetur, ibi non examinasse exacte propriam rationem quantitatis et specierum ejus, sed eas species numerasse, quae in aliorum ore circumferebantur, et multi satis probabiliter censem, ibi per locum intellexisse spatium, quod antiqui putabant propriis dimensionibus plenum esse. Ad rationem autem jam responsum est, superficiem continentem consideratam ut formam extrinsecam, non pertinere ad quantitatem, nec conferre formaliter aliquam extensionem corpori circumscripto, sed vel efficiendo, vel resistendo, conferre ad terminacionem ejus. Quomodo, ut dixi, etiam locatum potest ad ipsum locum comparari, et gladius dividens dici potest terminare partes divisas. Quod autem hic locus possit esse aequalis, et assumi ut mensura, non fundatur in propria ratione loci, aut formae extrinsecæ, sed in propria ratione quantitatis et superficie. Cujus signum est, quia etiam locatum, ratione suæ superficie, habet quod possit esse aequale, et assumi etiam in mensuram ipsius loci, si quantitas locati notior sit, ut supra declaravimus.

SECTIO VIII.

Utrum motus aut extensio ejus propriam speciem quantitatis continuae constitutat.

1. *Utrinque ratio dubitandi.* — Ratio difficultatis est, quia motus est de genere continuorum, teste Aristotele, 3 Physicor., in princip.; ergo motus est quoddam quantum continuum; ergo habet quantitatatem, quae sit quantum et continuum; illa autem non est corpus, nec superficies, nec linea; ergo est distincta species quantitatis. In contrarium vero est, quia Aristoteles hoc loco 5 Metaph., c. 13, numerat motum inter quanta per accidentem, quia solum est quantitas ratione magnitudinis, supra quam sit motus, ubi peculiariter videtur loqui de motu locali; proportione autem servata, intelligendus est de omnibus. Species autem quantitatis non multiplicantur propter ea quae

sunt quanta per accidens; alias quot essent in substantia accidentia quanta, tot multiplicandæ esseut species quantitatis.

Opinio affirmans.

2. Suppono sermonem esse de motu proprio dicto, id est, successivo et continuo; nam de mutatione, quæ in instanti fit, clarum est non esse quantum, cum divisibilis non sit; de successione autem discreta nunc non agimus; spectat enim ad disputationem sequentem, ubi de quantitate discreta disseremus. De motu igitur sic sumpto est multorum opinio, licet essentialiter non sit quantus, aut quantitas, in eo tamen esse propriam quamdam quantitatem, quæ est proprietas ejus, per se secundo illi conveniens, constituens autem sub genere quantitatis peculiarem quamdam speciem distinctam a tribus enumeratis, atque etiam a tempore. Ita tenet Fonseca, lib. 5 Metaph., c. 13, quest. 8. Et omissa priori parte negativa, de qua postea nonnihil dicemus, quia ad præsens institutum fere nihil pertinet, posterior probatur. Quia in motu est peculiaris modus continuitatis, quæ in successione distinguitur ab omni continuitate permanente. A successiva vero continuitate temporis distinguitur, quia continuitas motus solet esse magna, cum temporis est parva, et e converso; nam in celeri motu est magna continuitas motus, et parva temporis, quod contra accidit in tardo motu. Item quia continuitas temporis est mensura continuitatis motus, teste Commentat., 4 Phys., com. 419. Cujus ratio est, quia temporis successio seu continuitas invariabilis est. Et potest hæc pars posterior confirmari ex priori; nam continuitas motus est quedam proprietas ejus extra essentiam ipsius existens, et hæc univoce convenit omni motui; ergo pertinet per se ad aliquod prædicamentum; sed non pertinet nisi ad prædicamentum quantitatis, et in illo non potest reduci ad alias enumeratas species; ergo per se constituit propriam speciem. Tandem, motus habet proprias partes extensionis, nimirum mutations partiales; habet etiam propria continuativa, quæ a philosophis vocantur *mutata esse*; ergo habet propriam continuitatem, et compositionem quantitativam distinctam a reliquis.

Contraria sententia probatur, et quæstio resolvitur.

3. Nihilominus dicendum censeo, motum

non esse ita per se quantum, ut ratione illius necesse sit quartam speciem quantitatis continuae adjungere; hanc existimo esse sententiam Aristotelis, qui tam in dialectica quam in metaphysica motum dicit esse quantum per accidens. Atque ita sentiunt frequentius expositores ejus, præsertim D Thom., 5 Metaph. Ut autem eam probem suppono in motu duplicem intelligi poss extensionem et continuitatem: una est e parte subjecti, quæ est propria corporeum motuum; alia est ex parte termini seu latitudinis ejus, quæ communis est omni motui successivo, sive corporali, sive spirituali. De priori extensione et continuitate nulla est controversia, quin secundum illam motus dicatur quantus per accidens, et ideo ad eam non requirat peculiarem speciem quantitatis, sed eam sufficienter habeat ex quantitate subjecti corporis in quo existit. Quomodo dixit Philo plus, 2 de Generat., text. 2, motum est continuum, propter id quod movetur; et Physic., text. 33, ait motum dividi secundum divisionem mobilis; totumque motu esse totius mobilis, et partem partis. Quid ut, sicut alia accidentia, quæ extenduntur per corpus, sunt quanta per accidens, quantitate subjecti, ita etiam motus secundum hanc extensionem sit quantus per accidens, nam extenditur ad extensionem subjecti.

4. Unde etiam fit, ut hæc extensio non solum in motu proprio dicto, sed etiam in mutatione instantanea reperiatur, ut et illuminatio subito fit in toto corpore, visio in oculo, in quo habet extensionem aliquam; nam sicut lumen ipsum, vel accidendi, ut est qualitas corporea, sunt extensa in subjecto, et quanta per accidens, actiones, vel mutations, quæ in illis qualitatibus efficiendis interveniunt, habent nihilominus extensionem in subjecto, et sunt et quante per accidens. Ex quo etiam intigeritur, licet interdum contingat, hanc extensionem motus in subjecto successive fieri, nihilominus extensionem et continuitatem ejus non perfinere ad distinctam vel peculiarem speciem quantitatis; nam etiam non provenit illa extensio ex quantitate subjecti, adjuncta (quoad successionem) imperfecta vel voluntate agentis, quod vel non vult, vel non vult totum subjectum simul imitare, sed prius unam partem quam alteram, quia modus seu ordo agendi non possit

ariare intrinsecam et propriam rationem quantitatis. Cujus etiam signum est, quod mutatio talis sit, ut effectus, qui per eam, pendeat ab agente in fieri et conservari, ita si actio ipsa, vel mutatio in prima effectione successive extendatur per subjectum, illuminatus tota simul sic extensa conservari possit aliquo tempore in subjecto, ut manifeste patet in illuminatione; nam licet cerna, quae per motum applicatur, successive extendat actionem suam ad remotas partes aeris, postea simul conservat illuminationem extensam per easdem aeris partes; quod ergo inter partes illius mutationis illuc ordo successionis vel simultatis quoadceptionem vel durationem, per accidens est, et non oriuntur ex aliqua quantitate illius trinsecam, sed ex imperfectione, ut dixi, et voluntate agentis.

5. *Motus localis, augmentatio et alteratio, in quo convenient, et in quo differant.* — Enio ad alium extensionis modum, de quo et proprie controversia et difficultas, et ut varius procedat demonstratio, distinguamus tres motus, quos Aristot., 7 Physic., disserit, alterationem, scilicet, augmentacionem, et motum localem; nam inter eos est qua convenientia quoad radicem vel caputatem continuationis et successionis, et qua etiam diversitas. Convenient sicutim, quia in omnibus radix successionis et continuationis est aliqua latitudo termini finalis; differunt vero, quia in augmentatione per se etiam est necessaria extensio projecti; in alteratione vero minimi; loquor im late de alteratione pro qualcumque insuione qualitatis, que etiam in actibus vel bitibus animae invenitur. Motio item localis, licet, physice seu materialiter sumpta, quirat mobilis extensionem ad successionem suam, tamen absolute potest in rebus corporeis reperiri. Et secundum totam hancitudinem oportet nos considerare successionem motuum, cum metaphysice et absente illam contemplemus. Deinde oportet accurate distinguere inter continuationem, successionemque alicujus mutationis; haec in duo non sunt omnino idem, nec continentur; potest enim mutatio aliqua esse continua, etiamsi successiva non sit, quod et, tum in continuatione extensionis, tum in intensionis; nam si in momento tota superficies calefacta, sicut illa calefactio habet extensionem in superficie illa, ita etiam habet continuationem suarum partium, etiamsi

non habeat successionem. Et idem est, si calefactio ut octo (quod non repugnat) in instanti fiat in aliquo subjecto; nam sicut forma illa habet gradus intensionis inter se unitos, quam unionem per proportionem ad quantitatem, continuationem appellamus, ita in illa mutatione sunt partes correspondentes gradibus formae, et habentes inter se proportionalem unionem; sic igitur est in illa mutatione continuitas sine successione; differt ergo continuationis mutationis a successione, et ratio est clara, quia successio requirit prius et posterius in duratione; continuitas vero solum requirit unionem partium habentium terminum communem, etiamsi simul fiant.

6. At vero e contrario successio propria sumpta, prout de illa loquimur, intrinsece includit aliquam continuationem; nam licet aliqua successio dicatur esse discreta, illa tamen proprie non est in una et eadem mutatione, sed in diversis, ex quibus una non efficitur, nisi per accidens aut consideratione nostra, ut latius dicemus disputatione sequenti, et infra, explicantes praedicamentum Quando; successio autem de qua hic agimus, est illa quae in uno et eodem motu reperi potest, et haec requirit sine dubio continuationem. Nam unitas motus, teste Aristotele, 5 Phys., ex continuatione temporis maxime pendet. Consistit autem haec continuitas in hoc, quod partes mutationis, quae simul non fiunt, immediate et sine interruptione sibi succedant, et aliquo indivisibili termino copulentur, ita ut ante illum immediate una pars motus praecedat, et post illum alia pars immediate subsequatur; haec ergo continuitas est de intrinseca ratione talis successionis.

7. Unde, mea sententia, valde errant, qui dicunt successionem esse de essentia motus, non vero continuationem, cum in propria successione intrinsece includatur continuationis, ut declaratum est. Item, quia non potest esse successio in communis de essentia motus, quin determinata successio sit de essentia determinati motus; est autem omnis successio, aut continua, aut discreta, sicut et motus; ergo si successio est de essentia motus, successio continua erit de essentia motus continui, qui solus est proprius unus per se. Et ideo illum tantum intelligimus nomine motus proprius sumptu, ut dictum est; eadem ergo proportione loquendum est de successione, et continuitate successionis. An

vero talis successio sit de essentia motus, dicemus inferius, explicantes prædicamentum passionis, et ex parte etiam constabat ex his quæ nunc subjiciemus.

In continuitate intensionis nullam esse veram quantitatem.

8. His ergo positis, sigillatim probandum est, in nullo motu esse continuitatem, seu extensionem, quæ propriam et distinctam speciem quantitatis requirat. Et imprimitur hoc clarius liquet in mutatione intensiva; nam in ea potest considerari continuitas partium, aut simul existentium si simul fiant, aut sibi continenter succendentium, si fiant successive. Priori modo illa continuitas non pertinet ad extensionem quantitatis, sed ad intensionem qualitatis. Unde, sicut latitudo intensiva diversi generis est ab extensiva et non pertinet ad genus quantitatis, sed reducitur ad prædicamentum et ad genus vel speciem talis qualitatis, tanquam modus ejus, vel tanquam enitativa integritas et compositionis ejus, ita prorsus, et eadem proportione, dicendum est de mutatione tendente ad intensionem illius qualitatis, et de continuatione partium ejus; nam solum est modus intrinsecus ejus, et compositionis ac integritas entitativa illius, pertinens ad idem genus. Nam si mutatio illa consideretur præcise ut via quæ reducitur ad prædicamentum sui termini, ad illud etiam reducetur dicta continuitas; si vero consideretur illa mutatio in ratione actionis vel passionis, ad hæc eadem prædicamenta pertinebit dicta continuitas; nam, sicut qualitas intensa, et ejus intensio, et unio, seu continuitas graduum intensionis, ad idem genus qualitatis pertinent, ita actio vel passio intensa, et ejus intrinseca compositionis et unio, seu continuitas in sua ratione, ad proprium uninsecusque genus spectant.

9. Posteriori etiam modo sumpta hæc continuitas, etiam cum successione, non potest ad prædicamentum quantitatis pertinere; nam imprimitur hæc successio non fundatur in aliqua quantitate, sed in latitudine intensiva formæ, quæ est terminus mutationis; sicut ergo illa latitudo intensiva non spectat ad genus quantitatis, ita nec successio, quæ in illa fundatur. Deinde sola latitudo intensiva formæ, licet sufficiat (ut ita dicam) ad capacitem successionis in ejus intensione, non tamen per se ac necessario illam successionem requirit, quia, sicut plures gradus quantitatis intensæ possunt simul esse, ita etiam

possent simul fieri, quantum est ex parte ipsius qualitatis. Quod ergo non simul, sed successive fiant, provenit ex conditione agentis comparati ad tale passum, id est, aut ex voluntate agentis, si liberum sit, aut ex impotencia, quia non potest simul vincere totam resistantiam passi, aut ex applicatione quia successive magis ac magis ad passum applicatur; ergo illa successio non provenit ex aliqua intrinseca quantitate talis mutationis. Patet consequentia, quia extensio proprie quantitativa includit aliquam impenetrabilitatem, vel necessariam extensionem ex talis quantitatis; in partibus autem hujus mutationis nulla est intrinseca quantitas, quæ reddat illas inter se impenetrabilis, aut locum in eadem parte subjecti fiant, aut dura-
tione, cum possint simul fieri quantum est esse, et quod non ita fiant, proveniat ex conditione agentis. Unde quoad hoc eadem ratio de successione, quæ est in mutatione ad qualitatem secundum intensionem, ac secundum extensionem partium subjectam utraque accedit qualitati secundum spectatae, et provenit ex conditione agentis aut passi. Sicut ergo successio extensio non provenit ex aliqua specie quantitatitæ nec successio intensionis. Accedit tandem quod extensio successionis non est omnino positiva, sed privationem includens; nam hoc consistit, quod actio non simul tota fiat, sed pars post partem; in quo hæc negatio includitur, scilicet, quod quando unum aliud nondum fiat, sed deinceps; hæc autem negatio non provenit ex aliqua positiva quantitate, sed ex imperfectione aut applicatione agentis, ut declaratum est. Quæ ratio generalis esse potest ad omnes successiones mutantum, et ideo inferius amplius illam exprimimus.

Successio augmentationis non requirit peculiarem speciem quantitatis.

10. Deinde idem facile probari potest in successione augmentationis, quatenus continua esse potest, ut nunc suppono; illa era successio tota provenit ex subjecti extensione. Unde si præcise ac per se considereris terminum illius mutationis, quamvis ex parte illius sit capacitas, aut non repugnantia ita successive fiat, tamen id non est per se ac simpliciter necessarium ex vi talis termini; nam sicut partes quantitatis simul sunt, ita ex parte earum non repugnat simul acquisiri. Quomodo dixerunt aliqui, augmentationem

fieri discrete per mutationes instantaneas, ita ut per singulas aliqua portiuncula quantitatis simul tota acquiratur. Quod quidem non repugnaret, si aut ex parte agentis esset sufficiens virtus ad adaequate agendum in partem distantem, ac in proximam, aut si ex parte passi, seu alimenti esset inaequalis dispositio, aut resistantia in partibus distantibus e propinquis; ita ut ratione illius inaequalitatis, compensando nimurum majorem distantiam cum minori resistantia, possint eodem tempore aequaliter disponi. Sic enim conservatio alicujus certae partis alimenti posset in instantaneo consummari, et tunc aggeneratio et creacio aliqua in instanti fieret, et ita in ea non esset extensio successiva, sed solum esset extensio continua ex parte subjecti, de qua jam ostendimus non provenire ex nova specie quantitatis, sed esse quantam per accidens ad extensionem subjecti; nam si hoc verum habet etiam in mutationibus ad qualitatem, multo magis in mutatione ad quantitatem ipsam. Igitur successiva extensio huius mutationis etiam provenit ex conditione agentis et passi praeter latitudinem termini, et ita eadem est ratio de tali successione, et de successione tendente ad qualitatem, sive in extensione subjecti, sive in intensione termini. Non ergo fit per se haec extensio propriam quantitatem, sed est per accidens, seu per aliud ex quantitate subjecti, equaliter applicati ad finitam virtutem naturalis agentis. Unde etiam fit ut talis extensio non proprie positiva sit, sed per admis-
nem privationis, quia nimurum agens, dum agit, non agit aliud, sed deinceps um post aliud.

successio motus localis non requirit peculia- rem speciem quantitatis.

11. Venio ad localem motum, in quo ne-
cessere est distinguere inter motum corporum spirituum; nam, licet in utroque possit
e extensio et continualiter successiva, longe
nun diverso modo, et ideo de illis est si-
latum dicendum. In motu enim Angeli potest esse successio continua, non ex neces-
itate mobilis, cum in eo non sit partium extensio, sed ex voluntate; nam cum possit e præsens divisibili spatio, existens totus toto, et in singulis partibus ejus, potest simul et unico momento adesse toti loco i adaequato, vel paulatim et successione continua illum acquirere. Hinc ergo facile legitur, illam extensionem et continuita-

tem successivam, quæ in tali motu esse potest, non provenire ab aliqua vera quantitate seu quantitatis specie. Primo quidem, quia in partibus illius mutationis nihil est quod necessario illas reddat tempore impenetrabiles (utsic dicam), seu quod ex necessitate postule ut non simul fiant, sed successive ac continue; utroque enim modo fieri possunt pro Angeli arbitrio; ergo illa successio, quando sit, non provenit formaliter ab aliqua intrinseca quantitate successiva, sed ab extensione aliqua alterius rationis, ut statim declarabo. Sicut dicebamus supra, substantiam materialem privatam quantitate posse a Deo conservari præsentem spatio divisibili et extenso, ita ut diversæ partes ejus sint in diversis partibus spatii; quæ extensio non esset quantitativa, quia non esset per impenetrabilitatem partium, sed esset vel substantialis, seu entitativa, vel secundum solam præsentiam localem provenientem non ex intrinseca repugnantia partium, sed ex capacitatem proveniente ex earum distinctione, adjuncta causa agente. Sic ergo proportionaliter intelligendum est de successione illius angelici motus.

12. Quod declaratur secundo, quia illa successio non fundatur in aliqua vera quantitate, sed in sola illa extensione, quæ est in præsentia locali Angeli, quam supra, sect. 4, diximus non esse vere quantam, quia, licet aliquo modo sit divisibilis quoad designationem, per comparationem ad spatium divisibile, tamen neque in spatio, neque in mobili seu locato, requirit aliquam veram et realem quantitatem, neque est materiali modo divisibilis in ea quæ insunt, etc.; ergo neque successio motus tendentis ad talem præsentiam localem potest provenire ab aliqua intrinseca et vera quantitate. Quo fit ut, si proprie ac in rigore loquamus, talis modus non solum non sit quantus per se, verum etiam neque per accidens, quia ejus extensio nullo modo provenit ab aliquo per se quanto. Sicut etiam præsentia localis Angeli non est quanta per se nec per accidens, etiamsi sit aliquo modo divisibilis, ut supra declaratum est. Possunt vero lato modo haec vocari quanta per accidens, quia eorum extensio, vel non est, vel non intelligitur a nobis sine aliqua habitudine ad quantitatem corpoream, vel saltem ad spatium aptum repleri quantitate corporea.

13. Restat dicendum de successione motus localis corporum; in eo enim appetet quæ-

dām major necessitas hujus quantitatis successivæ, quæ motui attribuitur, quia partes hujus motus ex intrinseca sua ratione habent successionem, et quasi impenetrabilitatem in duratione, eo quod ita fiunt successive, ut repugnet saltem naturaliter alio modo fieri; illa ergo intrinseca repugnantia et impenetrabilitas provenire videtur ex intrinseca et speciali quantitate successiva. Verumtamen etiam in hoc motu non est necessaria talis quantitas, quia tota illa extensio provenit a quantitate mobilis et spatii. Unde respectu motus non excedit latitudinem quanti per accidens. Quod declaratur primo ex Aristotele, locis supra citatis, dicente, motum esse quantum per accidens, ratione magnitudinis circa quam fit; unde constat, specialiter loqui de motu locali corporum. Secundo, nam motus localis corporis ideo successivus est, quia partes corporis, quod movetur, non possunt simul esse in loco proximo et remoto; sed haec repugnantia intrinseca provenit ex quantitate corporis, et inde derivatur ad partes ipsius motus, que partibus mobilis adhaerent, et ab eis participant illam extensionem; ergo sunt extensæ per accidens, et non per se per propriam quantitatem ad modum aliorum accidentium materialium. Tertio declaratur idem, quia intrinsecus terminus hujus motus, qui est præsentia corporis in spatio, solum est quantus per accidens, etiam si habeat suam extensionem, et quasi impenetrabilitatem suarum partium, quia totum id habet ratione quantitatis subjecti; sed motus tendens ad hunc terminum, non habet dictam extensionem successivam, nisi ratione extensionis sui termini, et magnitudinis sui subjecti; ergo illa successio non provenit ex aliqua speciali quantitate successiva ipsius motus. Tandem confirmatur hoc, argumento supra facto, quia haec successio non est vera aliqua extensio positiva, sed consistit in quadam negatione simultaneæ existentiæ partium motus; nam de essentia successionalis, ut sic, est ut una pars sit prior, et alia posterior duratione, et quod una post aliam sequatur; in hoc autem intrinsece includitur haec negatio, scilicet, quod dum una pars sit, altera nondum sit facta, vel quæ præcessit, jam non sit. Hic ergo modus extensionis non provenit per se ab aliqua intrinseca quantitate, quæ sit species distincta a reliquis, sed provenit quasi per accidens ab ipsa magnitudine mobilis, et extensione spatii, quatenus in causa est, vel potius impedit ne

actio seu transitus mobilis per spatium simul fiat.

Argumentis oppositorum sententia satisfit.

14. Ad argumenta prioris sententiae dicendum imprimis generatim est, posse quidem in motu considerari continuitatem propriam et peculiarem ipsius motus, id est, pertinentem ad propriam compositionem entitatis ejus ex propriis partibus et continuativis inde autem non recte colligi esse in motu peculiarem aliquam speciem quantitatis; nam ut ex superioribus constat, etiam in substantia ipsa intelligitur propria continuatio substantialis, quæ non est alind quam unius substantialium partium integrantium, quar necesse est propriis substantialibus termini fieri. Et in qualitate quatenus extensa est in superficie vel corpore, etiam intelligitur esse propria unio, seu continuatio partium per proprios terminos, ad prædicamentum vel speciem talis qualitatis pertinentes. Secundum intensionem etiam intelligit qualitas habere suam latitudinem graduū quasi continuam propria continuitate, sive unione suorum graduum, qui sunt vel partes divisibles illius latitudinis, quæ sive indivisibili termino copulantur et terminantur. Haec vero continuitates omnes non constituant proprias species quantitatis, quia 1' se non habent extensionem quantitativa, aut aliquam impenetrabilitatem partium, sive tantum dicunt entitativam compositionem hujusmodi rerum; unde in unaquaque t' modus, qui pertinet, vel reducitur ad speciem ejus; nam in substantia est modus substantialis intrinsece pertinens ad compositionem, vel integritatem substantiae corporis, et in cæteris proportionali modo. Sic igit' motus, prout est aliquid ex natura rei continentum ab aliis rebus, habet propriam partium compositionem, et unionem per propria continuativa; illa tamen continua non est quantitas per se, sed est entitas a compositione talis ensis, pertinens ad genus vel speciem ejus, qualiscumque illa sit.

15. *Tempus unde habeat esse quantum per accidens.* — Sicut autem aliae res materialies per unionem ad quantitatem habent impenetrabilitatem partium, et extensionem quantitativam, ratione cuius dicuntur quantæ per accidens, ita etiam materialis seu corporis motus habere potest similem extensionem a quantitate, non tamen habet illam in linea, superficie et corpore; et ideo non

quirit propriam quantitatis speciem, magis quam aliae res quantae et continuæ. Nam si illa extensio sit per impenetrabilitatem partium in ordine ad spatium, evidenter provexit ex adhæsione ad diversas partes quantitatis corporeæ, inter se impenetrabiles naturaliter. Si vero illa extensio sit per impenetrabilitatem in ordine ad durationem, quæ proprie est successio vel negatio simultaneæ existentia, sic talis extensio, et est improlixissima impenetrabilitas, et est imperfecta alde, magisque consistens in negatione quam in positivo modo extensionis, qui quantitatem requirat; ac denique qualisunque illa sit, a quantitate tantum ipsius magnitudinis provenit. Et ideo quomodocumque motus præter continuitatem entitativam intelligatur habere extensionem aliquam quantitativam, non minus est quantus per accidens, quam reliqua accidentia, quæ media quantitate insunt materiali substantiæ.

16. Sigillatim vero ad primam rationem respondetur negando consequentiam; nam uero motus, ut declaratum est, non requirit propriam aliquam quantitatem. Quod ero in illa ratione tangitur de distinctione temporis et motus, tractabitur sectione sequente, et latius infra circa prædicamentum quando. Ad secundum respondetur, continuatatem motus esse intrinsecum modum entitatis ejus, qui, ut dictum est, ad illud prædicamentum reducitur, ad quod motus pertinet. Quod vero ilii ut certum sumitur, continuatatem, scilicet, bane univoco reperiri in motu, certum non est, neque fortasse erum; nam, sicut unio, vel continuitas, quæ consideratur in qualitate intensa, et quæ eperitur in quantitate continua, non habent univocam convenientiam, sed proportionalitatem quandam, ita continuitas, quæ est in motu alterationis, et in motu locali, non erit per univocam convenientiam, sed per proportionem. Deinde, etiamsi admittatur illa univoca convenientia, non oportet ut continuitas illa constitutum proprium genus, vel peciem alicujus prædicamenti; non enim epugnat res diversorum prædicamentorum habere aliquam convenientiam univocam in aliquo modo intrinseco, vel essentiali, ut in superioribus tactum est. Ad tertium jam respondsum est, concedendo habere motum in latitudine suæ entitatis propriam compositionem ex propriis partibus et continuativis, et tamen in eis non habere per se extensio-rem quantitativam, sed tantum per accidens

ex quantitate mobilis, vel spatii, ut declaratum est, et ideo non esse in motu aliquam quantitatem, quæ peculiarem speciem constitutat.

SECTIO IX.

Utrum tempus sit per se quantitas peculiarem speciem a reliquis distinctam constituens.

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.* — In hac re etiam habemus dissentientes Aristotelis locos; nam in Prædicamentis, inter species quantitatis ponit tempus, ultimam secundum illi attribuens. In hoc autem loco 5 Metaph., cap. 13, tempus sicut et motum numerat inter quanta per accidens, unde sentit non constitutum propriam speciem quantitatis. Rationes item pro utraque parte possunt facile adduci. Nam quod tempus sit quantitas proprie et per se, inde probari videtur, quod tempus est ens reale et per se extensum ac divisibile; ergo per se quantum; ergo per quantitatem distinctæ speciei a reliquis; nam extensio motus diversæ rationis est ab omni alia extensione. Antecedens patet, quia tempus per se et essentialiter requirit extensionem; in hoc enim differt ab omni alia duratione permanente, seu indivisibili; unde de intrinseca ratione temporis est, ut partes ejus non sint simul, habeantque propria indivisia instantia quibus continentur; est ergo tempus per se extensum, et consequenter per se quantum. In contrarium vero est, quia tempus non est aliud quam duratio motus; ergo, si motus non est per se quantus, ut ostensum est, nec tempus erit per se quantum, et consequenter nec propriam speciem quantitatis constituet.

Prima sententia affirmans.

2. Propter haec diverse sunt sententiae. Prima simpliciter constituit tempus in propria quadam specie quantitatis, et in hac sententia explicanda, sunt duo modi diversi. Nam quidam aiunt, tam tempus, quam motum esse species quantitatis distinctas tum inter se, tum etiam a reliquis, propter argumentum superiori sectione factum, quod alia videatur extensio motus ab extensione temporis, et e converso, cum crecente una minuantur alia, et e contrario. Sed hæc sententia hoc modo exposita probari non potest; nam hæc multiplicatio specierum quantitatis nec in Aristotele habet fundamentum ullum, neque in re ipsa. Nam tempus non est nisi du-

ratio motus; duratio autem uniuscujusque rei non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, seu ab existentia talis rei; ergo supervacaneum est in una et eadem re duas fingere quantitates specie distinctas, unam, qua res ipsa, aliam, qua extendatur ejus duratio. Alioqui, quoniam actio et passio ratione distinguuntur et inter se, et fortasse etiam a motu, et unaquæque suam extensionem seu successionem habet, unicuique propriam quantitatem tribuere oportebit, vel potius duas, alteram, quæ extendat actionem, alteram, circa durationem ejus, et sic de cæteris, quod supervacaneum est. Et præterea faciunt contra hanc explicationem omnia quæ contra sequentem dicemus.

3. Alius ergo modus explicandi hanc sententiam est, motum esse quantum non per se, sed per tempus; tempus autem esse quantitatem qua motus ipse extenditur, et formaliter fit quantus, ideoque tempus ipsum per se constituere propriam speciem quantitatis. Et hic modus videtur magis consentaneus Aristoteli in Prædicam. quantit., ubi numerans actionem et motum inter quanta per accidens, rationem reddit, quia fiunt quanta per tempus.

Improbatur dicta sententia.

4. Nihilominus tamen hæc sententia hoc etiam modo exposita probari non potest. Primo quidem, quia in superiori sectione ostendimus, in motu nullam esse quantitatem propriam, qua fiat quantum; ergo non potest tempus esse hujusmodi quantitas. Secundo, quia tempus non est nisi duratio motus; nullius autem rei duratio est quantitas ejus, quia in re non est aliud ab existentia ejus; secundum rationem autem ad summum concipi potest, ut quedam proprietas ejus, quæ talis est, qualis est existentia, quam comitantur; nam si existentia sit permanens, etiam duratio; si vero existentia sit successiva et continua, similiter duratio; ergo nulla duratio est specialis quantitas rei durantis. Unde argumentor tertio: nam si in motu est aliqua propria quantificatio (ut sic dicam), maxime successio continua; nam hæc videtur extensio maxime propria motus; sed hanc extensionem non habet motus a tempore; quin potius tempus a motu, quatenus illa duo, ut distincta concipiuntur; ergo tempus neque est quantitas motus, neque est per se quantum, sed per accidens, multo majori ratione quam motus; nam si tempus non exten-

dit motum, sed potius extenditur ad extensionem motus, et motus solum est quantus per accidens, a fortiori etiam tempus. Minor proportionatio (cætera enim omnia clara sunt) est expresse Aristot., in hoc c. 43, lib. 5 Metaph. ubi concludit, tempus et motum esse quantus per accidens, quia motus est quantus ratione magnitudinis, tempus autem ratione motus. Et ratio, quam ibi indicat, est optima, in illi verbis: *Hæc autem quanta et continua dicuntur, eo quod illa divisibilia sunt, quorum haec sunt passiones.* Tempus ergo est quædā passio motus, et cum illo proportionem habet; unde quia motus successive fit, ideo duratio ejus est successiva, et tempus dicitur; habet ergo tempus successionem e motu, et non e converso. Quod etiam declarari potest ex definitione temporis, tradita a Aristotele, 4 Physic., ubi ait esse *numerum motus secundum prius et posterius.* Ex quibus colligunt prius et posterius in tempore sumi ex priori et posteriori in motu.

Secunda sententia distinctione utens.

5. Est ergo secunda sententia distinguere quantitatem, vel sub ratione mensuræ, v sub propria et essentiali ratione quantitat. Priori modo ait, tempus esse speciem quantitatis, et ideo numeratum esse ab Aristotele in Praedicamentis. Posteriori autem monnegant esse speciem quantitatis, aut per quantum, prout Aristoteles loquitur in 5 Metaph. Et hæc est communis sententia, Commentatoris, D. Thomæ et aliorum interpretum 5 Metaph., et in lib. etiam Prædicam. Quod quidem distinctio inventa est ad concilian aliquo modo dicta Aristotelis. Et de posteriori quidem parte hujus sententiae non dubium non est; circa priorem vero est avertendum, dictos autores non loqui mensura passive sumpta, seu mensurab sed de mensura active, seu mensurante. Quia est ulterius advertendum, quod, licet omni motu sit propria et intrinseca duratio, quia omnis motus circumscripto quovis ait habet per se et intrinsece suam durationem, nihilominus non quælibet duratio cuiusvis motus est accommodata mensura activa durationis, vel motus, quia duratio (ut nesciupponimus, ex his quæ dicemus circa prædicamentum Quando) non est propria mensura activa ejus rei, cuius est duratio, quae neque est notior illa, neque habet in a quod mensuret, nisi seipsam; nulla autores potest esse sui ipsius mensura. Tempus

go, quod mensura motus dicitur, non est ensura ejus motus, cuius est intrinsea d^utio, sed aliorum; ut tempus, quod est in otu solis, est quidem mensura aliorum otuum, non tamen ipsiusmet motus solis, si fortasse quatenus per unam partem illius motus mensuramus totum; ubi jam est re distinctio inter mensuram et mensuram; si tamen aliquam certam partem illius motus mensurare velimus, necessario uten-
tibus nobis est alio motu. Igitur haec ratio ensuræ, secundum quam dicitur tempus trinsecæ ad quantitatem, est ratio mensuræ trinsecæ, quia unum motum per alium, i per durationem ejus mensuramus. Ad haec autem rationem mensuræ subeundam, in quilibet (ut dicebam) accommodatus motus, sed requiruntur aliquæ determinate conditiones, nimurum, quod sit uniformis ac regularis, et notior; imo si de mensura secundum proximam aptitudinem loquamur, cessarium est ut talis motus, licet in se continuus sit, per actum animæ, seu (quod id est) per institutionem humanam sit ve-
i divisus in partes, et secundum determinatam partem destinetur, ut per repetitionem s ad mensurandum deserviat, sicut nos motu diurno solis dividimus horam, diem unum. Quomodo dixit Aristot., 4 Physic., l. 44, tempus secundum completam rationem suam pendere ab anima, quia illa natio, et institutio temporis sub hac ratio-
mensuræ, omnino pendet ex operatione nati, estque aut ens rationis, aut denominatio extrinseca. Atque de hoc tempore re loquitur Aristoteles, non solum in 4 l., sed etiam in c. de Quantit., ubi inter sic inquit: *Si quis assignet quanta sit temporis, definiet anni mensuram.*

Secunda sententia non probatur.

Ex his ergo manifestum videtur, impriissime dici, tempus secundum eam unum pertinere ad species quantitatis, a illa ratio mensuræ, sumpta secundum completam institutionem suam, non est ens le intrinsecum rebus, sed completur per rationis, aut denominationem extrinseca provenientem ab actu animæ, quæ, ut ra dictum est, ad nullum prædicamentum proprie pertinet, nedum ad prædicatum quantitatis. Si vero illa ratio mensuræ sumatur secundum aptitudinem remota, ratione ejus talis motus, vel duratio apta est assumi et institui in mensu-

ram, sic etiam pertinere non potest ad species quantitatis, quia imprimis illa aptitudo etiam est per quamdam denominationem vel habitudinem ad actum mentis, quatenus talis motus potest esse medium ad cognoscendas durationes aliorum, vel ad hoc munus destinari, quod totum est valde extrinsecum. Denique, quia illa aptitudo ut instituitur aliquid in rationem mensuræ, non solum in quantitate per se, sed etiam in re quanta per accidens inveniri potest. Nam cum mensura debeat esse homogenea mensurato, si res, quæ mensuratur, solum est quanta per accidens, et ut talis mensuratur, sufficiet ex parte mensuræ quod sit codem modo quanta, ut possit ad munus mensurandi designari, si habeat alias conditiones requisitas, quæ ad rationem quantitatis etiam sunt valde accidentales, ut sunt uniformitas motus, aut velocitas.

7. Atque haec rationes (ut hoc obiter note-
mus) etiam probant, motum aut durationem ejus, prout habet rationem mensuræ passiva, seu prout mensurabilis est, non posse certam aliquam speciem quantitatis constituere; ac proinde quamvis tempus sub hac ratione sumatur (quod quidam volunt), non esse speciem quantitatis. Primo, quia illa mensurabilitas solum est denominatio quædam in ordine ad rationem, quatenus res est cognoscibilis per tale medium, seu per comparationem ad extrinsecam mensuram. Secundo, quia fundamentum, quod ex parte rei supponitur, ut sit tali modo mensurabilis seu cognoscibilis, non est semper quod sit per se quantitas, sed sufficit quod sit res quanta per accidens, vel etiam quod aliquo modo imitetur quantitatem. Sic enim Aristoteles supra ait, albedinem, prout quanta est, mensurari superficie. Imo ad hujusmodi mensurabilitatem sufficit, ut secundum proportionem, vel imitationem quamdam, ad modum quantitatis concipiatur. Nam etiam gravitas mensurabilis est; sic enim pondera etiam instituuntur ad mensurandum, et tamen non sunt quantitates per se, sed potius ad qualitatem spectant; si ergo tempus, vel duratio quantitatis sub ratione mensuræ activæ, aut mensurabilis consideretur, ad species quantitatis per se non pertinet.

Tempus non est peculiaris species quantitatis.

8. Superest ergo ut dicamus, tempus non esse peculiarem speciem quantitatis. Quam sententiam revera intendunt antiqui exposi-

tores, in 5 Metaph., nam quod addiderunt de ratione mensuræ, solum fuit ut aliquo modo explicarent sententiam Aristot., in Dialect., cap. de Quantit., ubi Cajetanus eamdem sententiam satis indicat; neque ab ea discrepat Soncin., 5 Metaph., quæst. 24. Quamvis addat tempus sub ratione quantitatis discretæ esse aliquo modo quantitatatem per se, eo quod in definitione temporis ponatur, quod sit numerus. Sed hoc non recte dictum est, quia tempus non est simpliciter numerus, qui sit quantitas discreta; agimus enim de tempore continuo, de quo locutus est Aristoteles. An vero sit aliquod tempus discretum, infra dicemus, in disputatione de Durationibus. Tempus autem continuum non est numerus simpliciter, sed numerus partium ejusdem continui, qui in re tantum est numerus in potentia, actu vero solum per animæ operationem aut numerationem. Non est ergo tempus quantitas per se discreta; quod vero neque etiam sit species per se quantitatis continuæ, satis probant argumenta facta contra duas priores sententias, nec plura adjungere oportet.

9. Neque obstat sententia Aristotelis in Prædicament., nam illam vel emendasse, vel declarasse videtur in Metaph. In Dialectica enim non exacte naturas rerum investigabat, et ideo plures species quantitatis numeravit juxta vulgarem loquendi modum, que vere ac essentialiter quantitates non sunt. Neque item obstat, quod in tempore sint proprieæ partes, et propria continuativa indivisibilia, quæ vocantur instantia. Nam præterquam quod hæc sola ratione distinguuntur a partibus et indivisibilibus quæ sunt in motu, non habent per se propriam extensionem, sed ex motu illam participant, et ideo habere non potest tempus extensionem, aut magis realem, aut magis per se, quam habeat motus.

Satisit præcipuo fundamento contrariae sententiae.

10. *Duplex tempus necessario distinguendum.* — Ad illam vero rationem, quæ est possimum fundamentum contrariae sententiae, scilicet, quod aliter variatur extensio temporis quam motus, cum in celeri motu parva sit extensio temporis, et magna motus, et in motu tardo e converso, dicendum est duplex esse tempus, ad quod potest motus comparari: unum est extrinsecum, aliud intrinsecum. Prius est duratio motus cœli res-

pectu aliorum motuum, et de hoc est verum id quod assumitur; inde vero solum concluditur, extensionem, vel durationem unitum motus esse distinctam ab extensione, vduratione alterius. Tempus intrinsecum est duratio propria et intrinseca in unoquoque motu successivo inventa, quæ duplicit etiam considerari potest. Primo, absolute secundum realem entitatem suam, et patium suarum compositionem et unionem, sccontinuationem, et hoc modo falsum est minus temporis esse in motu celeri ejusdem mobilis per idem spatium, quam in motu tardo, quia revera tot sunt partes durationis in uno, quot in alio, et æqualis sunt latitudinis, ut patet in calefactione ut octo, celestis aut tarda. Alio modo potest considerari i durationi motus per comparationem, et quæ coexistentiam ad successionem imaginariam, quam nos ut infinitam apprehendimus, et modo durationis, quæ est in motu celeri, est æquale spatium, est minor, et in motu tam major, quia coexistit, et quasi replet (ut dicam) majorem vel minorem partem illius temporis imaginarii. Hoc vero non ideo, quia durationi motus aliam habeat extensionem aut successionem ab ipso motu, sed quæ sicut partes motus celeris quodammodo sunt inter se magis unitæ, et quasi condensatae (ut sic dicam), ita etiam partes durationis ejus proportionaliter quasi comprimuntur propterea minorem partem illius temporis imaginarii consumant.

11. Hinc vero potius inferre licet, extensionem temporis sequi, nostro modo comprehendendi, et imitari successionem motus, et modum illius. Sicut enim substantia materialis ex quantitate continua habet repletum occupare spatium locale imaginarium, quod vero eadem quantitas replete majus vel minus spatium, non provenit ex sola quantitate, nude considerata, sed sub tali modo condensationis, vel rarefactionis, ita motus successivus ex sua reali duratione et successione habet, quod occupet (ut sic dicam) et replete tempus illud imaginarium; quod rō idem motus, camdem realem durationem habens, majorem vel minorem partem illius temporis consumat, non provenit ex laudine motus absolute sumpta, sed cum alimodo velocitatis, vel tarditatis. Unde, cum extensio, quæ est in ipso Ubi, seu in æsentia locali, provenit ex magnitudine, et est quanta per accidens ratione illius, ita extensio, quæ est in intrinseca duratione mis-

venit, et est quanta per accidens ratione sius motus, vel potius ratione illius magnitudinis, vel latitudinis, unde habet ipse motus, quod sit etiam quantus per accidens.

42. *Omnis quantitas continua per se est perueniens, nulla successiva.*—Ex his ergo omnis concluditur, omnem quantitatem continentiam, ac per se, esse permanentem; nam non successivum continuum, aut est mos, aut tempus, sub motu comprehendendo rationem et passionem, quas etiam conjuncte continet et successice fieri; imo quoties motus est successivus et continuus, in eo conjungitur actio et passio successiva et continua; tamen quantum ad praesentem quæsitionem attinet, haec sub motu comprehendentur, vel quia eadem est de illis ratio, in solum distinguuntur a motu ratione et specie quodam, vel certe quia motus et essio cum proportione sumpta idem sunt; ratio vero proportionaliter respondet passione. Unde non satis consequenter loquuntur, si motum dicunt esse per se quantum, passionem vero et actionem transeuntem vocant per accidens, cum tamen eadem ratione continuationis et successionis in his omnibus inveniatur. Melius ergo, magisque consequenter dicitur, excluso motu a ratione quantitatis per se, excludi etiam actionem et passionem, et consequenter etiam tempus, denique omne continuum successivum; in praeter hæc nullum aliud excogitari potest. Relinquitur ergo ut nulla sit per se entitas nisi permanens, cuius tantum sunt species supra numeratae, linea, superficies et corpus; igitur haec tantum sunt propriae ac verae species continuae quantitatis.

DISPUTATIO XLI.

QUANTITATE DISCRETA, ET COORDINATIONE PRÆDICAMENTI QUANTITATIS, ET PROPRIETATIBUS FJUS.

Postquam dictum est de quantitate continua, dicendum sequitur de discreta; qua peculiaris est difficultas, propter minimum unitatem quam in se videtur habere.

declaratione autem hujus partis facile instabit, quod sit genus summum hujus predicamenti, et quænam genera vel species sub illo agnoscenda sint; ac denique cile etiam patebit, quomodo quantitatibus continent proprietales, quæ illi solent attribui.

Quoniam vero unitas quantitativa seu numeralis principium est quantitatis discretæ, ideo dicendum prius a nobis esset de hujusmodi unitate, nisi in disp. 3, sect. 9, ad conferendam unitatem transcendentalem cum quantitativa hæc explicuissemus. His ergo suppositis, quæ ibi dicta sunt, de ipso numero seu quantitate discreta tractandum superest.

SECTIO I.

Utrum quantitas discreta sit propria species quantitatis.

Rationes ad partem negantem

4. Ratio dubitandi est, quia quod non est per se ens, non est per se quantitas; sed quantitas discreta non est per se ens; ergo neque est per se quantitas; quod autem non est per se quantitas, non potest esse species quantitatis; ens enim quod in decem prædicamenta dividitur, est ens per se; nam entia per accidens, sicut definitionem non habent, ita nec genera aut species, nec in prædicamentis collocantur; ergo. Probatur minor principialis argumenti, in qua est tota difficultas, quia, sive consideres subjectum numeri, seu res numeratas, sive formam seu rationem formalem, quæ numerum, ut numerus est, constituere potest, in neutro invenitur unitas sufficiens ad constituendum ens per se. Prior pars videtur per se evidens, quia tale subjectum, si remote consideretur, constat ex substantiis integris, interdum numero, interdum specie differentibus, quæ nullo modo componunt ens per se unum. Si autem proxime tale subjectum consideretur, constat ex pluribus quantitatibus, quæ licet singulæ in se continuae sint, tamen inter se nec continuitatem, nec aliam unionem realem habent; ergo nullo modo possunt constitutere subjectum per se unum. Et hinc probatur altera pars, quia in hujusmodi subjecto, vel potius aggregato subjectorum, nullum potest esse formale accidens per se unum unitate vera ac reali, quia vel esset unum unitate simplicitatis, et hoc non, quia una entitas simplex non potest esse in subjectis ita distinctis; vel esset unum unitate compositionis; sed hoc etiam dici non potest, quia, sicut inter subjecta illa nulla est unio vel compositio realis, ita nihil est in eis, aut aliquo eorum, quod cum aliis habeat realem unionem, et consequenter nihil est quod realem compositionem facere possit.

2. *Evasio occluditur.* — Dices fortasse ex Aristotele in Prædicamentis, cap. de Quantit., esse inter unitates numeri quendam ordinem, quatenus una est prima, alia secunda, alia tertia, ratione cujus priores unitates comparantur ad ultimam, ut indeterminatum ad determinatum, et e contrario ultima unitas dicitur comparari ad cæteras per modum formæ, 8 Metaph., c. 3 et 6, et hoc satis esse ad componendum ens per se unum in genere quantitatis, quia non est in rebus omnibus æqualis exigenda unitas. Contra hoc obstat primo, quia sola unitas ordinis non sufficit ad constitutendum ens per se et prædicamentale, ut patet in exercitu et similibus. Secundo, magis adhuc obstat, quod neque hæc unitas re ipsa reperiatur in numero, sed solum apprehensione aut numeratione nostra; nam si ternarium hominum secundum se consideres, in nullo eorum est prima unitas, secunda, aut tertia; nulla enim ratio talis ordinis potest inter eos assignari; ille ergo ordo, si quis est, solum est rationis; ergo non sufficit ad unitatem realem, quam reale accidens requirit.

3. Tertio est præcipuum argumentum; quia tantum abest ut numerus constitutatur per aliquam unionem suarum partium, ut potius requirat negationem talis unionis, eamque negationem in sua essentiali ratione includat, quod est novum argumentum ostendens, numerum, ut numerum, non esse reale ens, neque veram quantitatem. Antecedens patet, quia de ratione numeri est actualis divisio et discretio unitatum; sed actualis divisio includit negationem unionis, ut constat ex supra dictis de unitate et multitudine, in disp. 3, et ex definitione Aristotelis, dicentis, quantitatem discretam esse, *cujus partes non copulantur termino communi*. Consequens vero probatur, tum quia reale ens aut quantitas non potest negatione constitui, et præsertim negatione unionis realis, cum unum, quod simplex non est, non nisi ex unione possit consurgere; tum etiam quia contra rationem quantitatis est, quod sit actu divisa, cum de ratione ejus sit, quod sit divisibilis; nam quod actu est divisum, jam ut sic divisibile non est; ergo ut sic non erit quantitas, sed erunt quantitates.

4. Unde tandem argumentor quarto, quia multitudino transcendens, seu aliorum entium, neque est aliquid per se unum, neque conslituit aliquam speciem in entibus; ergo nec multitudino quantitatum constituit ali-

quam speciem per se unam in genere quantitatis; sed quantitas discreta non est aliud quam multitudo quantitatum continuorum ergo. Major constat ex dictis supra, dispu 3. Estque per se satis evidens, tum quanta multa et unum ut sic opponuntur; tu etiam quia multitudo entium non est ens sed entia, ut significavit Aristoteles, lib. 4 cap. 9. Consequentia vero probatur a parte rationis, nam sicut multitudo absolute constat unitatibus, quarum qualibet in est indivisa, est autem divisa a qualibet alia quantitas discreta constat unitatibus quantitatibus in se indivisis, et inter se divisionis. Unde etiam multitudo absolute dividetur comparari ad quantitatem discreta per modum generis, seu prædicati superioris essentialiter, ut sumitur etiam ex Aristotele, 10 Metaph., cap. 9, ubi numerum per multitudinem definit, ut D. Thomas et a notarunt; ergo non major potest esse unitas, aut vera species entis in quantitate discreta, quam in qualibet alia rerum multidine.

Rationes in oppositum.

5. In contrarium esse videtur sententia Aristotelis, tum in Prædicament., cap. 3 Quantit., tum hoc loco 5 Metaph., et unicunque de quantitate loquitur; semper enim eam dividit in continuam et discretam, sentitque esse divisionem generis in specie, cum ex illa prædicamentalem coordinatam constituat, et ideo hic prius præmit descriptionem quanti in communi, qui sentit aequa convenire continuo et discrete. Proprietates etiam, quas assignat quantitas, aequa convenire censem discrete ac continua, ut esse aequalem vel inæqualem, esse finita vel infinita, et esse mensuram; imo et ultima prius convenire censemur quantitati discrete quam continua, ex sententia Aristotelis, 10 Metaph., in principio. Denique si essentiale rationem quantitatis consideramus, quæ est habere extensionem, qua pars est extra aliam, propriissime convenire videtur quantitati discrete, cum unitas quantitativer ita comparentur, ut una ex necessitate extra aliam existat.

Referuntur sententiæ contrariae.

6. Propter hæc variae sunt sententiæ et extreme oppositæ. Prima simpliciter affirmat numerum esse propriam quantitatis speciem, ita ut licet numerus materialiter summus

debetur ens per aggregationem, tamen formaliter dicat unum accidens partialiter existens in pluribus subjectis. Haec videtur esse intentia D. Thomae, 1 p., quæst. 11, art. 1 2, et quæst. 30, art. 3. Eamque sequuntur immuniter Thomistæ, ut patet ex Capreolo, 1, d. 24, quæst. 4, concl. 5, ubi alia refert simonia D. Thom.; Sonein., 10 Metaph., æst. 6; Cajet. et Soto in Logica. Eamdem intentionem tenet Argentin., in 1, dist. 24, æst. 1, ubi Scot., quæst. unica, dubius in e remanet; in 5 autem Metaph., quæst. 9, ne sententiam sequitur; et Henric., 1 p. mm., art. 29, quæst. 7, ubi affert Avicennam, lib. 3 sua Metaph., cap. 5, et cum fatetur difficultem esse ad inveniendam uniuersitatem hanc convenientem numero, ut consti-tui ex pluribus unitatibus. Fundamenta huius sententiae tacta sunt in argumentis se-ndo loco propositis.

7. Secunda sententia est extreme contraria ecedenti, nimimum, quantitatem discretam, amvis in rebus sit, non tamen habere in ous unitatem realem, quæ ad constituen-tum veram aliquam speciem accidentis re-a-sufficiat. Ita tenet Albert., lib. 8 Metaph., ct. 1, cap. 8; et Aureol., apud Capreol., 1, dist. 24, ubi idem tenet Gregor., q. 2, . 2; et Marsil., in 1, q. 1, art. 37; Ocham, 24, q. 2; quam etiam sequitur Fonseca, 13, q. 4, quamvis in modo loquendi dicat, esse negandum numerum esse speciem unitatis. Favet etiam Averroes, 3 Phys., t. 68, dicens, *numerum esse acervum uni-um*. Cui sententiae fere æquivalent alia, cum Aristoteles habet, 10 Metaph., c. 3, ait, *numerum esse multitudinem unitati-um*. Et ut verum fatear, quantum ad rem stat, non dubito quin haec posterior senten-tia vera sit; argumenta enim primo loco ta, quæ illam confirmant, mili videntur ne convincere. Oportet tamen eam am-pus explicare, et quæ certiora sunt, a rebus minus certis distinguere, ac denique, ad fieri possit, rem hanc ad communem dum loquendi accomodare.

Prima suppositio ad quæstionis resolutionem.

i. Suppono itaque imprimis ut certum, tamet quantitativam nullum peculiare ac-cens reale aut positivum addere supra rem unitam et continuam, ut talis est. Hoc satis l'halum est supra, disp. 3. Bico autem, ut is est, quia, ut ibidem dixi, unitas quanti-

tativa attributa substantia addit illi quantitatem, quæ secundum se spectat ad aliquam speciem quantitatis continuae; nunc autem non ita loquimur, sed comparamus unitatem quantitativam, quam supponimus esse prin-cipium numeri, ad ipsam quantitatem continua-m, prout ab ea aliquo modo distinguitur, et sic dicimus nihil rei illi addere, nec per positivum aliiquid ab illa distingui, sed ad summum per negationem divisionis actualis, servata proportione ad unitatem transcen-dentalem, ut dicto loco fusius declaratum est. Atque in re hoc sentit Ægid., 4 Metaph., 6, quoad hanc partem, quod unitas quantitativa non addit aliiquid rei, nec differt in re a quantitate continua. Quanquam modus, quo explicat distinctionem rationis inter eas, mihi non placeat. Ait enim quantitatem, ut absolute perficit rem in se sine comparatione ad partes, habere rationem unitatis; quatenus vero rem perficit per comparationem ad suas partes, habere rationem quantitatis continuae. Hic modus (inquam) distinctionis mihi non probatur. Primo, quia illa habitu-formæ, quæ est perficere rem in se absolute, non pertinet ad rationem unitatis, sed potius ad rationem entitatis constitutæ per formam. Secundo, quia si ratio illa abstracte sumatur, non est propria quantitatis, sed pertinet etiam ad qualitatem, et ad formam substantialem, et in his non habet rationem unitatis transcedentalis, ex eo præcise quod perficit subjectum, nisi adjungatur ratio in-divisionis. Si vero consideretur illa ratio, ut peculiari modo convenit quantitati, sic vix potest concipi, quod quantitas continua perficiat subiectum in se sine comparatione ad partes, cum formalis perfectio ejus consistat in aliqua extensione partium, ut supra declaratum est, et multo minus potest intelligi unitas quantitativa sine comparatione ad partes, cum illa unitas, ut talis est, non sit simplex, sed resultans ex unione vel copulatione talium partium. Verius ergo dieitur unitatem quantitativam nihil esse, præter ipsam quantitatatem continuam ut indivisam.

Secunda suppositio seu assertio.

9. *Numerus quid addat rebus numeratis.*—Hinc sumo secundo ut certum, licet numerus, qui est quantitas discreta, in rebus sit, tamen non addere ipsis rebus numeratis ali-iquid accidens in re distinctum ab illis, col-lective sumptis. Prior pars per se nota est, quia omnis realis multitudo in rebus est; nu-

merus autem est realis multitudo, cum ex realibus unitatibus consurgat; ergo. Item hic numerus consurgit ex divisione quantitatis continuae, ut dicitur 3 Phys., c. 6 et 7. Unde lib. 3 Metaph., c. 2, et lib. 6, c. 4, ostendit Aristoteles, entia mathematica, inter quae numeri computantur, non esse a rebus naturalibus separata; ac denique 2 de Anim., c. 6, et lib. 3, c. 4, inter sensibilia communia ponitur numerus. Est ergo numerus in rebus ipsis quantis et sensibilibus. Unde Plato, in Sophista, numerum ait computandum esse inter ea quae in rebus sunt.

10. Nec minus certa mihi videtur altera pars, quanquam nonnulli Thomistæ de illa dubitare videantur; eam vero docent Gabriel, Marsilius, et alii supra citati; et Major, in 4, dist. 24, q. 2; et plane colligitur ex Aristotele, 10 Metaph., c. 3, ubi ait numerum esse multitudinem unitatum. Sumitur etiam ex illo 3 Physic., quod numerus consurgit ex divisione continuæ, nam ex divisione non resultat aliqua entitas præter intrinsecos terminos singularium partium. Unde 3 Physic., c. 7, text. 68, ait idem Aristoteles, numerum esse plures, aliquotve unitates. Et similiter 3 Metaph., c. 9, text. 20., dicit, *numerum esse multa una*. Et lib. 8, c. 3, text. 40, ait: *Aut numerus unum non est, sed velut cumulus, aut si sit, dicendum est quidnam illud sit, quod efficit unum ex multis*; sentiens non fieri unum nisi per ultimam unitatem, quæ non sumitur nisi in ordine ad rationem. Præterea hinc confici potest prima ratio; nam sicut quantitas continua intelligitur esse una praecise ex indivisione, ita quantitas discreta intelligitur esse numerus praecise ex divisione singularium partium continuuarum, quæ divisio supra terminos singularium quantitatum solum addit negationem termini communis; ergo numerus, ut sic, non addit accidens reale et positivum ultra unitates seu quantitates singularium unitatum.

11. Secundo, quia singulae unitates non addunt rem aliquam singulis quantitatibus; ergo nec totus numerus addit rem aliquam omnibus unitatibus simul sumptis. Antecedens probatum est supra. Consequentia vero est evidens, tum quia positis unitatibus, et quamcumque re alia ablata, vel per intellectum, vel per divinam potentiam, non potest non esse numerus; tum etiam quia ita comparatur numerus proprio dictus ad unitates quantitativas, sicut quælibet multitudo rerum ad unitates transcendentales; tum denique quia

illa res addita, vel esset una omnino et eadem in omnibus unitatibus, simul sumptis, et in singulis earam; vel esset tantum una collectio: aliquid ponens in singulis unitatibus. Prime est plane impossibile; quomodo enim una entitas simplex potest esse in subjectis realiter distinctis ac distantibus et nullo modo unita. Secundum vero repugnat priori suppositione nam si in singulis unitatibus ponit numerum aliquam, ab ejus quantitate, et ab omnipotentiæ aliarum unitatum distinctam, ergo entitas pertinet ad rationem talis unitatis, et non ad quantitatem; quod falsum esse probatur est.

12. Tandem confirmatur, quia eadem unitas apta est componere binarium, ternarium, et quilibet numerum in infinitum; ergo est apta per se ipsam sine additione ulla, t hoc est quod intendimus; nam hinc placuit, numerum nihil addere supra unitates multum sumptas; vel apta est unaquæque unitas ad componendum numerum per aliquid additum, et sic ad singulos numeros convenientes indigebit peculiari addito distinctionis, quod est satis absurdum; alioquin berent illæ entitates in infinitum multipliciter. Et sequela patet, quia singuli numeri consistunt esse diversarum rationum. Similem argumentum est, quod numerus non solum potest componi ex unitatibus simplicibus, d etiam ex aliis numeris, quatenus unusquisque est unus numero, ut datur binarius, ternarius, etc.; nemo autem singet huiusmodi numerum addere aliquid rei superumeros simul sumptos; alias, cum hæc vel reflexio et compositio in infinitum abire possit, etiam additio rerum esset infinita; nec numerus ex simplicibus unitatibus consistens addit aliquid illis.

13. *Aliqui auctores contrarium indicant, explicantur.* — Contra hanc vero partem ianari videntur Capreolus, in 4, dist. 24, q. conclus. 1; et Soncin., 10 Metaphys., qu. 11; citantque varia loca D. Thomæ, scilicet 1 part., quest. 30, art. 3, et in 4, dist. 4, quæst. 1, art. 3, et Quodlib. 40, art. 1 et quæst. 9 de Potentia, art. 2. Verumtamen hi auctores, si attente legantur, non sentiunt ternarium, verbi gratia, addere aliquod accidentem realiter distinctum supra unitates numeri, ut unitates sunt, et simul sumptas, neque ad hoc suadendum in hoc sensu umbras afferunt rationem probabilem, cui responde necesse sit. Sed ideo dicunt numerum quantitatuum addere aliquid rebus numera-

, quia putant singulas unitates quantitatis addere aliquid rei, quæ sic est una; quod verum est comparando hanc unitatem substantiam, cui additur quantitas individualis, ut per eam fiat hoc modo una; et ita imus explicandum esse D. Thomam, quid ali sentiant. Quod vero ultra hanc quantitatem aliqua alia res positiva necessaria sit singulis unitatibus, improbabile est.

Tertia assertio.

4. *In quo consistat ratio formalis numeri.* — Hinc ulterius colligo, et addo tertio, numerum supra singulas quantitates continet et unitates simul sumptas non addere quem modum realem, sed in re ipsa praeterea consistere in collectione tot unitatum. Et etiam sumo ex Aristotele et Commentatore, locis citatis. Et videtur mihi æque effittere probari rationibus factis in superiori ertione; nam illa probant numerum non um non addere supra unitates simul sumptas rem realiter distinctam, sed neque etiam dum realem ex natura rei distinctum. Ja vel ille modus separari potest ab unitibus simul existentibus, vel non. Si separabilis non est, sine fundamento singitur dictus in re, ut patet ex supra dictis de distinctionibus in communi. Si vero separari est, ponamus separari; at vero tunc duæ tales existentes non minus essent binas, quam modo; ergo signum est binarium i constitui per modum illum ex natura rei inctum. Idemque argumentum et æque cax fieri per separationem aut præcisionem collectus; nam si, præciso tali modo, intellexit binarius existens, si duæ unitates stant, ergo signum est non constitui forma per illum modum, nam præciso formaliter, non potest intelligi res constitutum explicari non potest in quo subjecto ille modus, quia non potest esse in sola sua unitate, quia non est major ratio de quam de aliis. Nec potest esse in omnibus simul, nam vel esset totus in singulis, et est impossibile; vel esset, ut per se non est, partim in singulis, et hoc etiam fā improbat ex dictis, quia jam in singulis unitibus aliquid reale et ex natura distinctum adderetur supra quantitatem continuam indivisam, quod falsum esse ostensum

5. Et declaratur deinde in hunc modum: u si numerus dicit specialem modum rea- partialiter existentem in singulis unita-

tibus, interrogo, si sit una tantum unitas in rerum natura, an in illa sit ille partialis modus, vel illi addatur, quando fit altera unitas. Neutrum enim potest cum probabilitate dici. Primum patet, tum quia quotiescumque unum compositum resultat ex multis per peculiarem modum compositionis, destructo altero extremo omnino tollitur ille modus, ut inductione constat in omni compositione, sive per veram unionem, sive per quamcumque habitudinem; ergo idem in præsenti, si compositio numeri sit per specialem modum. Tum etiam quia, si in rerum natura sit unum tantum corpus, fingi non potest quid in illo sit in ordine ad componendum numerum, præter ejus quantitatatem indivisam; aptitudo enim vel ad divisionem, vel ad componendum numerum nihil est præter quantitatem. Altera vero pars facile probatur, nam si unum corpus tantum sit in rerum natura, ex eo solum quod aliud fiat, consurgit binarius, et tamen ex eo solum quod illud fiat, nihil rei additur alteri corpori, nisi fortasse relatio similitudinis, aut æqualitatis, quæ impertinet est ad rationem numeri. Tandem inductione potest facile ostendi, nullum esse talem modum realem additum unitatibus simul sumptis ad componendum numerum, quia neque est unio aliqua realis, neque ordo, neque situs, neque aliquid hujusmodi, quia omnia hæc sunt accidentalia ad numerum constituendum, nihilque ultra requiritur præter existentiam unitatum.

Quarta assertio, et propria quæstionis resolutionis.

16. Quarto tandem videtur plane ex dictis colligi, numerum in re ipsa spectatum non esse propriam et peculiarem speciem entis, vel accidentis, quia in re non est ens aut accidentis, sed collectio entium seu accidentium. Nihilominus tamen, prout a nobis concepitur per modum unius, dici potest habere aliquam unitatem sufficientem, ut de illo tanquam de una specie entis loquamur, et ut sub tali denominatione in prædicamento quantitatis collocetur. Prior pars est manifesta ex dictis, quia duæ quantitates duorum corporum duo accidentia sunt, et non unicum; et binarius numerus nihil rei addit illis duabus quantitatibus, ut ostensum est; ergo in rebus illis nihil est quod vere sit unum ens, aut unum accidentis a parte rei; ipsa enim unitatum collectio in re non est una speciali unitate reali, sed sola collectione seu (quod idem est)

coexistentia unitatum. Hanc etiam partem convincent argumenta in principio sectionis proposita.

17. Altera vero pars conclusionis posita est ad explicandum communem modum loquendi de numero quantitate discreta, ne ab illo omnino recedamus; in his enim rebus, quamvis saepe cum paucis sentire necesse sit, oportet loqui cum multis. Potest autem imprimis ea pars ex eo confirmari, quod quantitas discreta, ut sic, est objectum ejusdem scientiae mathematicae, scilicet, arithmeticæ; objectum autem scientiae sumitur, ut aliquid unum, de quo passiones demonstrantur; ergo concipitur a nobis numerus, ut habens aliquo modo unam essentiam et speciem. Præterea nos concipimus singulos numeros, ut constitutos ex tot unitatibus, et non pluribus neque paucioribus, eisque attribuimus suas proprietates, ut si talis numerus sit impar, quod non sit divisibilis in duas partes æquales, et alias hujusmodi; ergo in ordine ad conceptionem nostram habet numerus aliquam unitatem, ratione cuius potest denominari una quantitas. Deinde declarari hoc potest ex D. Thoma, 7 Metaph., lect. 17, littera F, ubi distinguens ea quæ sunt unum simpliciter, vel secundum quid, in priori ordine collocat numerum; subdit vero numerum habere unitatem suam non ex sola multitudine seu coacervatione unitatum, sed cum aliquo ordine. Quod amplius exponens, libr. 8, lect. 13, littera L et M, ait numerum esse per se unum, in quantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem. At vero constat unitates alicuius numeri secundum se non habere ordinem realem inter se, neque in eis aliquam esse ultimam vel primam; ergo oportet ut haec sumantur aliquo modo in ordine ad conceptionem nostram.

18. *O'jectionibus aliquot satisfit.*— Dices: ergo numerus ut numerus, et ut aliquid unum, est ens rationis, et non rei, et consequenter non poterit dici quantitas realis. Item, ergo numerus non erit actu numerus, nisi quando actu numeratur; quod est plane falsum, quia numerans non facit numerum, sed cognoscit illum. Unde non solum intellectus, sed etiam sensus numerum cognoscit, cum tamen sensus non faciat entia rationis. Ad hoc aliqui non verentur absolute concedere utramque sequelam, ut intelligere licet ex iis quæ Capreolus refert ex Aureolo, in 1, d. 24, q. 4, articulo primo, in argum. quarto loco factis contra primam conclusionem, et ex

Scoto, in argum. contr. quintam conclusio nem. Nam, licet multitudo unitatum, ut multitudo, a parte rei sit, tamen ut habens etiam unitatem per se, secundum aliquam ordinem vel constitutionem, non est nisi intellectum, et dependenter ab intellectu. Unde quantitas discreta licet sit realis quantum ad multitudinem subtractam, quantum vero ad formalitatem numeri, quæ se habet per se una, solum est per denominationem ex conceptione mentis, neque sub ea ratio cadit sub sensum, sed solum ut est pluri rerum collectio.

19. Secundo vero responderi potest, rem, ut sic, non dicere aliquid actu numeratum, sed numerabile, et sub ea ratione non pendere ab actuali animæ numeratio, sed solum dicere fundamentum, quod est ipsis unitatibus, ut sub tali numero corpiantur, vel ut tali modo numerabiles sint. Hanc vero numerabilitatem existant alii esse modum aut rationem formalem reali in unitatibus ipsis existentem, ratione cuius dici possit numerus habere in rebus unitata realem ac per se absque ullo ordine ad eam. Re tamen vera illa numerabilitas per fundamentum plurium quantitatum in se diversarum tantum est denominatio quædam a facultate animæ potentis numeri seu mensurare multitudinem unitatum, et per modum unius numeri concipere. Quid non obscure docuit Aristoteles, 4 Phys. text. 131, cap. 14, dum ait, *si id, quod numerare debet, esse non potest, nec numerale quicquam esse posse.* Igitur ratione illius numerabilitatis non habet numerus major unitatem realem, quam ex se habeat ratio plurium quantitatum. Quia illa extrinseca denominatio nec unitatem realem ei conit, ut per se notum est, neque illam in eo supponit, cum possit mens ea, quæ in se placent, per modum unius concipere, et manifesta ut multa numerare seu mensurare. Contamen illa habitudo seu denominatio apudinalis, etiamsi connotet ordinem ad facultatem animæ, ut numerus, etiam ut numerus, dicatur esse in rebus, quando actu non numeratur seu cogitatur. Atque hic modus unitatis sufficit ut de numero, quatenus talis sit, possit esse scientia arithmeticæ; quæ qui in non considerat in numero formalem unitatem ejus, qualis et quanta sit; hoc enim in physico relinquit; nec etiam considerat an habeat veram et realem essentiam, quod etiam est munus metaphysici; sed considerat

roportiones quasdam inter ipsos numeros, prout in rebus sunt, non requirant in propriam unitatem, sed potius discretiōem et multitudinem. Prout vero sub unam crientiam cadunt, sufficit ut per modum unius nūguli numeri concipiatur, et inter se contrantur.

Ad rationes dubitandi.

20. Argumenta igitur priori loco facta in incipio sectionis recte probant, in quantitate discreta, prout in rebus ipsis existit, non esse veram ac propriam unitatem reā et per se; et existimo quoad hanc partē non posse habere convenientem solutionē. Neque contra hoc procedunt argumentaundo loco facta. Aristoteles enim numerit quantitatē discretā inter species unitatis, non quia in re habeat veram unitem, sed quia in re habet suum modum ensionis seu multiplicationis, et communer concipiatur per modum unius habentis in definitionem et proprietates; quod sā est ut in praedicamentali coordinatione stituatur. Neque enim omnia, quae in dicamentis collocantur, habent in rebus priam ac per se unitatem. Quodque nihil d Aristoteles intenderit, ex aliis ejus locis supra citavimus, constare potest. rationē concedimus, formalem rationē proprietates quantitatis convenire suo magnitudini discretā, ita tamen ut veram item realem in ea non requirant. Nam usio hujus quantitatis solum est multiatio quædam unitatum; multiplicatio autem sic non requirit unitatem realem in a qua multiplicantur. Item divisibilitas s quantitatis non est in ordine ad realem rationē eorum quae in re unum erant, in ordine ad designationem mentis, quae rare et dividere potest unitates, ex quin numerum coalescere intelligebat. Rursus ilitas vel inæqualitas inter numeros est proprietas quantitatis, non est una a relatio, quæ in toto uno numero induit respectu alterius, sed est ipsa multitas unitatum, prout in uno numero est r vel minor, quam in alio. Quomodo acervus tritici aut lapidum potest esse lis aut inæqualis alteri. Præterea, vis numerus proprius sit finitus, tamen etiam denominatio aut proprietas non sit unitatem realem, sed solum definiti multitudinem unitatum. Unde aliter magnitudo finita dicitur, quam multi-

tudo; magnitudo enim est finita, quia in re ipsa clauditur extremo termino, vel uno, vel pluribus; numerus autem non habet in re aliquem designatum terminum, nam partes ejus non habent in re ordinem aut positionem, tamen in ordine ad mentem semper habet ultimam unitatem, qua finitur ejus numeratio. Denique, etsi ratio mensure propriissime conveniat numero, tamen illa proprietas, ut supra dixi, magis est rationis quam realis, ideoque non requirit in numero veram unitatem realem.

SECTIO II.

Utrum quantitas discreta in rebus spiritualibus inveniatur.

1. Ex resolutione præcedentis quæstionis facile potest hæc expediri, quam latissime aliqui auctores tractant, suntque in ea diversæ sententiae.

Prima opinio affirmans.

2. Partem enim affirmantem defendunt late Marsil., in 1, quæst. 27, art. 1 et 2; Greg., in 1, dist. 24, quæst. 2, art. 3; et idem tenuit ibi Aureol., ut refert Capreol., et ibid. Major, Ocham, et Gabr., quam etiam insinuat Richard.. in 1, d. 19, art. 3, q. 1, ad 4, et d. 24, art. 1, quæst. 1, et clarius art. 2, q. 1. Favetque huic sententiæ August., 2 lib. de Liber. arb., c. 16, ubi ex professo probat, numerum intelligibile quid esse, et in omnibus rebus reperiri. Damasc. etiam, lib. 5 de Fide, cap. 8, numerum inquit esse in omnibus rebus, quæ inter se differunt. Unde concludit, duas Christi naturas ad quantitatem discretam pertinere. Favet etiam huius sententiæ communis modus loquendi; dicimus enim tantum esse numerum Angelorum, et esse majorem vel minorem numerum hominum. Favet denique definitio numeri, quam Arist. ponit, 10 Metaph., in princ., nimirum, *quod sit multitudo numerabilis unitate;* sed quaternarius Angelorum est vera multitudo finita, mensurabilis unitate, nam eamdem proportionem servat illa multitudo ad suam unitatem, quam multitudo corporum ad suam.

3. Et confirmatur ultimo, quia omnis ratio extensionis discretæ, et similiter omnis ratio unitatis, quæ reperitur in numero rerum corporalium, reperitur etiam in numero rerum spiritualium; illa enim extensio solum est divisio unius ab alio; unitas vero est nu-

merabilitas usque ad talem unitatem, quæ ut ultima in tali numero concipitur; et in his duobus formalis ratio numeri consistere videtur. Quod vero singulæ unitates in se sint continuæ, et extensæ, ac divisibiles, videtur materiale quid ad rationem numeri, quia unitates non comoonunt numerum ut divisibles, sed ut indivisibles. Unde sicut tria grana tritici non minus componunt numerum ternarium, quam tria ingentia corpora, ita tria puncta separata non minus componunt ternarium, quam tria grana tritici; pari ergo modo tres Angeli, et quælibet alia tria entia component verum ternarium, cum sint species quantitatis discretæ. Unde de illo ternario possunt omnia demonstrari, quæ de ternario quantitativo mathematici demonstrant; et idem de omni alio numero.

Secunda sententia negans.

4. Fundamentum præcedentis sententiae.—

Verum contraria sententia communis est in schola D. Thomæ, quam ipse docet 1 part., quæst. 3, art. 3. Et in 1, dist. 24, quæst. 1, art. 3, et quæst. 9 de Potent., art. 7, et Opusc. 48; Capreol., in 1, d. 24, q. 1; et ibidem Deza, Aegidius, et alii; Soncini., 10 Metaph., quæst. 13; Javell., lib. 8, quæst. 11; et sine dubio Aristoteles, ubicumque agit de numero seu quantitate discreta, solis rebus materialibus illam attribuit; et ideo dicit 3 Physicor., c. 6 et 7, numerum consurgere ex divisione quanti continui. Et 2 de Anim., c. 6, inter sensibilia communia numerum ponit; et ubicumque agit de scientiis mathematicis, docet quantitatem esse objectum ejus, et non abstrahere a materia secundum rem, sed tantum secundum abstractionem mentis, ut patet 3 Metaph., c. 2, et 3 Physic., text. 41; et notat Commentator, 5 Metaphysic., comment. 2. Et fundamentum hujus sententiae est, quia in rebus spiritualibus nulla est vera quantitas; in hoc enim maxime differt a rebus corporalibus, quod quantitatearent. Item ac præcipue quia unum transiens ut sic non spectat ad prædicamentum quantitatis, neque ad aliquod speciale prædicamentum, cum sit passio convertibilis cum ente; ergo nec multitudo, quatenus ex unitatibus transcendentalibus consurgit, pertinet ad prædicamentum quantitatis; nam multitudo etiam est æque transcendentis ad omnia entia, et cum proportione respondet unitati. Præterea, quia sicut unum transcendens non addit enti nisi negationem, ita mul-

titudo constans ex unitatibus transcendentalibus ut sic solum addit pluribus entitatibus nagationem, qua unum dicitur non esse aliud in qua distinctio seu divisio entitativa consistit ergo non magis constituit aliquam speciem entity multitudi transcendentalis, quam unitate transcendentalis; imo eo minus potest constitutere, quo vera unitatis ratio minus potest in multitudine, ut sic, reperiri. Deinde, si Theologice argumentemur, in tribus personis divinis non reperitur talis ratio ternarii numeri, quæ possit dici quantitas dæcreta, ut omnes fatemur; idque non prove ex infinitate singularium; hæc enim est i-perlinens ad rationem numeri, nam, item illæ infinitæ sint in perfectione, numerus men earum finitus est. Unde etiam de illo ternario possunt ostendi omnia quæ arithmeticæ de ternario demonstrant; ergo si ille ternarius non pertinet ad quantitatem discretam, nullum est, quia unitas uniuscujusque personæ non est quantitativa, sed transcendentalis, quæ ratio in omnibus rebus spiritualibus cum habet.

Resolutio.

5. Hæc vero controversia videtur ferre modo loquendi, nam in re constat. si quantitatis nomine significetur moles corporis, sic non posse attribui numero rerum spiritualium. Si vero quis mordicus contentum nomine quantitatis discretæ tantum significari quamecumque rerum multitudinem, ille defendet quantitatem discretam in Angelis reperiri. Qui vero sic loquuntur, impinguabuntur voce quantitatis; cum hæc ex absolute dicta in usu omnium philosophorum molem corpoream significet; ideo nullus philosophus absolute concedet esse quantitatem in Angelis; at vero cum ad illa differentia discreta, non censemus conditionem diminuens rationem quantitatis, sed sumitur potius ut specificans, seu dividens unitatem ejus. Igitur, proprie loquendo, non magis potest rebus spiritualibus attribuiri quantitas discreta, quam quantitas absolute. Deinde, etiam admissio illo usu talis sententiae falso dicitur quantitatem discretam sic comprehendam, id est, multitudinem ut sic, perire ad aliquod determinatum genus prædicamentale; hoc enim recte convincunt argumenta posterioris sententiae. Nam multitudo tamen non habet veram unitatem, neque est ens, sed entia, ut supra, disp. 4, tractatum est eo vero modo quo habet aliquam rationem.

itatis, non determinatur ad aliquod praedictum, sed vagatur per omnia, non ut ale accidens, quod cæteris omnibus inesse test, sed ut attributum quoddam negativum, seu negationem includens. Et non ut vivum, sed ut analogum, æque ac unum inscendens; nam si unum non est univox, quomodo multitudo erit univoca?

6. Quocirea absolute dicendum est, numerum proprium sumptum pro quantitate diserta non inveniri extra res quantas et materiales. Non possumus autem negare, si in uno solum consideremus id, quod est ionis, nempe intellectualem numerationem, vel numerabilitatem, et quendam ordinum unitatum, inter quas prima et ultima discantur, et ut sic numerum ut quid unum cipiamus, quoad hæc (inquam) omnia numerum æque reperiri aut considerari possunt in Angelis ac in lapidibus. Verum tamen in illa consideratio præcisa, denominatio quædam rationis sit, non sufficit illa sola, ut unus numerus in prædicamento quantitatis constituantur, nam quantitas discreta non cœtetur realis quantitas ob illam considerationem, aut denominationem rationis præcise compam, sed ut fundatam in vera et realitate singularium unitatum. Quod potest unum modum declarari. Nam ratio formalis quantitatis in communi est extensio corporis quam nos per impenetrabilitatem declamus; quantitas ergo discreta non collatur sub quantitate, nisi quatenus hanc rationem participat in suis unitatibus; in eis tamen discretionem requirit, quæ non in distinctionem et disjunctionem entitatem, sed etiam separationem localem seu penetrabilitatem inter eas efficiat ex natura. Quo sit (ut hoc obiter notemus), mater et formam, et accidentia omnia, quæ odem sunt composito, et eadem quantitate extenduntur, non componere proprium erum, qui pertineat ad quantitatem diversam, quod magis in sequentibus sectionibus declarabitur. Et per hæc satisfactum est inibus prioris sententiae.

SECTIO III.

Utrum oratio sit vera species quantitatis.
Resolutio.

Quid nomine orationis intelligatur. — etiam quæstio ex dictis resoluta est; dum est enim orationem non esse verum et reale species quantitatis. Nomino

etiam orationis hic intelligimus quamcumque articulatam vocem pluribus syllabis constanter; non enim necesse est ut pluribus distinctionibus seu terminis constet, quomodo solent dialectici nomen orationis interpretari. In hujusmodi autem voce multa possunt considerari, ex quibus talis vox aut dictio artificiose componitur, ac profertur. In quibus omnibus nihil reperiatur, quod per se pertinet ad aliquam speciem quantitatis; ergo neque tota oratio ex eis composita potest propriam aliquam speciem quantitatis constituere. Antecedens probatur, nam imprimis oratio, et quælibet ejus syllaba est sonus quidam, qui per se non pertinet ad quantitatem, sed est qualitas quædam. Deinde, in eo sono proferendo aut perficiendo intercedit quidam motus, et consequenter successio aliqua et mora temporis; nihil autem horum pertinet per se ad quantitatem, ut ex dictis in superiori disputatione constat, ubi ostendimus motum et tempus non esse per se quantitates continuas; in oratione autem quamvis tota dictio motu ac tempore discreto proferatur, singula tamen syllabæ continuus moris et mutationibus successivis fiunt; ergo singulae syllabæ non sunt quantitates per se, sed quanta per accidens, sicut quilibet aliis continuus motus, et tempus ejus. Unde, licet una syllaba sit longa et altera brevis, atque ita sint tempore mensurabiles, inde solum fit, eas esse aliquo modo quantas, saltem per accidens, ad modum aliorum motuum.

2. Denique potest in oratione considerari tota dictio, ut ex pluribus syllabis, certo ordine, certisque morulis composita, et ut sic nihil proprium habet, quod ad veram species realem quantitatis spectet. Primum quidem, quia illa non est vera et realis compositione, sed numeratio quædam, et discreta successio; ostendimus autem quantitatem discretam ut sic, non habere veram ac realem unitatem quantitatis. Deinde, quia si unaquæque syllaba non est per se quanta, sed tantum per accidens, non potest ex omnibus coalescere peculiaris species quantitatis discretæ; ostensum est enim superiori sectione, quantitatem discretam constare debere ex quantitatibus continuis, et consequenter ea, quæ sunt quanta per accidens, per se non componere quantitatem discretam, sed tantum ratione quantitatis continuæ, a qua talis res habet quod quanta sit. Praeterea, quia eo modo, quo ex pluribus syllabis componi potest quantitas discreta,

intra genus quantitatis non potest esse alia ab specie numeri, qualis erit, verbi gratia, binarius, aut ternarius syllabarum; nam id, quod addit dictio artificiose composita, nimirum, quod illæ syllabæ tali ordine profrantur, ut prima sit brevis, secunda longa, vel aliquid hujusmodi, hoc (inquam) totum nihil refert ad rationem quantitatis, sed est ex humana quadam institutione vel usu ita proferendi hanc vel illam dictionem, ut apta sit ad hoc vel illud significandum ex humana etiam impositione, vel ut commodius profratur, aut jucundius audiatur. Hæc autem humana institutio nihil addit numero syllabarum, nisi relationem rationis prioris et posterioris, aut extrinsecam denominationem talis mensuræ aut mensurati. Igitur oratio, prout est quid artificiosum ex his omnibus consurgens, non est propria ac peculiaris species quantitatis. Imo neque est unum aliquod ens reale ac per se ad aliquod prædicamentum spectans, sed ens per accidens, partim ex multis rebus aut motibus, partim ex relationibus, et ex humana institutione pendens. Atque huic sententiæ faveat Aristoteles, hoc loco 5 Metaph., ubi in recensendis quantitatibus nullam fecit mentionem orationis; ubi Albertus Magnus id sequitur; et Cajetan. et alii in Prædicam. Quant.; D. Thom. vero, Alex. Alens., Comment., omnino prætermittunt hanc speciem, sicut Aristoteles.

Objectio, ejusque solutio.

3. Objectio tamen communis sumitur ex eodem Aristotele, c. de Quantit., ubi orationem numerat inter species quantitatis discretæ, et etiam ratione confirmat, quia oratio ex propria ratione habet longitudinem ac brevitatem syllabarum, quibus constat; unde per illas intrinsecè mensuratur. Ad quam objectionem communis responsio est, orationem numerari inter species quantitatis sub ratione mensuræ consideratæ, quamquam secundum propriam essentiam quantitatis non sit peculiaris species. Quæ responsio in re admittit quod intendimus; tamen jam sœpe diximus, rationem mensuræ neque esse realem proprietatem, quæ aliquam speciem rerum possit constituere, sub quacumque ratione reali consideretur, neque etiam esse proprietatem solius quantitatis per se, sed convenire etiam quantis per accidens. Addo præterea, in oratione non inventari peculiarem rationem mensuræ, sed

conjungi mensuram temporis et numeri certo ordine ab hominibus definito ad illa mensurandam. Et ita, vel ibi non est peculiaris mensura per se, sed congregatio plurium mensurarum; vel si ex illis efficit mensura aliquo modo una, solum est secundum rationem, non secundum aliquam distinctam ac realem speciem alicujus accidentis. Igitur, ut sœpe dixi, Aristoteles in Prædicamentis, et in recensendis illis speechis, secutus tunc fuit vulgarem loquendi undum, et magis receptam opinionem, ut Albertus, et Commentator, 5 Metaphys., ed. 48, notarunt. Nec ratio sumpta mensuris syllabarum est alicujus momenti inde solum fit, in qualibet syllaba et intrinsecam moram, quæ non est nisi quidam intrinsecum tempus extrinseco tempore mensurabile. Unde ex hac parte neque quantitas per se, neque differt essentialiter a tempore; aliunde vero includit multa, neque efficiunt ens per se unum, ne omnia ad rationem quantitatis pertinent declaratum est.

SECTIO IV.

Qualis sit coordinatio generum et specierum quantitatis.

1. Resolutio etiam hujus quæstionis existit in hac et præcedenti disputatione breviter colligi potest. Primo enim constat, quantum per se ac completam esse genus maximum hujus prædicamenti, cuius communis rationem seu descriptionem in prima secundum præcedentis disputationis cum Aristotele claravimus. Dividitur autem immediata sufficienter quantitas in continuam et discretam; inter has enim est prima et magna diversitas, quæ in hoc genere excogitata est. Est etiam sufficiens, quia contraria oppositionem includit.

Sine quantitas genus ad continuam et discretam.

2. Illud vero difficile est juxta suæ dictæ, quomodo possit hæc divisio esse ordinis in species, si quantitas discreta non per se et realiter una quantitas. Nam primum non est per se et realiter unum ens, sapienter non est ens; ergo quod non est et realiter una quantitas, simpliciter non est quantitas; ergo non potest quantitas unum genus contrahi ad tale membrum, confirmatur ex dicto simili, nam ens in

litur univoce per unum et multa; ergo c quantitas dividitur ut genus per continuam et discretam. Posset ergo quis dicere, antitatem in rigore sumptam pro vera antitate reali non esse genus, sed analogum quoddam ad continuam et discretam, quam ad quantitatem unam unitate rei rationis. Juxta quam sententiam dici possunt consequenter, Aristotelem, in hoc lib. 5 taph., non tradere solum univocas acceptiones seu divisiones singulorum prædicamentorum, sed etiam analogas acceptiones cum vocum, quibus prædicamenta singula significantur. Quod satis constat, tum ex intentione ejus toto lib. 5 Metaph., tum ex disseru singulorum capitum; in omnibus enim clarat analogas significationes variarum vocationum, ut in fine hujus operis in Aristotelico dice annotavimus. Quod ergo in cap. 43, explicando significationes quanti numeret continuum et discretum, non est sufficiens argumentum, quod illa sit partitio generis in species.

3. Ex dialectica vero minus efficax argumentum sumni potest, quia, ut saepe dixi, ibi numerat species juxta rei veritatem, sed ita vulgarem loquendi modum. Neque defrunt auctores graves et antiqui, qui hunc modum insinuaverint; nam Albertus, Præd. Quantit., significat numerum secundum veram essentiam quantitatis non eam speciem ejus, sed collocari ibi sub ratione mensuræ; a qua sententia non multum discrepat D. Thomas, opusc. 48, tract. 3, . 1 et 2; et ex modernis, Fonseca, lib. 5 taph., cap. 7, quæst. 5, sect. 2, ait, numerum revera non habere locum in prædicto quantitatis, tanquam verum genus speciem, sed quia se habet ad modum eius vel speciei, et commodius ac utilius ita determinatur ac consideratur, ideo sub quantitatibus dividi, ut speciem sub genere. Idemque etit cap. 43, quæst. 4, per totam.

Et fortasse in re nihil haec sententia discrepat a veritate; tamen, ne a communionecepto modo loquendi recedamus, absolu- dicendum est, prædicamentum quantitatis confici primo ex divisione quantitatis in immuni in continuam et discretam, et has esse primas species subalternas contentas sub genere supremo. Ad hocque satis est parte quantitatis discretæ (nam de alio nbro nulla est difficultas), quod in re habet suum modum quantitativæ extensionis, inactum ab illo, qui est in quantitate con-

tinua, et quod sub ea ratione habeat aliquem modum unitatis, secundum quem possit a nobis concipi, et scientifice tractari ad modum unius entis per se. Sie enim genera et species, quæ in prædicamentis collocantur, non habent realem unitatem ut genera et species, et nihilominus ratione suarum essentiæ realium in prædicamentis collocantur. In accidentibus etiam, quæ imperfecta entia sunt, non semper requiritur propria et perfecta unitas realis, sed interdum sufficit unitas ordinis, vel secundum se, vel in ordine ad modum concipiendi nostrum, ut in aliquibus qualitatibus, et aliis prædicamentis, ex discursu eorum quæ dicemus, constabit.

Quantitas continua ut genus subalternum dividitur in lineam, superficiem et corpus, ut in species ultimas.

5. Secundo dividitur quantitas continua in lineam, superficiem, et corpus. De quorum membrorum distinctione et sufficientia satis in superioribus dictum est. Nec dubitari potest quin hæc sit divisio generis in species, juxta superius dicta. Dubitari autem potest an haec sint ultimæ species hujus prædicamenti secundum hanc subordinationem. Et ratio dubitandi esse potest, quia interdum solent sub his membris variæ species numerari, nempe sub linea quod pedalis sit, aut bipedalis, bicubita, vel tricubita, circularis aut recta; has enim ut species distinctas videtur distinguere D. Thomas, 1 p., q. 7, art. 3, ad 2, et 4. 2, quæst. 52, art. 1. Alii vero, ut Soto, in Prædicament. Quantitat., distinguunt de quantitate sub propria et essentiali ratione ejus, aut sub ratione mensuræ, et priori modo aiunt has esse species ultimas quantitatis, posteriori autem modo esse species subalternas, et subdividi posse juxta varias rationes mensuræ. Quod posset facile sustineri, si per has species mensuræ non intelligerentur aliquæ species reales, sed intentionales seu per extrinsecam denominationem ex humana impositione. At vero, simpliciter loquendo de speciebus realibus quantitatis, dicendum est, illas esse species ultimas quantitatis continua; quæ est communis sententia, et sumni potest ex D. Thom., quæst. 9 de Potentia, art. 7, et 5 Metaph., lect. 8, litter. C., et lect. 15, litter. B. et C. Ex quo sumitur ratio a priori, nam cum essentialis ratio quantitatis consistat in extensione, quæ a nobis per divisibilitatem ex-

plicatur, non potest essentialiter contrahi, nisi per modos extensionis, aut divisibilitatis essentialiter diversos; in variis autem lineis non possunt inveniri aut cogitari tales modi extensionis aut divisibilitatis essentialiter diversi; semper enim est extensio aut divisibilitas tantum in partes longitudinis. Quod vero haec partes, si proportionales sint, majores sint vel minores, vel quod sint plures aut pauciores, si sint aequales, accidentarium est quantitati continuae, ut per se constat, et idem proportionaliter est in superficie et corpore.

6. Unde omnes divisiones, quae his attribuuntur, plane sunt accidentales, ut quod linea sit recta aut circularis; nam illi duo modi pertinent ad praedicamentum qualitatis; cuius apertum signum est, quod eadem linea potest ex recta fieri circularis, et e converso. Similiter quod linea sit tanta vel tantae longitudinis, accidentarium est; sicut etiam accidit igni, quod sit majoris vel minoris magnitudinis. Unde ex qualibet majori linea possunt fieri plures minores, et e converso, qualibet minores continuari possunt, et unam componere, quae homogenea erit secundum omnes partes; sunt ergo omnes lineariae ejusdem speciei. Cujus etiam signum est, quod omnia puncta inter se sunt ejusdem speciei; nulla enim essentialis differentia ratio in eis potest assignari; ergo omnes partes lineariae continuabiles punctis sunt etiam ejusdem speciei, quia haec servant inter se proportionem; sed qualibet linea, quantum est ex se, est continuabilis puncto alteri linearie; ergo sunt omnes ejusdem speciei. Et inde rursus potest idem concludi simili arguento de superficiebus, quia qualibet superficies sunt ex se continuabiles linea; idemque proportionaliter est de corpore. Dico autem, *quantum est ex se*, quia quantitates rerum naturalium saepe non possunt continuari; id tamen provenit ex subjecto, et accidentarium est quantitati secundum se.

7. *Linea infinita cuiusnam generis esset et speciei.* — Sed urgebit aliquis: ergo etiam si daretur linea infinita (et idem est de superficie et corpore), illa esset ejusdem speciei cum aliis finitis. Consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia etiam in illa linea omnia puncta essent ejusdem rationis, et qualibet pars separata ab illa, esset linea finita et continuabilis aliis. Falsitas autem consequentis patet, quia linea infinita, juxta probabilem sententiam, involvit in se repugnantiam. Res-

pondetur concedendo sequelam, ut omnes docent; idque attigit D. Thom., 1 p., q. 85 art. 8, ad 2; Sonecin., 5 Metaph., q. 15, qui citat Avicennam, lib. 2 sue Metaphysicæ, e Arist., 6 Topic., dicentem, quod licet linea esset infinita, adhuc illi conveniret definitio lineaæ. Quocirca ex vi essentialis rationis linea non potest concludi, quod repugnet dari acti infinitam; an vero aliis de causis repugnet et quænam illæ sint, in libro Physicorum e de Cœlo, ex professo disputatur.

8. *Illatio ex dictis.* — Ultimo ex dictis collitur, in hac serie et coordinatione tantum inveniri unum genus supremum, et aliud intermedium, et tres species ultimas. Quod verum est, considerando res secundum se quantitatem non esse genus ad discretam et continuam, fiet consequenter, in hoc genere accidentium tantum esse unum genus immediate sub se continens tres species ultimas quod aliquibus videtur magnum inconveniens; quia inter genus supremum et species ultimam debet esse aliquod genus subalternum. Sed non video ex quo principio hoc sit simpliciter necessarium; nam, cum haec genera et species abstrahantur secundum convenientias seu similitudines rerum fieri non potest ut tres species inter habeant unicam convenientiam genericam et ab aliis generibus primo diversam? Itaque ex terminis non video in hoc repugnantiam neque inconveniens ullum. Tamen, quia aliunde supponimus abstrahi posse convenientiam a quantitate continua et discreta sufficientem ad praedicamentalem coordinationem constituendam, ideo genus, in qua ceteræ species convenient, non summus sed subalternum censemur.

Tertia divisio quantitatis discretæ in sua species.

9. *An omnes numeri differentes essent et differant.* — Tertio dividitur quantitas discrete seu numerus in varias numerorum species. Per quam divisionem perficiatur a series et coordinatio hujus praedicamento. Circa quam divisionem nonnulla, quæ levior momenti sunt, inquire possunt. Primum est, an omnes numeri, inæquales in unitatibus, differentia specie in hoc praedicamento. Erit dubium esse potest, quia solum differentia secundum magis et minus in eodem genere extensionis. Cur enim in lineis non est distinctione secundum speciem, quod sit bicubus, vel tricubus, et in numeris est essentias

differentia, quod sit binarius vel ternarius? Secundo, quia alias vel nulla erit in mundo species numeri præter unam tantum, illa, nimirum, quæ consurgit ex omnibus unitatibus quantitatibus in mundo existentibus; vel certe nælibet unitas simul componet quamplimas rerum species; utrumque autem videari inconveniens. Imo illud etiam sequitur, uod una species componatur ex aliis comletis, et sub eodem genere contentis.

40. *Numerus species est subalterna.* — Nilominus tam arithmeticæ, quam philosophi mnes, de illis numeris ut de speciebus distinctionis loquuntur; unde eo modo quo supponimus numerum esse speciem quantitatis, consequenter dicendum est non esse speciem ultimam, sed subalternam, et omnes numeros inæquales in multitudine unitatum esse specie diversos. Nam de omnibus ita dicendum est, vel de nullo, quia non est major ratio quorundam, quam aliorum; nullus uteri haclenus dixit omnes numeros esse judeum speciei. Ratio autem distinctionis esse videtur, quia additio unitatis formaliter diversificat extensionem seu divisibilitatem numeri. Cujus signum est, quia ex pari facit comparem, et e converso. Item hinc fit ut unus numerus sit divisibilis in duas partes æquales, et non aliis; et unus tantum in unitates, alius etiam in numeros; alius partim in unitatem, partim in numerum. Et similes proprietates variae ac proportiones considerantur in numeris ab arithmeticæ. Propter iac ergo formalior distinctione censetur esse inter numeros inæquales quam inter æquales; cum ergo hi numero differant, illi merito censentur specie differre.

41. Si quis autem has rationes, et quæ in contrarium siebant, attente consideret, facile intelliget, totam hanc numerorum compositionem, et specificationem, ac distinctionem, non esse sine ordine ad rationem. Ex quo non parvum confirmatur doctrina superius tractata in sect. 4. Atque hoc modo facile solvuntur priores rationes; nam diversi numeri in suo modo extensionis et divisibilitatis non tantum differunt secundum magis et minus, sed etiam secundum diversam rationem extensionis seu numerabilitatis, quod non ita contingit in linea bicubita, vel trienburga; hæc enim numeratio omnino illi accedit, quantum continua est. Denique in ordine ad rationem non est inconveniens, eamdem unitatem componere plures numerorum species. Atque hoc etiam modo intelligi facile potest,

esse in rebus numeros plures, vel specie vel numero distinctos, etiam si a parte rei non sit major unio inter unitates unius numeri inter se, quam cum unitatibus alterius. Et simili ratione non dicitur proprie una species numeri componi ex aliis, formaliter loquendo, sed tantum materialiter. Quomodo dixit Aristoteles, 5 Met., c. 14, *senarium non esse bis tria, sed semel sex.*

Quomodo ultima unitas dicatur forma numeri.

42. Atque hinc facile expeditur alia dubitatio, quæ ad hunc locum spectat, an et quomodo ultima unitas dicatur forma numeri; quæ fusa ac serio disputatur a multis auctoribus, ac si esset res aliquius momenti, cum tamen solam in nominibus, et in quadam metaphorica locutione posita sit. Qua quidem locutione usus est D. Thom., 8 Metaph., circa text. 10; et ideo pro illa pugnant Thomistæ, Capreolus, in 1, dist. 24, quest. 4 concl. 5; et Javellus, 8 Metaph., quest. 10; Soncinus, 10 Metaph., quest. 6, quamvis et Soncinus medium quamdam et probabilorem viam teneat explicandi locutionem illam. Alii vero illam impugnant, ut Aureol., apud Capreolum supra; et Major, eadem dist. 24, q. 1. Sed breviter dicendum est, ultimam unitatem nondic formam numeri, eo quod in rebus ipsis sit aliqua unitas prima, vel ultima, vel aliquis realis ordo inter illas unitates, quod recte notat et probat Sonc., etiam si Capreolus aliter sentire videatur in argumentorum solutionibus. Et patet breviter, quia in rebus ipsis non potest esse ordo, nisi vel perfectionis, vel situs, aut distantiae a celo, aut temporis, aut causalitatis, vel naturæ. Sed omnes isti ordines sunt per accidens, et impertinentes ad numeri compositionem, ut facile constabit discurrenti per singulos; ergo. Debet igitur necessario id intelligi in ordine ad rationem, quæ in singulis numeris concipit ordinem unitatum, inter quas ea, quæ est ultima, censetur numerorum completere, et ab aliis illum distinguere, et ideo dicitur comparari ad illum, ut formam ejus.

43. In quo est secundo considerandum, non fuisse D. Thomæ sensum, hanc esse formam propriæ dictam, sed analogia et proportionæ quadam, quæ jam fere explicata est, scilicet, quia forma est, quæ complet rei essentiali, eamque ab aliis distinguit, et in certo ordine et gradu quasi indivisibilitati constituit; hæc autem omnia suo modo confert ultima unitas numero. Propter quod etiam Aristote-

Ies dixit species rerum se habere sicut numeros. Unde etiam multitudo priorum unitatum videtur comparari ad ultimam, ut quid actuabile per illam. Ac tandem per additionem vel subtractionem ultimae unitatis mutatur species numeri; in his ergo omnibus assimilatur unitas ultima formæ seu differentiae ultimæ, quod satis est ad illam analogicam locutionem. Quam Javellus et alii amplificantes dicunt, si in ternario, verbi gratia, consideretur *integra* ratio formalis consurgens ex tribus unitatibus, illam esse formam totius seu totalem; unitatem vero ultimam esse formam partis seu physicam; quæ omnia sub eadem proportionalitate admitti possunt. Et tamen cum proprietate, vel etiam cum realitate, seu reali compositione intelligere aut defendere ineptissimum mihi videtur; nam rationes Aureoli et aliorum, quas breviter Soncinas congerit, et jam insinuatæ sunt, contrarium aperte demonstrant, vel ex eo solum quod in rebus nullas est ordo, nullave unio aut compositio inter has unitates potius quam inter alias. Quare in hac re amplius immorari non oportet.

14. Divisio numeri in parem et imparem qualis. — Alia dubitatio hic esse posset, an numerus immediate descendat ad omnes species, vel per duas differentias immediatas dividi possit, ut, verbi gratia, in parem et imparem. Multi enim attribuunt hoc disjunctum numero, ut passionem ejus; alii vero, et fortasse probabilius, existimant esse differentias divisas. Sed cum haec et similia pendeant plurimum ex habitudine ad rationem, facile possunt variæ differentie hujusmodi ac convenientiæ excogitari; sic enim etiam dividi solent numeri in simplices et compositos, et aliis modis, qui a mathematicis traduntur.

SECTIO V.

Quæ proprietates quantitati attribuantur.

1. De præsenti quæstione nihil fere tradit Aristoteles in hoc loco § Metaph.; tamen in Prædicamentis, cap. de Quantitat., tres illi proprietates attribuit, ex quibus duea primæ magis sunt negationes quædam, quam positivæ proprietates.

Quantitatem non habere contrarium.

2. Prima est, quod quantitas non habet contrarium. Cujus ratio assignari haec potest, quia contrarietas supponit specificam differentiam; est enim oppositio eorum, quæ

sub eodem genere maxime distant; at vero inter quantitates quæ specie differunt, non est contrarietas, quia non se expellunt a eodem subiecto, sed potius ex natura rei necessario debent esse conjunctæ; imo secundum rem habent talem subordinationem, unde sit alterius principium; quæ omnia pugnant cum vera contrarietate. Unde nullum momenti est, si quis objiciat, divisibile et in divisibile secundum eamdem rationem esse contraria; superficiem autem et lineam opponi, ut divisibile et indivisibile, secundum latitudinem. Respondet enim, divisibile et indivisibile, formaliter sumpta, non opponi privative; rem autem divisibilem, et in divisibilem, proprie nullo modo opponi, se distingui specie, vel tanquam principium et principiatum. Inter quantitates ergo specie distinctas non est contrarietas; nec vero esse potest inter quantitates ejusdem speciei quia propria contrarietas supponit distinctiæ specificam, ut dictum est.

3. *Ojectioni satisfit.* — Statim vero occurrat objecio, nam augmentatio et diminutio sunt motus contrarii; ergo tendunt ad terminos contrarios, nam contrarietas motuum sumitur ex contrarietate terminorum; se termini illorum motuum sunt quantitatæ ejusdem speciei, minorum, corpus majus et minus; ergo inter quantitates ejusdem speciei est contrarietas. Hanc fere objectionem posuit Aristoteles cap. de Quant., dicentes magnum et parvum, quæ ad quantitatæ spectant, videri contraria; magnum enim et parvum videntur esse termini augmentacionis et diminutionis. Et respondet, magnum et parvum non opponi contrarie, sed relative; nam idem esse potest magnum et parvum respectu diversorum. Et in idem fere reddit quod hoc loco ait, magnum, scilicet, et parvum, majus et minus, longum et breve et similia, non esse per se quantitates, sed affectiones quantitatis, quæ omnes reducuntur ad tertiam proprietatem statim declarandam de aequalitate et inæqualitate; nam omnes predictæ relationes sub inæqualitatibus comprehenduntur.

4. Sed adhuc urget argumentum factum quia motus contrarii non sunt ad relationes oppositas; ergo augmentatio et diminutio non tendunt ad magnam et parvam quantitatem, ut relationes sunt; ergo tendunt ad ilias, ut sunt absolute formæ contrariæ. Re-

per dent aliqui, magnum et parvum posse considerari aut præcise, ut ad quantitatem pertinent, abstrahendo a substantia, aut prout sunt termini naturales substantiae, præsertim viventis, cui a natura dati sunt certi termini augmenti aut decrementi; et sub haec secunda ratione magnum et parvum esse terminos contrariorum motuum, et ut sic non perire ad quantitatem, sed potius reduci substantiam tanquam ejus terminos. Sed placet haec responsio, tum quia non minus repugnat substantiae habere contrarium, quam quantitati; tum etiam quia, licet substantia requirat majorem vel minorem quantitatem, tamen motio ipsa ad quantitatem cetera censemur; sicut licet substantia sit, quod postulat locum supernum et infernum, tamen motus sursum et deorsum ad loca ipsorum aliter tendunt. Duo igitur dieenda videantur. Primum, ad contrarietatem motuum semper requiri propriam contrarietatem ceterorum, sed sufficere altitudinem seu quantiam, ratione cuius, adjuncto etiam modo tendendi diversorum motuum, qualiter videlicet, terminus a quo unius, est terminus ad quem alterius motus, et cetero, oritur contrarietas in ipso motu; sic motus locales contrarii sunt, quamvis eis ipsis non sit alia propria contrarietas distantiam ac diversitatem. Hoc ipsum dici potest de augmentatione et diminutione.

Secundo vero magis in particulari dicimus augmentationem et diminutionem, si res consideretur, magis opponi prius, quam contrarie. In utroque enim ex motibus (ut latius in philosophia tradidit) mutationes conjunguntur: una est ex initio alicujus quantitatis ex una parte; aliud est amissio alicujus quantitatis per regionem, quae ex alia parte viventis sit per regionem contrarii. Et si contingat acquisitionem quantitatis fieri sine illa deperditione, unum minori, tunc dicitur augmentatione; si accidat sola amissio quantitatis, vel minori reparacione, dicitur diminutio. In utroque motu consideremus acquisitionem alicujus quantitatis, non sunt sibi contrarie, etiamsi per unum major, et per unum minor acquiratur: tum quia hinc potius tur unum esse viam ad alium, et aliter perfectionem alterius, sicut calefactio causa et remissa; tum etiam quia, per se quando, utraque acquisitione sufficeret ad intentum, si aliunde amissio non conju-

geretur. Amissio autem quantitatis non opponitur contrarie acquisitioni, sed privativa, sicut corruptio generationi; quia ergo diminutio non opponitur augmentationi, nisi propter adjunctam amissionem majoris quantitatis, ideo non est proprio ibi contraria oppositio, sed privativa.

Quantitatem non recipere magis nec minus.

6. *Ratio ob quam non recipiat quantitas magis et minus.*— Secunda proprietas quantitatis ab Aristotele posita est, quod non recipiat magis neque minus, nimurum, secundum intensionem; nam secundum extensionem clarum est, unam quantitatem esse magis extensam quam aliam; intensive autem accidere non potest. Cujus rei ratio solet assignari ex praecedente proprietate, quia intensio et remissio formæ solet provenire ex admistione contrarii; et ideo cum quantitas non habeat contrarium, neque intendi poterit, nec remitti. Sed ratio non est universalis, nam saepè qualitas intendi potest, quae contrarium non habet, ut patet de lumine, scientia, visione, etc. Ratio ergo reddi potest, vel ex eo quod quantitas consequitur materiam, ut propria passio ejus; et ideo, quoad latitudinem intensivam, indivisibilem habet entitatem, sicut ipsa materia; vel ex parte effectus formalis, ad quem per se primo ordinatur quantitas, quæ est extensio partium substantiae, ad quem effectum impertinens est intensio, imo intelligi non posset quomodo circa tales effectum locum habeat. Quod optime declarant exempla Aristotelis, nam, seclusa majori extensione, non potest intelligi magis aut minus inter duo quanta; ut res pedalis non potest esse magis quanta, quam alia etiam pedalis; sicut unus binarius non potest esse magis vel minus numerus quam alius biarius.

7. *Quantitas capax est condensationis et rarefactionis.*—Quanquam vero quantitas intensionem vel remissionem non recipiat, quantitas vero continua est capax condensationis vel rarefactionis; quam mutationem vocat D. Thom. interdum intensionem, ut patet in 1. 2, quæst. 52, art. 2, ad 1, et 2. 2, q. 24, art. 5, ad 1. Veruntamen non est id intelligendum per proprietatem, sed per analogiam et imitationem; nam sicut intensio qualitatum sit sine additione, vel simpliciter, vel sine additione in nova parte subjecti, juxta varias opiniones, ita rarefactio sit sine additione novæ quantitatis, præsertim juxta opi-

nionem D. Thomæ, de qua postea dicendum est.

8. *Interrogationi respondetur.* — Sed, inquies, cur Aristoteles non posuit hanc inter proprietates quantitatis, nimirum, quod possit condensari et rarefieri, sicut posuit inter proprietates qualitatis, quod posset intendi et remitti? Respondeo primo, Aristotelem non numerasse omnes proprietates, ut ex dicendis patebit. Deinde condensari et rarefieri, non convenire quantitati ratione sui, sed ratione naturalis substantiæ, in qua inest, et ideo non numerari inter peculiares proprietates quantitatis. Nam, quod ipsa quantitas proxime sit susceptiva densitatis et raritatis, quæ sunt qualitates quædam, non est alia proprietas ab ea quæ respectu aliarum qualitatum, vel accidentium corporalium potest quantitati attribui, nimirum, quod sit immediatum subjectum eorum; de quo paulo inferius dicam.

9. Aliter objici potest contra hanc et præcedentem proprietatem, nam grave et leve sunt affectiones quantitatis, teste Aristotele, hoc libr. 5 Metaph., cap. 43; sed grave et leve sunt proprie contraria, et intensionem ac remissionem recipiunt; ergo. Respondetur negando antecedens, nam gravitas et levitas sunt qualitates quædam; Aristoteles autem in eo loco, ut D. Thomas et omnes exponunt, illud exemplum adhibuit juxta opinionem quæ tunc circumferebatur, quod gravitas nil aliud sit, quam multitudo superficierum.

Æqualitas et inæqualitas quomodo sit proprietas quantitatis.

10. *Æqualis et inæqualis duplex consideratio.* — Tertia proprietas ab Aristotele assignata, est æqualitas vel inæqualitas, quam dicit quantitatim maxime propriam, significans esse ita propriam quantitatim, ut ratione ejus alie res dicantur æquales vel inæquales. Circa quam proprietatem primo advertendum est, æquate et inæquale duobus modis accipi posse. Primo, secundum proprietatem; secundo, per translationem. Primo modo dicuntur æquales duæ lineæ: posteriori modo dicuntur duo homines æquales in scientia, aut in viribus corporis; imo et due divinæ personæ dicuntu æquales in perfectione. Est enim æqualitas convenientia quædam; convenientia autem inter quascumque res ejusdem rationis intervenit per modum

cujusdam unitatis formalis, quæ in substantia solet vocari identitas, in qualitate similitudo in propria vero quantitate æqualitas proprium; in aliis vero prædicamentis non habet peculiare nomen, sed retinet generum convenientiæ vel unitatis specificæ. Quero hæc convenientia aut disconvenientia inter quantitates notior nobis est, ideo tralata est illa vox ad significandam quamecumque perfectam convenientiam in perfectione intensione, aut virtute. In præsenti ergo Aristoteles loquitur de æqualitate proprium; ita enim sunt assignandæ proprietates rebus in omni scientia. Quanquam universe loqui velimus, dicemus omnem æqualitatem consequi quantitatem, sed et proportionem; nam æqualitas propria sequitur quantitatem proprie sumptam; æqualitas vero metaphorica consimilem quantitate. Nam et est quantitas molis, quæ est proprie quantitas; et est quantitas perfectionis; virtutis, et ad eam consequitur æqualitas; translationem dicta; in tantum enim nomen admittunt, in quantum per modum quantitatis concipiuntur aut nominantur.

11. Per quantitatem autem molis non intelligenda sola corporis magnitudo extensio, sed omnis dimensio corporis nam omnis illa proprie quantitas dicitur, secundum omnem illam propriissime dicitur corpora æqualia vel inæqualia. Ac deque in mole corpore a omnes illæ dimensiones includuntur. Sub quantitate autem perfectionis intelligimus non solum perfectum substantiæ, sed etiam qualitatum, in eis perfectio essendi, sive virtus agendi consideretur, quæ solet quantitas virtutis, tamen sub quantitate perfectionis comprehenditur. Atque hoc posteriori modo dicuntur æquales motus in velocitate; prius autem modo dicentur æquales in extensione, nam velocitatem habent ex perfectione extensionem vero ex quantitate. Similiter duo pondera dicuntur æqualia vel inæqualia ratione multitudinis secundum proprietatem; ratione vero intensionis secundum metaphoram; ut si magnus lapis dicatur æqualis in gravitate tribus aut quatuor minoribus, lumen videtur secundum proprietatem, quia illa æqualitas provenit ex multiplicatione, ex extensione partium, quæ ad quantitatem spectat. At vero cum aqua frigida dicitur in levitate inæqualis aquæ calidæ, nam per alevfactionem aqua levior fit, sic locutus est metaphorica, quia illa inæqualitas non

uit ex multitudine vel extensione, sed ex i[n]ensione et remissione gravitatis.

2. *Quomodo se habeant ad quantitatem aequalitas et inaequalitas sumpta pro relatione.* — Secundum observandum est, aequalitem et inaequalitatem duobus modis sive: primo, pro actuali et reali relatione; secundo, pro aptitudine proxima ad talem relationem. Priori modo non oportet ut ad unum quantitatem aequalitas et inaequalitas sicut suntur. Nam si esset in mundo unum tantum corpus, nulli esset aequale vel inaequale; et si essent duo tantum, illa aut esset solum aequalia, aut solum inaequalia, tamen simul aequalia et inaequalia; nam non possunt simul convenire nisi respectu diversorum. Sumpta ergo aequalitate pro actuali relatione, non necessario convenit quantitati. Nisi quis velit dicere omnem quantitatem necessario habere partes; ideo necessario ei convenire inaequalitatem ac partis, et aequalitatem ac inaequalitatem diversarum partium inter se. Quomodo qui putant tempus cum sit unum tantum, non habere aliud aequale, vel inaequale; in vero totali tempore esse plura partialia, inaequalia, vel aequalia; sic enim dies est unus dies, et inaequalis horae. Quod est probabiliter consideratum: quanquam de hismodi aequalitate vel inaequalitate parti ejusdem continui, vel totius ad partes, debeat censeri aequalitas realis, sen pro rationem realem, vel rationis tantum, quaesit in inferius tractanda. Et in tempore non potest aequalitas vel inaequalitas illo modo considerari, sed etiam respectu aliarum durationum, quae in aliis motibus praeterea celestem inveniuntur. Posteriori igitur id est, secundum aptitudinem propriam se convenit quantitatibus aequalitatis vel qualitatis ratio; nam quantum est de se, quis quantitas apta est esse uni aequalis, et inaequalis.

3. *Aequalitas et inaequalitas quid addant unitati.* — Unde obiter intelligitur, hanc proprietatem in re nihil addere ipsi quantitatibus, neque esse modum aliquem ex natura ab ipsa distinctum; nam quantitas per se, ex eo praeceps quod talem extensionem habet, secluso omni alio modo vel ad reali, apta est alteri esse aequalis vel inaequalis; solum ergo distinguitur ratione proprietas, in quantum haec aequalitas recipitur per modum eujusdam aptitudinis a talem relationem.

14. Ultimo est observandum, non solum denominari proprie aequales et inaequaless quantitates ipsas, sed etiam res quae per quantitates extenduntur, et quantae efficiuntur, ut de ponderibus supra dicebamus, quantum ad extensionem vel multitudinem; et idem est de temporibus vel de motibus, et de substantiis, figuris, et aliis hujusmodi. Verumtamen, sicut haec non sunt per se quanta, sed per quantitatem, ita ratione quantitatis denominationem aequalis vel inaequalis accipiunt. Atque ita fit ut haec proprietas, quatenus per se, et ratione sui, convenire alicui potest, merito quantitati tribuatur. Solum video objici posse de aequalitate quantitatis discretæ; illa enim est propria aequalitas, vel inaequalitas, et non semper convenit ratione quantitatis, molis seu extensionis; nam duo senarii Angelorum tam proprie aequales sunt, sicut duo senarii lapidum. Sed ad hoc jam supra diximus, licet multitudo immaterialium rerum non sit proprie quantitas, tamen quantum ad modum unitatis in ordine ad apprehensionem vel numerationem rationis, omnino imitari quantitatem discretam. Ac proinde mirum non est, quod secundum eam rationem participet etiam denominationem aequalis vel inaequalis. Existimant autem multi, hanc ipsam denominationem quantitati discretæ attributam, non posse ex propria relatione reali, aut ex ejus fundamento sumi, tum quia non potest talis relatio esse in toto numero, neque in una sola unitate, neque in singulis; tum etiam quia unitas, quam supponit aequalitas, non est tam propria et realis in quantitate discreta, quam in continua, ut supra visum est; sed de hac re inferius videbimus.

Aliæ proprietates explicantur, præsentim esse finitam, vel infinitam.

15. Praeter has proprietates tribuuntur aliæ quantitati, nimirum, esse divisibilem, vel in infinitum, respectu quantitatis continuae, vel in unitates, respectu discretæ. Quam proprietatem disputatione precedente satis explicuimus, declarando definitionem quanti, et rationem formalem quantitatis cum qua immediate est conjuncta haec proprietas divisibilitatis; et ideo fere non solet ab ea distingui, sed per eam declarari, ubi diximus. Rursus assignatur ut proprietas quantitatis, ut rationem mensura habere vel non habere possit. De qua sati-

supra diximus, sect. 2. Præterea attribuitur quantitati esse finitam vel infinitam, ex Aristotele, 1 Physic., c. 2, text. 45, et 3 Physic., c. 4, text. 24. Quæ proprietas difficultatem habet ratione posterioris membra, nam potius infinitas censemur repugnare quantitatim; non ergo finitum vel infinitum, sed finitum tantum secundum extensionem erit proprietas quantitatis. Quod potest confirmari ex Aristotele, 5 Metaph., c. 13, dicente, de ratione numeri esse, quod sit multitudo finita, et numerari possit; et de ratione magnitudinis, quod possit sub mensuram cadere; quod est esse finitum. Unde D. Thom. ibi, lect. 45, ait, quod si esset multitudo infinita, non esset numerus; et longitudine infinita, non esset linea. Et 1 part., q. 7, art. 3, dicit, de ratione quanti continui esse habere aliquam figuram, et consequenter esse finitum, quia figura est, quæ termino vel terminis clauditur; cum ergo esse finitam per se consequatur ad omnem quantitatem, immerito videtur illa proprietas sub dicta disjunctione assignari.

16. *Esse finitam vel infinitam qualiter proprium quantitatis secundum Scotum.* — Duobus ergo modis potest illud membrum intelligi, scilicet, de infinito in potentia, vel de infinito in actu. Priori modo intellexit hanc proprietatem Scot., 2 Met., quæst. 9, et sic cessant objectiones. In eo autem sensu non deberet illa proprietas sub disjunctione assignari, sed copulative, nam esse actu finitam et potentia infinitam simul convenient quantitati. Responderi autem potest, illam particulam sub disjunctione esse positam, aut ad indicandum. illa membra non in eodem, sed in diversis sensibus sumi; aut certe ita positam esse propter quantitatem discretam, quæ tantum finita est, et non infinita, etiam in potentia, quia illa non est divisibilis in infinitum, sicut est quantitas continua. Quanquam in alio sensu possit ita sumi infinitum in potentia, ut tam quantitati discretæ, quam continuæ convenient. Dici enim potest quantitas infinita in potentia, quia ex se nullum certum terminum sibi præfigit aut determinat, quod manifeste convenit cuilibet quantitati continuæ, et ideo dici potest, vel finita, quia actu semper habet aliquem terminum, vel infinita negative, seu potestate, quia ei non repugnat quemcunque definitum terminum transcendere. Numerus autem quamvis, si sumatur in quacumque determinata specie, ita sit finitus, ut augeri non possit, quin mu-

tetur species, tamen absolute sumptus sen per potest augeri sine termino intra latitudinem quantitatis discretæ. Et in hoc sensu etiam illi potest attribui aliquo modo infinitum in potentia.

17. *Infinitas si esset, quantitatis esset proprietas.* — At vero, si illud membrum interligatur de infinito in actu, et supponamus veram sententiam quæ negat tale infinitum esse possibile, negandum consequenter tale membrum pertinere ad veram proprietatem quantitatis, quod indicavit Scotus, locutus; et sentit etiam Cajetan., 4 p., q. art. 3, circa solut. ad 2. Quod vero ad Aristotalem attinet, in priori loco non intensionem absolutum, nimirum, quod infinitum in actu possit aliquo modo quantitati convenire; sed sub conditione seu ex hypothetico loquitur, si infinitum est, illud ad quantitatem debere spectare, *nam infiniti (in)ratio quantitate utitur.* Et hoc verissimum est; juxta quam interpretationem dicetiam possumus, quia non est certum, quod quantitatem non posse esse infinitam, ideo et disjunctione proprietatem illam assignare et intelligi, quantum ad illud membrum infinito, per non repugnantiam ex vi quantitatis, ut sic, ut significavit D. Thom., in dicta solut. ad 2, dicens, infinitum non esse conditionem magnitudinis in communi. In vero loco 3 Phys., Aristoteles agit simul magnitudine, motu et tempore, *quorum unum quodque*, ait, *aut infinitum, aut finitum necesse est.* Juxta illius autem sententiam non repugnat dari infinitum in actu, saltem motu et tempore; et ideo vel ob eam causam potuit ea disjunctione usi. Absolute tanquam loquendo, et juxta veram sententiam, omnia quantum, etiam motus et tempus, finitum est.

18. *Figura est proprietas quantitatis continuæ.* — Denique ad has proprietates alicuius possunt aliæ, quæ non convenient quantitatim, sed aut continuæ, aut discretæ, nomen figura numerari potest inter proprietates quantitatis continuæ, quamvis haec in proprio predicamento collocetur, quia includit scientiam rationem accidentis. Item tribuitur quantitati continuæ, quod partes ejus continent positionem in toto, cuius opposita tribuitur quantitati discretæ. Cui etiam assignatur ut proprietas, quod sit par vel nonpar; quæ omnia clara sunt ex superiori, nec nova indigent interpretatione.

DISPUTATIO XLII.

E QUALITATE, ET SPECIEBUS EJUS IN COMMUNI.

*1. Qualitatis consideratio cur immediata iactationi de quantitate. — Variae significations vocis qualitas. — Quamvis Aristoteles in Dialectica in ordine prædicamentorum ius de Ad aliquid, quam de qualitate disseruerit, fortasse quia prædicamentum Ad quid quodammodo generalius est, nam anibus aliis entibus aliquo modo accedit, tamen Met. ordinem communavit, prius à qualitate, et postea de relatione disputans, qui ordo est magis consentaneus perctioni rerum, nam qualitas relationem longe perfectione supererat. Atque eodem loco, 14, hujus vocis, *qualitas*, plures significaciones recenset idem Aristoteles, inter quas it ibidem dicit) duas sunt præcipuae: una, qua solet differentia essentialis qualitas appellari; quo modo dixit Porphyrius differentiam prædicari in quale, et Aristoteles ex odo interrogandi et respondendi id declarat, nam interroganti quale animal sit homo, responderi solet, esse rationale.*

2. Alia hujus vocis significatio est, qua significat accidentalem rei affectionem. Et secundum has duas significations, dubium non est quin haec vox analoga sit. Et quanquam iadu rem significatam essentialis differentia præcipua sit, tamen nomen qualitatis prius videtur impositum ad significandam accidentalem affectionem et determinationem, et hinc per proportionalitatem translatum ad significandam differentiam, quatenus est forma generis, et extra rationem ejus; non enim dicitur differentia qualitas speciei quam constituit, sed generis quod contrahit; et ideo aristoteles non ait, ad interrogationem, quae sit homo, responderi per differentiam hominis, sed ad interrogationem, quale animal homo; quia respectu generis se habet ut qualitas.

3. Unde etiam solet haec vox usurpari ad significandam formam substantialem, noui sicut apud Platonem in Timao, sed etiam pud Aristotelem, 4 Metaph., c. 5, ubi materialiam primam quantitatem, formam vero qualitatem appellat, quatenus materialis afflit et determinat. Quin etiam in Prædicam, ap. de Substant., et 7 Metaph., c. 3, secundam substantiam qualitatem appellare videatur respectu primæ, quatenus ait, secundam

substantiam quale quid significare, nimirum, quia secunda substantia aliquo modo comparatur ad primam per modum formæ.

*4. Omissis vero his omnibus analogicis significacionibus, hic tantum est sermo de qualitate accidentalí. Est autem ulterius considerandum, interdum omne accidentis vocari qualitatem ejus rei cui accedit; quo modo Porphyrii, in c. de Gener., dicit, accidentia omnia prædicari in quale quid, id est, in quoddam quale; ita enim exponenda est illa particula, *quid*, in ea generalitate sumpta. Tamen hæc etiam significatio est valde analoga, quatenus omne accidentis est quædam affectio, modus ac determinatio sui subjecti, et extra rationem ejus. Tamen cætera accidentia aliorum prædicamentorum habent peculiares modos afficiendi substantiam, et juxta eos propriis nominibus appellantur; nomen vero qualitatis in significacione propriissima usurpatum est ad significandum quoddam genus accidentium habens determinatum modum afficiendi substantiam, alterius rationis a cæteris generibus accidentium, et de qualitate hoc modo sumpta instituitur præsens disputatio. De qua primum in genere inquirendum est quid sit, et quas species vel proprietates habeat. Deinde vero in particulari de nonnullis speciebus vel proprietatibus quæ majorem difficultatem continent, et metaphysicam abstractionem proprie participant, disserendum est.*

SECTIO I.

Quæ sit communis ratio, seu essentialis modus qualitatis.

*1. Ratio difficultatis aperitur. — Difficile quidem est in communi exponere in quo consistat ille modus, et quasi differentia contrahens seu determinans accidentis in communi ad esse qualitatis, et distinguens illam a cæteris generibus accidentium. Unde Aristoteles in 5 Metaphys., nullam ejus communem definitionem adhibet; in Prædic. vero: *Qualitatem (inquit) dico, qua quales quid im dicuntur. Quæ definitio, licet ea ratione essentialis videatur, quod detur per habitudinem ad effectum formalem, quem omnis forma essentialiter respicit, tamen quod ad nos spectat, aequo obseura nobis manet propria ratio qualitatis. Sic ut si definiretur quantitas esse a qua dicimus quanti, licet confuse indicaretur effectus et denominatio quantitatis, tamen aequo ignotum maneret, quid in**

nobis sit esse quantum, vel quid conferat quantitas rei quantæ. Ita ergo in præsentि, æque ignotum manet quid sit esse quale, seu quis peculiaris modus affectionis per hanc vocem explicetur. Percontanti enim quid sit quale, bene etiam respondebitur esse id, quod qualitate affectum vel constitutum est; tamen nisi alia via supponatur ut notum, quid sit qualitas, tota res æque ignota relinquetur. Adde, interdum obscurissimum esse discernere, an res denominetur qualis, necne, aliqua denominatione; ut dicitur homo amans aut videns; incertum autem est an illa denominatio sit qualis, vel alterius rationis; cum autem res dicunt sapiens, in creatura censetur denominatio qualis, non vero in creatore. Item cum res dicuntur alba, est denominatio qualis; cur ergo non eadem erit cum dicuntur dealbata? aut quæ potest hujus rei differentia assignari?

Variae descriptiones qualitatis in communi.

2. Aliqui ergo conati sunt communem aliquam rationem qualitatis declarare variis modis, et primo dici solet, qualitatem esse accidens absolutum consequens formam. Quæ ratio sumi potest ex communi sufficientia prædicamentorum accidentium, in qua supponitur, accidens absolutum et intrinsece inherens, si consequatur materiam, esse quantitatem, si formam, esse qualitatem, ut patet ex D. Thoma, 5 Met., lect. 9, et 3 Phys., lect. 5, et 3 p., q. 77, art. 2, et in 4, d. 12, q. 2; et ibi Seoto, q. 2, et aliis auctoribus frequenter. Sed contra hoc objici potest, quia etiam actio sequitur formam. Hoc tamen non multum urget, quia actio non sequitur formam ut inherens, sed ut emanans; qualitas autem dicuntur sequi formam, ut inherens ipsis, vel composito ex ipsa quatenus tale est. Magis videtur obstare, quia quædam sunt qualitates, quæ non consequuntur formam, sed materiam, ut figura; aliæ, quæ nec materiam nec formam consequuntur, ut lumen aeris, verbi gratia. Alia denique sunt accidentia comitantia formam, quæ non sunt qualitates, ut naturalis locus, et motus in illum, et situs; et multi etiam putant, quantitatem sequi formam, et saltem quoad terminum magnitudinis seu parvitudinis, id est claram, præsertim in viventibus.

3. Secunda qualitatis descriptio. — Alii dicunt, qualitatem esse modum substantiæ determinantem potentiam ejus ad peculiare

esse accidentale. Hæc sententia sumitur e D. Thoma, 1. 2, q. 49, art. 2, ubi sic ait *Proprie qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem, teste Augustinum, est quem mensura præfigit; unde importat quædam determinationem secundum aliquam mensuram; et ideo sicut id, secundum quæ determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas quæ est differentia substantiæ, ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis.* Unvidetur D. Thomas hanc communem ratione qualitatis colligere: *Qualitas est modus determinationis subjecti secundum esse accidentale.* Statim vero sese offert objectio, quæcum dicuntur qualitas modus substantiæ, modus sumatur in eo rigore, in quo a propria entitate accidentalis distinguitur, falso est assumptio; nam constat, plures, aut feccentes qualitates esse proprias entitatis et ficientes substantiam; si vero sumatur latius (ut revera sumitur) pro forma determinationis capacitatem subjecti, sic definitio illa non soli qualitati, sed etiam quantitatibus conveniens et cæteris accidentibus, præsertim proprie inherenteribus; nam etiam quantitas determinat subjectum secundum esse accidentale, et passio, et Ubi, et situs. Quam objectio videns Cajetanus, super dictum loci inquit, illa verba non esse universaliter emenda, sed limitate, quia non est sermo determinatione accidentalis absolute, sed illa, quæ commune nomen accidentalis differentiæ, qualitatem, scilicet, sibi usurpat. Sed hoc ipsum est quod inquirimus, quoniam sit illa determinatio, quæ illo nomine significatur. Neque illud de accidentalis differentiatione est universale, nam interdum potest accidentalis differentia sumi ex actione passionis.

4. Aliorū sententia. — Alii ergo tantum hanc communem rationem non possunt nobis explicari per positivam differentiationem, quia non cognoscimus propriam rationem qualitatis, sed per negationem posse decipi ad eum modum, quo Aristoteles in 1. capit. dixit, *omnino id, quod præter quantitatem in substantia inest, esse qualitatem;* quamvis enim ille de numeris specialiter quatur, nos id possumus extendere ad omnes substantiæ qualitates, subintelligendo, oxæ id absolutum, quod inest in substantiæ secundum se, et in esse quieto et perfecto, — se qualitatem, ut ita excludantur tam re-

nes, quam omnia ultima prædicamenta. que hæc expositio probabilis est.

Quæstionis resolutio.

3. Possimus autem amplius rem hanc clarare dicendo, cum omnia accidentia it aliquo modo affectiones substantiæ, eis adjungantur ob aliquam ejus imperfectionem, vel ad supplendum aliquem defec-
tum ejus, qualitatem in hoc genere hoc habere peculiare, quod per se primo instituta ad ornandam intrinsecæ, et perficiendam substantiam, ut convenienter affecta sit in suo esse, vel in virtute agendi. Quantitas enim est substantiæ corporeæ ad hunc peculiarem effectum, qui est habere molem poream, et extensionem ac impenetrabilitatem partium. Relationes vero (si quid sunt) a per se intenduntur, sed resultant, quia sola habitudine consistunt. Actio item et passio, solum sunt via ad terminum, et actiones, ut actio, inappropriissimam habet rationem accidentis; passio vero non tam est per accidens, quam via ad perfectionem substantiæ. liqua vero quatuor prædicamenta, vel sunt proprie accidentia, adjacentia potius quam scientia substantiam, vel si aliquod est in se, ut *Ubi*, solum est modus qui consequens limitationem ejus, potius non aliquid ei additum ad consummandam perfectionem ejus. Qualitas ergo esse videatur accidens quoddam absolutum, adjunctum substantiæ creatæ ad complementum perfectionis ejus, tam in existendo, quam in agendo. Nam quia substantia creata valde limitata est, non potest per se ipsam habere complementum perfectionis. Ad hunc ergo finem mario instituta est qualitas, et ideo ex suo natre est perfectissimum orationis accidentem; comilitaturque substantiam creatam, et ipso quod talis est, et non tantum secundum aliquam peculiarem rationem.

3. Hinc etiam recte exponi potest cur qualitas peculiari ratione dicatur consequi formam: nam quia forma est quæ compleat affectum essentiam rei, et confert principalem vim agendi, ideo qualitas quæ adjungitur complementum natriusque perfectionis, dicitur consequi formam, sive per dimensionem, sive per quamdam convenientem proportionem. Nec refert quod aliquæ qualitates disconvenientes aliquibus subjectis, in per accidens in eis existunt; per se tamen institutæ sunt ad complendam perfectionem alicujus substantiæ. Unde etiam

figura, licet secundum materialem capacitem et entitatem videatur consequi quantitatem, tamen quatenus pertinet ad ornamentum substantiæ, et aliquo modo deservire potest ad actiones, vel naturales motus, formam consequitur. Quantitas vero peculiari ratione dicitur consequi materiam, quia materia est prima radix hujus molis corporeæ, ad quam constitutam vel complendam peculiari modo quantitas ordinatur.

7. Rursus juxta hanc peculiarem rationem intelligendum est, cum dicitur qualitas esse modus substantiæ determinans potentiam ejus ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram. Intelligendum est enim de esse accidentaliter intrinseco et absoluto, et per se ordinato ad complementum perfectionis formalis (ut sic dicam) ipsius substantiæ. Et ob eamdem causam huic accidenti per antonomasiam tributum est nomen qualitatis. Nam qualitas dici solet omnis res, quæ per modum actus et formæ aliam atticit vel determinat, et simpliciter dicta explicat aliquid extra substantiam rei, illammodicans, et ideo peculiari ratione tributum est hoc nomen iuic generi accidentium, quod ex sua ratione habet hoc peculiare munus, prout declaratum est.

8. Et ex eadem radice provenit, ut omnes differentiæ rerum, quæ per propriam essentialiam assignari non possunt, per qualitates regulariter assignentur; nam hæ sunt, quæ quodammodo compleant res creatas in suo esse perfecto. Et quamvis interdum hujusmodi accidentiales differentiæ ex effectibus vel actionibus sumantur, id solum est in quantum his diversæ rerum qualitates aut proprietates indicantur. Denique, si pene infinitam qualitatum varietatem consideremus, ex quarum convenientia communissimum genus qualitatis abstrahendum est, facile, ut existimo, intelligemus non posse a nobis aliter declarari, in quo illa generalissima convenientia consistat. Est ergo utcunque explicata hoc modo communis ratio qualitatis, et alii modi hoc explicandi fere ita sunt in concordiam redacti, ut nova difficultas in hac declaratione non occurrat.

SECTIO II.

Utrum qualitas in quatuor species convenienter et sufficienter divisa sit.

4. Aristoteles tacite dividens qualitatem in Prædicamentis, quatuor ejus numerat spe-

cies, unamquamque earum bimembrem, vel binomiam constituens, scilicet, habitum et dispositionem, naturalem potentiam et impotentiam, passionem et passivam qualitatem, figuram et formam. At vero, lib. 5 Met., c. 14, obscurius tradit divisionem, quia naturalem potentiam et impotentiam omisisse videtur, nisi eam sub virtute bene vel male operandi comprehendisse intelligamus. Figuram etiam in numeris tantum explicat, et rebus immobilibus, id est, mathematicis, specialiter illam attribuit. Ac denique illam qualitatis acceptionem revocat potius ad eam significationem, quæ dicitur de differentia substanciali. In quo vel loquitur juxta dogma Pythagoricum, quod res mathematicæ sint re ipsa separatae et immobiles, vel certe loquitur de his rebus prout considerantur a mathematicis, qui de his considerant ad modum substantiarum, et has qualitates cogitant, ut differentias substanciales earum, sicut D. Thom. interpretatur. Divisio ergo data in Prædicamentis magis perspicua est, et ideo illa est communiter recepta, ac proinde est a nobis explicanda. In ejus autem explicatione, ea, quæ breviter expediri possunt, tam in communi quam in particulari, hic attingemus; nonnulla vero, quæ longiorem tractationem requirunt, in proprias disputationes reservabimus.

Prima difficultas de amplitudine divisionis.

2. Quatuor autem præcipuae difficultates in hac divisione occurront. Prima est, quia multæ res sub illis membris seu terminis comprehendendi videntur, quæ qualitates non sunt. Nam habitus speciale prædicamentum constitutere dicitur; dispositio ad situm etiam pertinet, nam sedere aut stare quædam corporis dispositio est. Quod si dispositio comparative dicatur, quatenus una res ad aliam disponit, sic etiam quantitas est dispositio materiae ad formam, vel alia accidentia recipienda; et actio seu operatio est dispositio ad virtutem, vel motus ad valetudinem, vel passio ad corruptionem. Rursus potentia si sumatur pro passiva, indifferens est ad substantiam, quantitatem, etc.; imo multi censem vagari per omnia genera, ita ut in unoquoque sit propria potentia passiva proprio actui correspondens. Si vero sumatur prævi agendi, etiam substantia per seipsum est potentia ad agendum, ut inter disputandum de de causa efficienti dictum est. Impotentia vero, cum sit privatio quædam, immerito in-

ter qualitates numeratur. Præterea proprium prædicamentum a qualitate distinctum constituit; quod si non pro ipsa visum qualitas, sed etiam quantitas, et Ul erunt passiones, quia per physicas passiones sunt communem rationem qualitatis, obscurum est. Nec minus occultum est quid in qua specie significetur nomine formæ, cum ha vox communis sit non solum qualitatibus omnibus, sed etiam accidentibus, et substantilibus formis. Denique figura, cum solum quidam terminus quantitatis, et modus ejus potius ad quantitatem reducenda videatur.

Secunda difficultas de distinctione illorum membrorum.

3. Secunda difficultas est, quia hæc im membra prout ad qualitatem pertinere possunt, non videntur esse satis inter se distincta, sed confusa et permista. Nam habitus ipse est activus; ergo ea consideratione habet veram rationem potentiae; nam ex actione optime infertur potentia; ergo, eo modo habitus agit, habet potentiam, seu est potentia agendi. Quæ difficultas maxime locum habet in quibusdam habitibus, de quibus Theologi docent conferre potestatem agenti, ut sunt habitus per se infusi, et in multiorum opinione character. Species etiam intelligibles et sensibiles poterunt in hoc ordinis, quia conferunt talem vim agendi, ut sit illa non possit fieri actus. Nec refert quod virtus partialis sit, tum quia in suo nere, id est, ex parte objecti, dici potest talis, tum etiam quia, simpliciter loquendo, etiam virtus intellectus vel sensus est partialis, et nihilominus illæ qualitates absolute dicuntur potentiae. Præterea, inter eas qualitates, quas Aristoteles vocat passivas, non sunt quæ vere ac proprie sunt potentiae passivæ, ut gravitas et levitas, quas inter passivas qualitates numerat Aristoteles in libro Metaphys., c. 14. Item calor et frigus, ibi, quam in Prædicamentis, ponuntur inter passivas qualitates, cum tamen sint vere potentiae ad calefaciendum vel frigefaciendum. Imo albedo et nigredo, et alia objecta sensuum, quæ ab Aristotele numerantur inter passivas qualitates, eo quod causent passivam in sensibus, sub illa eadem ratione non veræ potentiae activæ, quia vere efficiunt illam passionem seu speciem in sensibus.

it calor etiam potest vocari qualitas passiva, id est, effectiva passionis in ligno vel pua, et nihilominus sub ea ratione est vera potentia activa. Nam quod passio, quam efficit albedo in sensu sit intentionalis, nil fert, cum illa non sit extra latitudinem verae scientiae. Alias nec intellectus agens esset ratio potentia activa, quia ejus actio intentionalis est, imo etiam omnis actio intellectus in sensu potest illo modo dici intentionalis.

4. Præterea, Aristoteles primæ speciei attribuit, quod bene vel male afficiat subjectum; quod quidem si intelligatur de bono et de morali, nimis limitatum est; sic enim entia et opiniones non erunt habitus, nec positions. Si vero bene vel male idem est, quod convenienter vel inconvenienter rei naturam illam afficere, sic non solum convenit primæ, sed maxime etiam qualitas tertiae speciei; nam calor bene afficit, id est, convenienter naturæ ejus, et fons aquam, et sic de aliis; imo et figura est hoc modo bene afficere subjectum, quod modo pulchritudo est bona dispositiojecti. Denique omnis qualitas connaturam etiam sit potentia vel dispositio, convenienter afficit subjectum, ut intellectus animalis, lux solem, quin etiam ad alia genera dentium illi duo modi afficiendi extentur; sic enim etiam motus est violentus, naturalis, quatenus est convenienter vel inconveniens naturæ subjecti, et idem est deo et similibus. Ex quibus intelligitur, a differentiam non esse aptam ad discernendas qualitates. Et ratio esse videtur, quia transcendentalis est, ad bonum transiens. Unde etiam fit ut illa duobus eidem speciei qualitatis respectuorum subjectorum convenientire possint.

teria difficultas de sufficientia directionis.

Tertia difficultas est, quia plures sunt tales, que sub illis speciebus non videntur comprehendendi. Primo enim actus immates qualitates sunt, cum formaliter constat ultimum actum et perfectionem, et tamen ad nullam ex dictis speciebus pertinent, cile patebit per singulas discurrenti. Secundo, species intentionales, ex omnium sentientiarum qualitates sunt, et tamen juxta communem sententiam non sunt habitus, ut indebimus, nec sunt dispositiones, cum difficile removantur a subjecto, nec potentiae, cum insint in potentias, et de-

cæteris speciebus clarior sit, eis non convenire; estque aliud singulare in his qualitatibus, quod omnes illæ species qualitatis numerate ab Aristotele ita afficiunt subjectum, ut illud denominent; species autem intentionales ita afficiunt, ut non denominent, ut maxime patet in speciebus visibilibus existentibus in aere vel speculo; signum ergo est pertinere ad novum genus qualitatis, ab aliis distinctum. Tertio, raritas et densitas, asperitas et lenitas, qualitates sunt, et tamen in supra dictis speciebus non continentur, ut per eas discurrenti facile constabit.

6. Quod quidem videns Aristoteles in prædicamentis, c. de Qualit., negat has esse qualitates, et ad situm seu partium positionem eas reducit, quia raritas et densitas nihil aliud esse videntur quam distantia et propinquitas partium; asperitas vero et lenitas, aequalis (ut sic dicam) et inæquabilis partium positio. Hæc vero Aristotelis responsio difficultate non caret, quia, licet hæc consurgant ex partium positione, non tamen in ipsa positione formaliter consistunt, sed sunt quidam peculiares modi, qui non possunt nisi ad qualitatem pertinere. Alias, nec figura pertineret ad qualitatem; consurgit enim triangulus, verbi gratia, ex tali dispositione linearum, et pulchritudo ex tali dispositione partium. Item eadem ratione sanitas non pertineret ad qualitatem; nam consurgit ex quadam proportione et quasi positione humorum, qui suo modo sunt partes animalis. Denique densitas vel raritas non est quantitas, sed quantitatis modus, et non est sola relatio, ut per se constat, quia et per propriam actionem fit, et bene vel male disponit subjectum in ordine ad conservationem suam vel connaturalem essendi modum; ergo non potest esse nisi qualitas.

Quarta difficultas de bimembri distinctione singulorum membrorum.

7. Quarta difficultas est, cur Aristoteles, singulas species hujus prædicamenti duplice nomine proponat. Aut enim eamdem rem vel essentiam utrumque significat, vel diversam; neutrum autem potest convenienter dici. Non quidem primum, tum quia inutilis fuisse illa nominum multiplicatio, et confusionem pareret; tum etiam quia non potest de omnibus verificare; quomodo enim potentia et impotentia, quæ privative videntur opponi, eamdem speciem qualitatis significare possunt? Neque enim dici potest secundum, tum quia;

vel debuissent octo qualitatis species immediate numerari, et non quatuor, vel si unusquisque binarius illarum specierum habet peculiare genus proximum, debuissent illa quatuor genera seu quatuor species nominari et declarari; tum etiam quia non potest id esse verum in omnibus, nam passio et passiva qualitas non possunt essentialiter differre, cum solum differant in brevi aut longiori duratione, quae non indicant diversitatem essentiae, cum possint ab intrinsecis causis provenire, aut ex majori vel minori intensione qualitatis; eademque fere ratio est de habitu et dispositione; nam etiam dicuntur differre, quia dispositio facile removetur, habitus difficile, quod perinde est. In figura etiam et forma non potest facile fingi illa distinctio, cum figura ipsa quædam forma sit.

8. In contrarium vero est Aristotelis sententia et auctoritas, quam cæteri philosophi secuti sunt, juxta quam asserendum est, recte datum esse prædictam divisionem, omniaque illa membra, veras esse qualitates, inter se distinctas, totamque latitudinem qualitatis comprehendentes. Ut hæc assertio probetur et difficultatibus tactis satisfiat, oportet singulatim de singulis membris dicere, atque ut distinctius procedamus, in varias sectiones singula distribuemus.

SECTIO III.

Utrum omnes distinctæ species veras et solas qualitates sub se comprehendant.

1. Dicendum imprimis est, nihil in his speciebus numerari aut contineri, quod veram rationem qualitatis non habeat. Hæc assertio magna ex parte pendet ex vocum significationibus, quas propterea oportet accurate distinguere, nam possunt æquivocationem continere.

Variæ significationes hujus vocis, Habitus.

2. Primo ergo nomen *habitus*, et verbum *habere*, seu *habendi*, varie distinguitur ab Aristotele in Præd., cap. ult., et in 3 Metaph., cap. 20 et 23. Generatim autem loquendo, nomen *habitus* sumi potest aut in vi participii, aut in vi nominis. In vi participii, descendit a verbo *habere*, et tot modis dici potest, quot ipsum *habere*. Verbum autem *habere*, valde æquivocum est. Interdum enim significat dominium et possessionem rei, ut dicitur quis habere pecunias, vel regnum, et in universum qui habet jus in aliquam rem,

dicitur aliquo modo habere illam; quomodo dicitur vir habere uxorem, et uxor virum Rursus omnis res, quæ aliquo modo aliam continet, dicitur habere illam, ut subjectum dicitur habere accidentia, et totum partes, et materia formam, et vas aquam; sic etiam a Aristoteles: *Quod detinet rem, ne sua propensione moveatur aut descendat, habere illam dicitur*, ut paries tectum. Hinc etiam divers rationibus duæ res mutuo se habere dici possunt, nam et materia habet formam, qui est susceptivum ejus, et forma habet materiam, quia illi quodammodo dominatur. Quomodo ait Aristoteles: *Febris interdum dicitur habere hominem*, praesertim quando maxima vi ei adhæret; sic etiam regnum dicitur habere regem, quia ei subjicitur, et e converso rex habere regnum, quia potestate in illud habet.

3. Cum ergo *habere* tot modis dicatur *habitus* etiam, in vi participii sumptus, si potius res habita, eisdem modis dici potest. In qua significatione constat nullius certi prædicamenti rem significare; nam materialis (ut sic dicam) tam substantia quam accidens cujuslibet prædicamenti potest haberis, et habita denominari; formaliter autem illa nominatio seu relatio habitu, interdum nomine reale est, sed relatio rationis, aut definitionis ab humana voluntate seu aëstinatione; aliquando vero est moralis potes inde orta, et hujusmodi est humanum dominium aut jurisdictionis, ratione cuius dici quis habere dominum, subditos, etc. Aliquam vero significat peculiarem habitudinem cuius prædicamenti, et potest etiam hoc modo per varia prædicamenta vagari; ut cum iuria dicitur habere formam, illud, *habere*, nihil aliud significat quam informari formam vero ignis dicitur habere actionem, illud, *habere*, non significat informationem, emanationem actionis ab igne; cum autem homo dicitur habere vestem, illud, *habere*, significare potest vel tantum possidere illam, quo modo dicetur habere illam, etiam in area habeat, et sic non dicit realem modum alicujus prædicamenti, sed moralem res eum, ut dixi; vel significare potest, esse levatum, et sic habere vestem, idem est quod ornari, et quasi informari ueste, quod speatur ad prædicamentum habitus. In præsenti igitur non sumitur *habitus* in hac significacione seu in vi participii; quamvis haec denominatio propriis etiam habitibus convenire possit; nam vere dicitur homo habere *hanc*

catione, virtutis, etc., communi illa denominatione, qua subjectum dicitur habere actio[n]em; sicut et contrario etiam habitus pot[er]t habere hominem, praeferit si sit status et intensus; quia ei quodammodo inatur.

Alio ergo modo sumitur *habitus* ut no-quoddam, et sic etiam multiplicem ha-significationem; quod vero ad praesens at, tres significaciones videntur praeci-

Una est, qua haec vox significat quam-ue rei dispositionem aut modum se ha-eti, et sic dicitur de qualibet forma, et tertim de quacunque qualitate, et hoc tribui solet et partibus corporis et re-nanimatis; sic enim dici solet habitus, coris, etc. Et maxime solet ita appell-quatenus bene vel male disponit sub-n, vel secundum se, vel in ordine ad em usum, ut notat Philosoph., 5 Met., quomodo sanitas dicitur habitus cor- Secundo, significat habitus vestem, undumentum corporis; quae significatio est satis usitata, et pertinet ad speciale camentum habitus. Advertit tamen Aris-tos, loco citato, habitum in hac significa-non tam significare rem ipsam, quae est quam (ut sic dicam) habitionem ipsam, illam quasi informationem, quam habet a veste, ratione cuius, et homo dicitur abituatus, et vestis dicitur habitus, ve-actu, et non tantum in aptitudine, itamen, si vulgatam illius vocis signifi-cem attendamus, aequi accipi solet ad candom ipsam vestem, quae est quasi in abstracto praedicamenti habitus, etu exerceat munus suum, sive non, is, philosophice loquendo, peculiari e sumi soleat pro illo concreto seu effectu formalis, qui per illa verba signi- scilicet, esse vestitum. Tertio deni-munitur *habitus* ad significandam for-gae confert facilitatem et promptitu-operandi, et quia operari sequitur ad deo extendi solet haec significatio ad tes, quae res bene aut male disponunt esse, quomodo sanitas habitus appellet medici bonum vel malum habitum is vocant naturalem corporis disposi-tu, a quo provenit, ut omnia ejus organa que partes bene vel male suas functio-ercent. In hac ergo tertia significa-nabitus semper est aliqua qualitas, aut amentum qualitatum. Existimo tamea-hac significacione esse aliquam ana-

logiam proportionalitatis, ut in tertia difficultate declarabo; ideoque proprie habitum si-gnificare formam, quae confert potentiae promptitudinem in operando, et sic constat semper esse qualitatem, et sub hac ratione existimo habitum proprie sumptum pri-mam speciem qualitatis constitutre, ut ex dicendis magis constabit.

De dispositione et significationibus ejus.

5. *Celebris divisio dispositionis elucidatur.*

— *Dispositio* (ait Aristoteles, 5 Metaph., c. 19) est ordo habentis partes. Quod dupli-citer potest intelligi: uno modo, ut sit ipsa relatio ordinis, quae consurgit inter partes ejus rei, quae partes habet, ex eo quod una-quaque in suo loco constituta sit; alio modo, ut sit totius rei constitutio ac veluti forma consurgens in toto ex collocatione partium in suis locis. Atque hoc modo posteriori, videtur hoc nomen, dispositio, proprie ac-cipi; sic enim apud rhetores dispositio ora-tionis dicitur conveniens collocatio partium ejus in suis propriis locis, et cum debita pro-portione. Et apud dialecticos figura syllogi-zandi dicitur debita terminorum dispositio; et similiter in humano corpore conveniens partium aut humorum collocatio, aut propor-tio, bona corporis dispositio dicitur. Unde sanitas et pulchritudo bonae dispositiones censemur. Hanc autem dispositionem Aris-toteles in tria membra distinguit, dicens, hunc ordinem partium esse posse, aut secun-dum locum, aut secundum virtutem seu potes-tatem, aut secundum formam. Ex quibus pri-mum membrum videtur ad praedicamentum situs pertinere; nam illa dispositio nihil aliud esse videtur, quam modus qui in toto corpore resultat, ex eo quod partes ejus ita sunt in loco collocatae, quae est ratio praedicamenti situs, ut videbimus. Alia vero duo membra ad qualitatem pertinere videntur; sed diverso modo. Nam ordo habentis partes secundum formam videtur ad dispositiones corporis per-tinere, quales sunt figura, quae ab Aristotele solet forma appellari, ut constat ex predica-mento qualitatis. Unde pulchritudo aptissime potest dispositio appellari, nam est forma re-sultans ex debito ordine partium secundum se; debita etiam organizatio corporis potest hoc modo dispositio vocari. Imo, si nomen partium extendamus, etiam sanitas et omnis similiis forma corporis ex debito ordine et pro-portione partium resultans, potest dici dispo-sitio ad hoc membrum pertinens.

6. At vero aliud membrum, scilicet, secundum virtutem, videtur ad dispositiones animi referri, et ideo difficilius in hac dispositione explicatur quarum partium sit ordo. Potest autem primo exponi de partibus potentiaibus ipsius animae, quae sunt ipsam et potentiae, et ad convenientem ordinem rediguntur per debitas dispositiones suas; unde talis dispositio non resultat ex ordine partium, sed potius ipsa constituit debitum ordinem in anima, quae habere partes dicitur secundum potentiam. Cui expositioni favet idem Aristoteles, nam statim, sequente cap. 20 ejusdem lib. 5 Metaph., ait, habitum uno modo dici dispositionem bene vel male afficien tem, vel aliquam hujus dispositionis partem, *Quo sit* (inquit) *ut etiam virtus partium, habitus sit quidam*, ubi per partes potentias animae intelligere videtur, quarum virtutes singula dicuntur dispositiones earum, quia licet nulla per se sola sit adaequata dispositio constituens integrum ordinem in his potentia, tamen unaquaque est pars hujus dispositionis. Alter potest exponi, ut unusquisque habitus animae dicatur habere partes secundum potentiam, ex quarum ordine vel constitutione dispositio consurgit. Quod potest intelligi vel formaliter, vel virtualiter tantum. Formaliter quidem, si supponamus habitum animae non esse simplicem qualitatem, sed consurgere ex debita coordinatione plurium habituum; sic enim integra scientia dicetur dispositio, quia est veluti ordo quidam habentis partes secundum virtutem, id est, partiales habitus inter se ordinatos. De quibus partibus potest etiam intelligi, quod in c. 30 dicitur, partem hujus dispositionis etiam vocari habitum seu dispositio n. Virtualiter autem potest dici habitus animae consistere in hoc ordine partium, etiamsi in se simplex qualitas sit, quia ex parte objecti constituit quemdam debitum ordinem; ut, verbi gratia, partes prudentiae dici possunt consultatio, judicium et imperium, in quibus debitum ordinem prudentia constituit; et partes liberalitatis dici possunt, et elargiri pecunias, et retinere quando oportet, inter quas debitum ordinem liberalitas constituit.

7. Alter vero exponit haec duo membra D. Thomas, 1. 2, q. 49, art. 1, ad 3, ubi hos duos ultimos dispositionis modos refert ad dispositiones animae, ut sunt virtutes et scientiae, quae prout sunt inchoatae et imperfectae, dicuntur secundum potentiam; prout vero sunt completae et perfectae, dicuntur

secundum speciem, ut ipse transfert. Non tam exponit D. Thomas quomodo haec virtutes sint ordo habentis partes; cum tamen illa verba, secundum potentiam, et secundum formam, juxta contextum Aristotelis non videantur referenda ad ipsam dispositionem sed ad subjectum cuius est dispositio, tanquam habentis partes secundum potentiam vel secundum formam. Ac denique verbum Aristotelis, quae grece sunt, *χαρτὶ δύναμις ἡ τοιοῦτος*, non recte exponuntur per esse imperfectum et perfectum. Prior ergo interpretatio magis probatur, quam ipse D. Thomas sequitur 5 Met., et fere alii interpres.

8. Juxta has vero significaciones hujus vocis constat, dispositionem non esse in qualitate, sed etiam in aliis praedicamentis vel situs, vel etiam quantitatis, ut multi videntur; nam positio partium in toto, quae propria est quantitatis continuae, dispositio etiam dici potest, quam multi censem pertinere tertium membrum supra positum. Ita prout dispositio ad qualitatem spectat, unam tantum speciem, sed omnes possunt comprehendere sub dicta generali significacione, ut ex adductis exemplis constaret, et aliis etiam potest confirmari. Nam ipsam etiam possunt dici componentes animae dispositiones, et ordinare illa secundum virtutem seu potentiam, et ceteris modo secundum partes virtutis, quae in ipsam animam est radicalis potestas et actus ad alios actus et munera, secundum rationem possunt in ipsa anima considerari partiales inclinationes et potestas, secundum quas in ordinem redigitur ipsa potentias. Sicut etiam unaquaque potentia habet veluti partiales inclinationes ad diversa objecta, secundum quas determinatur ad habitus. Unde omnes etiam hanc sunt dispositiones. Item proportionaliatione species intentionales, quae determinant potentias vel habitus, ea ratione possunt dispositiones. Item actus immateriales possunt dispositiones apparet, vel quatenus sunt effectus habituum, ita constituant peculiarem ordinem in potest respectu habitus, vel certe secundum se quatenus conferunt ultimam actualitatem potentiae, et ita ultimate perficiunt illa secundum quemdam ordinem. Rursus de iusta specie, jam declaravimus quomodo possunt dispositio vocari. Omnes denique possunt qualitates possunt dispositiones vocari, quae

tus vel ex parte materiæ constituant determinatum ordinem ad talem formam, vel ex parte formæ convenientem ordinem conferunt in virtute agendi. Atque ita Aristoteles, in de Qualit., calorem et frigus inter dispositions recenset, et in communi ac vulgi modo loquendi, omnes hæc qualitates videntur dispositions vel præparantes material ad formam, vel ornantes et perficientes, a certe male afficienes ipsum subjectum. Quod igitur spectat ad primam difficultatem, quæ nunc tractamus, dispositio, prout inter qualitates numeratur, non dicit solam positionem partium corporalium in loco, vel in toto, sed dicit affectionem corporis vel animæ ordinantis illam secundum formam aut virtutem, et ita manifestum est pertinere ad qualitem. Quomodo autem sit peculiaris qualitas species, infra declarabitur.

potentia et hujus vocis significationibus.

. Potentiae etiam nomen est æquivocum analogum, ut Aristoteles tradit, 5 Metaph., c. 2, et lib. 9, a princ. Potentia enim uno modo sumitur respectu possibilis latissime superti; dicitur autem hoc modo possibile quid in se repugnantiam non involvit, de quod dixit Aristoteles, libro 9 Metaphys., c. 3, *Possibile id esse, ex quo in actu posito, nihil situr impossibile.* Nam cum impossibile sit, quod a parte rei esse non potest, et quod est in actu, in re habeat esse, apertam involvit repugnantiam, ut ex possibili in actu posito, non sequatur impossibile. In eo autem quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum, non quantia essendi, et hoc dici solet possibile, eique correspondet potentia logicalis, quæ ita appellatur, quia non consistit in liqua simplici et reali facultate, sed in non repugnantia extremorum, et ita manifestetur in ordine ad mentis compositionem, que ad logicum spectat. Hæc potentia logica nihil pertinet ad constitutionem alicujus prædicamenti, ut perlarum est. Alterum, quod in re possibile ut sic invenitur, est positiva denominatio quæ possibile dicitur, que sumitur ab aliæ potentia reali vel activa, vel passiva; possibile enim hoc modo dicitur, quod in aliæ potentia continetur; impossibile vero dicitur, quod superat rei potentiam, vel in eam non continetur. De utriusque autem potestate definitione, quam tradidit Aristoteles citis locis, supra dictum est disp. 18, et in

indice Aristotelico circa prædictos textus aliquid annotavimus.

10. Ex quibus etiam constare potest, realem potentiam seu physicam latissime patere, nam in universum dici potest et solet de quacunque vi agendi, aut de capacitate recipiendi, quo modo non tantum de accidentibus, sed etiam de substantiis dicitur; nam in Deo est potentia activa, et in materia est receptiva, quæ substancialis sunt, et forma substancialis, quatenus vim habet agendi, principium est transmutandi aliud, quæ est definitio potentiae, ab Aristotele data. Strictius vero juxta usum philosophorum sumi solet potentia pro principio proximo, connaturali agenti creato ad aliquid agendum, et hoc modo semper est aliquid accidens, nam forma substancialis non est principium proximum, sed principale, ut in superioribus dictum est. Atque hoc modo sumpta potentia ad qualitatem tantummodo spectat; nam solæ qualitates sunt principia proxima agendi in creaturis, ut in disp. 18, sect. 2 et 3, declaratum est. An vero omnes qualitates, quæ sunt principia agendi, pertineant ad secundam speciem qualitatis, quæ potentia dicitur, infra dicimus. Quod antem dictum est de principio proximo agendi, intelligendum proportionaliter est de principio proximo recipiendi accidentia, si aliquid sit per se ad hoc munus destinatum; fortasse enim nullum est, quod non sit etiam principium proximum agendi, quamvis, e contrario, multa sint principia proxima agendi, quæ non sunt recipiendi, et ideo sub generali appellatione principii proximi agendi totum hoc genus potentiae comprehendendi potest; de quo latius dicturi sumus disputatione sequente.

De impotentia.

11. *Nominis impotentia origo et significations.* — *Impotentia*, si vim nominis attendamus, privationem potentiae significat, vel potius negationem; dicitur enim impotens, qui potentia caret, etiamsi illam habere non possit; sub hac tamen significacione, manifestum est non pertinere impotentiam ad genus qualitatis, imo neque ad aliquid genus entis, cum tantum in negatione consistat. Alio vero modo dicitur impotentia, positiva quædam imbecillitas vel ineptitudo aliquid agendi vel patieundi, ut est hebetudo ingenii ad percipiendum, vel imbecillitas memorie ad retinendum; item quædam complexio corporis, qua constituitur insalubre aut valetudinaria.

rium, sic etiam in cæra, verbi gratia, molli-tudo dicitur impotentia ad resistendum di- visioni; hæc enim sunt fere communia exem- pla hujus significationis.

12. Habent autem non parvam difficulta- tem; nam omnis species qualitatis, sicut et cuiuslibet rei, pensanda est ex eo quod per se illi convenit, non ex eo quod consequen- ter, et quasi per accidens; nulla autem qua- litas per se habet reddere subjectum imbe- cille, aut ineptum ad aliquod opus, sed si sit qualitas activa, per se habet conferre vi- res ad suum opus; si vero non sit activa, per se solum habet conferre suam formalem per- fectionem seu effectum; quod vero inde con- sequatur impedimentum ad alias actiones vel passiones, est per accidens; non est ergo cur inde impotentia nominetur, vel saltem non est cur ob eam denominationem inter species qualitatis referatur. Alias omnis qualitas, quæ est potentia ad unum actum, esset im- potentia ad oppositum, ut durities, quæ est potentia ad resistendum divisioni, erit impo- tentia ad ipsam divisionem, et, e converso, sicut molle dicitur impotens ad resistendum divisioni, ita dicetur potens, ut facile divida- tur seu terminetur; et humiditas cerebri di- cetur impotentia, quatenus imbecillitatem affert memorie ad retinendum, et dicetur potentia, quatenus confort facilitatem ad appre- hendendum. Accedit, quod hæc imbecillitas agendi vel patiënti saepe non provenit ex una qualitate, sed ex diversis, aut ex aggre- gato multarum, ut hebetudo ingenii interdum provenit ex una complexione, interdum ex altera, idque evidenter constat in valetudi- nariis corporibus, quod ex variis et multis dispositionibus provenit; illa ergo imbecillitas non per se pertinet ad qualitatem, sed est impedimentum per accidens proveniens ex variis qualitatibus, vel ex singulis, vel ex multis simul.

13. Respondeatur, argumenta hæc convin- cere impotentiam non constitui sub qualitate formaliter, quatenus impotentia est, et con- sequenter imbecillitatem virium, hebetuden- nem ingenii, et similia omnia, quæ solum de- notant impedimentum agendi, aut recipien- di, formaliter et sub ea ratione nec consti- tuere nec postulare speciale rationem qua- litatis. Nam, licet illud impedimentum saepe a qualitate, vel qualitatibus proveniat, tamen non per se spectat ad rationem talium qua- litatum, sed est quid consequens et quasi per accidens. Impotentia ergo in tantum sub-

qualitate numeratur, in quantum est aliqui- lis potentia, per se instituta ad aliquem- tum. Quia vero interdum talis est potentia, imbecillis sit ad suum actum exercendu- vel ut facile impediatur ne illum exequi pos- sit, inde accipit illam denominationem i- potentiae. Unde vero habeat talis poten- quod ejusmodi sit, dicemus inferius ei- quartam difficultatem.

De passione ejusque significatis, et de pa- va qualitate.

14. Passionis nomen plures etiam ha- significationes, ut constat ex Aristotele, *Soph.*, cap. 21. Duæ tamen sunt præcipi- Una est, qua generaliter dicitur de qua- que mutatione vel receptione alicujus, quæ actu fit in aliquo subjecto. Et hoc mo- passio constituit speciale prædicamentu- Quanquam in ea significatione maxime di- tur quis pati, quando aliquid recipit sua- turæ contrarium et nocivum, ratione cu- privatur aliqua perfectione sibi debita, notavit etiam D. Thomas, in *1. 2. quæst.* art. 4, post Aristotelem, dicto c. 21. Qui eti- addit, tum maxime vocari hanc passionem, quando dolorem vel molestiam assert. Et in- etiam factum est, ut affectus animæ pas- nes vocentur. Quia vero hujusmodi passio- alteratione sensibili maxime nota est, ha- ulterius deriyatum est hoc nomen ad signi- candum qualitatem, quæ per hujusmodi pa- sionem, et alterationem sensibilem fit. hanc significationem primo loco posuit Ar- istoteles, in dicto c. 21, et in eadem numer- passionem inter species qualitatis. Quia v- alteratio, per quam fit hæc qualitas, in- dum subita est, et cito transit, ita ut cum simul etiam terminus ejus dissipetur seu c- truatur, ut patet in rubore vultus ex ve- cundia, vel alia simili occasione excita. interdum vero per alterationem fit qual- stabilis et diurna, ideo Aristoteles passio- nomen peculiariter attribuit qualitati pri- mando factæ. Quia passio magis videtur si- ficare rem in fieri, quam in faeto esse. Quid ideo fecit, ut significaret, eas qualita- etiamsi imperfectæ et transeuntes esse de- ceantur, nihilominus veras esse qualita- species. Alias autem, quæ diurniores su- vocavit passivas seu possibiles qualita- quia natæ sunt aut per passionem fieri, ut per passionem efficere, non tamen sem- veluti in actuali passione consistunt.

De figura et forma.

15. *Variae acceptiones nominum figura et forma.* — Denique figuræ nomen magis certum habet significationem. Ut enim omittamus alias impropias et metaphoricas, quibus dicitur et de figura syllogismi, et de figura rhetorica, proprie significat modum ueniam resultantem in corpore ex termino magnitudinis. Qui modus ad genus qualitatis pertinet, quia in ratione afficiendi perficiendi subjectum cum cæteris qualitatibus convenit. Formæ vero nomen, licet illoqui valde generale sit, tamen prout inter eas species numeratur, non aliud significat, quam ipsam figuram, quia illa est veluti exterior forma, quæ in corporibus appareat. Unde idem videtur his duabus vocibus significari, nisi quod nomine figuræ significatur more mathematico, et abstrahendo a materia; propter quod dixit Aristoteles, in 5 Metaphys., qualitatem hoc modo reperiri in immobilibus; nomine autem formæ significatur modo physico. Et mihi improbabile non est ornam hoc modo dicere figuram, non utunque, sed ut ornatam accidentibus, praeternim coloribus, ut Boetius in Prædicamen-
s indicavit. Sic enim imago sensibilis ad eam speciem pertinere videtur ratione sue ornæ. Verum est, hujusmodi formam non nam, sed plures videri includere qualitates; tamen sicut in aliis unitas artificialis, et alieni proportionis aut subordinationis sufficiere censemur ad constituantem aliquo modo unam qualitatem, etiam ex multis consurgat, ut patet in sanitate, pulchritudine, et similibus, ita diei potest de ejusmodi forma. Quo modo etiam probabile est, ad haec speciem pertinere ipsam pulchritudinem, via haec maxime ex figura consurgit.

16. Nec refert, quod Soto in Prædicam. bjecit, quod, scilicet, pulchritudo pertineat ad primam speciem, quia dicit rei convenientiam. Nam idem argumentum facere potuisse et de multis aliis qualitatibus, quas diversis actionibus sub diversis speciebus ipse colligat. De qua re dicimus in sequent. sect.

17. Denique annotandum est circa hanc speciem. Aristotelem in Metaphysica eam maxime attribuere numeris compositis, qui sunt apud mathematicos illi, qui consurgunt ex ductu ejusdem numeri in seipsum, vel in diuum, ut novenarius ex tribus ternariis, vel senarius ex binario ternariorum, et sic de illis. His ergo numeris attribuunt mathema-

tici figuræ, per quamdam proportionem ad figuræ magnitudinum, quatenus ex ductu æqualis aut majoris vel minoris numeri consurgunt. Ego vero existimo, hanc totam rationem figuræ metaphoricam esse, magisque esse objective in intellectu quam in re, et ideo non existimo pertinere proprie ad species qualitatis.

Quæstionis conclusio ac resolutio.

18. Ex his igitur satis probata est assertio in principio sectionis posita. Satisque responsum est ad primam difficultatem sectionis præcedentis; tota enim fundatur in æquivalente terminorum; qua declarata, satis constat quo sensu omnia sub qualitate consti-
tuantur.

SECTIO IV.¶

An quatuor qualitatis species sint inter se omnino distinctæ.

1. Quamvis in modo distinctionis harum specierum diversitas opinionum sit, ut infra attingemus, tamen quod distinctæ sint, omnes sentiunt. Et ideo breviter dicendum est; has quatuor species qualitatis distinctas esse, et inter se impermistas, vel secundum rem, vel saltem secundum rationem formalem. Hæc conclusio in genere sumpta probatur ex generali ratione seu conditione bonæ divisionis, in qua membra esse debent opposita, et consequenter distincta; alioqui non erit divisio, sed nugatio et repetitio inutilis. Item hoc maxime necessarium est in divisione generis in species, nam quæ specie differunt, essentialiter differunt; ergo non possunt eidem secundum eamdem rationem convenire. Si ergo dicta divisio convenienter est tradita, et est generis in species, ut supponimus, necesse est ut membra dividentia distincta sint et impermista. Voco autem *impermista*, quia nullæ res in una specie constituta potest sub altera collocari; quia non potest una species collocari sub generibus oppositis, seu ita con-
distinctis, ut non sint subalternatim posita.

Variae opiniones.

2. *Quot distinctionum modi cogitabiles inter has species.* — *Prima sententia.* — Ut autem hoc explicemus, et argumenta in contrarium in sect. 2, difficultate secunda, posita solvamus, advertendum est, duobus modis intelligi posso distinctionem harum specierum et (ut sic dicam) impermissionem harum. Primo secundum rem, id est, ut nulla, quæ

sub una harum specierum collocatur, possit constitui sub aliis. Secundo, ut solum intelligentur species impermista secundum proprias rationes formales earum, non vero semper quoad res ipsas. Communiter ergo interpretatio esse videtur, hanc distinctionem non debere, nec posse intelligi priori modo, sed tantum posteriori. Nam quod prior modus non possit esse universalis, videntur convincere argumenta proposita in secunda difficultate; secluso autem illo priori modo, necesse est ut posterior verus sit, quia nullus alias superest in quo possit et haec secunda conclusio vera esse, et divisio ipsa consistere. Habetque haec interpretatio magnum fundatum in Aristotele, qui easdem res sub diversis speciebus qualitatis ponit. Et eamdem sententiam supponit D. Thomas, 4. 2, q. 49, a. 2, ad 1 et 2, ubi ait, figuram et passibilem qualitatem, prout convenit naturae subjecti, pertinere ad primam speciem qualitatis. Et haec opinio est frequens apud autores, praesertim recentiores.

3. De prima sententia fertur judicium. — Sed haec sententia, licet fortasse ad distinguendas dialecticas predicationes vel denominaciones sustineri possit, non tamen videtur apta, neque conveniens ad metaphysice distinguendas species atque essentialias harum qualitatum; quia fieri non potest ut una et eadem res constituatur essentialiter in diversis et oppositis speciebus ejusdem generis. Neque satis est respondere, hoc esse verum secundum unam rationem formalem, tamen secundum diversas id non esse inconveniens; hoc (inquam) non satisfacit, quia vel illae rationes formales a parte rei sunt actu distinctae, saltem ex natura rei seu modaliter, vel tantum ratione. Primum non potest dici in praesenti, tum quia non possunt in calore, verbi gratia, distinguiri illa duo a parte rei, quae se habeant, ut res et modus; nam idem calor secundum eamdem simplicem entitatem, secundum quam est passibilis qualitas, est etiam virtus proxima ad calefaciendum, et bene vel male afficit subjectum, nec possunt haec omnes rationes ab illa qualitate separari; quapropter gratis omnino fingeretur distinctio ex natura rei inter illas. Tum etiam quia, posita illa distinctione, non posset utraque illarum rationum esse essentialis tali entitati, sed illa tantum quae in re non distingueretur ab entitate, quia essentia formae non distinguitur ab ipsa forma; ratio autem modalis esset accidentalis, vel ad summum per modum pro-

priæ passionis respectu talis entitatis, quamvis possit dici essentialis ipso modo, ut est quid distinctum ab entitate. Si vero dicantur illæ duas rationes formales, solum per intellectum distingui, et utraque esse dicatur essentialis illi entitati, sequitur differentias oppositas et dividentes ex æquo superius genus, essentialiter convenire ad eamdem indivisibilis qualitatem constituendam, quod erat inconveniens illatum et plane repugnans.

4. Secunda sententia. — Improbatur. — Propter hoc non defuerunt qui dicerent, illa quatuor membra non dividi inter se tanquam diversas species qualitatis, sed tanquam modos accidentales seu habitudines varias qualitatum, ut ita divisio non sit generis in species, sed quasi subjecti in accidentia. Quod sensit Scotus, in Prædic. de Qualitat., q. 1, et in 4, d. 6, q. 10. Estque antiquior opinio, nam ejus meminit Albertus in Prædic., tract de Qualit., c. 3. Sed haec sententia non videatur probanda. Primo, quia Aristoteles expresse vocat has species vel genera qualitatis. Nec in alio sensu recte constituisset, atque divisisset qualitatis prædicamentum. Deinde quia alias nulla relinquatur via ad constitutandam distinctionem essentialis inter alias qualitates; nam si omnes differentiae in his speciebus numeratae accidentales sunt vel essentialis distinctionem non indicant nullæ nobis differentiae qualitatum notæ sunt ex quibus essentialis distinctionem haber possimus. Et præterea reddit argumentum factum, quia vel isti modi sunt distincti ex natura rei a qualitatibus suis, vel solu ratione. Primum dici non potest, quia nullum fundamentum talis distinctionis inveniri potest in hujusmodi rebus, ut declaratum est. Si vero tantum sunt ratione distincti, cur vocantur accidentales, cum etiam essentiali differentia ratione distinguatur a re, et alicuius hi modi tam intrinseci sint, et absolute respectu talium qualitatum, quantum est potest differentia essentialis, ut mox explicabimus? Denique si illo modo non est assignata differentia essentialis inter qualitates, hoc ipsum inquirimus, qua, nimur, ratione dividendum sit commune qualitatis genus in species essentialiter diversas.

Resolutio.

5. Censeo igitur in primis, posse genus qualitatis habere species proprias essentialiter diversas: quod est per se notum, cum habitat de ratione omnis generis. Secundo exist-

, assignatis propriis et adæquatís differen-
tialibus qualitatum, constituentibus
cies essentialiter diversas, illas non ratione
tum, sed re distinguere qualitates quas
constituant; atque adeo unam et eandem
qualitatem non posse in re constitui pluribus
diferentiis, sic dividentibus qualitatis genus.
satis probant rationes factæ, ut existimo.
Una qualitas solum potest esse una enti-
tate, et unus entitatis una est essentialis con-
silio sub uno genere. Item, quia una qua-
litas non est tantum modus aut accidens alte-
ri qualitatis, re vel ratione distinctus ab
a qualitate; ergo differentiae essentialiter
constituentes qualitatem, distinguunt etiam
aliter ipsas entitates qualitatibꝫ. Denique
mvis admitteremus, posse in una et ea-
di entitate conjungi plures differentias vel
dos qualitatum, aut ex natura rei, aut rati-
ocinata distinctos, necessarium esset
illa entitate aliqua esset differentia pri-
et essentialis, quæ non posset esse nisi una
mate constituens talem essentiam, quia,
licebam, unius entitatis simplicis unica
um esse potest essentialis constitutio. Has
differentias essentiales nos hic investiga-
m, cum certum videatur posse genus qua-
is in species suas per hujusmodi differen-
dividi: nam si eas habet, eur non poterit
indum eas dividi?

Tertio censeo, prædictam divisionem
itatis posse optime in hunc modum ex-
uni, ut eam explicuisse videntur Simpli-
et Ammonius, in Prædicamento Qualita-
Eritque hæc assertio facilis ad persuaden-
t, vel ex sola argumentorum solutione,
in secunda difficultate sunt proposita-
si nulla est qualitas in aliqua harum
ierum constituta, quam necesse sit con-
si sub alia, nec secundum eamdem, nec
ndum diversam rationem formalem, suf-
fus argumentum erit, has species, meta-
sice loquendo, non tantum secundum ra-
iem, sed etiam secundum rem esse imper-
as. Cumque hoc modo realior (ut ita di-
) sit divisio, et aptior ad qualitatum es-
ias explicandas, ita declaranda erit. Con-
scientia est manifesta, et antecedens decla-
r discurrendo per singulas species, et per
ulas instantias, quæ in secunda difficul-
tacta sunt.

R

ponsio ad priorem partem secundæ diffi-
cultatis de naturali potentia.

. Quæ principia agendi ad hanc speciem

pertineant.—Et prima quidem difficultas pen-
det ex declaratione secundæ speciei, quæ est
potentia, vel impotentia; quæ, ut supra te-
tigi, potissimum intelligenda est de potentia
activa, comprehendere vero etiam potest
passivam, et ideo in utraque explicanda erit.
Pertinent ergo ad hanc speciem illæ faculta-
tes, quæ per se primo datae sunt a natura,
ut sint principia proxima agendi, ita ut in
hunc finem primario ordinentur, et inde ha-
beant suam propriam rationem et specifica-
tionem. Nam quod hujusmodi facultates datae
sint a natura agentibus creatis, salis constat
experientia, et ex dictis supra, disput. 18,
de principiis efficiendi causarum creatarum.
Quod vero illæ facultates qualitates sint, est
communis consensus omnium philosopho-
rum, qui etiam generatim asserunt nullum
esse creatum ac proximum agendi princi-
pium, quod non sit qualitas, ut eadem dispu-
tatione 18 visum est, et facile etiam colligi
potest ex generali ratione qualitatis, sectione
præcedente declarata. Denique quod illa se-
cunda species optime in eum modum expo-
nat, patet primo ex ipso nomine naturalis
potentiae vel impotentiae. Secundo, ex Aris-
totelis explicatione in Prædicamento Qualita-
tis, ubi expresse hoc declarat de facultate a
natura data, et excludit eam quæ usu vel
arte conquisita est. Tertio, quia, formaliter
loquendo, hæc sola qualitas habet per se
primo rationem ac specificationem potentiae.

8. *Habitus cur non sint in specie natura-
lis potentiae.* — Atque hinc fit ut, licet habitus
sint etiam principia agendi, et ideo suo modo
dici possint virtutes activæ, nullo tamen modo
pertineant ad secundam speciem, quia non
sunt facultates datae a natura, ut sint
principia proxima operationum, sed sunt
qualitates acquisitæ, et superaddita poten-
tiis, ut eas veluti adjuvent, aut faciles reddant
ad suas operationes. Itaque habitus operati-
vus in hoc distinguitur essentialiter a poten-
tia, quod non est primum principium prox-
imum et connaturale operationis, sed est
quasi determinans vel afficiens ipsum prin-
cipium. Atque ita excluduntur non solum ha-
bitus acquisiti, sed etiam per se infusi; nam,
licet hi videantur imitari potentias, quia non
solum dant facilitatem in operando, sicut ha-
bitus acquisiti, sed etiam ipsum posse, tamen
essentialiter supponunt potentiam quæ sit
principium proximum, quam elevant ad no-
vum genus operationum, ita tamen ut ali-
quam efficacitatem eius, vel naturalem, va-

obedientialem supponant, eamque in suo ordine compleant. Rursus excluduntur species sensibiles vel intelligibles, quia, licet non solum conferant facilitatem operandi, sed etiam necessariæ sint in suo ordine ad operationem, non tamen dant primam facultatem proximam operandi, sed determinant illam, et quodammodo complent, ideoque ad primam speciem potius pertinent quam ad secundam, etiamsi per se infusæ sint, ut in Angelis aut Beatis, ut latius inferius dicturi sumus.

9. Præterea primæ qualitates, ut calor et frigus, etiamsi sint qualitates connaturales elementis vel mistis, et sint etiam proxima principia agendi, non tamen proprie pertinent ad speciem naturalis potentiae, nec in ea sunt unquam ab Aristotele collocatae, quia non sunt facultates per se primo institutæ ad agendum, sed per se primo sunt quædam formæ, formaliter affientes subjecta sua, ad quem finem primo ac per se sunt institutæ, et ut convenienti modo conservent unionem formæ cum materia, vel ad illam disponant. Quod vero sint principia agendi, habent quasi concomitanter ex eo quod sunt tales formæ, quæ possunt efficere sibi similes, ex quo non habent peculiarem specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad propria effecta sua; nam, cum sint formæ ejusdem speciei, et absolute, non potest una speciem sumere ex habitudine ad aliam. Et hac ratione distinximus in superioribus duplum activitatem, unam per se primo convenientem alicui entitati ex primario fine ejus; aliam concomitanter ex perfectione ejus. Secundam ergo speciem qualitatis putamus priori genere activitatis constitui, qualitates vero activas, quæ sunt in tertia specie, solum habere activitatem posteriori modo, et ideo neque in secunda specie constitui, neque sub ea ratione peculiarem specificationem in genere qualitatis habere.

10. *Objecta specierum effectiva excluduntur ab specie naturalis potentiarum.* — Atque idem censeo de qualitatibus, quæ sunt propria objecta sensuum, quatenus efficere possunt speciem in sensu; nam etiam illa activitas est concomitans; non enim sunt illæ qualitates per se primo institutæ ad illam efficientiam, ut per se notum videtur, sed ad hoc, ut tali modo affiant subjecta sua, et cum tali perfectione formalis, quam illa activitas comittatur. Et in hoc censeo magnum esse discrimen inter intellectum agentem, et quælibet objecta

productiva propriarum specierum; nam intellectus agens per se primo institutus est a munus efficiendi species, et ideo est propriissime potentia activa pertinens ad secundam speciem qualitatis; objecta vero cognoscibilia non sunt per se primo, ut producunt species intentionales, quia non sunt per se primo, ut cognoscantur vel sentiantur, sed ut habeant vel conferant subjectis suis formales perfectiones, et ita concomitant habent, ut cognosci vel sentiri possint. A bedo ergo, et nigredo, et similes qualitate non sunt potentiae activæ, eo quod specie intentionales efficere possint; imo sub eatione nullam peculiarem specificationem habent in genere qualitatis.

11. *Objectioni satisfit.* — Neque refert quod Aristoteles in Prædicamentis dicit, has esse passivas qualitates, quia natæ sunt effici passionem in sensu: tum quia potuit in quendam effectum qualitatem describere, maxime quia ibi non rei naturam essentiam, sed nominis etymologiam et positionem explicare videtur. Unde alias miles qualitates aliunde dicit vocatas esse passivas, scilicet, quia per passionem sunt factæ, cum tamen communis ratio essentia eadem debeat esse in omnibus. Agit ergo in ea interpretatione non tam de essenti ratione rei, quam de nominis origine.

12. Majus sane dubium mihi est de grata et levitate, an debeant in secunda, n potius in tercia specie numerari; nam videtur revera esse propriissime potentiae activæ et ad hoc munus primario institutæ, ut veant ac deferant sua corpora in propriaturalia loca. Et confirmatur, nam impressus projectio ab impellente in secta specie collocatur, quia per se primo ad se solum instituitur, ut sit instrumentaria via activa projicientis; cur ergo non idem dicimus majori ratione de gravitate? Quod si quis litteris hoc defendere, ad Aristotelem, in Metaphysicam respondeat, ibi non distinxisse naturalem potentiam a cæteris speciebus, ut amicimus, ideoque indistincte numerasse quantites omnes, quæ vel passionem efficiuntur per passionem efficiuntur. Si quis autem litteris his qualitatibus non tribuere aliud genus activitatis quam calori, et dicere eas esse per se primo formales dispositiones subjectorum concomitanter habentes eam activitatem, non difficile id sustinebit.

13. Et juxta hæc dicendum cum proportione est de potentia passiva, nam im-

on est sermo de potentia substantiali per se rimo ordinata ad substantialem actum; nam la non est accidens, sed substantia. Solum ergo potest intelligi de potentia ad actum accidentalem. De qua rursus diximus in superioribus, aliquando convenire alieni rei solum concomitantem, et non quia ad hoc munus per se primo ordinata, ut convenit superficie, verbi gratia, esse susceptivam coloris et luminis. Et talis potentia vel capacitas non pertinet ad hanc speciem, imo nec per se beat ad aliquod accidentis genus, nam illa, cui conuenit talis capacitas, non habet inde propriam aliquam specificationem, ne novam realitatem, aut realem modum, d per se est capax talis actus vel accidentis. Unde quoad hoc eadem est ratio passiva et activæ potentiae. Si quæ ergo potentia passiva ad hanc speciem qualitatis pertinet, necesse est ut sit entitas per se primo ordinata ad aliquem accidentalem actum reipendum; talis enim potentia accidentaliter est, et ex habitudine ad illum actum habebit propriam specificationem, quæ neque ad aliud adicamentum, neque ad aliam speciem ius prædicamenti pertinere potest. An ro detur in rerum natura talis potentia accidentalis, quæ pure passiva sit, dicam disputatione sequente.

14. Aristotelis locus in c. de Qualitate, ex-nitur. — Hinc vero colligo, qualitates quas, que solent passivæ appellari, eo quod civitatem non habeant, sed disponant subiectum ad aliquem actum recipiendum, vel resistendum illi, has (inquam) qualitates in pertinere ad hanc speciem, si metaphysice et realiter essentiam ejus consideremus. Ad si aliquando in hac specie recensentur, t solum est propter vulgarem loquendi motum, aut propter aliquam dialecticam considerationem vel denominationem. Exemplum in duritie et mollitudine, quas Aristoteles, p. de Qualitate, in hoc genere ponit, ad etiam alludit 5 Met., c. 12, ubi inter as acceptiones potentiae numerat *habitus*, ibus res omnino sunt passionis expertes, etc. o vero existimo, quamvis nonnihil potentiae impotentiae, hujusmodi qualitates inter signifcentur, vere tamen et secundum sentiam rationem hujus speciei ad illam pertinere, quia nec sunt potentiae actiæ, ut per se constat, neque passivæ, cum nullum actum in se recipiendum ordinetur. Si vero disponunt subiectum ad alium, vel formam recipiendam, id solum

præstant informando, et actuando aliquo modo potentiam, adjuncta connexione, vel proportione naturali, quam habent cum alio actu, vel interdum dicuntur disponere, solum quia non possunt resistere, ut raritas, vel molitudo disponit ad facilem divisionem. Sic etiam, e contrario, interdum disponunt ad oppositum actum, vel reddit subiectum incapax talis actus, solum per informationem suam absque habitudine ad tales actum, sed potius per concomitantem resistentiam, quæ proinde non pertinet ad speciale genus potentiae, ut infra ostendemus, et hoc modo durities ad divisionem comparatur. Unde Aristoteles, 2 de Gener., c. 2, inter alias qualitates tertiae speciei, duritatem et molitudinem numerat, quamvis a passione nomen traxisse, ibidem fateatur. Itaque cum in cap. de Qualit., hoc exemplo utitur, declarando secundam speciem, non tam curavit de exacta exempli veritate, quam similitudine et proportione, ut modum loquendi de potentia et impotentia declararet, ut etiam notavit Fons., 5 Met., c. 14, q. 1, sect. 4.

Responsio ad alteram partem secundæ difficultatis, de habitu.

15. Superest ut alteram partem illius secundæ difficultatis expediamus, declarando essentiali rationem habitus et dispositionis; nam, licet haec in prima specie qualitatis Aristoteles numeravit, tamen juxta modum declarandi has species, quem prosequitur, potentia est natura prior, et ideo prius etiam declaranda fuit. nomine ergo habitus (sub quo semper dispositionem comprehendimus) significari credimus qualitates illas, quæ disponunt naturales potentias, easque actuantes vel determinant ad suos actus, vel ad objecta sua. Quæ interpretatio hujus speciei consenteanea est Simplicio et Ammonio, in Prædic. Qualitat., eamque ibidem Scot. sequi videtur. Et declaratur breviter, nam quod sint in rebus aliqua accidentia, quæ hoc modo potentias afficiant, ut notum supponimus ex ipsa experientia, et infra, disput. 43, latius ostendetur. Quod vero talia accidentia qualitates sint, patet, tum quia sub nullo alio genere collocari possunt; tum etiam quia illis manifeste convenient definitio qualitatis supra declarata. Rursus quod talis qualitas habeat propriam, specificam, et essentiali rationem distinctam a ratione potentiae superius explicata, manifestum videtur, tum quia naturalis potentia proxime consequitur naturam, re-

gulariter ac per se loquendo; hæc vero qualitas acquiritur vel superadditur naturæ; tum etiam quia hæc qualitas seu dispositio est actus ipsius potentiae, quam determinat, et in actum aliquo modo reducit; est ergo distincta species ab illa. Et eadem fere ratione distinguitur a qualitatibus tertiae vel quartæ speciei, quia ad nullam earum pertinet hoc peculiare munus afficiendi aut determinandi potentiam.

16. Bene, vel male disponere, ut sit habitus attributum. — Atque hinc intelligitur, quomodo huic speciei peculiariter attribuatur bene vel male disponere subjectum cui inest, nam quia habitus adduntur potentias, ut eas disponant ad suos actus, ideo ex natura sua habent facilem reddere potentiam ad operationem, et quia perfectio rei in operatione consistit, ideo dicitur habitus bene disponere rem in ordine ad suam ultimam perfectionem. Quanquam, quia operationes potentiarum interdum sunt oppositæ, ideo dum unus habitus dat facilitatem ad unum actum, difficultius reddit exercitium alterius, et e converso. Et quia inter actus oppositos unus est convenientis subjecto, alias vero inconveniens, ideo habitus dicitur bene vel male disponere subjectum, vel quia unus et idem habitus respectu diversorum bene et male disponit, nam dum facilitatem confert ad unum actum, alium reddit difficultorem; vel certe, quia ille habitus qui ad convenientem actum disponit, bene afficere dicitur, ille vero male, qui ad actum minus convenientem inclinat.

*17. Ex quo fit ut hoc, bene vel male disponere, intelligendum non sit de bono vel malo morali; nam licet hoc etiam comprehendatur, et inde fortasse maxime sumpta sit denominatio, plura tamen nomen *habitus* complectitur, et utrumque significavit Arist., 5 Met., cap. 14, in ultimis verbis dicens: *Maxime autem bonum aut malum qualitatem in rebus animatis significant, in his potissimum, quæ electionem habent.* Deinde colligitur, hoc *bene vel male* non esse sumendum pro quacunque conveniente vel inconveniente dispositione rei; nam hæc ratio in tota sua latitudine sumpta transcendentalis est, et quantitatib[us] actioni ac passioni, et aliis convenire potest, et coarctata ad genus qualitatis potest omnibus qualitatibus attribui, ut recte in secunda difficultate objiciebatur. Sumendum ergo est pro dispositione bona vel mala in ordine ad ultimam perfectionem rei, quæ est operatio; et subintelligenda est illa*

differentia cum quadam præcisione, ut per eam hæc species a naturali potentia distinguatur, quia, nimis, habitus vel dispositio non confert ipsum posse radicale aut proximum, sed supponit illud, et bene vel male illud afficit. Atque ita expedita manet tot illa secunda difficultas; nulla enim qualitas tertiae vel quartæ speciei pertinet ad primam speciem hoc modo explicatam, ut per se sati constat.

Expediuntur nonnullæ objectiones.

*18. Verumtamen aliunde, et quasi ex aliquo extremo insurgunt objectiones; nam impri-
mis supponimus habitum esse operativum
quod tamen non omnes admittunt, ut constat
ex Scoto, in primo, distinctione 16, quæsti-
one 2, et aliis. Sed hoc nullum nobis facess
negotium, quia id non solum verum, se-
etiam certum esse credimus, ut disputatio
ne 45 latius ostendimus.*

19. An sit aliquis habitus non operativus? — Secundo vero difficultius obstat, quia videtur supponere nullum esse habitum, quod non sit operativus, vel si latius loquamus, qui non sit affectio, vel dispositio potentia operativa, quod tamen et philosophiae, Theologie repugnare videtur. Primum patet, quia sanitas est habitus quidam, unde Aristotele, 7 Physic., cap. 3, in hac prima specie collocatur, et ibidem ponit pulchritudinem in eadem specie, quam constat non esse habitum operativum. Item calor et fagus ponuntur ab Aristotele in eadem specie tamen non sint dispositiones aliarum potentiarum. Secundum patet, nam gratia dicitur a Theologis esse habitus infusus, tamen neque est in potentia operativa, ne per se primo ordinatur ad operandum, sed solum ut formaliter conferat participationem divinæ naturæ. Respondet tamen habitus propriæ sumptum, et prout distinguitur ab aliis speciebus qualitatis, esse qualitas operativam, non quæ dat primam vim operandi, sed conferens potentiam (ut sic dicitur) habilitatem ad operandum.

20. Sanitas non est qualitas simplex. — *Primeræ qualitates non sunt proprie habitus.* — Ad instantias vero in oppositum respondeo, sanitatem juxta veram sententiam ratiocinationis, esse qualitatem simplicem, distinctam a temperamento humorum vel totius corporis, ut verior habet opinio, quia nulla est necessitas vel ratio fingendi talem qualitatem, neque ullus effectus qui illam ostendat; tempe-

mentum autem non est aliqua qualitas per se una, sed est aggregatum, vel (ut sic dicitur) quasi artificiale compositum ex primis qualitatibus ad certam moderationem et proportionem redactis. Unde non magis potest unitas esse habitus, quam ipsemet qualitates primae. Prima autem qualitates, ut calor et frigus, non nisi valde impropria et communia ratione possunt habitus appellari, ut constat ex communis usu hujus vocis. Vocantur autem dispositiones, quatenus preparant materiam ad formam, vel quatenus afficiunt compositum convenienter ad naturam ejus. Ed haec ratio, ut dixi, non est propria et specifica primae speciei, et dispositionis, aut ad hanc speciem peculiariter accommodatur; sed cuilibet qualitati connaturali conuenit, quia secundum illam bene se habet objectum in se ipso.

21. Quocirca quando Aristoteles explicans primam speciem qualitatis, exempla ponit in dolore et frigore, in morbo, et similibus, non eo id facit ut doceat has esse veras qualitates illius speciei, sed solum ut per quamcumque analogiam ad res sensibiles declareret, modo interni ac veri habitus disponant potentias animae, et facile aut difficile dimicentur. Ita enim exposuerunt Aristotelis entem Albert., Alex., Simplicius, et alii. Et nimirum satis in verbis Aristotelis qui primum has esse aliquo modo dispositiones, et inde subdit, ob diuturnitatem posse etiam habitus nuncupari, significans non esse proprius habitus, sed propter quamdam imitationem, habitum appellacionem participare.

22. *Pulchritudo non est una qualitas.* — que eodem modo philosophandum censeo pulchritudine; nam imprimis non est opinio una qualitas per se, sed ex figura et colore, vel coloribus coalescit; et ideo forse per seipsum non habet propriam sedem his speciebus, sed revocatur ad simplices species quibus constat, vel, si secundum eam statem, quam habet, ad aliquam speciem pertinet, in quarta optime collocatur, ut suarius declaratum est. Neque est aliqua vera propria ratio realis, secundum quam in una specie collocetur; nam illa ratio convenientis vel inconvenientis est valde transcendens, ut saepe dixi. Quapropter sola denominatione analogia potest pulchritudo, habitus appellari, quia ornat corpus, sicut virtus animalium.

23. *Gratia habitualis in quanam species qualitatis.* — De gratia vero habituali, supponendo

quod sit in essentia animae, et quod per se primo nonsit operativa (utrumque enim incertum est), nego esse qualitatem primae speciei, sed tertiae (quoniam Aristoteli et Philosophi incognitum fuerit tale qualitatis genus), quia per se primo solum ordinatur ad perficiendam et qualificandam substantiam per suum esse formale; quam existimo esse propriam rationem tertiae speciei, ut in sequente sectione magis declarabo. Vocatur autem gratia habitus, ea communis appellatione, qua omnis bona dispositio ex se permanens, corpori vel animae addita, solet habitus ejus appellari, quia per illam bene se habet res in se ipsa.

24. *Dictorum omnium conclusio.* — Juxta hanc ergo interpretandi rationem, magna facilitate et claritate exponitur, quomodo istae species secundum rem ipsam distinctae sint et impermista; et ideo (metaphysice loquendo) eam censeo veram esse, et aptissimam ad declarandam adaequate uniuscujusque qualitatis essentiam, et proprium munus, ad quod a natura instituta est. Non nego tamen quin, loquendo dialectice, et mente praescindendo has qualitates, et carum essentias per inadaequatos conceptus seu varios respectus, possit prior dicendi modus sustineri, qui etiam confert ad explicandas varias denominations, quae ab eadem numero qualitate interdum solent desumi.

SECTIO V.

Utrum divisio qualitatis in quatuor species sufficiens sit.

1. *Non desunt qui hac in parte de sententia Aristotelis dubitant, eo quod post illarum specierum enumerationem, haec verba subjicit: Atque forsitan quidem, et alius quispiam qualitatis modus ridebitur esse; qui tamen maxime dici solent, hi sere sunt.*

2. *Affirmativa questionis resolutio.* — Sed nihilominus dicendum est, nullam esse qualitatem quae ad dictas species non pertineat, ideoque divisionem exactam esse. Hanc censem esse mentem Philosophi, qui non addidit illa verba, quia putaverit alias esse qualitatis species. Cur enim illas tacuisset, si eas agnoscisset? Aut quomodo excusari posset, quod insufficientem partitionem fecisset? Fateatur ergo Aristoteles se non agnoscere alios qualitatis modos; tamen, quia genus qualitatis amplissimum est, et ipse non tradiderat, nec forte invenerat sufficientiam illius divisionis,

ideo modestiae causa addidit illa verba. Ac si diceret, se non tam positive cognoscere, aut demonstrasse non esse plures species, quam negative, plures, scilicet, non invenisse. Quod si nos addimus, etiam post Aristotelem non esse aliam speciem qualitatis inventam, sufficiens argumentum erit divisionem esse sufficientem. Subsumptam vero propositionem ostendemus satis, solvendo argumenta in ter-
tia difficultate facta.

Prima sufficientia divisionis.

3. Prius vero conabimur positive ostendere sufficientiam hujus divisionis, quam primo tradidit Simplicius in Prædic. Qualit., in hunc modum. Omnis qualitas aut naturalis est, aut adventitia: hæc posterior habitus est, aut dispositio; prior vero aut afficit secundum potentiam, et constituit secundam speciem, vel secundum actum, et hæc aut est in sola superficie, et constituit quartam speciem figuræ, vel in profundo, et hæc consti-
tuit tertiam speciem. Hanc vero sufficientiam rejicit D. Thomas, quia etiam in tertia et quarta specie sunt qualitates adventitiæ, et in prima (inquit) sunt dispositiones naturales, ut sanitas et pulchritudo. Sed ad hanc posteriorem partem responderi posset juxta superius dicta, sanitatem et pulchritudinem proprie et secundum rem non pertinere ad primam speciem. Unde ad priorem etiam partem responderi posset, differentiam intentam esse, quod prima species per se et ab intrinseco habet quod sit qualitas adventitia, quia actibus acquiritur, vel ab extrinseco infunditur. Neque in hoc invenietur exceptio in rebus inferioribus, seu sensibilibus, aut humanis. In Angelis vero videntur species intelligibiles esse connaturales, cum ad primam speciem pertineant; actus etiam, quo seipsum Angelus intuetur, naturalis est, cum tamen etiam ad primam speciem pertineat, ut infra dicam. Nihilominus tamen et species illæ possunt dici adventitiæ, quia non ab intrinseca natura manant, sed a Deo infunduntur, etiamsi datur juxta proportionem et debitum naturæ; actus etiam cognitionis per propriam efficientiam acquiritur, et ex hac parte adventitius vel acquisitus appellari potest; at vero qualitates aliaruin specierum ex se habent, quod possint esse connaturales, maxime si sint in propriis subjectis; quod vero in extraneis possint esse adventitiæ, accidentarium est; unde non variat rationes ea-

rum. Atque hoc modo est probabilis sufficiencia.

Altera ratio sufficientia.

4. Alii rationem sufficientiæ hoc modo proponunt: nam qualitas aut est in sola superficie substantiæ, et sic constituit quartam speciem; vel est etiam interius: et hæc rursus vel sensibilis est per se tanquam proprium objectum alicujus sensus, et hæc constituit tertiam speciem; vel est insensibilis, et hæc rursus aut est innata, et constituit secundam speciem, aut adventitia, et constituit primam. Quæ etiam ratio est probabilis, quanquam per differentias valde extrinsecas, et accidentarias assignetur, quæ convenire possunt non tantum illis speciebus, quibus tribuuntur, sed etiam aliis. Nam esse qualitatem innatam non solum convenit potentia, sed etiam passibili qualitatibus; esse etiam insensibilem per se pluribus qualitatibus convenit. Et (quod difficilius est) non videntur esse illæ differentiæ adæquate his speciebus; nam imprimis passibiles qualitates non videntur omnes per se sensibiles, ut propria objecta sensuum; nam densitas aut raritas est qualitas tertiae speciei, et non est sensibilis per se primo ut objectum proprium; et idem est de asperitate et lenitate, quæ non magis sunt per se sensibiles quam figura. Præterea verisimile est, esse in rebus naturalibus plures qualitates connaturali modo afficienes illas, quæ non sunt per se sensibiles, neque per se primo sunt potentiae ad agendum, sed solum formæ accidentales ad ornandum et perficiendum subjectum ordinatæ, quod non solum in corporibus corruptilibus, sed multo magis in cœlestibus verisimile est. Item in qualitatibus spiritualibus sunt aliquæ possibles, quæ in hoc modo afficiendi convenienter cum passibilibus qualitatibus, et ad tertiam speciem pertineant, ut de gratia supra dicebamus, et de charactere idem censem multi Theologi. Deinde, quod dicitur figura esse tantum in ultima superficie, si intelligatur quod in ea tantum appareat ac terminatur verum est; tamen id etiam est commune coloribus, ut constat ex Aristotele, lib. de Sensu et sensibili; si vero sit sensus figuram tantummodo esse in sola ac præcisa superficie videri potest incertum; nam corpus circulare secundum se totum circulare est. Neque Aristoteles, alicubi dixit figuram esse in sola superficie, sed in ea terminari, ita ut absque ullo termino non habeat certam ac determini-

um rationem seu speciem figuræ, ut p-
ex 3 Met., c. 5, text. 47, quanquam ibi
dubitando, et in utramque partem ar-
mentando, quam definiendo procedat. Item
densitas et raritas pertinent ad hanc spe-
ciem, illæ non sunt in sola superficie, sed
quidam modi intime afflcientes corpus
soliditatis secundum se totum. Sed nihilo-
nus, ut dixi, hæc ratio probabilis est; quia
nullæ ex dubitationibus contra eam facile
possunt, aliae vero non ostendunt pos-
tulas differentias assignatas, esse inade-
quatæ, quanquam ostendant ex vi illius suf-
ficiæ non probari esse adæquatas; nam
in illa sufficientia supponitur, omnes
solides qualitates esse per se sensibiles, in
non probatur, et mihi est valde incertum.

Tertia ratio sufficientiæ ex D. Thoma.

Aliam rationem hujus sufficientiæ affer-
tomas, 1. 2, quæst. 49, art. 2. Nam qua-
(inquit) est modus substantiæ secundum
accidentale; hic autem modus potest
essi, vel in ordine ad naturam subjecti, vel
secundum actionem et passionem, vel secun-
dum quantitatem. Primo modo constituitur
species qualitatis; tertio modo consti-
tuitur quarta; secundo autem modo consti-
tuitur secunda et tertia; nam si sit modus
soliditatis, ut terminus actionis, constituitur
tertia; si ut principium, constituitur secunda.
Uris enim D. Thomas hoc non declareret,
non Cajet., in e. de Qualit., et interpretes,
2, exponunt hoc modo, et erat per se
festum, quia non poterant aliter illæ due
esse sub illa communî differentia consti-
tuere. Quæ ratio sufficientiæ est etiam valde
cibilis.

Cultates circa dictam rationem propo- nuntur.

Illud autem est in ea difficile, quod
illam non assignatur distinctio harum
tatum secundum reales naturas earum,
secundum varias rationes conceptibiles a
motu, ita ut eadem qualitas realiter secun-
diversos respectus in diversis speciebus
sit, quod consequenter admittit vel
non D. Thomas; habet tamen difficulta-
tetas in assertione precedente. Et præ-
terea, etiam si velimus admittere, eamdem
rationem secundum rem posse sub diversis
nibus ad distinctas species qualitatis
nere, tamen illæ differentiae assignatae
videntur semper sufficietes, etiam ad

hanc distinctionem formalem ad genus qua-
litatis pertinentem; nam cum dicatur, verbi
gratia, tertia species constitui, eo quod sit
qualitas terminans motum, id non videtur
consentaneum Aristoteli, qui in cap. de Qua-
lit. dixit, non omnem qualitatem passibilem
talem esse, quia per passionem fit, sed vel
quia fit per passionem, vel quia causat passio-
nem in sensu. Deinde, cum hæc qualitas di-
citur esse terminus motus, interrogo an intel-
ligatur de motu proprio et in rigore sum-
pto, vel de qualibet mutatione seu actione;
si primum dicatur, sequitur lucem solis, ver-
bi gratia, non esse passibilem qualitatem,
imo nec lumen aeris, quia non fit per pro-
prium motum, cum tamen maxime faciat pas-
sionem in sensibus. Si vero dicatur secun-
dum, sequitur operationes intellectus et vo-
luntatis, et in universum qualitates omnes,
quaæ per propriam actionem flunt, pertinere
ad tertiam speciem; atque ita omnes habitus
acquisiti in illa collocabuntur. Rursus inquiero,
cum dicatur hoc genus qualitatis esse termi-
num motus, an intelligatur de termino per
se primo propriam actionem seu motum ter-
minante, et sic albedo non erit passibilis qua-
litas, quia nunquam ita fieri potest, sed qua-
tenus ex aliqua actione resultat, ut ex calc-
factione, frigefactione, aut aliqua mistione.
Vel comprehenditur etiam secundarius termi-
nus resultans ex primario termino motus; et
sic etiam figura erit passibilis qualitas, quia
hoc modo fit per motum, et naturales etiam
potentiae possunt hoc modo terminare motum.
Tandem inquiero, cum dicatur qualitas
constitutiæ in hac tertia specie, quatenus est
terminus motus, an id intelligatur formaliter,
quod sub ratione termini constituatur in illa
specie, et hoc est impossibile, quia hæc ratio
termini, vel dicit puram relationem, vel de-
nominationem a motu, quaæ sunt extra for-
male rationem qualitatis. Vel sumitur (ut
revera sumi debet) materialiter seu funda-
mentaliter, nimirum, ut illa qualitas intelli-
gatur esse tertiae speciei, quaæ nata est terminare
motum; et hoc modo talis differentia non
indicat diversam rationem formalem
qualitatis ab ea quam indicat differentia attributa
primaæ speciei, nimirum, quod sit mo-
dus subjecti in ordine ad naturam ejus; nam
eadem qualitas, quaæ natura sua est acquisi-
bilis per motum, ad hunc finem potest esse
acquisibilis, ut affectat subjectum secundum
naturam ejus; hæc igitur differentia non so-
lum res, verum nec rationes formales quali-

tatis distinguunt. Sicut quod substantia sit ex se producibilis tantum per creationem, et quod sit natura intellectualis, non variat rationem formalem substantiae. Et similiter in quantitate, quod sit nata sic afficere subiectum, et quod sit producibilis per augmentationem, non sunt due rationes formales quantitatis. Et simile argumentum fieri potest de illa differentia, quae est esse modum substantiae in ordine ad naturam subjecti, id est, ut conveniens vel disconveniens illi (ita enim intelligitur). Vel enim haec differentia intelligitur formaliter, vel materialiter. Primum dici non potest, tum quia illa, ut saepe dixi, magis est differentia transcendentalis pertinens ad rationem boni, quam conferens determinatam specificationem entis; tum etiam quia illa ratio est respectiva, vel denominatio extrinseca; nam eadem qualitas uni naturae potest esse conveniens, alteri disconveniens. Si vero differentia illa sumatur materialiter, non potest sufficere ad efficiendam formalem et specificam diversitatem in genere qualitatis, tum quia, si quae est distinctio rationum formalium inter has species, non potest esse in una et eadem qualitate quantum ad entitatem materiale, sed quantum ad aliquam formalitatem; tum etiam quia illud materiale quod subest illi respectui, et per illum declaratur, commune est omni qualitati. Neque per illum respectum explicatur aut indicatur aliquis modus peculiaris afficiendi substantiam, qui propriam aliquam rationem qualitatis requirat.

Quarta ratio sufficientiae ejusdem divisionis.

7. Alia igitur ratio occurrit explicandi hanc divisionem et sufficientiam ejus, quae ex diverso fine, ad quem ordinantur qualitates, et consequenter ex diverso modo afficiendi substantiam sumi potest. Diximus enim in sectione praecedente, qualitatem esse accidentis institutum a natura, ut sit veluti complementum substantiae creatae, in his quae spectant ad operationem, vel conservationem, vel ornamentum ejus. Potest ergo qualitas advenire substantiae, vel per se primo ratione operationis, vel solum ratione sui esse formalis, nimirum, quod solum ad ornandam et formaliter perficiendam ipsam substantiam ordinetur, quae duo membra adaequata dividunt qualitatem, ut per se constat, quia in nulla re aliud invenitur quam esse et operatio, et quae ad utriusque perfec-

tionem ordinantur. Rursus qualitas prior generis posset in hunc modum dividi: aenam est operatio ipsa, aut principium proximum operationis. Et rursus principium est connaturale, et ab intrinseco provenient ac denique primo constituens rem ut potest ad operandum in ratione principii proximi; et hoc modo constituitur secunda species qualitatis, quae est potentia. Vel et principium superadditum potentiae, determinans vel adjuvans illam, aut dans facilitate in operando; et sic constituitur prima species, quae est habitus. Quod si operatio ipsa ad qualitatem spectat, ut paulo post dicemus ad primam etiam speciem pertinet, quatenus est dispositio. Atque hoc modo illae duas pmæ species complectuntur omnes qualitatibus per se primo ratione operationis substantiis tribui possunt. Nam praeter principium principale operandi, quod non est qualitas, sed substantia, tantum illa tria inventantur in rebus, quae ad operationem pertinent, scilicet, potentia, habitus, et opera ipsa, ut ex Aristotele sumitur, 2 Ethic cap. 5. Praeterea qualitas, quae per se immo ad hoc solum ordinatur, ut per se esse formale ornet, vel afficiat substantiam vel est tantum modus quidam consequentiam, et quasi terminans et informans illam, et haec constituit ultimam speciem, quae est figura vel forma, quae multum differt a reliquis, tum quia solum est modus quidam qualitatis, alia vero habent proprias entitates: tum etiam quia aliae sequuntur formam; haec vero magis videatur ex ratione materiae, quamvis etiam recipiat modum et determinationem ratione formæ. Omnis ergo alia qualitas, quae consequitur formam, vel eam imitatur, et suam propriam habeat entitatem, et non est operatio, neque ad operationem per se immo ordinetur, sed ad formaliter perficiendam et ornandam substantiam, ad terminum speciem qualitatis pertinet, quae passio, et passibilis qualitas nominatur, quia designa vel effectus maxime a nobis cognitur in sensibilibus rebus, non quia formatio illius speciei per illa verba explicetur, neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habitudinem, a qua vox illa sumptuosa nam aliud est a quo nomen imponitur, et quod significat.

8. Hanc vero sufficientiam sic exposimus existimo per se fieri probabilem, vel ex parte

is propositione et declaracione. Deinde, si in prioribus conferatur, certe multo pauciores habet difficultates; et aptior est ad clicantas proprias essentias singularium specierum qualitatis; nam et sumitur ex differentiis magis intrinsecis, magisque diversis, & intra genus qualitatis concipi a nobis possunt. Unde non distinguunt illas species secundum habitudines et considerationes intellectus, sed secundum rem; atque ita possumus unamquamque qualitatem simpliciter absolute in sua specie reponere, eique in simplicem essentiam tribuere, quod juxta alias sententias fieri non potest, sed semper oportet distinguere respectus seu ratios formales, ut omnis qualitas sub una ponatur in una specie, et sub alia in alia, quod errosum est. Et per se est creditu difficile, quod nulla sit qualitas habens unam simpli-
con constitutionem in una serie praedicativa, usque ad ultimam speciem. Sunt autem praedictae differentiae omnino ad quatuor membris, et aptissimae ad comprehendenda et coordinanda omnia qualitatum genera, quod juxta primam rationem supra dictam difficile fit. Videtur ergo haec ratio sufficientiae satis probabilis, et reliquis praebenda.

Ratio ordinis specierum qualitatis.

1. *De quarta specie ratio redditur.* — Et ita hunc modum explicandi hanc sufficientiam reddere possumus rationem aliquam ordinis, et enumerationis harum specierum, quinquam necesse non sit hujusmodi ordinatio aut enumerationem semper continere quod mysterium. Quarta itaque species recte ultimum locum obtinuit tanquam omnium infinita, et in perfectione et in modo existatis, adeo ut aliquibus videatur vix meum univoce nomen qualitatis. Omissa ergo specie, aliae tres possent certe contrario numero numerari sub aliqua consideratione. Non quatenus esse supponitur ad operari, sed passibilis qualitas, quae per se ordinatur ad perfectionem ipsius esse, primo loco constitui, et quia potentia supponitur ad habendum et operationem, posset habitus et dispositio post potentiam tertio loco numerari, potentia secundum locum retinere, quamvis sub diversa habitudine. At vero secundum etiam considerationem pertinentem ad ordinum perfectionis, et majoris actualitatis, operatione numeratae sunt; nam res tunc maxime perfecta, quando est in ultimo

actu, ad quem proxime accedit habitus, quae duo in prima specie comprehensa sunt. Post illa vero subsequitur potentia, quae constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatae sunt qualitates, quae aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur, sed tantum ad esse.

10. Potest etiam hic ordo secundum dignitatem attendi ex parte subjectorum; nam prima species, ut a nobis explicata est, solum habet locum in viventibus et cognoscendis, maxime in intellectualibus rebus; nam haec tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus, et habitibus quos per eos acquirunt, vel ad eos eliciendos recipiunt. Potentia vero latius patet; nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis quae per actionem transeuntem aliquid operari possunt. At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quae nullam habent virtutem per se primo ordinatam ad agendum.

11. *Notatione dignum.* — Quanquam est in illa specie, prout est a nobis exposita, aliud notatione dignum, nimirum, hujusmodi qualitatis genus (saltem juxta naturalem ordinem rerum), solum in corporibus reperi; nam spirituales substantiae praeter intellectum et voluntatem, quae sunt naturales potentiae carum, non sunt capaces, nisi habituum vel dispositionum earumdem potentiarum. Et ratio reddi potest, quia cum illae substantiae materia careant, et per se sint quidam actus incorruptibiles, neque ad conservationem, neque ad ornamentum, neque ad naturalem pulchritudinem sui esse indigent qualitatibus, sed ad operationem tantum, quod secus est in rebus materialibus et maxime corruptilibus, et ideo plures in his passibilis qualitates reperiuntur. Propter quod dixit D. Thomas, 5 Metaph., lect. 16, qualitates tertiae et quartae speciei in solis rebus corporalibus reperi, quod de quarta specie manifestum est. De tertia vero juxta nostram dicendi rationem est satis probabile, et rationi consentaneum.

12. Dixi autem, *loquendo ex natura rei,* quia supernaturaliter potest substantia spiritualis affici qualitatibus, quae ad dandum vel perficiendum esse per se primo ordinantur, quae in ea ratione cum qualitatibus tertiae speciei convenient, et in illa constituendae sunt. Et ratio est, quia, licet haec substantia quoad summum esse naturale non indigent illa perfectione, elevari tamen pos-

sunt ad participandum esse superioris ordinis, et ornari ac perfici superiori pulchritudine, et ideo per elevationem ad supernaturalem ordinem possunt ejusmodi qualitates recipere. Quia vero metaphysicus has qualitates non attingit, ideo possibiles qualitates collocat in inferiori ordine corporalium qualitatum. Et ob eamdem causam de illa tertia et quarta specie plura in particuli non considerabimus, quia cum materiales sint, non spectant ad objectum metaphysicæ, nisi quantum necesse est ad divisionem qualitatum tradendam; de habitibus vero et potentiis proprias disputationes instituemus, quia ex se a materia abstrahunt.

Satisfit difficultatibus initio propositis.

43. Immanentes actus an sint propriæ qualitates. — Atque ex sufficientia tradita facile respondebimus ad instantias in tertia difficultate positas. Prima erat de actibus immanentibus, quam multi expedient, negante illos esse qualitates, sed actiones tantum, quæ inter Thomistas videtur esse valde recepta opinio, ut infra videbimus, tractando de prædicamento actionis. Sed licet verum sit, in effectione actuum immanentium intervenire veram actionem, ut ibi ostendemus, tamen negari non potest quin illa actio aliquem habeat terminum intrinsecum, qui per eam fiat, ut ibidem ostendemus; ille autem terminus non potest esse nisi qualitas, ut facile patet discurrendo per cœtera prædicamenta. Item secundum hos actus vere dicimur quales, nempe boni aut mali, scientes, amantes, irati, etc. Item hi actus sunt formæ ultimo actuantes ac perficienes substantias quibus insunt; ergo convenient illis communis ratio qualitatis supra assignata. Atque hæc sententia est communis inter auctores; eam tenet D. Thomas, opus. 48; et Soncin., 5 Metaph., quæst. 36, et latius, lib. 9, quæst. 21; Ferrar., 2 contra Gentes, c. 82, et 2 de Anima, quæst. 22; Hervæus, Quodl. 9, q. 8; Aegidius, tract. de Mensur. Angel., quæst. 10. Et in eadem sententia est Scot., in 1, dist. 3, quæst. 6, § Hic sunt, et Quodl. 12, § Ad terminum principale, quem sequuntur Scotistæ, præsertim Anton. Andr., 9 Metaph., quæst. 4; et idem sentiunt Durand. et Gabr., in 1, dist. 27, quæst. 2.

14. Difficilis Aristotelis locus explicatur. — Neque contra hanc sententiam video probabilem aliquam rationem quam solvere necesse sit. Solum potest objici difficilis locus

Aristotelis, 10 Ethic., c. 3, ubi sic ait: *A qui neque si voluptas non est qualitas propter hoc bonum non est, neque enim operationes virtutis sunt qualitates, neque felicitas ipsa* Constat autem voluptatem, felicitatem, et operationes virtutis actus esse immanentes. Ita etiam absolute docent ibi D. Thomas alii, non aliter interpretando verba Aristotelis. Existimo tamen aliquo indigere moderatione, nimirum, voluptatem aut felicitatem non esse puram qualitatem, quæ non necessario consistat in actuali operatione ejus qui voluptate vel felicitate afficitur, quia nemo potest aut voluptate affici, vel fieri felix, nisi actualiter aliquid efficiendo; nam tamen potest negari quin illud quod facit qualitas sit.

15. Supposito ergo quod hi actus sint qualitates, videri potest alicui esse collocare in tertia specie, tum quia sunt termini summarum actionum, tum etiam quia Aristoteles passiones animæ in illa specie collocat, iram, gaudium, etc., quæ tamen actus immanentes sunt. Sed hæc rationes non urgunt enim diximus, esse terminum actionis non esse adæquatam vel essentiale rationem illius tertiae speciei. Passiones autem animæ per se ipsæ, ut sunt actus immanentes, non pertinent ad tertiam speciem, sed secundum id a quo accipiunt nomen passionis, mirum ex alteratione quam in corpore continent, et ex termino ejus. Dicendum ergo hos actus aut qualitates primæ speciei, et prius sub nomine et ratione dispositio comprehendendi. Ita sentiunt frequentius aures citati, qui hos actus qualitates esse sentiunt, et juxta omnes rationes sufficientes praadductas id ostendi potest. Nam hi a secundum se internæ qualitates sunt, at adventitiæ; non enim sunt innatae; ergo juxta sententiam Simplicii, in prima specie continentur, et in prima specie continendi sunt. Rursus hæc qualitates sunt nomine convenientes vel disconvenientes secundum naturam, et per eam efficiunt boni mali; ergo pertinent ad primam speciem, juxta secundam illam sententiam, ut notit Fonseca, lib. 5, c. 14, q. 1, sect. 3, dicat neque sunt objecta sensuum, nec termini motus, seu passionis proprie sumptæ. Ita ultimam vero rationem sufficientiam a multis datum res est manifesta, quia hi actus non perfectiones ultimæ potentiarum; sed in prima specie collocantur omnes qualitates, ad actuandas et determinandas potentias instrumentæ sunt; ergo ad illam pertinent huius

i actus. Præterea per actus comparantur
tus; unde per actus disponitur potentia,
cilitatem in operando habeat; ergo optime
situuntur hi actus sub illa specie, quæ
ispositio. Neque in hoc invenio difficulta-
tum alicujus momenti.

*Intentionales species quam sedem inter-
tates obtineant.* — Secunda instantia erat
peciebus intentionalibus, quas qui ad-
int, omnes qualitates esse non dubitant,
non possunt aliud genus accidentis par-
re. De his ergo dicendum est, perti-
ad primam speciem, et, regulariter lo-
do, sub nomine habitus comprehendendi,
iuis de speciebus sensuum externorum
esse nonnulla dubitatio, magis forte
omine quam de re, ut in sequente sec-
declarabo. Species igitur intentionales,
nus per se primo ordinantur ad ope-
rim, ad alteram ex duabus primis spe-
cies pertinent; quia vero non dant pri-
vum agendi, sed illam supponunt et
ninan, non ad secundam, sed ad pri-
speciem referuntur, et quia non ac-
potentiam, ut ultimi actus ejus, sed
us primi, qui sunt principia secundo-
ideo in ea specie sub habitibus com-
panduntur. Unde quantum est ex se,
mentes, et difficile mobiles esse pos-
sunt. Nec refert quod in intellectu distingui
at hæ species ab habitibus, nam in his
ibus potest esse multiplex signifi-
cant enim in intellectu habitus judicativi,
sent se ex parte potentiae, et distinguimus
species juxta communiorum senten-
tiam etiam habitus apprehensivi, qui
se ex parte objecti, et hi non distin-
ctor ab speciebus, quæ propterea fre-
ra D. Thoma habitus nominantur.
ergo distinguunt solent species ab ha-
bitu, serino est de judicativis, quibus so-
men habitus simpliciter attribui, eo
lli proprie sunt, qui dant potentiae in-
vae facilitatem in operando. Neque
refert quod species intentionales non
tur conferre suis subjectis denomina-
ti; nam re ipsa conseruant, quandoqui-
informant, sed innominata est, quod
lis aliis qualitatibus accedit, et preser-
vit quæ et non sunt per se sensibiles,
un fiant, quasi ad deferendam instru-
mam virtutem. Nihilominus tamen res-
potentiarium aliquo modo explicatur
nominatione, quatenus potentiae die-
instituti in actu primo per has species.

**17. Raritas, densitas, asperitas et lenitas
utrum qualitates.** — Tertia instantia erat de
raritate et densitate, asperitate et lenitate,
quas Aristoteles simpliciter rejicit a genere
qualitatis; quod si verum est, cessat difficulta-
tas. Gilbertus autem, libro de Sex principiis,
capite de Situ, absolute contradicere vide-
tur Aristoteli, et hæc omnia sub qualitate
constituere. Et revera Aristoteles, 7 Phys.,
cap. 2, textu 11, raritatem et densitatem nu-
merat inter qualitates ad quas est alteratio,
et saltem de raritate et densitate ita frequen-
tius censeri solet. Et simpliciter videtur proba-
bilis, quia densitas et raritas non viden-
tur præcipue consistere in positione partium,
sed in proprietate quadam et tali modo se
habendi, ratione cuius multa materia potest
esse sub parvis dimensionibus, ut ait D. Tho-
mas, in 4, dist. 12, q. 1, art. 1, q. 3, ad 6.
Quod intelligo de parva intensione quanti-
tatis in ordine ad occupandum locum. As-
peritas autem et lenitas magis videntur con-
sistere in partium positione æquali vel inæ-
quali. Sed nihilominus sicut figura consurgit
ex partium positione, ita asperitas et lenitas
esse possunt qualitates consurgentes ex po-
sitione partium, et ita frequentius sentiunt
Averroes, Albertus, et alii interpretantes et
limitantes Aristotelem, ut tantum locutus sit
de his, prout in illis cernitur partium positio.
Supponendo igitur has esse qualitates, in
quarta specie collocandæ sunt, scilicet, asper-
itas et lenitas, quia revera solum non con-
sistunt in figura quadam. Nec refert quo
sensu percipiuntur, quia non percipiuntur
ut sensibilia propria, sed ut communia, si-
ent figura, ut constat ex secundo de Anima,
cap. 5. Et hactenus de sufficientia hujus di-
visionis.

SECTIO VI.

*An duplicatæ voces, quibus dictæ species proponun-
tur, significant essentials vel accidentales dif-
ferentias earum.*

**1. Quamvis Aristoteles quatuor tantum
species qualitatis numeret, singulas tamen
proponit sub duplo nomine; primam appelle-
rat habitum et dispositionem; secundam, po-
tentiam vel impotentiam; tertiam, passionem
vel passibilem qualitatem; quartam, figuram
vel formam. Unde merito dubitatur qualis
sit differentia inter singula membra dictarum
quatuor complicationum.**

Variæ opiniones.

2. In qua re tres possunt excogitari dicendi modi. Primus est, omnia illa tantum accidentaliter differre, ita ut per singula binaria illorum nominum eadem species seu essentia sub diverso modo accidentaliter significetur. Ratio esse potest, quia illa divisio, prout ab Aristotele tradita est, tantum est in quatuor membra; ergo oportet ut singula sint simplices species qualitatis, alioqui si in singulis membris duas species immediate continerentur, esset divisio in octo membris essentialia.

3. Secundus modus dicendi est, quælibet duo membra illarum specierum posse ad unam proximam speciem in qua convenient reduci, et sic esse quadrimembrem divisionem, et ita fuisse ab Aristotele propositam, ut indicaret, singula ex illis membris, quæ in duo alia dividuntur, habere in se speciam unitatem et convenientiam; nihilominus tamen in singulis dari duas proximas species essentialiter distinctas, quæ illis binis nominibus significantur, et hoc sensu esse divisionem octo membrorum essentialium.

4. Tertia sententia media erit, illa membra partim accidentaliter differre, partim essentialiter. Et hæc sententia vera est, licet prima non multum a veritate distet, quia differentia essentialis non intercedit, nisi inter habitum et dispositionem sub quadam consideratione, ut explicabimus.

Secunda opinio rejicitur.

5. Secundam ergo sententiam non esse in universum veram ostendemus per singulas illarum specierum discurrendo. Et ut a clarioribus incipiamus, de figura et forma non est ulla dubitandi ratio, quin essentialiter non differant, et ita inter auctores non est de illis diversitas opinionum, quia constat figuram esse quamdam formam quasi externam rei quantæ; non potest autem in ea specie nomine formæ aliud in re significari. Quocirca inter significata illarum vocum nec accidentalis diversitas esse videtur ex parte rerum, sed solum in modo significandi terminorum, quia eadem res nomine figuræ significatur, mathematice abstracthendo a materia; nomine autem formæ significatur modo physico connotando aliquo modo materiam, ad quam forma dicit habitudinem. Et hoc fere est quod Albertus dixit, formam significare ipsam figuram, quatenus inest rei naturali.

vel ei convenit ratione fcrmæ. Quod si, supra dicebamus ex Boetio, forma non di nudam figuram, sed ut ornatam colorib[us] in "qua pulchritudo consistit, sic vel for[ma] non est una simplex species qualitatis, s consideratur tantum ut una artificiose composita ex multis naturalibus speciebus, certe ut sit in quarta specie, non debet cludere ipsam qualitatem coloris, sed tanta figuram, quæ terminis ipsius coloris, plurium colorum consurgit. Itaque ex vi iurum vocum figuræ et formæ non est esse talis diversitas in illa specie.

6. Alia vero ratione possunt plures species essentialiter diversæ sub illo membro i merari; nam mathematici multiplicant species figurarum per numerum angulorum aut linearum, vel superficerum, aut proportionem earum. Priori enim modo fert triangulus a quadrangulo, et circulus utroque, quia omni caret angulo, et linea vel superficie concluditur; poster autem modo differt quadratum a quadrilatero. Physice autem distinguunt plures corporum naturalium, vel etiam artificialium. Quod si sub hac specie comprehenditur omnis modus quantitatis ad quantitatem pertinens, sic dividi potest in modum sufficientem intime totam quantitatem, u[er]densitas vel raritas, vel tantum extensis termino ejus, ut est asperitas et lenitas in universum figura, ut habet communis sententia.

7. *Passio et passibilis qualitas accidentalis tantum distincta.* — De passione et passibili qualitate Aristoteles ipse expresse dicit non differre essentialiter, sed accidentali tantum. Differunt enim per brevem aut diurnam permanentiam, ut idem philosophus declarat; brevis autem aut diurna permanentia, per se loquendo, non distinguuntur essentiam, ut per se constat. Et in proprio (ait Aristoteles) fieri potest ut idem color ex pudore vel alia simili passione in homine causatur, et cito transit, in aliis connaturalis, et permanentis, quia dissipatur quæ nunc, dum pudet, circa corpus emittuntur et in naturali constitutione fieri potest. Et ita in hoc etiam omnes inter se conveniunt. Solum potest quis dubitare quibusdam qualitatibus, quæ naturam sunt cito transeuntes, ut sonus, lumen et quæ est alia similis. Respondeo primo, nescio quid de hoc sit, tamen hic non significatur nomine passionis hujusmodi qualitatibus;

es illas quæ per subitam et breviter
re se untem alterationem fiunt, ita ut pro
absolute denominent subjectum esse
Unde dicitur secundo, qualitates tertiae
pejci, ex se non habere quod cito tran
est vel permaneant, sed ex suis causis, et
dependentia quam ab ipsis habent. Sunt
ne quædam qualitates quæ a suis prox
causis pendent in fieri et in conservari,
vero quæ in fieri tantum, quæ diversitas
signum evidens diversitatis essentialis
in qualitatum, non quia sit passio, vel
ibilis qualitas, nam hæc utraque deno
tio potest in singulis qualitatibus repe
sed quia modus dependentiæ indicat
am rei.

Quando ergo qualitas pendet tantum in
sua causa, etiamsi causa cito transeat,
effectum permanentem et durabilem
quere. Et ita non obstante brevi perma
causæ, potest qualitas facta esse passi
Contingit autem interdum ut, licet qua
se non pendeat in conservari a sua
tamen illa remota, statim pereat qua
acta, ob actionem contrariorum circum
um, ut contingit in manu calefacta a
el igne, et tunc illamet qualitas dicetur
tantum. Ubi constat aperte tantum
distinctionem accidentalem inter illa

Quando vero qualitas pendet in conser
sua causa, tum multo magis intrinsecè
et diuturnam aut brevem durationem
modum applicationis, vel durationis
et ita idem lumen in aere, et etiam in
erit per modum passionis; in stellis au
is, verbi gratia, erit per modum passi
alitatis. Denique si sit aliqua causa ali
qualitatis, quæ natura sua est transiens,
applicatur nisi transeunter, tunc illa
s semper fiet per modum passionis, et
nodi videtur esse sonus; tamen inde
non potest quod passio et passibilis qua
sic specie differant, sed quod sit aliqua
quæ non possit ad statum passibilis
is pervenire, et consequenter, quod
n aliqua passio, que specie differat ab
assibili qualitate; que etiam differt
ib alius passionibus, quæ habent cau
ersæ rationis, et ideo possunt, quan
t ex se, obtinere statum passibilium
um.

**Potentia num ab potentia distingua
ntialiter.** — Tertio loco dicendum est
potentia et potentia, de quibus nou

nulla major est controversia; nam multi vo
lunt impotentiam distingui essentialiter a po
tentia, eo quod ad contrarios actus ordinan
tur natura sua; nam cum potentia sit qualitas
dans facultatem operandi; impotentia est
qualitas, quæ potius impedit facultatem ope
randi vel recipiendi. Vel (et in idem fere
redit) potentia dicitur, quæ dat facultatem ad
aliquem actum; impotentia vero, quæ dat
facultatem ad oppositum actum, et quia ipsi
actus inter se respectu subjecti ut positivum
et privativum, vel ut perfectum, vel imper
fectum comparantur, ideo illa vocatur impo
tentia, quæ ad actum imperfectum præbet
aptitudinem; ut salubritas est potentia, de
bilitas autem dicitur impotentia.

11. Si vero considerentur ea, quæ superius
de significatione harum vocum diximus, pro
babilius est hanc esse unicam speciem, quæ
nomine potentia adæquale significari posset.
Nam si formaliter ac per se loquiamur, nihil
in hac specie collocatur quatenus impedit,
aut difficultorem reddit vel minus aptam fa
cultatem operandi (hæc enim per accidens
sunt), sed quatenus positive dat facultatem
vel capacitatem ad actum; nam hoc est quod
per se potest conferre qualitas, quodque for
maliter ad hanc speciem spectat, ut satis de
claratum est. Addidit vero Aristoteles no
n impotentia, ut significaret, illas facultates
quæ vel in suis speciebus debiles sunt, vel
ad actus naturæ vel subiecto contrarios or
dinantur, etiam contineri sub specie potentia,
quatenus aliquo modo dant posse operari.
Quod autem potentia interdum ordinantur ad
actus oppositos, quorum unus est perfectior
alio, potest quidem conferre ad aliquam dis
tinctionem specificam potentiarum, non ta
men inde sumitur propria distinctio potentia
et impotentia, ut sic; nam gravitas et levitas
illo modo distinguuntur, et neutra habet ra
tionem impotentia. Et in habitibus invenitur
idem genus distinctionis, ut patet in scientia
et errore, virtute et vicio, et tamen non di
stinguunt duas generales rationes habitus, al
teram positivam, alteram quasi privativam,
sed omnes continentur sub generali ratione
habitus, et postea specificie distinguuntur per
proprios actus, et objecta: idem ergo est
proportionaliter in potentia.

12. *Habitus et dispositio qua ratione distin
guantur.* — *Prima sententia.* — Ultimo de ha
bitu et dispositione major adhuc difficultas et
opinionum dissensio est, sed fortasse in vo
cibus potius quam in re posita. Quod enim

illæ duæ voces habitus et dispositionis eamdem essentiam secundum diversos status accidentales significant, docent Albertus Magnus, Scotus, Egidius, et nonnulli alii¹, in cap. de Qualitate; et favet D. Thomas, quæst. 7 de Malo, art. 2, ad quartum, ubi sic ait: *Dificile mobile non est differentia constitutiva habitus; neque enim dispositio et habitus sunt diversæ species; alioqui non posset una et eadem qualitas, quæ prius fuit dispositio, postea fieri habitus; sed facile mobile, et difficile mobile se habent, sicut perfectum, et imperfectum circa eamdem rem.* Et in his verbis continetur fundamentum hujus sententiae, cui plurimum favet Aristoteles, in eodem capite de Qualit., nam primum ait habitum differre a dispositione, quia magis permanet, atque diurnior est. Unde, cum inferius quasdam dispositiones numerasset, addit: *Nisi et harum ipsarum aliqua versa jam in naturam sit, dimoverique nequeat, aut summa difficultate mutari possit. Quam quidem hac ratione quispiam habitum jam nuncupaverit; et ideo inferius concludit, omnem habitum esse dispositionem, non vero e converso, quia, nimurum, habitus dicit essentiam dispositionis, et addit accidentalem perfectionem, quam dispositio ut sic non requirit.*

13. Secunda sententia. — At vero idem D. Thomas, 4. 2, quæst. 49, art. 2. ad 3, quamvis probabilem existimet dictam sententiam, magis tamen consonum intentioni Aristotelis esse putat habitum et dispositionem essentialiter differre, quia illæ duæ differentiae, *facile et difficile mobile*, non significant diversos status ejusdem rei secundum esse perfectum et imperfectum, sed indicant differentias essentiales per ordinem ad diversas causas, quas diversæ qualitates postulant. Nam quædam dispositiones sunt, quæ per se ex natura sua habent ex vi suarum causarum esse permanens, et difficile mobile a subiecto, et hæ sunt essentialiter habitus, etiamsi contingat ex accidenti non diu permanere, aut facile dimoveri posse. Aliæ vero sunt dispositiones, quæ per se ex vi suarum causarum sunt facile transmutabiles; et hæ nunquam sunt essentialiter habitus, etiamsi ex accidente interdum difficulter dimoveantur. Sic enim explicatae hæ differentiae plane indicant diversas essentias: nam res, quæ natura sua vendicant sibi conditions oppositas et

¹ Alex. Alens., 4 part., q. 9, mem. 5, art. 1, parag. 1, q. 1, ad primum.

proprias ac per se causas illarum, necessitatem, ut diversas habeant naturas, a quibus proveniat.

14. Atque hinc inferunt aliqui juxta ha-
sententiam, scientiam esse habitum essentiæ liter, etiamsi imperfecte acquisita sit, id est que esse dicendum de virtutibus moralibus justitia, prudentia, etc. Quod sentit Aristoteles dicto capite, dicens, scientiam esse habitum quia cum difficultate dimovetur, etiamsi quam mediocriter eam acquirat. Et subdi-
Similiter et virtus, ut justitia, temperant etc. At vero error (juxta hanc sententiam) nunquam est essentialiter habitus, etiam maxime radicatus esse videatur, et difficulter amitti ob nimiam consuetudinem subiecti, quia cum falsis principiis nitatur, quantum est de se, semper potest facile dimoveri. Id est que existimatur de vitiis moralibus; et enim, cum sint naturæ rationali contra quantum ex se est, facile amitti possunt, ita ex conditione subiecti, diurniora interficiant. Unde ulterius, quoad usum terminorum, aiunt, nomen dispositionis duplici sumi: uno modo generativum, et sic esse genitum ad dispositionem et habitum; alio modo operativum, et cum præcisione, et ut sic significare speciem condistinctam ab habitu; quæ distinctione est consentanea Aristoteli dicenti, omnem habitum esse dispositionem, non vero e converso; et sic Aristoteles, 5 Metaph., cap. 1, habitum definit per dispositionem tanquam per genus. Tandem aiunt habitum et dispositionem dupliciter dici, scilicet, secundum rem, et secundum modum; ut scientiam virtutis parum radicata ex accidente habet modum dispositionis, re tamen ipsa est unus habitus; quando vero jam est radicata secundum rem et modum; error: autem aut vitium nunquam est habitus secundum rem, quamvis interdum ex parte subiecti habeat modum habitus. Atque ita explicativa et essentialis diversitas constituitur secundum habitum et dispositionem secundum rerum

Auctoris judicium.

15. Hæc posterior sententia, quanto a conclusionem intentam mihi probatur, mirum, quod habitus et dispositio sub peculiari quadam et contracta significatione per se in specie distingui; tamen modus explicandi propositus non mihi probatur quoad omnia. Itaque suppono ex dictis, in hac specie nomine habitus et dispositionis solum comprehendentes qualitates perficientes potentiam

iae; nam in qualitatibus corporis non est la peculiaris ratio, quae dictam speciem constituit, prout a nobis explicata est. Unde modo, quo inpropre aut late utendo nomine habitus, attribuitur qualitatibus corporis, nunquam distinguitur essentialiter a dispositione, sed accidentaliter per majorem tensionem, vel alias causas firmioris adhaerens ad subjectum, quomodo febris hecchia, et sanitas firma vocabitur habitus, et sic de his. Rursus in potentissimis anima distingueremus actus ultimos, seu secundos, a primis, qui sunt principia secundorum cum suis potentissimis. Ex quibus actus secundi vocari possunt dispositiones; primi vero propria et celiari ratione vocantur habitus. Et utrumque constat ex communi modo loquendi omnium. Et ratio est, quia per actus disponuntur potentiae ad habitus, et ad obtinendam utilitatem in operando, quam confert habitus. Item actus secundus ex suo genere, quia pendet ex actuali influxu et attentione potentiae vitalis, non habet esse omnino fixum et permanens, sed facile transmutatur; at vero us primus de se et natura sua habet esse permanens; nam etiam si potentia cessa ab operando, potest in ea conservari, nisi alius pendeat ab extrinseco agente, per eujus sentiam desinat esse, ut contingit in speciebus intentionalibus sensuum externorum.

6. In hoc ergo sensu utendo illis vocatis, verissimum est habitum et dispositionem specie ac essentialiter differre; nam habitus et actus, ex omnium consensu, differt specie, ut patet ex modo attingendi objectum. Actus enim per se et immediate illud attingit, et est quasi formalis et proxima ad objectum; habitus vero solum attingit mediaante actu, et ideo dicitur esse proprium, et esse tantum radicalis unio ad objectum, post ipsam potentiam, tanquam principium actus. Potest etiam haec essentia diversitas declarari per illas differentias: *Facile et difficile mobile ex natura et ex propriis causis.* Nam qualitas, quae natura sua pendet ex actuali influxu potentiae, ideo habet quod sit facile transmutabilis, essentialiter differt a qualitate, quae natura non habet talam dependentiam, et ideo quantum est ex se, habet esse permanens et stabile; sed hoc modo differunt habitus et dispositiones juxta praedictam interpretationem; et. Minor constat ex dictis, et major videatur per se nota, quia uniuscujusque rei natura non potest melius dijudicari, quam ex

habitidine ad suas causas. Et juxta hanc etiam interpretationem verissime dicitur, nomen seu conceptum dispositionis generice et specificie sumi posse. Nam priori modo idem est quod actus perficiens et actuans potentiam operativam, ut abstrahit ab actu primo et secundo, et ut sic constituit hanc primam speciem qualitatis, quatenus est simplex quedam species subalterna, quae ulterius dividitur in actum primum et secundum, tanquam in habitum et dispositionem stricte et specificie sumptam. Atque ita caret omni difficultate haec distinctio.

17. *Animadversione dignum.* — At vero sumendo habitum et dispositionem, prout haec voce attribui possunt actui primo intellectus vel voluntatis, non opinor esse distinctionem specificam inter habitum et dispositionem, per se loquendo, et quatenus tales sunt. Nam omnes actus primi harum potentiarum ex se sunt permanentes et difficile mobiles, praeceps si suum statum perfectum acquirant; et e converso, omnes illi, aut ex imperfectione status, aut conditione subjecti, et aliis causis extrinsecis, possunt interdum facile dimoveri; adeo ut scientia ipsa, quae in intellectu videtur esse maxime adhaerens, possit interdum facile amitti, et habere modum, seu statum dispositionis, ut expresse docuit Aristoteles, in c. de Qual. Et in voluntate charitas, quae videtur potentissimus habitus, facile amittitur ex conditione subjecti.

18. *Opiniones, errores, vitia, veri sunt habitus.* — Denique (ut rem ipsam in qua potest esse diversitas attingamus) in intellectu non solum scientiae sunt habitus, sed etiam opiniones, sive verae, sive falsae et erroneae, et in voluntate, non tantum virtutes, sed etiam vitia sunt veri habitus, quae est expressa sententia Aristotelis, 7 Physic., c. 3, text. 17, dicentis: *Habitum alii quidem virtutes, alii vero vitia.* Est etiam sententia D. Thome, 1. 2, quæst. 51, art. 3, ubi dicit habitum scientiae acquiri per unum actu, habitum autem opinionis per plures; et quæst. 54, art. 13, distinguit habitus in virtutem et virtutes, prout ad actum bonum vel malum disponunt potentiam; et quæst. 57, art. 2, ad tertium, distinguit habitus intellectuales, in eos qui sunt virtutes, et qui virtutes non sunt, ut opinio. Et ratio est, quia haec omnes qualitates sunt ex natura sua permanentes, et difficile mobiles in sensu superius explicato; et si proprie sumatur habitus,

quatenus ex se acquiri potest per multis actus, nullus est, qui ex parte suæ causæ non sit difficile mobilis, quatenus consuetudo est altera natura, quæ proinde difficile mutatur. Unde non solum ex conditione subjecti, sed etiam ex vi ipsorum actuum seu consuetudinis difficile est homini, non solum a virtio ad virtutem, sed etiam a virtute ad vitium transmutari, et in intellectu etiam ipsa consuetudo erroris reddit difficultem ipsam scientiam, vel intelligentiam veritatis. Omnes ergo hi habitus convenient in illa generali ratione, *difficile mobilis*. Quod vero inter hos habitus quidam habeant firmiores vel immobiliores causas quam alii, deservire potest ad ulteriore distinctionem specificam ipsorum habituum; sic enim in intellectu distingui possunt virtutes a non virtutibus, et in voluntate virtutes a vitiis; non tamen id satis est ut hæc qualitates excludantur a vera et propria ratione habitus. Maxime cum habeant eumdem generalem modum afficiendi potentiam, et dandi facilitatem ad operandos proprios actus, quæ nomine habitus proprie significatur. Denique non est dubium quin istæ qualitates habeant inter se specialem convenientiam, quam non habent cum actibus secundis, quatenus convenient in ratione principii proximi, dantis potentiae facultatem vel actuacionem ad actum secundum, ratione cuius ipsi habitus inter se proprius et formalius opponuntur, quam cum actibus; illa ergo ratio proprie significatur nomine habitus. Atque ita omnes hæc qualitates sunt veri habitus secundum rem et essentiam, etiamsi secundum majorem vel minorem perfectionem, vel accidentalem, vel aliquando etiam essentiale, possint communem illam rationem participare. Atque hæc satis sint de distinctione harum specierum, ex quibus satisfactum est quartæ difficultati propositæ in secunda sectione.

SECTIO VII.

Quæ proprietates qualitati convenient.

4. Postquam dictum est de essentia et speciebus qualitatis, desiderari potest ut de causis et effectibus ejus dicamus. Verum tamen de his nihil peculiariter occurrit dicendum, quia, in genere loquendo, causæ qualitatum eadem sunt quæ aliarum rerum; in particulari vero singulæ qualitates habent causas proprias et sibi accommodatas, quarum cognitio pertinet ad particulares scientias, in quibus de singularum rerum proprietatibus et

qualitatibus agitur. Idemque est proportiona-
liter dicendum de effectibus; propriissimus enim effectus uniuscujusque qualitatis est ipse formalis effectus, quem per se primo confert; quedam vero ultra hunc habent alios effectus in genere causæ efficientis; de qua re peculiariter dictum est supra, dum de causa efficienti disputaremus. Sæpe etiam una qualitas est finis alterius rei vel qualitatis, ita etiam potest habere effectum in genere causæ finalis, et rursus quatenus una esse potest proximum subjectum alterius, potest habere effectum in genere causæ materialis quæ omnia in communi sunt clara ex dicti supra, in disputatione de Causis; in particu-
lari vero ad varias scientias pertinent, et in duabus disputationibus sequentibus nonnihi attingemus.

2. De proprietatibus item qualitatis vix potest aliiquid in communi dici; tamen ad hujus materiae complementum, et ut paremus viar ad ea que inferius disputaturi sumus, pauc notanda sunt ex Aristotele in Prædicamentis c. de Qualit., ubi tres proprietates assignat.

De prima proprietate, quæ est contrarietas.

3. Prima proprietas est, contrarietate propriam in qualitatibus inveniri, quam Aristoteles ita declarat, ut non omni qualitate convenire doceat. Constat enim non omni qualitates habere contrarium; ut figura propriæ contrarium non habet, nec naturalis potentia; imo addit Aristoteles, neque mundios colores habere contrarium, quod intelligendum est de propriissima contrarietate quæ inter extrema versatur. An vero haec proprietas in solo qualitatis genere inveniatur, dubium est; nam substantiae, quantitas et relationi attribuit Aristoteles opposita proprietatem, quæ est non habere contrarium: actioni autem et passioni eamdem attribuit proprietatem, scilicet, habere contrarium; de cæteris vero quatuor prædicamentib[us] ipse dicit. Gilbertus autem in his omnibus videtur contrarietatem negare, quia in Ubi nonnullam habet difficultatem. Si hæc omnia pendent ex eo quod exacte intelligatur quid sit propria contrarietas, tamen quomodo a quacunque alia oppositione, repugnantia et incompossibilitate formaliter differat. Sed hæc res peculiariter post disputationem, præsentim cum in ea determinata decimum librum suæ Metaphysicæ Aristoteles posuerit, et ideo post duas sequentes disputationes eam trademus.

De secunda proprietate, que est intensio.

4. Secunda proprietas qualitatis est, quod intensionem recipiat et remissionem, seu et recipiat magis et minus, quam proprietatem declarat etiam Aristoteles non convenie omnibus qualitatibus, quod etiam certum est. In dubio autem relinquere videtur, haec proprietas qualitatibus in abstracto conveniat, vel solis concretis, aut subjectis participantibus has qualitates, ita ut una aedo, verbi gratia, non dicatur magis alio quam alia, sed ipsum album dicatur magis album quam aliud, aut magis recipere vel participare albedinem; haec vero intensio requirit ut naturam intensionis determinemus, et quo modo fiat, de qua re instemus disp. 46, ubi proprietatem hanc ex professo tractabimus et explicabimus.

Ultima proprietas.

5. Tertia proprietas est, ut secundum quantum simile aliquid, vel dissimile dicatur, quum dicit Aristoteles esse maxime propriam qualitati, quia illi soli convenit, ut ratione cuiuscunque qualitatis potest convenire. Haec vero proprietas eodem modo et eadem proportione explicanda est, qua similem de aequalitate quantitatis declaravimus; est enim omnino eadem ratio. Unde nihil addendum occidit praeter ea quae de propriis relationibus similitudinis et dissimilitudinis inferius, in disputandum de relationibus, tradamus.

DISPUTATIO XLIII.

DE POTENTIA ET ACTU.

Multiplex acceptio potentiae. — De hac respectu Aristoteles, lib. 5 Metaph., c. 12, et laius ex professo lib. 9 Metaph. Sed ibi latitum accipit nomen potentiae, quam in praesenti disputatione a nobis sumatur; ut enim invit D. Thom., opuscul. 48, c. 3 de Qualitate uno modo sumi potest transcendenter, alio modo praedicamentaliter, seu tenuis est species cuiusdam praedicamenti. Primo modo dicit solet, omne ens dividi per potentiam et actum, vel, ut alii loquuntur, haec esse unam de proprietatibus disjunctis, secundum quam dividitur ens, praesens creatum, in ens in potentia et in actu. Divisio explicata a nobis est superius, disput. 31, sect. 2 et 3. Et ibi etiam operi expliqueimus quid sit potentia objectiva;

va; illa enim, si aliquid est, vel quidquid est, ad hanc potentiam transcendentalis pertinet, de qua etiam potentia objectiva nonnulla diximus supra, disput. 14, explicando illud axioma: *Potentia et actus sunt sub eodem genere.* Rursus a potentia transcendenter sumpta denominatur res possibilis, vel potentia logica, per non repugnantiam, vel potentia physica, per extrinsecam denominationem a potentia agente, vel paciente, at saepe etiam in superioribus tactum est. Denique potentia realis late sumpta, sive activa, sive passiva, dicitur de quoenque principio agendi, vel patienti, et sic tribuitur principio substantiali, ut materiae primae, quatenus est potentia receptiva formarum, et formae substantiali, quatenus est principium principale agendi, et Deo ipsi, quatenus est omnipotens. Tribuitur etiam hoc nomen habitibus, qui sunt principia operandi; sic enim Aristoteles, 9 Metaph., c. 5, artes et virtutes inter potentias numerat; qualitates etiam tertiae speciei, ut calor et frigus, quae sunt principia proxima agendi, sub hac transcendentali acceptione potentiae comprehenduntur. Ac denique quidquid est principium agendi aut recipiendi, hac generali ratione potentia vocatur; de qua acceptione inter disputandum de causa materiali et efficiente satis dictum est. Nos autem hic pressius de potentia disputamus, nimis de potentia, ut est secunda species qualitatis. Nam cum de ceteris acceptioribus satis sit dictum in citatis locis, haec sola superest, et est hujus loci propria, ut in praecedente disputatione annotavimus. Quia vero actus potentiae respondet cum proportione, ideo simul dicimus de actu hujus potentiae accommodato, quamvis ille ad primam speciem qualitatis pertineat, ut supra dictum est. Ex hac ergo potentia, primo videndum est, quid et quotuplex sit, deinde quomodo ad actum comparatur.

SECTIO I.

Utrum potentia recte et sufficienter dividatur in activam et passivam, et quid utraque sit.

1. Quanquam potentia in communi sit una qualitatis species, nunquam tamen Aristoteles unam communem ejus definitionem assignavit; nam in praedicamento Qualitatis, non tam definitione quid rei, quam nominis interpretatione declaravit hujusmodi speciem, dicens, *aliud genus qualitatis esse, quo ad luctam, cursum aut sanitatem opti esse dici-*

mur. In 5 autem Metaph., cap. 12, prius dividit potentiam in agentem et patientem, et deinde utramque definit, dicens, *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud; passivam vero esse principium transmutandi ab alio.* Quæ definitiones obiter sunt a nobis explicatae supra, disputando de causa efficiente, et principio agendi. Nunc autem diligentius explicanda est hæc divisio. Circa quam multa investiganda sunt. Primo, an sufficienter dividatur potentia in activam et passivam. Secundo, an illa duo membra semper sint in re distincta, ubi simul explicabimus, sitne aliqua potentia pure activa, vel passiva, vel aliqua utramque rationem includens, ex quo definitiones potentiae active et passivæ magis declarabuntur. Tandem videndum erit quænam communis ratio potentiae, ut est simplex quædam species subalterna qualitatis, assignari possit.

Potentia objectiva activane, an passiva.

2. Circa primam difficultatem solet esse præcipua ratio dubitandi propter potentiam objectivam, quæ ab aliquibus existimatur distincta ab activa et passiva. Sed si considerentur paulo antea dicta, hoc nullum nobis facessit negotium, tum quia potentia objectiva non est determinata species qualitatis, de qua potentia nunc agimus; tum etiam quia vel non est potentia physica et realis, sed tautum logica, et non repugnantia quædam, vel prout est realis et physica, non est distincta ab activa et passiva, sed per repugnantiam vel denominationem ab eis dicitur.

3. Alia dubitandi ratio esse poterat, quia sunt quædam potentiae, quæ nec passivæ sunt, nec activæ, sed eminentiorem habent rationem, in qua aliquid de utroque illorum membrorum participant, unde D. Thomas, quæst. 4 de Virtutibus, art. 4, trimembrem videtur illam divisionem facere. Sed hæc difficultas fusa tractanda est in secundo puncto proposito, et ideo satis nunc sit dicere, tertium illud membrum ad alia duo facile revocari.

4. *Ratio dubitandi de potentia ad resistendum.* — In præsenti ergo unica sese offert dubitandi ratio sumpta ex potentia resistiva; illa enim vera potentia realis est, et tamen non est activa, neque passiva; datur ergo tertium membrum præter illa duo; igitur non est illa divisio sufficiens. Major constat, primo ex Aristotele, in Prædicamentis, cap. de Qualitate, ubi in specie potentiae ponit il-

lam potentiam, quam aliquis habet ut non facile patiatur, ut, verbi gratia, duritatem, per quam corpus est potens, ut non facile dividatur; hæc autem non est nisi potentia resistendi, ut per se constat; ergo. Deinde commune est axioma philosophorum, naturalem actionem sequi juxta proportionem activitatis agentis, et resistantiae passi, vel med quod sumptum est ex Aristotele, 4 Phys. c. 8, text. 71, et lib. 7, c. 5, et 4 de Cœl. c. 6, et 1 de Generatione, c. 10, et superius a nobis declaratum est, dum de causa agen disputaremus. Sieut ergo activitas dicit agente potentiam aliquam realem, ita resistentia in actu primo dicit in passo potentiam aliquam realem. Et ex actibus ipsis declaratur; nam sicut actu agere est aliquæ reale, ita et actu resistere; et sicut res etiam cum non agit, apta est ad agendum, ita etiam cum non resistit, apta est ad resistendum. Ergo vis resistendi potentia quedam reali quam natura rebus indidit, ut sese a contraria tuerentur.

5. Minor autem propositio probatur. primum, quod potentia resistiva non sit activa. Patet primo, quia resistere non agere; resistit enim res, etiam dum non agit in aliam; ergo potentia resistendi, ut etiam non est potentia agendi; nam qualis est actus, talis est potentia. Secundo, quia continent eamdem rem esse minus activam, et igitur resistivam, et e contrario, ut in superioribus dictum est; ergo potentia resistendi non est potentia agendi, neque e converso. eisdem rationibus ostendi potest potentia resistendi non esse potentiam patiendi; nam resistere non est pati, sed potius est passum impedire. Unde quantum quis patitur, tantum resistere non valet; in eo autem consistit in quo impedit, vel retardat passum; ergo potentia resistendi non est potentia patiendi, sed potius illi opposita; dare ergo tertium potentiae genus distinctum b. activa et passiva.

Sufficiens potentiae divisio in activam et passivam.

6. Dicendum nihilominus est, omnem illam et prædicamentalem potentiam esse etiam vel passivam; atque ita divisionem tantam sufficientem esse. Hæc assertio constat primo ex auctoritate Philosophi, et omnium auctorum et interpretum. Deinde constat ex solutione propriæ difficultatis: si enim ostenderimus potentiam resistivam aut

sse propriam et specialem potentiam reām, aut non esse distinctam ab activa et assiva, aperte concludemus non esse aliud enus potentiae præter illa duo, quia nullum hinc potentiae genus hactenus excoigitum st. Tandem reddi potest ratio, quia potentia, ut sic, est quidam actus primus, qui dicit abitudinem ad secundum; sed actus secundus proximus et immediatus alicujus potentiae, non est nisi aut actio, aut passio; ergo tantum potentia tantum potest esse, aut activa, aut passiva. Minor patet, quia duplex iunctum habitudo actus ad potentiam intelligi potest, scilicet, ut ad principiam a quo, vel i quo seu ex quo sit; ex quibus prior constituit actionem, posterior passionem.

De potentia resistendi.

7. *Socinatis sententia.* — *Quas difficultates patiatur.* — De potentia igitur resistendi, pucin., 9 Metaph., q. 6, ait, secundum rem esse eamdem cum potentia agente, distingui unum secundum diversas rationes, idque utis esse ut eadem qualitas magis sit resista quam activa, vel e contra. Sicut eadem potentia (inquit) est intellectus et memoria, et men perfectior est in ratione intellectus iam in ratione memorie; et similiter (ait) em actus potest esse amor finis et medii, et men censetur major amor respectu finis, iam respectu medii, quia propter quod iunquodque tale, et illud magis. In hac vero responsione duas supersunt difficultates: ha est, quia, licet saepe contingat eamdem rem esse vim agendi et resistendi, non tamen semper; nam albedo, verbi gratia, resistit introductioni nigredinis, et tamen non ibet vim agendi aliam albedinem, aut reissionem nigredinis; durities etiam et dentas nullam vim agendi habere videntur, et tamen valde resistunt, vel impediunt actionem. Secunda difficultas est, quia sicut vis resistendi interdum est idem realiter cum potentia activa, et ratione ab illa distincta, ita tamen potentia passiva interdum est idem realiter cum potentia activa et ratione tantum istincta, ut inferius ostendemus; ergo si distinctio rationis sufficit ad distinguendas potentias, danda esset illa divisio trimembris; et si non sufficit, neque potentia passiva sset ab activa distinguenda.

8. *Quid sit resistere, et quot modis operari.* — Ut ergo res haec exactius intelligatur, declarandum prius est quid sit resistere; nam ade constabit in quo consistat vis resistendi,

et cur inter proprias potentias non numeretur. Duobus ergo modis contingit unam rem alteri resistere, primo, formaliter per immediatam repugnantiam. Secundo radicaliter, et quasi per diminutionem virtutis alterius rei. Hoc posteriori modo resistit calor ignis aquæ frigidæ, præveniendo quantum potest actionem ejus, et vires illius diminuendo; sicut inter homines unus dicitur resistere alteri, si anticipato vulnera abscondit manum, aut alio modo diminuit vires illius. Hæc ergo resistentia revera non est nisi actio quædam, solumque differt denominatione, aut habitudine; dicitur enim actio quatenus est a principio agente, resistentia vero quatenus diminuit vires alterius, ne possit agere. Atque ita quoad hunc resistendi modum verissimum est, potentiam resistendi non esse distinctam in re a potentia agendi; et licet ratione aut denominatione distinguatur, non tamen constituit peculiare membrum in divisione potentiae, vel quia potentia resistendi non est extra latitudinem formalem potentiae agendi, sed aliquid ei additum, vel melius, quia talis potentia non est per se instituta ad resistendum, sed illud est quasi quid consequens et concomitans vim agendi. Sicut potentia generandi simile, et corrumperi contrarium, non sunt duas potentiae, quia potentia non est instituta ad corrumpendium, sed id consequenter habet, eo quod est potentia generandi. Secus vero est de propria potentia patiendi, quæ potest esse a que primo instituta ad recipientum, ut postea declarabimus; et hinc intelligitur, quoad hunc resistendi modum, vim agendi et resistendi in unaquaque qualitate æqualem esse, quia est una et eadem secundum rem, et quatenus ratione distinguuntur, una ex altera cum proportione et æqualitate consequitur, nam, quo una qualitas fortius et efficacius potest agere in suum contrarium, eo magis ejus vires debilitat, et consequenter magis ei resistit hoc resistendi modo.

9. At vero aliis resistendi modus non consistit in actione, ut convineant rationes in principio factæ. Unde, nec per se primo, nec consecutive provenit hic resistentiae modus ex potentia activa, ut activa est, ut convincit etiam illa ratio, quod hic resistendi modus convenit etiam iis qualitatibus quæ nullam vim agendi habent. Quapropter nonnisi valde impropre et materialiter dici potest de virtute ad resistendum hoc modo, quod sit idem cum potentia agendi, quia id neque generale est, neque, quando alicui convenit, pro-

venit ex ratione potentiae activae ut sic, sed aliunde; et ideo etiam in hoc tantum resistendi modo verum habet eamdem qualitatem esse magis activam et minus resistivam. De hoc ergo resistendi modo dicendum est, non consistere in aliquo actu positivo, proveniente a virtute illa, quae vis resistendi esse dicitur, sed consistere potius in privatione actus. Unde talis resistendi vis potius est impotentia, vel incapacitas quedam, quam propria potentia, ideoque non debuit tertium illud membrum in divisione potentiae adjungi.

10. Explicatur tota haec sententia, nam haec actualis et formalis resistentia solum in hoc consistit, quod subjectum per qualitatem aut dispositionem in ipso existentem, impedit ne alia forma vel actio in ipsum introducatur, quod impedimentum non consistit in actione aliqua, quam tale passum efficiat, vel in aliud agens, vel in seipsum, ut ex dictis patet; nam talis resistentia communis est qualitatibus non activis, et quia nec fingi, nec declarari potest quae sit talis actio. Consistit ergo in quadam formali impossibilitate seu repugnantia, a qua provenit, ut actio contrarii agentis vel impediatur prorsus, vel retardetur, ac remissior fiat. Sic ergo haec resistentia actualis non consistit in aliquo actu secundo positivo proveniente a virtute resistiva, sed potius in carentia, aut retardatione seu remissione contrariæ actionis. Ideoque illa virtus resistendi non est facultas aliqua per se ordinata ad illam carentiam, vel retardationem actionis; quia naturalis potentia non ordinatur per se ad aliquam privationem; et ideo dicimus hanc non tam esse potentiam, quam impotentiam, et quasi incapacitatem, quae consequenter se habet ad effectum formalem alicujus qualitatis, seu dispositionis. Quare hujusmodi resistendi vis non constituit certam aliquam speciem qualitatis, sed comitari potest quamcumque qualitatem, vel etiam formam, quae afficiendo et disponendo subjectum, formæ et actioni sibi contrariæ formaliter repugnat. Sicut etiam attribui potest formis aut qualitatibus, vis seu facultas ad expellendum formaliter qualitates aut formas sibi repugnantes, quae vis non constituit peculiarem rationem aut speciem, sed comitatur unamquamque formam, prout apta est ad suum effectum formalem tribuendum. Sic igitur constat, potentiam resistendi, quacumque ratione sumatur, non pertinere ad peculiarem speciem

qualitatis, vel potentie, distinctam a potentia activa et passiva.

11. *Activitas et resistentia, ut se habcant.*

— *Inæqualitas in resistendo unde proveniat.*
— Atque hinc intelligitur, de hoc posteriori resistendi modo verum esse, quod communiter dicitur, unam qualitatem posse esse magis activam quam resistivam, et e converso; quia haec resistentia non consequitur activitatem, sed præcise informationem aut dispositionem. Unde (ut saepè dixi) potest qualitas hoc modo esse resistiva, etiamsi activa nor sit; et ideo etiamsi talis resistendi modus qualitatibus activis conveniat, non oportet uresistentia et activitas inter se servent proportionem aut æqualitatem, quia talis resistentia non convenit juxta modum agendi, sed juxta modum informandi. Non est autem facile ac explicandum in quo consistat, vel unde proveniat, quod una qualitas sit magis resistiva quam alia hoc posteriori modo, cum haec resistentia solum consistat in formalí incompossibilitate seu repugnantia. Nam si calorem verbi gratia, et frigus inter se comparemus tantum repugnat formaliter calor frigori, si cut frigus calori; nam æque sunt incompossibiles in eodem subjecto, et in eisdem gradibus; cur ergo dicitur frigiditas esse qualitas magis resistiva quam calor? Et idem argumentum est de siccitate et humiditate, et daliis similibus.

12. Dicendum vero est, variis modis explicari posse hunc excessum, vel inæqualitatem resistentiae. Primo, ex diverso modo unionis nam una qualitas potest esse talis natura ut per suam informationem firmius et immobiles uniatur subjecto, non propter solam maiorem intensionem, sed etiam in singulis gradibus intensionis cum proportione comparatis, ita ut id proveniat ex ipsa specie unicis, non ex intensione; in hoc enim nulla est repugnantia, et illo posito optime intelligitur quomodo una forma propter suammet formalem unionem magis resistat actioni sibi repugnanti, quam alia. Et ad hunc etiam modum durities magis resistit divisioni quam multudo, quia magis et firmius unit partes ipsa integrales. Nam, sicut in artificialibus parte quæ glutine aliquo connectuntur, eo difficile dividuntur, quod gluten majorem vi habet uniendi illas, aut sese illis uniendi, i potest proportionaliter intelligi in qualitatibus naturalibus.

13. Secundo potest haec major resistentia ex eo quod ad talem qualitatem co-

equitur inæqualitas in aliqua conditione reuisita ad agendum; ut, verbi gratia, densitas i passo confert ad majorem resistantiam, ita ratione illius fit, ut plures partes passi agis inter se uniantur ad resistendum conario agenti, quod non potest æque agere mul in omnes illas partes ita applicatas, ac posset in singulas, si sigillatim applicaretur. fortasse hac ratione siccitas magis resistit, iando ad majorem densitatem confert, ut terra et aliis corporibus terrestribus, nam igne fortasse non ita contingit; et idem re est de duritie, quæ semper habet densitatem admistam, et ea ratione confert ad ajorem resistantiam.

14. Tertio, potest hæc inæqualitas reduci l aliquod genus activitatis, ita ut prior restendi modus cum posteriori conjugatur, otest autem hæc activitas duplex esse. rima est naturalis resultantia qualitatis a a forma, ut si quis dicat, frigiditatem in qua magis resistere suæ corruptioni, quam aere, quia in aqua resistit, non solum per formationem suam, sed etiam per naturam dimanationem ab ipsa forma aquæ; quæ nanatio quædam activitas est, ut supra vidi- os. Atque eodem modo posset quis opinari, iam comparando, duas proprietates a suis rmis dimanantes, posse esse inter eas in- qualitatem in modo dimanationis, ita ut ia ex majori virtute vel activitate dima- et, quam alia. Ut si quis dicat, tactum, erbi gratia, fortius dimanare ab anima sensitiva, quam alias sensus externos; et nili modo intelligi potest, corpus grave cistens in suo loco resistere motui non aturali, nimirum, quia per gravitatem iam active retinet, seu conservat existen- tam in tali loco, per quam activitatem re- stit contrario motori, a quo superari non otest, nisi habeat majorem vim agendi.

15. Alius modus hujus resistantiae per ac- vitatem esse potest per reactionem in aliud gens; quomodo etiam grave resistit moventi, el portanti illud, impellendo versus contrarium locum; et durum resistit corpori divi- enti hebetando illud, et fortasse etiam ac- ve definiendo illud, ne in talem locum ingre- iatur. Verum est tamen, hunc modum resi- tendi pertinere ad priorem superius declara- um; dicimus vero hanc inæqualitatem resi- tentiae interdum oriri ex eo quod prior nodus posteriori conjugatur, et e converso psa resistentia per activitatem major est ob- peculiarem dispositionem ipsius patientis,

quæ dispositio propterea dicitur habere ma- jorem vim resistendi, seu esse ad resi- stendum aptior. Et hactenus de potentia resistiva, quam constat non constituere peculiarem spe- ciem qualitatis; ideoque ex hoc capite non augeri numerum potentiarum, sed sufficien- ter contineri in activa et passiva.

SECTIO II.

An potentia activa et passiva semper re, vel inter- dum tantum ratione differant.

1. Potentia aliquot dantur pure activæ. — Jam vero sequitur explicandum quod secundo loco propositum est de distinctione illorum membrorum inter se. Et imprimis suppono dari aliquas potentias pure activas, quas certum est et re et essentia distingui a potentias vere ac proprie passivis, sive sint pure passivæ, sive non. Primum patet in omnibus potentiis, quæ per se primo ordinantur ad agen- dum per actionem transeuntē, tanquam principia talium actionum in suo ordine com- pleta, ut est, verbi gratia, intellectus agens, potentia motiva viventis, aut potentia attrac- tiva, quæ est in magnete, vel impulsiva, quæ est in vi expellente, et similes; hæ namque potentia sunt principia agendi, ut constat, et non sunt principia patiendi, quia nec patiuntur recipiendo proprium actum, seu actionem suam, quia non agunt actione immanente, neque etiam patiuntur recipiendo aliquid per modum actus primi, quo compleantur in ratione principii agendi; quia, ut suppono, sunt principia completa in suo ordine, id est, proxima, vel instrumentalia, et non requirunt ulteriorem actum, quo intrinsecè compleantur ad agendum. Nec refert quod hujusmodi facultates interdum indigent applicatione vel motione alterius potentiae, ut suas actiones exerceant, ut potentia loco motiva animalis indiget motione appetitus; hæc enim motio non fit per physicam actionem et passionem circa ipsammet potentiam loco motivam, sed fit per sympathiam potentiarum ejusdem ani- mæ; et ideo hoc non impedit quominus talis facultas physice, ac proprie loquendo, sit pure activa.

2. Pure activæ potentiae realiter differunt a passivis. — Altera vero pars, quod, nimirum, talis potentia, et re, et essentia distincta sit a potentia passiva, facile constat, tum inductione, tum etiam ex propria ratione et fine talium potentiarum; adeo enim diversus est, ut satis indicet essentiale diversitatem

in hujusmodi potentii. Nam si potentia sit pure passiva, habet munus primo diversum a potentia pure activa; unde non minus inter se distinguntur quam materia et forma inter se differunt, eo quod una potentia sit passiva, et altera actus formalis. Si vero potentia non sit pure passiva, erit activa per actionem immanentem; potentia autem, quæ tantum est principium actionis transeuntis, omnino differt a potentia, quæ est principium actionis immanentis, quoniam et tales actiones, et tales modi operandi sunt omni modo diversi, ut per se constat. Itaque in hac parte nulla est dubitandi ratio, nec difficultas aliqui momenti occurrit.

Deturne qualitas quæ sit potentia pure passiva.

3. An vero e converso sit aliqua potentia pure passiva, quæ propriam speciem qualitatis constitutat, non immerito inquiri potest. Dico autem, quæ propriam speciem qualitatis constitutat, quia (simpliciter loquendo) in tota latitudine entis, non est dubium quin sint aliquæ potentiae, seu capacitates pure passivæ, ut est materia in genere substantiae, et suo modo quantitas in ordine ad multa accidentia corporalia. Verumtamen nec potentia materiæ spectat ad genus qualitatis, sed substantiæ, nec etiam capacitas passiva quantitatis est qualitas aliqua, nec habet aliquam propriam specificationem entis, diversam ab ipsa quantitate; quia illa res, quæ est quantitas, non est per se primo instituta ad illud munus, sed quasi consequenter vel concomitantem id habet in vi suæ entitatis, ut in superioribus declaratum est, præsertim disp. 14. Ex quo etiam in precedente disputatione annotavimus, solam illam facultatem pertinere ad determinatam speciem qualitatis, quæ per se primo ex natura sua instituta est, et ordinata ad aliquem actum. Hic igitur inquirimus an sit aliqua potentia accidentalis, quæ per se primo ex natura sua sit instituta solum ad recipiendum aliquem actum accidentalem; nam si talis potentia detur, illa erit proprie pure passiva, et ad hanc speciem qualitatis pertinebit, et propriissime a potentia activa condistinguetur.

Argumenta partis affirmativa.

4. Quod ergo talis potentia detur, suaderi potest primo ex ipsa divisione ab Aristotele tradita. Secundo, quia datur potentia substantialis passiva, per se primo ordinata ad

actum substantialem; cur ergo non poterit in ordine accidentium dari simile genus potentiae? Tertio inductione, nam Aristoteles, secundo de Generatione, calorem et frigus dicit esse qualitates activas, humiditatem vero et siccitatem, passivas. Ita in aere diaphaneitas censetur esse potentia pure passiva ad recipiendum lumen. Quarto, quia D. Thom., quest. 1 de Virtut., art. 4, attingens hanc divisionem, trimembrem eam facit; ait enim quamdam esse potentiam pure activam, aliam pure passivam; *alia vero* (inquit) *agens et acta.* Et in secundo ordine ponit vires sensitivas; sunt ergo sensus potentiae pure passivæ. Quinto argumentari possumus, quia omni naturali potentiae activae correspondet passiva, et e converso, teste Aristotele, 9 Metaphysic.; ergo si datur potentia accidentalis pure activa, et ad actum accidentiale ordinata, dabitur etiam potentia accidentalis pure passiva illi proportionata.

Pars negativa suadetur ac definitur.

5. *Humiditas et siccitas, nec potentia ne pure passiva.* — Atque haec quidem sententia poterit facile et sine inconvenienti defendi præsertim si aliquo sufficiente experimento possit aliquis modus potentiae convinci. Egredo hactenus non inveni qualitatem aliquam quæ solum instituta sit ad hoc munus recipiendi tantum alias qualitates, vel accidentia. Non est autem confundenda ratio materiali seu passivæ dispositionis, cum potentia proprie receptiva; quantitas enim est summodo dispositio materialis et passiva respectu substantialis formæ, et nullo modo dic potest potentia receptiva illius; et in qualitatibus tertiaræ speciei, quamplures sunt dispositiones materiales ad formam substantialem et non sunt potentiae receptivæ. Ratio ergo dispositionis solum consistit in propria informatione cum proportione quadam ad effectum alterius formæ, non tamen cum propri receptione ipsius formæ, ad quam ordinata debet propria potentia receptiva. Unde quod de humiditate et siccitate ex Aristotele assertur, nullius momenti est, tum quia constillas esse qualitates activas, quamvis nonta efficacia, quanta frigus et calor, quorum comparatione illæ passivæ dicuntur. Tum etiam quia nulla ex his primis qualitatibus collocatur proprie et essentialiter su propræa specie qualitatis, quæ est potentia ut nunc de illa disserimus, quod in praedicta disputatione declaratum et probatum

c. Tum denique quia siccitas et humiditas sunt tales qualitates, quae in se recipiunt alias qualitates vel formas quibus audentur, in quo propria ratio potentiae passivae consistit; sed disponunt materiam receptionem formae substantialis, vel eorum etiam accidentium, et sub ea ratione passivae vocantur, non quidem passae potentiae, sed passivae qualitates, quae a tertiam speciem pertinent; quo modo e in calor et frigus sunt qualitates passivae, quamquam comparatione aliarum activae no-

rmentur.

3. Diaphaneitas non est potentia passiva. — Aue codem modo videtur diaphaneitas esse dispositio subjecti ad recipiendum lumen, et propria potentia receptiva talis actus, que ad hunc finem per se primo instituta natura sua. Cujus signum est, quia illa proprietas diaphaneitatis connaturalis est nolis corporibus, quae neque natura sua dicit lumen innatum, neque ad suum naturalem statum illud postulant, ut de constat, et vitro, ac similibus. Si autem erent connaturalem potentiam per se priordinatam ad talem actum recipiendum, in ipse actus pertineret ad perfectionem naturaliter debitam hujusmodi rebus. Est ergo diaphaneitas hujusmodi, sed ad unum se habet ut dispositio talium corporis necessaria ut possint lumen recipere, nvis non recipiatur immediate in ipsa chaneitate, sed in quantitate corporea; etiam est dispositio ad recipiendas species visibles; vel sicut raritas est dispositio recipiendas species soni, aut odoris, vel ad recipiendum calorem perfectum. Requerenter una qualitas est dispositio ad h, etiamsi non sit potentia receptiva il-

Itaque in toto ordine qualitatum naturalium nulla apparet, quae per se primo sit, ut sit tantum potentia passiva; dñe vero qualitatum, seu potentiarum hum, aliquae sunt potentiae passivae, non n pure passivae, ut videbimus; ergo, liciter loquendo, nulla est qualitas essenter spectans ad secundam speciem, quae nra potentia passiva; diaphaneitas enim, miles qualitates potius ad tertiam spepertinent.

Neque ex divisione Aristotelis aliquid ultrarum colligi potest, tum quia ille non tur de sola potentia, quae est determinata species qualitatis, sed generaliter et scenderter de potentia, prout dieitur de

quacumque aptitudine activa, vel passiva, quo modo jam diximus dari aliquas potentias pure passivas; tum etiam quia, licet divisionem intelligamus de potentia in priori proprietate sumpta, non oportet illud membrum intelligere de potentia pure passiva. Nam intellectus et sensus vocantur ab Aristotele potentiae passivae, etiamsi pure passivae non sint, sed aliquid activitatis habeant. Imo hoc modo videtur commodius explicari divisio; nam si esset quædam potentia pure passiva, et alia pure activa, addendum esset tertium membrum potentiae, veluti mistæ, seu completentis unite rationem potentiae activæ et passivæ, ut D. Thomas citato loco significavit; at vero si nulla est potentia pure passiva, optime intelligimus, omnem potentiam, quae per se primo et quasi ultimata ordinatur ad recipiendum, passivam appellari, etiamsi aliquid activitatis habeat. Verum est rationem hanc per se non sufficere ad ostendendum nullam esse potentiam pure passivam; nam, illa posita, dici posset sub illo membro comprehendendi, tum illam, tum etiam quamecumque aliam quae per se receptiva sit, etiamsi aliunde aliquid activitatis habeat. Vel certe dici posset, potentiam illam, que simul est activa et passiva, aut sub diversis rationibus ad illa duo membra pertinere, aut certe ad illud membrum spectare, cuius rationem magis participat; ut sensus dicatur absolute potentia passiva, quia magis passivus est quam activus. Appetitus vero e converso dici potest potentia activa, quia magis activus est quam passivus. Nihilominus tamen declaratur satis ex discursu facto, commodissime explicari divisionem datam, etiamsi nulla qualitas detur, quae sit pura potentia receptiva.

8. Substantia nulla eget qualitate, qua sit potentia pure passiva. — Potestque sufficiens ratio reddi, ob quam hujusmodi potentia non sit substantiis necessaria. Nam substantiae spirituales per seipsas sunt immediate capaces omnium accidentium quae in eis esse possunt, et non sunt actus vitales, vel habitus ad illos proxime ordinati. Ad hos autem actus vel habitus recipiendos, habent quidem potentias passivas, non tamen pure passivas, quia sunt potentiae vitales, quae necessario habent aliquam activitatem. Neque ad ipsas potentias recipiendas, vel ad aliquod aliud accidens indigent peculiari potentia passiva, non vitali; quia eadem ratione ad illamnet potentiam recipiendam indigerent alia, et sic

procederetur in infinitum. Substantiae vero corporeæ, quia substantialiter compositæ sunt ex actu et potentia essentialibus, indigent imprimis tanquam fundamento sui esse (ut ita dicam) potentia substantiali pure receptiva primo et per se actus substantialis; tamen illamet consequenter est receptiva, seu sufficiens et proxima ratio recipiendi aliquod accidens, nimirum quantitatem; per quantitatem vero est substantia corporea (quantum ad puram receptionem spectat), sufficienter apta ad alia accidentia recipienda, quæ vel communia sunt inanimatis corporibus, vel immediate consequuntur formam, ut informantem materiam, tanquam facultates, vel potentiae materiales ejus; ad has enim recipiendas, non potest alia peculiaris potentia requiri, ne in infinitum procedendum sit ob paritatem rationis. Solum ergo ad quosdam peculiares actus, nimirum vitales et immanentes, requiruntur accommodatae potentiae receptivæ, ob singularem illorum conditionem et naturam; illæ tamen potentiae non possunt esse pure passivæ, cum vitales sint. Nulla ergo occurrit causa, ob quam sit in rerum natura necessaria talis qualitas, quæ per se primo ad solum munus recipiendi instituta sit; et ideo probabilius videtur nullam esse hujusmodi potentiam accidentalem pure passivam.

Responsio ad argumenta.

9. Rationes vero in contrarium propositæ, omnes sunt solutæ ex dictis, præter quartam et quintam. Ad quartam ergo dicitur, D. Thomam ibi non dividere potentiam in communis, sed potentiam agentem, *nam alia* (inquit) *est potentia tantum agens, alia tantum acta, vel mota; alia vero agens et acta.* Ex quibus verbis plane constat primum et tertium membrum continere potentias activas. Explicans vero secundum membrum, ait: *Illiæ vero potentiae sunt tantum actæ, quæ non agunt nisi ab aliis motæ, neque est in eis agere, vel non agere, sed secundum impetum naturæ moventis agunt.* Hoc ergo modo collocat D. Thomas sensus in secundo illo membro; neque enim existimare potuit potentias sensitivas omnino carere activitate, cum sint potentiae vitales, et ideo saepè ipse D. Thomas docet earum actus esse immanentes, 1 part., quæst. 54, art. 2, et 1.2, quæst. 34, art. 1. Sed de illa divisione D. Thomæ plura dicemus disputatione sequenti, sectione 4.

Exponitur axioma: omni potentiae activæ correspondet passiva proportionata.

10. Quinta objectio fundatur in illo principio, quod omni potentiae activæ correspondet potentia passiva, et e converso. Quia sub his terminis non inveni expresse in Axiotele, et nonnulla indiget interpretationem. Nam imprimis, si loquamur de potentia tertia absolute et simpliciter, ut comprehen etiam divinam potentiam, illi non correspondet aliqua potentia passiva, quæ sit vel adæquatum susceptivum actionis ejus, q potest agere extra omnem potentiam pavam, et ipsammet primam passivam potiam potest efficere; sed correspondet adæquate quidquid possibile est potentia jeetiva, vel potentia logica, seu per non regniantiam essendi. Unde etiam respectu il actionis, quam potest in subjecto, vel subjecto efficere, non correspondet illi a quate potentia passiva naturalis, sed sim citer potentia receptiva, sive naturalis, obedientialis, ut latius Theologi disput. Et quoad hoc idem esse existimamus de tentia creaturæ, quatenus a Deo assumi test ut instrumentum supra omnes nat leges, de quo alias.

11. Si autem loquamur de potentia activa naturali, seu connaturali alicui agenti cre scic, absolute loquendo, verum est nullus esse potentiam activam connaturalem creaturæ, cui non respondeat aliqua potest passiva, connaturalis etiam alicui creaturæ, qui non recipere possit talen tum, vel effectum. Et ratio est, quia potentia activa creata (ut supponimus tractatis in superioribus) est activa, nisi præsupposito subjecto, quia non potest agere ex nihilo; ergo si talis potentia activa naturalis alicui creaturæ, necesse est ut respondeat in rebus etiam creatis aliqua potentia receptiva illius effectus. Quia potest activa respicit effectum, vel actionem expliciter possibilem; non est autem possibilis actionis, vel actus essentialiter pendens ex iecto, nisi sit in rerum natura subjectum a pax talis actionis, ex quo possit talis efficiari; quia non est res possibilis simpliciter nisi sint possibles causæ omnes, quæ a la lem rem necessariæ sunt. Rursus nec solum est ut capacitas, seu potentia talis affecti naturalis sit, id est, ad connaturalerum, quia agens naturale non potest effici actum, seu formam supernaturalem. Ia

item ratio non tam probat dari actu potentiam passivam, si datur activa, quam esse possibilem. Neque id est mirum, quia scientia et demonstratio abstrahit ab actuali existentia. Consequenter tamen satis probabilitate philosophica ostenditur, esse consensum naturis rerum et perfectioni universi, si in eo datur virtus activa naturalis, deinde etiam materia, vel subjectum, circa quod esset talis virtus naturaliter operari; quia as superflua esset talis virtus in rerum tuta, cum necessario caritura esset actione.

12. Atque simili discursu etiam a contracolligitur, si datur potentia passiva alicui ordinis, in eodem dari, per se loquendo, potentiam activam proportionatam, per quam sit in actum reduci. Tum quia etiam illa potentia respicit actum simpliciter possibili; tum etiam quia alias superflua esset potentia in rerum natura. Dico autem *per se loquendo*, quia ex accidente fieri potest, ut potentia passiva naturalis non possit reduci aliquem actum ab ullo agente naturali; ut verba, verbi gratia, non potest recipere alicuius agente formam quam semel habuit imisit; id enim censemur quasi per accidens, ex defectu alicujus circumstantiae naturalis ad illam actionem. Per se vero satis quod illa potentia, absolute sumpta, potest ad talem actum reduci virtute agentis naturalis, eo vel maxime quod non est nec ut potentia passiva, quae adaequate cit aliquem gradum, vel latitudinem acuin, plures et specie et numero diversos comprehendentem, possit de facto ad omnes actus in specie et numero ab aliquo genere naturali reduci; quia, si ad plures cum reducatur, jam non erit supervacaeilla potentia in rerum natura. Unde verius mihi est materiam primam recipere plures formas, vel specie, vel numero iunctas, quam nunc possint fieri virtute arum naturalium hujus universi, nam ac materia posset Deus (ut opinor) alia entia specie distincta proereare, et concenter alia mista. Item posset alios cœlos ere, qui possent alias formas inducere ne materiam, quas hi cœli non possunt; et enim vii habent agendi infinitam; ita autem materiae quodammodo infinita est. Quare sola divina potentia, ut viuat educendi formam ex materia, videtur simpliciter adaequata capacitatii ejus.

Ex hac vero quasi mutua relatione in-

ter potentiam activam et passivam, colligi non potest, quod si datur qualitas quæ sit potentia pure activa, danda sit etiam qualitas quæ sit potentia pure passiva. Primo quidem, quia, ut activa potentia respiciat et exerceat proprium actum possibilem, satis est quod habeat potentiam passivam proportionatam, sive illa sit pure passiva, sive non; hoc enim nihil refert ad activitatem alterius. Ut intellectus agens est potentia pure activa, cui sufficienter respondet ut passiva intellectus possibilis, qui respectu illius actionis pure passive se habet, quamvis alias aliquam vim agendi habeat. Deinde, quia non est necesse ut, si potentia activa sit qualitas per se instituta ad agendum, potentia passiva sit etiam qualitas per se primo instituta ad recipientum; nam calor, ut est virtus instrumentaria ignis, immediate agit in potentiam substantialem materiae primæ, educendo formam substantialem de potentia ejus; ut vero est principalis virtus calefaciendi, agit in corpus, ut affectum quantitate, neque aliqua alia peculiaris potentia passiva illi respondeat; et ita fere accedit in aliis qualitatibus physicis et activis actione transeunte. Et ratio est, quia non oportet ut actui accidentali respondeat potentia receptiva ejusdem generis, ut supra, disp. 14, ostensum est. Item, quia ut vis agendi sit convenienter instituta, et proprium munus exercere possit, satis est quod habeat in natura passum proportionatum, sive tale subjectum habeat potentiam passivam per se primo ordinatam ad illud munus, sive tantum consequenter et secundario, et juxta doctrinam traditam in predicta disp. 14.

Sitne aliqua potentia activa simul et passiva.

14. *Res eadem activa simul et passiva potentia esse potest.* — Ultimo dicendum superest, an sit aliqua potentia quæ nec pure activa, nec pure passiva sit, sed utramque rationem complectatur. In quo partim potest esse quaestio ad rem spectans, partim ad modum loquendi, vel concipiendi nostrum. Potest enim queri an eadem qualitas esse possit simul et per eamdem entitatem virtus agendi et patiendi, vel respectu diversorum, vel respectu suiipsius. Et in hoc sensu censeo esse certam partem affirmantem. Et quidem de priori parte, scilicet, respectu diversorum, non invenio controversiam aut dissensionem inter auctores. Et patet inductione, nam intellectus possibilis est passiva poten-

tia respectu intellectus agentis, et est activa respectu intellec[t]tionis. Et ratio est, quia respectu diversorum actuum nulla est repugnantia, quod idem sit principium agendi unum, et recipiendi aliud. De altera vero parte, scilicet, respectu suiipsius, est controversia inter auctores; nam in hoc sensu hæc quæstio coincidit cum illa, an idem possit agere in seipsum secundum idem, quam supra, disputat. 18, late tractavimus. Tamen, quod ad rem præsentem attinet, vix potest esse opinionum diversitas; nam, licet controversum sit an eadem res possit esse principium proximum et adæquatum, activum et passivum ejusdem actionis, tamen, quod eadem numero facultas simul habeat vim agendi et sit principium recipiendi actionem quam elicit, non potest cum aliqua probabilitate dubitari, supposita vera doctrina de actibus immanentibus, qui recipiuntur in eisdem potentia, a quibus elicuntur, sive ad eam effectiōnem indigeant aliquo alio comprincipio, ut specie, vel objecto, aut alio simili, sive non. Nam quidquid in hoc sentiat, verum nihilominus est eamdem facultatem secundum rem esse simul potentiam activam et passivam respectu ejusdem actus, et respectu suiipsius, quatenus eumdem actum et recipit et elicit. Et ratio est, quia illam qualitas, quatenus habet actualem perfectionem talis speciei, potest esse virtus eminenter vel virtute continens alium actum, et potest esse formaliter actuabilis per eumdem actum, ut in prædicta disputatione 18 latius diximus. Nec in hoc occurrit nova difficultas que ibi tractata non sit.

45. Res simul activa et passiva, in unan, an in duplice specie collocanda. — His autem de re ipsa suppositis, poterit esse quæstio, an illa res collocetur in duplice specie potentiae, vel in una quæ simpliciter et unite illam utramque rationem complectatur. Et hanc censeo magis esse quæstionem de modo concipiendi aut loquendi nostro, quam de re. Nam in re existimo nullam esse distinctionem actualem, et ex natura rei, inter potentiam illam ut activam et ut passivam, quia illa qualitas essentialiter includit utramque rationem, ita ut impossibile sit etiam de potentia Dei absoluta, rem illam conservari, quin utramque rationem simul habeat, aut alteram ab altera separari; ergo signum est nullam esse distinctionem in re. Item quia illa entitas, verbi gratia, voluntas, adæquate instituta est ad agendum et recipiendum actum

volendi, quia utrumque est per se ac simpli citer necessarium ad volendum; ergo respectu illius entitatis non potest una ratio il larum censeris essentialis, et altera modus ac cidentalis, quia non est major ratio de una quam de alia; ergo utraque est essentialis eidem entitati; ergo non est distinctio actua lis et ex natura rei inter illas. Patet conse quentia, quia, ut disp. 7 ostendimus, hujus modi distinctio non intercedit, nisi inter rem et modum, qui sit aliquo modo accidentalis et extra essentiam ejus.

46. Atque hinc fit, ut adæquate et comple te concipiendo ac definiendo essentiam illius qualitatis, revera tantum sit unica potentia unite et simpliciter includens rationem potentiae activae et passivæ, nam simul ac per se primo instituta est, ut sit principium proximum agendi, et recipiendi talem actum. Quod modus potentiae solum in cognoscitivis et appetitivis invenitur, quia haec solæ habent actus immanentes, ad quos solos necessarium est tale potentiarum genus. An vero quatenus illa qualitas seu potentia per nostros inadæquatos conceptus distingui potest in activam et passivam, dicenda sit habere duplē rationem formalem potentiae, et in duplice specie qualitatis seu potentiae constitui, cense esse quæstionem parvi momenti, et magis a modum loquendi, quam ad rem pertinere.

47. Unde facile potest quis opinari et defendere, quod sicut actio et passio, licet tantum distinguantur ratione ratiocinata, diversa genera constituunt, ita principium proximum agendi et patiendi, licet interdum non distinguantur re, sed nostris conceptibus, per nent ad diversas species prædicamentales potentiae. Sicut etiam memoria et intellectus numerari solent ut diversæ potentiae, quanvis ratione tantum distinguantur; ita ergo potest aliquis loqui de intellectu, quatenus a tivus, vel passivus est. Facile enim defen potest, in genere qualitatis, et sub specie potentiae, hanc tantum esse unam simplicem speciem, quæ ex vi suæ differentiæ ultime quod sit potentia vitalis et perfecta, comprehendit utramque rationem eliciendi et recipiendi suum actum. Nam quod hi respetus possint per nostros conceptus præscindere non satis est ad distinguendas species potentiarum, quia ex neutro illorum respectu præcisely sumpto, completur perfecta naturalis potentiae. Quod maxime verum est phy se considerando essentiam et speciem hujusmodi potentiae, atque ita frequentius de b

potentis loquimur; voluntas enim una potentia est, etiamsi simul sit activa, et receptiva ui actus. Hoc igitur modo nos semper loquemur; magis enim consideramus has res secundum proprias et adæquatas essentias, quas in re habent, quam secundum præcisionem mentis nostræ, ut etiam inter explandas ipsas quatuor species qualitatis adnotavimus.

18. Ultima questionis resolutio ex dictis licitur.—Et hinc præterea colligimus quanta sit distinctio inter membra illius divisionis. Jam si quis velit species potentiae activæ et assivæ in omnibus distinguere, quomodo umque in eis reperiantur, et ita exponere visionem illam, oportet ut consequenter dicat, membra illa in communi sumpta distin- ui formaliter, abstrahendo a formali distincione, quæ est per mentis præcisionem, et b ea quæ est per rerum distinctionem. At ero loquendo magis physice ac realiter, ut os loquimur, dicendum est illa duo membra sse in re distincta, ita tamen ut a potentia, uæ passiva dicitur, non excludatur in re sa omnis activitas. Sic ergo potentia activa citur, quæ est elicativa suæ actionis, vel ac-s, nou tamen receptiva, potentia vero passi- l, quæ est receptiva sui actus, etiamsi illius etiam elicativa; hoc autem modo constat les potentias semper esse in re distinctas, in ab una in re ipsa excludatur munus re-piendi, ut superius declaratum est.

19. Definitio potentiae activæ explicatur.—juxta hanc interpretationem facile accomodatur huic divisioni definitio potentiae activæ, quam Aristoteles tradit, uimirum, od sit principium transmutandi aliud in antum aliud; nam, loquendo de potentia re activa, constat illam esse principium endi in aliam potentiam a se distinctam, qui non esse pure activam. In hoc ergo nra semper haec potentia est principium endi in aliud. An vero necessarium etiam potentias distingui supposito, vel saltem bjecto, secundum diversas partes ejusdem ppositi, ut hac etiam ratione dicatur pot- tia ex parte subjecti esse principium nsmutandi aliud, ex professo tractatum supra, disp. 18. Nunc satis constat, ex rationis formalis potentiae activæ, quanvis pure activa sit, non esse id necessaria; quia, licet contingat potentiam reeep- tam esse in eodem supposito, et in eadem parte subjecti, in quo est potentia activa, ni- ominus activa potentia erit pure activa, et

erit principium transmutandi aliud in quantum aliud, non tantum ratione distinctum, sed etiam in re ipsa, saltem secundum principia agendi et patiendi, quod satis est.

20. Potentiae passivæ definitio juxta dicta explicatur.—At vero definitio potentiae passivæ ab Aristotele tradita difficilius accommodatur alteri membro illius divisionis juxta expositionem datam; quia potentia passiva, prout a nobis declarata est, non semper est principium transmutationis, vel passionis ab alio in quantum aliud. Nam potentiae animales vel spirituales, etiamsi passivæ sint, im-mutant seipsas. Imo, loquendo de potentia passiva, quæ sit propria species qualitatis, nunquam est principium transmutationis ab alio, quia nunquam est pure passiva, ut diximus. Sed de hac re jam multa diximus, tum in indice Aristotelico, tum etiam dicta disput. 48. Et ideo breviter dicendum est imprimis, Aristotelem non definiisse potentiam passivam in ea proprietate, in qua pertinet ad peculiarem speciem qualitatis, sed absolute, et quasi transcendenter, nam illa definitio etiam materiæ primæ et quantitat, ut potentia passiva est, convenit. Unde facile dici potest, illam definitionem datam esse ab Aristotele de potentia pure passiva, et conse- quenter in eis definitionibus non meminisse earum potentiarum, quæ sunt veluti mistæ, seu activæ simul et passivæ, quia fortasse solum egit de potentia, ut est principium actionis transeuntis, et physicæ ac sensibilis transmutationis. Vel secundo dicendum est, cum dicitur potentia passiva esse principium transmutationis ab alio in quantum aliud, non excludi, quin ipsam res, quæ est potentia passiva, possit etiam active concurrere ad illam transmutationem, sed indicari, præ- ter illam requiri semper aliquid aliud, sive ut integrum principium actionis, sive ut partiale, seu ut complementum principii, sive ut aliquo alio modo excitans et movens talem potentiam ad agendum. Vel certe dici potest, particulam illam, ab alio, correctam esse et limitatam per particulam disjunctivam, vel prout alterum est; nam per eam significatur non semper requiri distinctionem in re, sed formalem, vel virtualem interdum satis esse, quæ in hoc consistit, quod principium patiendi semper est in potentia formalis ad actum recipiendum. Quod si aliquid illa eadem res est principium activum talis actus, non est sub ea ratione, sed quatenus illa res virtute aut eminenter conti-

net talem actum, ut in dicto loco latius tractatum et explicatum est.

SECTIO III.

Quodnam sit divisum illius partitionis, quæve definitio illius.

1. Hæc etiam quæstio facile ex dictis definitur. Possumus enim potentiam in communi, quæ divisum est illius partitionis, ita definire.

Definitur potentia in communi.

2. Potentia est *principium proximum alijus operationis, ad quam natura sua institutum et ordinatum est.* In qua descriptione subintelligitur genus qualitatis, in quo potentia convenit cum aliis speciebus hujus prædicamenti, et distinguitur a rebus aliorum prædicamentorum. Per illam vero particulam, *principium proximum*, etc., declaratur imprimis ratio ob quam hujusmodi potentia est qualitas, et peculiariter distinguitur a forma substantiali, quæ licet sit *principium operationis*, non tamen proximum, sed principale, ut in dicta disput. 18 ostensum est. Ubi etiam tractavimus, qua ratione principia proxima actionum in creaturis res distinctæ sint a substantiis vel substantialibus formis, ex quo plane sequitur quod sint qualitates; nam in nullo alio accidentium genere collocari possunt, ut per se notum est. nomine autem *operationis*, in ea definitione, intelligi potest tam actio quam receptio, ut definitio communis sit potentiae activæ et passivæ. Quanquam si verum est nullam esse puram potentiam passivam ad hanc speciem qualitatis pertinentem, recte possumus intelligere nomine operationis id quod nomen ipsum propriè significat, scilicet, actionem vel actum proprio manantem ab ipsa potentia seu facultate, qui duplex est, unus egrediens a potentia, et transiens in aliud subjectum, alius manens in ipsam potentia, quæ est principium proximum ejus, et ita distinguitur duplex potentia, una pure activa, alia vero etiam receptiva seu passiva, ut satis declaratum est. Non oportet antem addere quod operatio accidentalis sit, ut aliqui significant; quia licet frequentius hujusmodi sit talis operatio, tamen etiamsi substantialis sit, ut est substantia generatio, nihilominus potentia, quæ est principium proximum ejus, et non principale, erit accidentalis qualitas, juxta superioris dicta in disput. 18.

3. Subintelligendum vero est, in illa definitione, hujusmodi principium proximum debere esse principium operationis quoad substantiam ejus, ut per hoc distinguatur potentia ab habitu, qui est etiam principium proximum operationis, non tamen est per se requisitum ad substantiam, sed ad modum operationis, in quo a potentia differt. Vel fortasse melius et universalius intelligendum est de principio proximo, quod ex parte operationis sit primum, et quasi radicale in illo ordine; hoc enim solet simpliciter, et quasi per antonomasiā vocari principium proximum. Quanquam enim principium proximum comparatione principalis non sit primum, ne radicale, sed secundum et radicatum in primo, tamen quando in ordine principii orox mi plura concurrunt subordinata inter se unum eorum est in eo ordine primum et radicale, et illud proprie habet rationem potentiae, cætera vero sunt habitus vel dispositio[n]es talis potentiae. Et hoc modo non solum habitus acquisiti, sed etiam infusi, et specie intentionales, et quidquid hujusmodi est, ratione potentiae excluduntur. Dixi autem, talia principia proxime sint subordinata inter se; nam si sint tantum partialia, et æquo concurrentia, ita ut unum non sit effectio vel dispositio alterius, tunc utrumque habebit rationem potentiae quamvis incompletæ et partialis, et ex utroque coalescentem principium proximum adæquatum primum in illo ordine.

4. Additum est ultimo in prædicta definitione, hoc principium, quod habet propriæ et speciale rationem potentiae, debere ei per se primo institutum et ordinatum natura ad operationem, ut per eam particulam cludentur qualitates illæ, quæ licet sint principia proxima suarum actionum, non tamen sunt per se primo ad illud munus instituta, sed solum ad disponendum et perficiendum formaliter subjectum, ex quo consequenter vel concomitanter habent, ut possint agibili simile; haec namque qualitates essentier constituantur in tertia specie passibilium qualitatum, et non habent propriam potentiae specificationem; et ideo non comprehenduntur a nobis in definitione potentiae, et est peculiaris species qualitatis, de qua non disputamus.

Unde dignoscenda qualitas primo ordinatur operationem.

5. Sed inquires, quo signo cognosci posse

n qualitas activa per se primo sit instituta
eae ad illud munus, seu ad actum suum,
t ita etiam discerni possit an sit in propria
pecie potentiae, vel passibilis qualitatis. Res-
pondeo, vix posse generalem regulam assi-
nari, sed ex formaliter effectu, et modo, ac ne-
cessitate talium qualitatum pensandum id
sse. Quando enim qualitas talis est, ut se-
usa actione vel actu ejus, per se sit propter
iam formalem perfectionem necessariam
ibstantiae, tunc signum manifestum est, ta-
m qualitatem non esse per se primo insi-
tam propter actionem, sed ob suam forma-
lem perfectionem, et hujusmodi sunt calor,
gus, et similes. At vero quando qualitas
lis est, ut, seclusa necessitate actionis vel
tus, non solum non necessaria, verum etiam
perflua censeretur in natura, tunc signum
anifestum est talem qualitatem per se pri-
mo esse institutam propter operationem; ut,
rbi gratia, intellectus agens superfluuus es-
t in natura, si actio intelligibilium specie-
m non esset necessaria, vel si posset in
tud connaturale principium convenienter
duci; hoc ergo est sufficiens signum, ta-
n qualitatem per se primo esse institutam
propter illam actionem. Deinde in hoc ordine
locantur omnes potentiae passivæ, quæ in
spas activæ sunt suarum operationum, ut
sit intellectus et voluntas, et similes poten-
sitive; nam omnes hæc potentiae tales
sunt, ut sine suis actibus imperfectum habeant
stum, et prouersus supervacaneæ censer-
t, nisi et tales actus essent possibles, et
propter illos ipsæ essent necessariae, quod
s constat ex communi conceptu et ratione
um potentiarum.

3. Ex qualitatibus autem pure activis, quando proxime efficiunt alias sibi similes
actionem univocam, sufficiens signum
est, tales qualitates non esse per se primo insi-
tas ad agendum; quia nullum individuum
us speciei est per se primo ordinatum ad
actum, præsertim in rebus ant qualitatibus ab-
stius, nec potest essentialis ratio talis spe-
cie in illa habitudine consistere, cum tamen
essentialis ratio potentiae, quæ per se primo
instituta est ad actum, in illa habitudine po-
sit, ut infra dicemus. Sic igitur calor, qui
proxime activus est alterius caloris, non est
per se primo ad illam actionem natura sua
institutus, sed id quasi concomitanter habet
ratione talis perfectionis, quam in suo esse
finali continet, et idem est de similibus. Ut
potentia sit per se instituta ad actum,

oportet ut actio ejus sit aliquo modo æquivoca
seu diversæ rationis quoad terminum
suum; quanquam non licet inde inferre, per
simplicem conversionem, oppositam seu con-
trariam regulam, scilicet, quoties virtus habet
actionem diversæ rationis, esse per se insti-
tutam ad illam, quia hæc propositio univer-
salis vera non est. Non enim omnis virtus
æquivoca est per se primo ordinata ad suas
actiones; nam divina virtus est maxime æqui-
voca respectu suorum effectuum, vel actioni-
num externarum, et non est per se ordinata
ad illas; et idem forte est de luce solis, res-
pectu effectuum ejus, et considerando intrin-
secam naturam et essentiam ejus (nunc enim
non agimus de extrinseca intentione agentis),
et ejusdem rationis fortasse sunt aliæ
formæ vel qualitates, quæ per se sunt ad or-
nandum vel perficiendum formaliter suum
connaturale subjectum, consequenter vero
sunt communicativæ sui esse, sive univoce,
sive æquivoce tantum. Qualitates vero, quæ
non agunt ad communicandum suum esse,
sed solum sunt vel instrumentariae virtutes,
ut illa quæ est in semine, vel solum deser-
viunt ad usum aliquem vel motionem, hæc vi-
dentur per se primo institutæ ad actionem,
etiam si alias pure activæ sint.

SECTIO IV.

*Utrum omnis potentia sit naturalis, et naturaliter
indita.*

1. Ratio dubitandi esse potest, quia Aristoteles, in cap. de Qualit., assignando secun-
dam speciem, *naturalem potentiam* vocat.
Quod autem naturale est, naturaliter inest.
In contrarium vero est, quia præter poten-
tiam naturalem multi ponunt neutram in or-
dine naturæ, qualis censemur esse in cœlo ad
motum. Alii addunt potentiam obedientia-
lem, vel in ordine naturæ ad artificialia, vel
in ordine gratiæ ad supernaturalia. Aliqua
etiam potest esse potentia aquisita, vel ex-
trinseca addita, et non a natura indita, ut
impetus lapidi impressus. Non ergo omnis
potentia naturalis est.

Exponitur sensus questionis.

2. Suppono questionem esse de potentia
vera ac reali, quæ generatim dici potest physi-
ca, sive activa, sive passiva sit, nam poten-
tia logica, cum in re nihil entitatis ponat, nec
naturalis est, nec violenta, sed est non repu-
gnantia quædam; unde ab aliquibus voca-

tur potentia obedientialis, quia de se est in-differens; ab aliis autem vocatur potentia objectiva; nihil vero refert quo nomine vocetur, dummodo constet illam non esse potentiam realem. Addere vero possumus, hanc non repugnantiam, eo modo quo potentia dicitur, interdum posse vocari naturalem, vel quia est consentanea naturis et essentiis rerum, vel quia in eis fundatur. Alia enim est non repugnantia, quæ est per solam non amplificationem contradictionis, cui magis potest accommodari nomen potentiae obedientialis in hac significatione, quæ negativa potius est, quam positiva; hæc enim potentia non tam obedit, quam non resistit, cum tamen obedire in præsenti locutione seu translatione esse videatur, aliquo modo exequi præceptum alterius, vel cooperari illi.

3. Rursus potentia realis et physica, sive activa, sive passiva, accipi potest, vel transcendentaliter, vel prædicamentaliter, ut supra declaravimus, et de ultraque potest præsens quæstio versari; et quamvis de prædicamentali nos præcipue agamus, de ultraque tamen obiter dicemus. Potest autem potentia dici naturalis variis respectibus vel rationibus: primo, quia in se est naturalis ordinis, et sic distinguitur contra supernaturem. Vel quia est indita et congenita cum natura, et sic distinguitur contra acquisitam, vel extrinsecus inditam. Vel dici potest potentia naturalis comparatione ad actum, ut, si activa sit, quia talem actum virtute naturali exercere potest sine aliquo extrinseco et præternaturali concurso; si vero sit passiva, dicetur naturalis, si vel talem actum natura sua posset, vel certe si per naturales causas possit illum recipere. Naturalis autem causa non sumitur hic, ut distinguitur contra liberam, sed ut distinguitur a supernaturali, quæ præter ordinem causarum universi naturis rerum consentaneum operatur.

Quæstionis resolutio.

4. Dico primo: si potentia activa transcenderet et generatim sumatur, non omnis potentia activa est naturalis secundum omnem respectum, quamvis nulla sit quæ respectum aliquem naturalitatis non habeat; dantur vero etiam in hoc ordine potentia supernaturalis et obedientialis. Declaro primo inductione, nam imprimis divina potentia comparatione ad ipsum suppositum, cuius est potentia, connaturalis illi est, ut per se constat; tamen comparatione effectuum vel

subjectorum, quæ immutare potest, non solum naturalis est, sed etiam supernaturalis vel neutrum est præcise, sed eminenti modo utrumque. Potest enim, quantum ad actiones transeuntes, agere modo naturali et physicæ educendo formam de potentia naturali materiali, et potest etiam agere modo ultranaturali, per creationem scilicet. Quanquam eveni hujus modi agendi per creationem potentia illa non semper potest supernaturalis denudari; nam licet semper supereret naturalis modum agendi reliquorum agentium, qui esse agere ex præsupposito subjecto, non tamen semper agit aliter quam natura rerum posset, et ideo quatenus operatur consentanea ad naturas rerum, naturalis dici potest. Ultius vero potest divina potentia, sive per creationem, sive per educationem, operari ultra in quod naturale est rebus, vel quoad modum faciendi, vel etiam quoad formam seu effectum; atque hoc respectu illa potentia supernaturalis appellatur. Sic igitur divina potentia, propter amplitudinem et illimitationem suam in ordine ad suas actiones, nec præcisus naturalis est, nec supernaturalis, sed eminentem quamdam rationem potentiae habet in qua utrumque complectitur.

5. At vero potentia activa creata interdum est naturalis, id est, a natura induta subjecto, interdum vero minime, sed superaddita, et hæc rursus, quamvis non sit congenita, sed acquisita, proportionata est naturalibus viribus et capacitatibus subjecti, et habitus acquisiti, scilicet, artes, etc.; nam hæc omnia comprehenduntur sub potentia activa in hac amplitudine, ut ex Aristotele constat; et sistendo in ratione naturali non potest cognosci alias modus potentiae activae in creaturis; et ideo Aristoteles alterius non meminit. At vero juxta principia Theologiae dantur aliae virtutes activæ, quæ non solum non sunt congenitæ cum natura, neque ab illa naturaliter manant, sed etiam excedunt capacitatem et vires naturales ejus. Et hæc quidem non possunt dici potentia naturales respectu subjecti, sed simpliciter supernaturales, tamen respectu propriorum actuum sunt principia connaturalia eorum et ideo secundum eam rationem habent aliquid respectum naturalis potentiae. Quomođ aiunt Theologi intellectum luminis gloriæ illustratum, connaturaliter vide Deum. Imo potissima ratio ponendi eas virtutes est, ut operans habeat intrinseca principia connaturalia talibus actibus.

6. Praeter hæc vero est in creatura potentia, ut cooperetur Deo tanquam instrumentum ejus, ad effectus vel actiones superantes otum naturæ ordinem, ut verior sententia theologorum docet; illa ergo potentia non potest non esse realis, cum per illam influat in effectum realem, nec potest non esse activa, cum sit principium agendi saltem instrumentaliter, comparataque ad effectum vel actionem non potest dici naturalis, cum alia actio omnino sit supra naturam talis instrumenti. In se tamen, et in entitate sua non est ex se entitas supernaturalis, sed talis est qualis fuerit entitas ipsius creaturæ, quia non re est omnino idem cum illa, et illi non confert propriam aliquam specificationem. Inde etiam est necessario congenita cum entitate, cuius est potentia, secundum quam habitudinem naturalis dici potest. Simpliciter autem et secundum habitudinem ad effectum, et considerato modo agendi, optime appellatur potentia obedientialis activa, non negative tantum, sed positive, quia revera positive exequitur imperium vel motionem superioris agentis, cui active cooperatur, et aliter operari non potest; de qua potentia copiose disputationem in 1 tom. tertiae partis, disp. 21, ect. 5 et 6.

7. Ex his ergo satis probata manet tota conclusio, et quomodo in hoc ordine dentur potentia naturalis, supernaturalis et obedientialis. Ratio autem non est alia, nisi quia unum potentia activa hic transcendenter supradatur, oportet ut sub se complectatur omnes ordines potentiarum possibilium; omnes autem ordines praedictos esse possibles ex dictis patet; sunt enim consentanei partim naturæ rerum, partim divinæ potentiae, et subordinationi quam habere debet creatura ad creatorem. Quod vero nulla ex his potentias sit, que non habeat aliquem respectum connaturalitatis, patet etiam ex dictis, quia aut respectu actionis habet connaturalitatem, aut saltem respectu subjecti, quatenus illi est naturaliter congenita.

8. Solum potest contra hoc ultimum instari, quia potest dari qualitas in se supernaturalis et infusa, que non habeat vim agendi aliquem actum connaturalem, possit autem esse instrumentum actionum supernaturale, qualem multi Theologi putant esse characterem; illa ergo qualitas habebit potentiam obedientiale, quæ nec respectu subjecti, nec respectu actionis naturalis sit. Respondeo, etsi illa potentia non sit con-

naturalis subjecto illius qualitatis, esse con-naturalem ipsi qualitati, quatenus ab illa separari non potest; quamvis enim hæc qualitas supernaturalis sit, suam tamen propriam habet essentiam, secundum quam potest habere attributa connaturalia, sibique necessario congenita.

9. *Dubiolum dissolvitur.*— Rursus dubitari potest circa illam conclusionem, cur inter potentias activas non dicatur aliqua esse violenta active, id est, violentiam inferens, cum hæc habitudo potentiae ad actum in rebus inveniatur, ut constat, et sit diversa a reliquis supra numeratis. Respondet imprimis, violentum proprie non sumi active, sed passive, ut constat ex usu omnium, et ex vulgaris definitione Aristotelis. Deinde actio non potest esse violenta agenti ut sic, nam si virtute naturali agit, actio illa est naturali inclinationi conformis; si autem agat virtute supernaturali, vel obedientiali, actio non erit contra inclinationem naturæ, sed supra illam. Quod autem actio sit violenta passo, id non est satis ut potentia activa dicatur violenta, eo vel maxime quod, si formaliter ac per se loquamus de passo ut passum est, actio non est illi violenta, cum sit in potentia ad illam, sed est illi violenta, quatenus est affectum contraria forma seu qualitate, quod est per accidens ad rationem activæ potentiae.

Secunda assertio.

10. Dico secundo: si potentia passiva transcendenter sumatur, non omnis potentia passiva est simpliciter naturalis; aliqua est enim obedientialis, vel etiam neutra, quanquam nulla sit hujusmodi potentia, quæ secundum aliquem respectum non sit naturalis. Haec assertio eadem proportione qua præcedens declaranda est et probanda; non habet tamen locum in Deo, sed tantum in creaturis, quia in Deo nulla est potentia passiva, sed hæc est creaturarum propria. Quæ comparari potest, vel ad subjectum cui inest, vel ad actum quem recipit, quia actus interdum talis est, ut non solum possit potentia naturaliter illum recipere, sed etiam ad illum habeat naturalem inclinationem; aliquando vero actus est talis, ut virtute causarum naturalium tribui possit, non tamen sit debitus tali potentiae passivæ, neque ex intrinseca et naturali inclinatione ejus. Rursus potest aliquando actus talis esse, ut neque sit ex inclinatione passi, neque etiam possit per naturales cau-

sas fieri; a divino autem et supernaturali agente possit in tale subiectum induci.

Resolutio incidens de potentia neutra.

11. Prima sententia. — Quando ergo potentia passiva et est innata et connaturalis subiecto, et connaturalem etiam habet inclinationem ad actum, quem per naturales causas recipere potest, tunc propriissime et omni respectu est potentia naturalis, siveque materia est naturalis potentia ad formam, visus ad species, vel actus videndi, etc. Aliquando vero est potentia innata quidem et intrinseca subiecto, actus vero, qui in ea recipitur, talis non est, ut per se spectet ad perfectionem talis potentiae, quive sit ex inclinatione ejus, etiamsi a causis creatis et intra ordinem naturae contentis induci possit. Et hanc potentiam appellavit neutram Scotus, quæst. 4 Prologi, et in 2, dist. 2, q. 6, in fine; adhibetque exemplum in potentia passiva, quam cœlum habet ad suum motum circularem, quam dicit esse neutrā, quia cœlum ex se indifferens est ad illum motum, eo quod nihil ad ejus particularem perfectionem pertineat, quæ fuit sententia Avicen., lib. 9 suæ Metaph., c. 2. Similmente dicit Scotus esse potentiam Angeli ad motum, vel ad existendum in hoc aut illo loco, et potentiam superficiei ad albedinem vel nigredinem, quia, licet superficies apta sit ad has formas recipiendas, indifferens tamen est ad illas.

12. Secunda sententia. — Alii vero nolunt admittere hujusmodi potentiam neutrā, ut Cajetanus, in suis opusc., tom. 3, tract. 3, quæst. 4; et Soto, 2 Phys., quæst. 1, ad 2. Fundamentum autem est, quia vel potentia comparatur ad actum adæquatū, vel ad particulares et inadæquatos sub illo contentos. Priori modo non potest dari potentia neutrā, quia omnis potentia instituta est propter actum, præsertim adæquatū, quem propterea per se primo respicit, et ad illum inclinatur, juxta doctrinam Philosophi, 9 Metaph., text. 13, 14, 15 et 16, ubi propterea ait omnem potentiam definiri per actum. Si vero comparetur potentia ad actus inadæquatos, licet aliquo modo indifferens sit ad hunc vel illum recipiendum, simpliciter tamen dici non potest neutrā, sed potius connaturalis ad singulos, saltem per se secundo, quia in singulis reperitur communis ratio objecti seu actus adæquati. Alias materia tantum esset in potentia neutrā ad singulas

formas, et visus ad visiones, etc., atque it nunquam potentia, ut est sub actu, esse potentia naturalis, quia nunquam est, nisi sub uno actu singulari et determinato.

13. Potentia aliqua neutra necessario asserenda. — Sed negari non potest quin aliqui potentia, neutrā possit appellari; idque dupliciter, scilicet, vel ut est sub aliquo actu vel secundum se. Declaratur, nam materiæ prima dupliciter considerari potest: primum ut est sub aliqua forma, verbi gratia, ignis secundo, præcise ac secundum se. Et eadem duplex consideratio locum habet in qualibet potentia passiva. Materia igitur ut est sua forma, dici potest esse in potentia neutrā ad actus indifferentes tali formæ; quia quæ id proprius dicatur de toto composito prout est in potentia ad tales actus. Sic certe ignis (quidquid pro nunc de cœlis sit) est in potentia neutrā, ut in suo naturali loco, circulariter moveatur vel quiescat; quia forma ignis ad neutrum horum inclinatione habet vel repugnantiam, sed solum inclinatur naturaliter ad existendum in suo loco, hoc est quasi objectum primarium et ad quantum illius inclinationis; modus autem existendi cum motu, vel sine illo, accidentarius est, et non est proprius actus per se contentus sub primario objecto, sed condit concomitans et accidentaria. Eodem modo censeo dici posse aerem esse in potentia neutrā ad lumen, quia forma aeris non habet naturalem inclinationem ad illud, etiam illi non repugnet: et similia exempla sui facilia. Neque contra hanc partem procedere fundamentum secundæ sententiae, quia haec potentia non tam dicitur neutrā comparatione ipsius potentiae passivæ, quam formæ quæ ad nullum ex illis actibus inclinatur.

14. Considerando autem posteriori modum materialm seu potentiam passivam secundum, sic alia distinctione utendum censeo; nam vel potentia est per se instituta et ordinata ad actum, vel solum habet aptitudinem ad actum, quasi concomitantem entitate ejus, ita ut non pertineat ad primarium nem ejus. Quando potentia est prioris generis, sive ad adæquatam rationem sui actus sive ad specificas et singulares sub illa contentas comparetur, non potest potentia neutrā vocari, sed naturalis, ut recte probat fundamentum Cajetani, et aliorum. At vero quando potentia vel capacitas est tantum posterioris rationis, recte dicitur potentia neutrā, quia revera nullum actum talem posti-

Ex inclinatione naturali, neque adæquate, ne inadæquate, quia illa capacitas non est tali rei, eo quod sit per se ordinata ad illum actum, sed solum concomitanter. Sic etimo superficiem esse in potentia neutra a coloribus, et non tantum ad singulos colorum sed etiam ad colorem absolute, quia nam naturalem inclinationem ad illum habet. Unde in cœlo est superficies sine ullo colore, et in simplicibus elementis, et tam naturalem statum habet ac in mistis, ubi est corata. Quod si in mistis esse non potest naturaliter sine colore, id non est ratione sed ratione formæ. Eodem fere modo extimo esse quantitatem in potentia neutra avarias figuræ, quia nihil omnino pertinet ad naturalem perfectionem vel inclinationem ejus secundum se. Sic etiam ex sensu et modo loquendi philosophorum omnium, res naturales non dicuntur esse in potentia naturali ad formas artificiales, quæ uero figuræ quædam, sed in obedientiali, in illis rebus ejuſdem rationis est cum natura; cur autem obedientialis dicatur, statim declarabo. Et idem existimo accidere in materia prima respectu aliorum accidentium, quantum ad illam spectant, quia materia prima per se primo est propter formam uentientiam; accidentia vero (præter quantum, quæ est proprietas sibi connaturalis) non respicit, vel media forma substantiali, creatione illius. Urde si quæ sunt accidentia ad substantialiem formam nihil continent, nec ratione illius postulantur, res eorum duci potest materia prima esse potentia neutra, ut ad motum vel quietem densitatem vel raritatem.

Neque contra hanc partem procedit amentum alterius sententiae, quia talis potentia per se ordinata non est ex natura ad hujusmodi formam vel accidentia, ne in particulari, nec in communi, sed per se ad actum alterius generis, concomitant vero habet capacitatem ad reliquias. Hæc vero ratio seu denominatio potentia neutra non excludit, quin talis capacitas naturalis sit ex parte subjecti, tanquam accessorio concomitans naturam vel entitatem rei, in quo in re ipsa indistincta ab nisi secundum rationem.

Potentia obedientialis passiva non est non repugnativa. — Atque hinc facile ligitur quid dicendum sit de potentia, quia res creatæ habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis,

quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animæ ad gratiam et intellectus ad lumen gloriæ. Non est enim dubium quin talis potentia positiva et re vera sit, et in ipsius rei entitate fundata, non enim dici potest quod sit sola non repugnativa; nam licet hæc simul intercedat, tamen sola non satis est ad realem causalitatem materialem, quam hujusmodi res habent circa actum quem in se recipiunt, nam est verum ac reale subjectum ejus, a quo talis actus accidentalis in esse et fieri pendet. Est igitur in tali subjecto realis capacitas passiva ad talem actum. De hac ergo capacitate disputant Theologi, an naturalis dicenda sit; et Scotus, in 2, ubi supra, et discipuli ejus, illam naturalem appellant. Cajetanus vero, 1 p., quæst. 1, et 12, art. 1 utriusque, et alii Thomistæ, vocant obedientiale, et melius loquuntur, licet possit esse dissensio in solo modo loquendi. Certum est enim hanc potentiam non esse aliquam rem superadditam naturis rerum, aut ab eis in re ipsa distinctam, nam oportet illam supponere aliam capacitatem, de qua eadem rediret questio. Unde secundum hunc respectum potest dici talis potentia naturalis subjecto, quia et est cum illo naturaliter congenita, et est ipsam entitas naturalis ejus. Quomodo dixit Augustinus, de Prædestinat. sanct., c. 5: *Posse habere fidem et charitatem, naturæ est fidelium;* et D. Thom., 1. 2, q. 113, art. 1, eodem sensu ait, rationalem animam naturaliter esse capacem gratiæ; et 1 p., quæst. 48, art. 4, ait, habilitatem animæ ad gratiam consequi naturam ejus. At vero comparatione ad actum et ad agens, a quibus potentia simpliciter denominatur, non potest hæc potentia dici naturalis, ut recte dicit D. Thom., in 1, dist. 14, quæst. 9, art. 2, tum quia ille actus est simpliciter et in se supernaturalis; tum etiam quia non potest a naturali agente reduci ad actum; tum præterea quia neque talis actus est ex natura rei debitus tali potentia, neque ipsa habet naturalem inclinationem ad illum, juxta veriorem Theologorum sententiam. Et ideo vocari solet hæc potentia obedientialis, seu potentia obedientiae, ut late tractavi in 1 tom. tertiae partis, disp. 31, sect. 6. Et præterea videri potest D. Thom., q. 29 de Verit., art. 3, ad 3, et quæst. unica de Virtutibus, art. 10, ad 13, et quæst. 1 de Potent. art. 3, ad 1; et Capreolus, in 1, dist. 42, quæst. 1, art. 3, ad 5 contra quartam conclus.; et Ferrar., 3 con-

tra Gent., cap. 102, ubi D. Thomas, ratione 4.

17. *Potentia quæ est in rebus physicis ad formas artificiales, qualis sit.* — Atque ad hunc modum loquuntur nonnulli philosophi de potentia passiva, quæ est in rebus naturalibus ad formas artificiales, sumiturque hic loquendi modus ex D. Thom., 2 Physic., lect. 4. Quia etiam illa potentia non est ad ejus perfectionem, vel naturalem inclinationem. Unde sub hac ratione potest etiam dici talis potentia neutra, quia neque inclinatur ad actum naturaliter, neque illi repugnat. Quia vero non reducitur in actum ab agente mere naturali, sed ab intellectuali, operante et per artem, quæ aliquo modo est superaddita naturæ, et per motionem voluntatis, quæ imperium dici solet, ideo talis potentia obedientialis vocatur; nam, ut supra diximus, potentia passiva correspondet activæ, unde etiam suscipit denominationem proportionatam illi. Est autem latum discrimen inter potentiam obedientialem ad formas artificiales, et supernaturales, nam illa potest reduci in actum ab agente creato per naturales vires operante, hæc vero non nisi ab agente increato, saltem ut principali. Item, quia actio circa priorem potentiam, licet non sit mere naturalis, ut naturalis actio distinguitur a libera, neque etiam sit naturalis ut naturæ debita, est tamen absolute contenta in ordine naturæ, ut distinguitur ab ordine gratiæ supernaturali, et miraculosa; nam in illa actione nullus intervenit effectus aut motus qui non possit per virtutes et potentias naturales fieri. Neque per illam actionem fit aliqua forma, quæ pertineat ad superiorem gradum seu ordinem rerum. Posterior vero potentia non reducitur ad actum, nisi per supernaturalem aut miraculosam actionem, aut in modo, aut in substantia. Denique prior capacitas valde limitata est, et ad formas imperfectas; posterior vero amplissima est, adeo ut plene satiari et impleri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam, ut sumitur ex D. Thoma, 2. 2, quæst. 24, art. 7, et quæst. 29 de Verit., art. 3. Quidquid enim Deus in illa operetur, semper manet capax ad plura recipienda; nam hoc ipsum pertinet ad infinitam potentiam ei.

Obiter aliquot dubia expedituntur.

18. *Materia prima quam potentiam habeat ad animam rationalem.* — Atque hinc resolvitur facile illa quæstio, qualis sit potentia

materiæ ad animam rationalem, et an sit descendere naturalis. Dicendum est enim, vere propriæ esse naturalem potentiam, quia anima rationalis vere ac naturaliter est actus materiæ. Nec refert quod illa anima tantu fieri possit per creationem, tum quia mater non est in potentia ad creationem animæ, sed ad unionem, et hæc fieri potest ab agente naturali; tum etiam quia Deus non creat illa animam ut supernaturale agens, sed ut p. tinens in suo ordine ad complementum casaram naturalium.

19. Item definitur ex dictis facile alia questione, scilicet, an in materia vel subjecto potentia naturalis ad recipiendum actu quem semel habuit et amisit, etiamsi jam non possit naturaliter illum recipere. Dicendum est enim, quoad entitatem et capacitatem talis formæ eamdem potentiam manere, tamen quia illa non est in se diminuta, cum sit inde divisibilis, tum etiam quia quacumque ratione restituatur illi potentia talis actus, naturali vi illum complectetur. At vero quod modum recipiendi non est in tali subjecto capacitas proxima, id est, habens omnes conditiones requisitas, ut possit a naturali agere recuperare talem actum. Et ideo quoad recipi potest talis potentia vocari obedientialis. Quæ est inconveniens quod potentia in se respectu actus quasi in termino, sit naturalis tamen quod respectu viæ aut modi recipiendi sit obedientialis; nam hic respectus est accidentarius ex presuppositione prægenerationis et corruptionis; ad potentiam autem naturalem satis est quod per se et solute potuerit ille actus modo et via naturali obtinandi.

20. *Quæ potentia in physicis ad physicas formas sola arte effectivæ.* — Rursus vero hebitur, et breviter expeditur alia quæstio, scilicet, an in rebus naturalibus sit potentia naturalis ad quasdam formas substantiales, quæ, nisi adhibita humana arte et industria, introduci non possunt, ideoque potius permanent fieri videntur quam per naturam, ut sit forma panis, farinæ, et similes. Dicendum est enim, hoc non obstat quominus ad ipsas formas sit in rebus naturalis potentia, et non est alia præter potentiam ipsam materialiæ primæ, quæ has etiam formas includit sub adaequato objecto suo; propter peculiares tamen dispositiones ad hujusmodi formas requisitas necessaria est peculiaris industria in applicando activa passivis, ut dispositio es ad hujusmodi formas requisitæ introduci possint.

Quin potius vix sunt aliquæ res substantiales ad humanos usus accommodatae, quæ humanam industriam non requirant, ut convenienti modo gigni possint; tota vero hæc istria in applicandis causis agentibus, vel entibus versatur. Quædam vero sunt ex rebus, quæ magis pendent ab arte, eo quod nunquam possint a sibi similibus generari; sed vis per se introducendi illorum formæ in solis est universalibus causis, quæ agunt nisi materia convenienter per artem preparetur et applicetur.

An aliqua passiva potentia sit violenta.
Ultimo inquiri potest circa hanc conclusionem, an detur potentia passiva violenta. Qui enim negant, quia actio nunquam est ex parte solius potentiae passivæ; enim de se indifferens est ad opposita, Aristotele, lib. 10 Metaph., cap. 6, 14. Cajetanus vero, in opuseul. supra o, quamvis neget potentiam neutram, tamen passivam potentiam in violentia, et naturalem distingui; nam potentia passiva, quam lapis habet ut sursum moveatur, violenta est. Sed distinctione opus est: st enim potentia passiva considerari, vel endum se, vel prout subest alicui actu. Pri modo revera nulla est potentia passiva violenta, quia cum ipsa sit de se capax actus, et non supponatur in ea oppositus, non habet unde illi repugnet, sed si vel ad illum inclinatur, si ad illum sit esse instituta, vel saltem illi non repugnat, et indifferens est, si tantum concomitanter in capacitate habeat. Si vero potentia consideretur ut est sub aliquo actu, sic potest esse potentia violenta ad oppositum actionis respectu totius compositi, in quo manet potentia; illi enim violentus est talis non ipsi potentiae secundum se. Dicitur autem talis potentia violenta, non quia violenter insit compagno; nam potius naturalis, sicut homini est naturale esse talis; sed violenta dicitur, quia est ad alium ipsi supposito violentum. Unde fit ut talis potentia violenta non distinguatur a naturali, sed habitudine tantum ad diversos actus. Adde, quod licet potentia passiva respectu plurium actuum positivorum, quorum receptiva, non sit secundum se spectacula ventia ad alterum illorum, quia neutrum determinat ex naturali sua inclinatione, ex aliqua forma, tamen, si comparatio non inter actus positivos, sed inter positum actum et privationem ejus, sic fieri pos-

test ut potentia passiva secundum se sit violenta ad carentiam actus, ut quando ex naturali inclinatione passiva determinat sibi talis actum, tanquam sibi debitum, quo modo materia cœli esset violenta sine propria forma, de qua re aliqua tetigi 1 tomo tertiae partis, disp. 8, sect. 4.

Tertia assertio de potentia prædicamentali.

22. Dico tertio: potentia prædicamentalis semper est potentia naturalis comparatione ad suum actum, non tamen semper comparatione ad subjectum cui inest. Hæc assertio colligitur facile ex omnibus hactenus dictis; nam imprimis omnis potentia, quæ est species qualitatis, est per se primo instituta et ordinata ad actum; ergo est potentia naturalis ad suum actum. Primo quidem et per se respectu actus adæquati, secundario vero etiam respectu inadæquatorum actuum, qui sub adæquato objecto continentur. Quod etiam facile confirmari potest inductione in omnibus potentiis, tam propriis animæ, quæ simul sunt activæ et passivæ, quam in aliis pure activis, quæ semper inclinantur ad actiones suas. Deinde patet excludendo alia membra; nam potentia obedientialis ex vi sue rationis nunquam est particularis potentia prædicamentalis, sed quascumque res comitatur juxta modum earum. Unde si aliquando potentia obedientialis est res pertinens ad secundam speciem qualitatis, ut est, verbi gratia, potentia obedientialis animæ rationalis ad lumen gloriæ, quæ non est alia nisi intellectus ipse, talis (inquam) potentia non ideo est species qualitatis, quia obedientialis est, sed quia comitur quamdam entitatem, estque idem cum illa, quæ alias secundum propriam rationem est naturalis potentia. et idem est in omnibus similibus.

23. Rursus in hoc genere prædicamentalis potentia non datur potentia neutra, quia includunt oppositas rationes; nam potentia neutra est, quæ non inclinatur ad actum; potentia autem prædicamentalis, cum sit per se primo instituta ad actum, inclinatur ad illum, sive per se primo, sive per se secunde. Quod si denius, in eamdem rem posse simul cadere, ut sit per se primo instituta, et inclinata ad aliquod genus actuum, et quod concomitanter habeat capacitatem ad aliquos actus recipiendos, ad quod non inclinatur, ut de materia prima respectu aliquorum actuum accidentialium supra dicebamus, dicendum imprimis est talem potentiam non esse neu-

tram, quatenus prædicamentalis est, sed ut concomitanter includit aliquam capacitatem transcendentalis. Deinde addimus nullam esse potentiam prædicamentalem, quæ proprie habeat hujusmodi potentiam neutram, sed obedientiale. Et ratio est, quia nulla est potentia prædicamentalis pure passiva, ut diximus; potentia autem pure activa naturaliter solum potest efficere actiones sibi proportionatas, ad quas non est potentia neutra, sed naturalis; quod vero elevetur ad alias actiones, id solum esse poterit per potentiam obedientiale. Et eadem ratione potentiae animæ, quatenus activæ sunt, non habent potentiam neutram. Neque etiam ut passivæ sunt, quia recipiunt a seipsis, et ita connaturaliter recipiunt. Quod si aliquando mere passive se habent respectu aliquorum actuum, quod ab aliis recipiunt naturaliter, id semper est in ordine ad proprios actus perficiendos, et ideo etiam illos actus connaturaliter recipiunt, nisi per potentiam obedientiale ad superiores actus eleventur.

24. Potentia nulla de genere qualitatis violentia est respectu sui actus. — Atque hinc a fortiori concluditur, non dari in hoc ordine potentiam violentam respectu actus, cum ad illum naturaliter inclinetur et ordinetur. Dico autem respectu actus, quia respectu subjecti alicujus potest esse violenta, ut si non sit illi innata, sed extrinsecus addita, ut statim declarabimus. Sic enim intelligendum est et limitandum, quod supra de potentia activa diximus. Dices: actus vitiosus est violentus voluntati, nam est contra naturam ejus, ut patet ex D. Thoma 1. 2, quest. 71, art. 2; ergo potentia voluntatis ad talem actum est violenta; et tamen est propria et prædicamentalis potentia respectu talium actuum. Respondetur primo, talem actum dici contra naturam, quia est contra perfectissimam inclinationem naturæ, non vero quia sit contra omnem naturæ inclinationem; ipsa enim voluntas etiam habet aliquam inclinationem ad corpus, et ad bona sensibilia, et ideo non est actus ille simpliciter violentus, quod ex eo etiam patet, quod absolute voluntarius est. Adde etiam, illum actum, ut actus est, non esse proprie contra naturam, sed ut aliquem defectum vel privationem habet, et ut sic non ad potentiam, sed ad impotentiam potius pertinere.

25. Aliqua potentia de genere qualitatis violentia est suo subjecto. — Tandem ultima conclusionis pars facilis est. Regulariter enim

hujusmodi potentiae prædicamentales suæ propriæ passiones, et ita etiam ex parte subjectorum sunt naturales potentiae, innatae, fluentes ab essentiis substantiarum, ut p se constat; aliquando vero sunt extrinsecus adjunctæ, quod solum videtur contingere quibusdam virtutibus activis, quæ sunt instrumenta externorum agentium, ut patet impetu impresso lapidi, ut moveatur sursum. Propter has ergo facultates instrumentari dixi, potentiam prædicamentalem non se per esse connaturalem subjecto; nam haec cultates ad hanc speciem qualitatis pertinent. Possunt autem interdum esse violentæ, ut exemplo posito; interdum vero supernatuiles et divinitus infusæ; et aliquando possunt esse indiferentes, licet sint a causis creatutis si igni imprimatur impetus, quo circulator in sua sphæra moveatur. Neque in his occurrit specialis difficultas.

SECTIO V.

Utrum unicuique potentiae proprius actus respondeat et quomodo.

1. Suppono, aliud esse comparare rem potentia ad rem in actu, aliud vero esse comparare potentiam ad actum. In priori encomparatione non confertur potentia agentis vel patiens, ad actum suum, sed eadem possibilis, ut possibilis, ad seipsam, ut a existentem; quæ non se habent proprie, potentia et actus, sed ut res in potentia, res in actu, quod valde diversum est. De distinctione diximus supra, disp. 31, ubi eti tractavimus, an essentia et existentia crea- ræ comparentur ut vera potentia et actus, secundum rem, an secundum rationem tantum. In praesenti ergo non comparamus rem in potentia ad rem in actu, quia non agitur de potentia objectiva, seu logica, ut supradidicimus; sed comparamus realem potentiam, quæ non est nisi activa, vel passiva, ad proprium actum. De quibus etiam potentias a re possumus, vel late et quasi transcendentaliter, vel stricte et prædicamentaliter, id prout tales potentiae ad prædicamentum qualitatis pertinent. Et utrumque explicabimus, nam licet hic posteriori tantum ratione potentias agamus, tamen, ut exakte res telligatur oportet omnes modos potentium et actuum attingere, et inter se compare.

Quæstionis resolutio.

1. Dico ergo primo : cuilibet potentiaë , tñ activaë quam passivaë, respondet proprius actus, sed diversimode : nam potentiaë passivaë correspondet semper aliquis actus formalis actuans, et perficiens ipsam ; potentiaë activaë ut sic non respondet actus formalis actuans ipsam, sed ab ea manans. Prima pars assertionis sumitur ex Arist., 9 Metaphys., ubi omnem potentiam declarat peritudinem ad actum, ut latius dicemus secundum sequenti. Præterea constat ex ipso nomine et ratione potentiaë, cui operatio correspondet, aut certe operatum, seu terminus operationis; sed operatio actum significat, ut per se manifestum est.

2. Secunda item pars conclusionis est per seatis clara ex propria ratione potentiaë passivaë, quæ ad recipiendum ordinatur ; in hoc distinguitur aœ activa, ut talis est ; ratio autem propria et physica consistit in cœsione vel unione alieujus actus formalis. Dico autem propria et physica, quia etiam dicitur recipi aqua in vase, et locatum in locilla tamen receptio solum est extrinseca per quedam contactum, unde illi non respondet propria potentia passiva, de qua imur ; propria ergo receptio seu passio quæ sit per intrinsecam unionem, et actionem potentiaë. Necessere est ergo ut potentiaë passivaë correspondeat proprius actus formaliter talem potentiam ; actuans (nam) vel aptitudine, vel actu. Non est inde ratione potentiaë passivaë ut sic, semperesse sub actu suo, ut latius dicemus secundum sequenti. Est tamen de ratione ejus, ut correspondat actus formalis illi proportionis, quicunque possibilis sit juxta proportionem ipsius potentiaë, scilicet, ut si potentia sit naturalis, actus sit etiam naturalis possibilis ; si vero sit potentia tantum intelligentialis, actus sit possibilis, vel per ar- vel per supernaturalem vim, juxta modum obedientialis potentiaë, et juxta regulam prius positam, quod potentiaë passivaë respondet potentia activa cum proportione.

Deinde circa hunc actum potentiaë passiva considerandum est, duplē rationem aturae rei distinctam in tali actu inveniri (sunt quando actus non est congenitus) : est ratio actualis passionis, alia est ratio in facto esse. Quod enim haec duas ratios sint ex natura rei distinctæ, et interve-

niant in reductione potentiaë passiva in actum, constabit infra, disputando de Passione. Quod vero sub utraque ratione sit formalis actus potentiaë passivaë, patet, quia sub utraque intrinsece adhæret potentiaë passivaë, et illam reducit de potentia in actum. Unde Aristoteles, definiens motum (quod in re idem est quod passio), dicit esse *actum entis in potentia*. Definiens vero formam, seu animam, dicit esse *actum materie seu corporis*. Neque repugnat unam et eamdem potentiam duobus modis actuari, quia illi sunt inter se ordinati, et ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quocirca sicut fieri ordinatur ad esse, et via ad terminum, ita actus seu actuationis passionis ordinatur ad actum formæ, seu informationis. Unde licet, via generationis, passio sit primus et immediatus actus potentiaë passivaë, tamen via intentio- nis et perfectionis prior actus est ipsa forma, seu terminus passionis. Et ideo illi primo et per se proportionatur potentia passiva, et ab illo sumit propriam rationem et speciem, juxta ea quæ inferioris dicemus.

3. Atque hinc facile constat ultima pars de potentia activa, et actu ejus; potentia enim activa ut sic non est ad recipiendum, sed ad agendum; ergo actus illi correspondens non debet esse per modum receptionis vel informationis, sed per modum emanationis tantum. Et confirmatur ac declaratur; nam, sicut potentiaë passivaë correspondet passio, vel terminus passionis, ita potentiaë activaë correspondet actio, et effectus seu terminus actionis ; de effectu autem constat, per se loquendo, non esse actum informantem potentiam agentem, imo nec proprio actu ejus, ut statim dicam. De actione vero Aristoteles, 3 Phys., 9 Metaph., docet non esse actum formalem ipsius agentis. Et quamvis de actione transeunte specialiter loquatur, tamen infra disputantes de actione ostendemus, formaliter id esse verum de omni actione ut sic, quia licet actio immaterialis sit formalis actus suæ potentiaë activæ, non tamen id habet ex eo quod actio est, sed ex eo quod simul est passio talis potentiaë, ut passiva est. Sicut etiam terminus, vel effectus illius actionis est actus formalis ejusdem potentiaë, non ex eo (formaliter loquendo) quod est effectus ejus, ut principii efficientis, sed ex eo quod est forma respiciens capacitatem passivam talis potentiaë ; ergo in universum actus potentiaë activæ, ut activa est, non est formalis actus ejus.

6. Propter quod D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 1, ad 1, dicit potentiam activam non dividit contra actum, sed potius fundari in eo, in quo videtur aliquo modo repugnare primæ parti nostræ assertionis; non vero repugnat, quia loquitur de actu informante, seu intrinsece dante esse; nos autem abstractius locutus sumus. Itaque vult, potentia activa non correspondere actum, qui eam proprie actuet; cui non repugnat quod illi respondeat actus qui ab illa sit, qui non tam est actus ejus, quam alterius, scilicet, effectus, vel passiva potentiae.

7. *Actio potentiae proprius actus est actio potius quam effectus.* — Ex quo intelligi potest, cum a potentia activa duo ex natura rei distincta manent, scilicet, actio et terminus seu effectus, proprius aut formaliter dici, actionem ipsam esse actum correspondentem potentiae activae, quam terminum ejus. In quo videtur esse nonnullum discrimen inter potentiam activam et passivam, cuius ratio est, quia licet effectus sit per se primo intentus, et ad illum actio ordinetur, tamen non ita formaliter respicit agens habitudine intrinseca et transcendentali, sicut ipsa actio, et ideo per actionem ut sic constituitur potentia activa in ratione actualiter agentis, et non per effectum, et ideo proprie ac formaliter dicitur actio esse actus correspondens tali potentiae. At vero in potentia passiva, non sola passio, sed etiam forma, quæ est terminus ejus, respicit talem potentiam intrinsecam et transcendentali respectu, et actuat illam. Dices: ergo actus respondens potentiae activae est formalis actus ejus, nam actio ut sic est formalis actus agentis. Respondeo esse actum formalem denominatione, non informatione, quia non respicit agens, ut in quo sit, sed ut a quo sit; et ideo licet in modo denominandi imitetur actum formalem, re tamen vera non est talis actus.

8. *Illatio ex dictis.* — Ex quibus infertur non omnem potentiam comparari ad actum, ut proprium subjectum ejus, sed illam tantum, quæ passiva est. Probatur facile ex dictis, quia solus actus potentiae passivæ est actus informans vel actuans ipsum. Quod etiam ipsa ratio potentiae passivæ præ se fert; nam cum ejus munus sit recipere, illa sola est quæ habet vel constituit rationem subjecti alicujus actus. Hic vero statim sese insinuabat quæstio, an actio transiens sit in potentia agente, ut in subjecto; nunc vero partem negantem, ut veram supponimus, et univer-

saliter actionem, ut actionem, non recipi potentia agente ut sic, sed si aliquando in manet, id esse quatenus ipsa simul est patiens, quod nunquam contingit, nisi quando in se recipit terminum actionis. De qua dicemus late infra, de actione et passione disputantes.

9. *Objectio contra illationem solvitur.* Sed objici hic potest: nam omnis actus respondit in aliqua potentia; ergo maxime in cuius est actus, seu ad quam dicit habitu nem; ergo, e converso, omnis potentia subjectum sui actus. Respondetur distinguendum esse de actu, nam, ut supra dixi distando de existentia creaturæ, actus interdicitur absolute, id est, sine respectu ad potentiam agentem vel recipientem, opponitur que potentiae objectivæ, excluditque stat existendi tantum in potentia, et sic dicitur actus, et intelligentiae et actualis entitatem. De ratione ergo talis actus non quod sit in subjecto; nunc vero non loquimur de illo actu. Alio autem modo sumitur actus relative ad potentiam agentem vel patientem, et de hoc etiam distinguendum, nam actus potentiae passivæ proprie maliter est in subjecto, quia hæc est habitudo ejus ad suam potentiam; actus potentiae activae formaliter, et secundum rationem propriam suam non est in subjecto, quia secundum propriam rationem non est habitudinem inexistendi sue potentiae, emanandi ab illa. Secundum rem autem actio sit accidentalis, inhæret illi subjecto, inhæret passio; si vero sit substantialis, oportet ut semper habeat proprium subsumtum, sed satis est, si per identitatem conatur termino tanquam modus ejus, et omnia declarabuntur latius disp. 48, et quid supra tactum est disp. 18.

Ultima assertio de distinctione actus a potentia.

10. Ultimo dicendum est, quamvis unaque potentiae respondeat actus illi propo natus, semper tamen esse aliquid in re in essentia et specie distinctum ab ipsa. Pars de proportione ex terminis ipsis est manifesta; nam si potentia respicit actum, actus respondet potentiae, necesse est, ut inter se servent proportionem. Item, si potest sit passiva, oportet ut capacitatem habeat recipiendum actum, et ut actus habeat etitudinem ad actuandam illam, et hæc propria inter talem potentiam et actum.

ita. Si vero potentia sit activa, oportet ut in modo in se contineat suam actionem, in ac perfectionem ad eliciendam illam, haec est proportio requisita in tali potientia.

1. Altera vero pars de distinctione in potentia etiam probari potest. Primo in communione, quia respectus potentiae ad actum rea-est. Deinde in particulari, quia potentia est principium effectivum sui actus; est autem vera efficientia, nisi inter ea in re distinguuntur. Potentia autem re-ativa est causa materialis sui actus, et everso actus est formalis talis potentiae, vere ac intrinsece efficiens; ergo hujusmodi actus et potentia necessario distin-guitur in re ipsa. Unde Aristoteles, lib. 9 Metaph., cap. 3, tanquam manifestum sumit, quia potentia et actum aliud est aliud esse, ut inconcludat, rem, quae est in potentia, non per esse in actu, contra antiquos qui op-erum asseruerunt. Ex quo sumitur nova affirmatio: nam potentia est separabilis a actu in re ipsa; ergo distinguuntur in re. circa cum Aristoteles, 8 Metaph., c. 6, potentiam et actum non facere multa, unum, non est sensus ipsa esse unum et, sed componere unum; loquitur enim potentia receptiva et actu formali. Et eo-fere sensu ibidem ait, quod prius erat in potentia, postea esse in actu, non quia ipsa-potentia receptiva fuit actus, sed quia in, que prius carebat actu, postea sub-constitutur. Quamvis etiam intelligi pos-non de potentia et actu, de quibus nunc mur, sed de re, quae dicitur esse in po-tentia per non repugnantiam, vel per de-nationem a potentia agente, vel reci-pte; sic enim illa eadem res, quae erat in potentia, reducitur in actum, cum sit, quod declaratum est, cum de divisione entis in potentia et in actu ageremus.

Est autem hic observandum, distinctione-hanc inter actum et potentiam non sem-sse aequalē; nam interdum est proprie-tate rigore realis, interdum sufficit modalis; etiam modus est actus per modum for-mus rei quam modifical, et potest etiam la effective fieri. Quando vero haec di-tilio sit realis, quando vero solum moda-x particulari natura uniuscujusque actus potentiæ, et ex aliis effectibus vel signis gendum est. Quod si quis dicat, interdum sicuti solum ratione actum et potentiam, unus et differentiam, respondebimus, id

habere locum in actu et potentia logicis, seu metaphysicis, nos autem loqui de potentia reali et physica cum suo proprio actu com-parata.

13. Ultima denique pars de distinctione essentiali facile ex dictis constat. Nam poten-tia et actus distinguuntur secundum rem, et differunt secundum habitudines omnino di-versas et oppositas; ergo differunt secundum essentiali rationem. Dices: etiam actio et passio differunt secundum diversas habitudi-nes, et tamen in re non differunt. Responde-tur, etiam actionem et passionem, eo modo quo concipiuntur ut diversa, distingui essen-tialiter, cum distinguantur genere et prædi-camento. Quod vero non distinguantur sec-undum rem, ideo est quia illæ habitudines non sunt oppositæ, sed potius necessario con-nexæ in una et eadem mutatione; actus vero et potentia non solum dicunt diversas habitu-dines, sed etiam oppositas; imo sese respi-ciunt tanquam terminos illarum habitudi-num, et ideo cum alias habitudines sint di-versarum rationum, necesse est ut actus et potentia non solum in re distinguantur, sed etiam diversificantur in suis rationibus forma-libus, seu essentialibus. Quod etiam induc-tione ostendi potest, sive sumantur potentia et actus transcendentaliter, ut patet in mate-ria et forma, et in quolibet principio activo, et ejus actione, sive prædicamentaliter, ut nos præcipue loquimur; intellectus enim et intellectio essentialiter differunt; et sic de cæteris.

14. *Actus et potentia an semper sub eodem genere.* — Hic vero occurrebat statim ques-tio, esto potentia et actus specie differant, an necessario esse debeant sub eodem genere; haec enim quæstio late disputari solet, præ-sertim propter Aristotelem, 12 Metaph., cap. 5, dicentem, eadem esse principia rerum in omnibus generibus, scilicet, actum et potentiam. Sed haec res late est a nobis disputata supra, disput. 14, et ideo breviter dicendum est, potentiam activam et actum non necessario esse ejusdem generis; imo, si sermo sit de proprio et immmediato actu, qui illi respondet, quique est actio, semper esse diversi generis, cum principium agendi semper sit substantia, vel qualitas; si vero ipse terminus seu effectus dicatur actus talis potentiae, interdum erit ejusdem, interdum diversi generis, pro ratione agentis univoci vel aequivoци, ut satis constat ex supra dictis de causis agentibus. At vero potentia passiva

transcendentaliter sumpta non semper est ejusdem generis cum suo actu, sed tunc solum quando potentia est per se primo ordinata ad actum, ut citato loco late declaravimus. Quapropter potentia prædicamentalis, si passiva sit, semper est ejusdem generis cum suo actu formaliter et perfecto; nam hujusmodi potentia passiva, ut declaravimus, solum illa est quæ simul est activa per immanenter actum; actus autem immanens ejusdem generis est cum sua potentia, cum sit vera qualitas, ut præcedente disputatione ostensum est.

SECTIO VI.

Utrum actus sit prior potentia duratione, perfectione, definitione et cognitione.

1. Has omnes comparationes inter actum et potentiam fecit Aristoteles, lib. 9 Metaph., c. 8 et sequentibus. Et fere easdem fecimus supra inter causam et effectum, et postea inter substantiam et accidens. De quibus fere eadem ratio est quæ de actu et potentia; nam inter hæc etiam aliqua ratio causæ et effectus intercedit. Semper autem est præ oculis habenda illa distinctio, quod aliud est comparare rem ipsam, quæ dicitur esse in potentia objectiva, seu logica, ad rem existentem in actu; aliud vero est comparare potentiam realem ad realem actum illi correspondentem. Aristoteles enim, in dicto loco, interdum in uno sensu, interdum in alio loqui videtur. Est autem in his longe diversa ratio, et ideo sigillatim ac breviter de his comparationibus dicendum est.

Comparatur res in potentia ad seipsam in actu existentem.

2. In priori ergo sensu, sive in communione actu et potentia loquamur, sive in particulari de eadem re prout in potentia, comparata ad seipsam prout in actu, clarum est, actum esse priorem quam potentiam perfectione, quia unicuique rei melius est esse in actu quam in potentia, imo absque esse in actu nulla est vera et realis perfectio, quæ in rerum natura aliquid sit, ut supra tractando de existentia declaravimus. Et ideo simpliciter etiam comparando actum ad potentiam, melior est actus ex suo genere; quare, cæteris paribus, quo res plus habet de actu, magisque est separata a potentialitate, eo est perfectior. Et hinc etiam fit, ut cæteris paribus, quo res minus est composita ex actu et potentia passiva, et per seipsam actualior

est, eo sit perfectior, quia eo magis elatur ab esse in potentia; hujusmodi enim in potentia aut maxime fundatur in potentia passiva, aut in potentia logica cum extrinseca potentia activa causæ agentis.

3. *Actus prior est cognitione quam potentia.* — Rursus secundum hanc etiam rationem certum est, actum esse priorem potentia cognitione, quod in duplice sensu potest: primo, comparando res diversas ut illa censeatur cognitione prior, quæ habet de actu, minusque potentialitatis cludit, quod est verum, si per illam prioritatem non intelligatur ordo aliquis inter hujusmodi res, ita ut una prius debeat cogosci quam alia; hoc enim non est necessarium ut per se constat; sed intelligatur solum prioritas consistere in quadam majori extudine, quæ ex parte talis rei est ut cognoscatur, quomodo dixit Aristoteles, 2 Metaph. text 4, sicut se habet aliquid ut sit ens, ita habere ut sit cognoscibile. Quod etiam si verum consideratis meritis rerum secundum se; quoad nos non ita semper contingit latius diximus disput. 9, sect. ult. Secundum modo intelligitur assertio comparando eadem rem in potentia ad seipsam in actione præcipue loquimur; idque significat Aristoteles supra, cap. 41, dicens, quæ sunt testate, non posse intelligi, nisi reducatur in actum, quia actus est principium cognoscendi unamquamque rem. Quod verum etiam de actu existentiae, ac per se loquaciter scientia, quatenus ex rebus ipsis coram ratur aut habetur. Quod in nobis manifestum est; non enim possumus cognitionem regi consequi, nisi a rebus existentibus iniungimus. Neque enim res possibilis cogimur, nisi ex actualibus, neque prædictis aut futuris, nisi ex iis quæ aliquando essentes fuerunt; neque privationes cognoscimus, nisi ex rebus positivis, neque entiationis, nisi ex realibus. Et ratio in nobis clara, quia sumimus scientiam ex rebus ipsis et per sensum illam accipimus; non potest autem sensus immutari nisi a rebus existentibus.

4. Verumtamen non solum in nobis, sed etiam in Deo ipso hoc verum habet, si et accommodate intelligatur, quia etiam in ipse omnem suam scientiam habet prius per se circa rem actu existentem, vel in actu existente; nam primo ac per se cognoscit seipsum, qui necessario actu existit inde, licet cognoscat creaturas possibiliter.

coincidenter ab actuali existentia eorum, non tamen cognoscit illas nisi per se ipsum, et virtutem suam cognitam ut eminenter continentem in sua actualitate omnes creaturas possibiles. Quia licet Deus non accipiat scientiam a rebus extra se, accipit (ut ita loquimur) scientiam rerum extra se a se ipso, a primario objecto cognito.

Alia vero ratio est de scientia Angelorum, quae est veluti media inter divinam et humanam, et potest interdum esse de rebus possibilibus in seipsis immediate. Et ratio est, quia Angeli habent scientiam per infusionem specierum a prima causa, et quoad hoc secundum modum habent scientiam per doctrinam prius quam per intentionem. Et ideo dixi quoniam esse de scientia, quatenus ex rebus seipsis comparatur et habetur. Unde etiam in nobis contingere potest, ut per doctrinam hancam notisiam de rebus possibilibus, etiamsi per suam actualem existentiam non videant sensum et intellectum nostrum. Et ratio est, quia, quando cognitione habetur per doctrinam vel infusionem, jam supponit existentiam earumdem rerum in alio docente influente, in quo est scientia ex rebus, ex aliqua re actu existente; et ita etiam scientia per doctrinam, verum habet, quod est mediate proveuit ex aliqua re actu existente, et sic extenditur ad cognitionem possibilium.

In quo est etiam notanda differentia interumanam cognitionem et angelicam, quod humana cognitione, quae acquiritur per doctrinam, unquam potest esse perfecta, et habere rationem scientiae, nisi simul ex rebus actualibus et cognitionis aliquo modo summa quia non potest intellectus humanus ex ipsius disciplinae propriis rerum conceptu formare, quia doctor humanus proprias rationes species imprimere non potest, sed solo loqui verbis et signis ad placitum, quae sufficiunt ad proprios rerum conceptus iandos. Quare necesse est ut interdum discipulus experimento sensum. Propter quod dixit Aristoteles, 4 lib. Poster., c. 14, qui sensu aliquo caret, non posse sequi perfectam scientiam earum rerum solo illo sensu possunt percipi, et 2 Phys. 1, ait eacum a nativitate, qui de colori ratio inveniatur, de nominibus disserere, nam ipsam concipere non potest. Homo igitur etiam cum per doctrinam addiscit, juvabit sensibus, qui solum circa res singulares existentes versantur, ut possit scien-

tiam acquirere, quanquam post semel acquisitam scientiam possit eam perfecte retinere, et ea perfecte ut circa rem non existentem, ut per se notum est, et tradit Aristoteles, 2 de Anim., c. 4, et lib. 3, c. 4. At vero angelica scientia potest esse perfecta circa rem possibilem, etiamsi ab Angelon unquam sit cognita ut existens, nec per aliam rem objective cognitam ut existentem, sed immediate per suam speciem. Et ratio est, quia Angeli a suo Doctore Deo proprias et perfectas rerum species accipiunt simul cum intellectuali lumine sibi connaturali, quae sunt perfecta principia propriae scientiae talium rerum. Verum est tamen has ipsas res possibles non sciri secundum verum esse essentiæ sine aliqua habitudine ad actuale esse existentiae; nam, ut supra diximus, essentia realis non est, nisi quæ apta est ad existendum. Et secundum hanc considerationem potest etiam dici actus prior definitione quam potentia, quia recte definiri potest, nec perfecte intelligi quid sit esse in potentia, nisi per esse in actu, vel per habitudinem ad illud.

Comparantur in duratione res in actu et in potentia.

7. Ultimo dicendum est in hac comparatione, non esse simpliciter necessarium ut esse in potentia praecedat duratione esse in actu, neque, a converso, ut esse in actu praecedat esse in potentia, neque in eodem individuo, neque in diversis in eadem specie; de facto tamen in omnibus rebus extra Deum esse in potentia praecedere duratione esse in actu, tam in speciebus quam in singulis individuis, quanquam necessario esse in actu virtuali seu eminenti ipsis Dei antecedat non tempore, sed natura quolibet esse in potentia. Prior pars hujus assertionis sequitur ex opinione Aristotelis ponentis mundum aeternum; sic enim non solum in Deo, sed etiam in creaturis (loquendo in communi ac confuse, et non in particulari de haec aut illa creatura) non antecessit duratione esse possibile ad esse in actu, quia ex aeternitate ponuntur creature actu extitisse. Et quamvis illa assertio Aristotelis falsa sit, non est tamen omni ex parte impossibilis, et ideo diximus non esse necessarium ut esse in potentia praecedat duratione ante esse in actu. Qui vero negant fieri posse aliquam creaturam ab aeterno, consequenter dicent, esse in potentia necessario supponi ordine durationis ante esse in actu, in iis rebus quae possunt esse in potentia, in Deo

etiam non habet locum hæc comparatio eo quod ex intrinseca necessitate sit in actu. Hanc vero sententiam non existimamus veram, nisi in rebus successivis, et ideo, absolute loquendo de creaturis, non censemus necessarium ut esse in potentia duratione præcedat rei productionem. Potuit enim qualibet species rerum permanentium ab æterno produci, et ita potuit, et ipsa species semper esse in actu ratione unius, vel plurimum individuorum, et quodlibet etiam individuum, divisim loquendo, potuit ex æternitate esse in actu pro Dei arbitrio.

8. Res omnes extra Deum prius duratione extitere in potentia, quam in actione. — At vero de facto, cum ex fide constet omnia fuisse in tempore producta, fit ut omnes species omniaque individua rerum creatarum prius fuerint in potentia quam in actu proprio et formaliter. Aristoteles autem, quia posuit successionem generationum perpetuam, dixit, lib. 9 Metaph., cap. 8, licet respectu ejusdem subjecti, esse in potentia præcedat esse in actu, tamen respectu totius speciei, seu collectionis omnium individuorum, ante quodlibet esse in potentia antecedere aliquod esse in actu, quia non posset id, quod est in potentia, in actum reduci, nisi supponeret aliud in actu existens. Verum hæc sententia, ut dixi, procedit ex falso fundamento. Ratio vero tacta solum probat ultimam partem nostræ conclusionis, nimirum respectu totius speciei existentis in potentia, necessario supponi in actu aliquam eminentem virtutem, a qua possit illa potentia in actum revocari. Non enim potuissent creaturarum species esse in potentia, nisi præcessisset aliquod agens in cuius virtute continerentur, et ideo necessarium est ut non prius fuerint in potentia, quam in aliquo actu, in quo virtualiter, seu eminenter fuerint contentæ, quem actum oportuit esse de se, et omnino necessarium, alioquin etiam ille prius fuisset in potentia quam in actu. Unde etiam debuisset contineri in illo actu eminenti et virtuali, cumque non possit in infinitum procedi, necessario sistendum est in aliquo actu per se necessario virtute continent omnia quæ habent esse in potentia. Atque ita in tota latitudine entis esse in actu est primum omnium, et ab illo quodammodo habet originem, quod res aliquæ sint in potentia. Et licet esse in actu ipsius entis necessarii non præcedat duratione ante esse in potentia aliorum entium possibilium, quia statim ac illud est, ex vir-

tute ejus cætera sunt possibilia, antecedentem ordinem naturæ ob eamdem causam.

Comparatur unaquæque potentia ad suum actum.

9. Circa alteram comparationem inter potentiam realem et actum ejus, quæ magis a nostrum institutum spectat, distinguere ulterius possumus inter potentiam late et trancendentaliter sumptam, et propriam potentiam prædicamentalem; verumtamen ne in reficiili immoremur, dicemus simpliciter et communis, et simul indicabimus, si aliquis fuerit proprium potentiae prædicamentalis.

10. Actus agentis ut sic non est perfecti quam potentia. — Primo ergo dicendum est actum potentiae agentis ut sic, ex suo genere non esse priorem perfectione, quam potentiam, imo neque tali potentia ut sic addi perfectionem, ex eo quod exerceat talem actionem. Probatur: nam talis actus est aut a hujus potentiae, aut terminus actionis; ac autem ut sic, quid imperfectum est, ut per constat; terminus item actionis, per se quendo, non excedit virtutem activam, non fortasse illa tantum sit instrumentalis, ut dicit Aristoteles, lib. 18 Metaph., cap. 7. Potentia ergo activa ex suo genere non habet quod sit minus perfecta quam actus ejus, imo, cum ab illa procedat ejus actus, et ea participet quidquid perfectionis habet, cesse est ut ex suo genere sit perfectior, quod perfectissima potentia activa superet perfectione quilibet actum, qui ab ipsius manare potest; quamvis in particulari aliqua virtus activa possit esse æqualis perfectio cum suo actu quoad terminum actionis, in univocis agentibus; aliquando vero minus perfecta, ut in virtutibus instrumentalibus.

11. Effectus transeuntis agentis nullus addit illi perfectionem. — *Actio transiens perficit agens.* — Quod vero talis actus in perficiat ipsam potentiam, de termino actionis omnes fatentur, nisi aliunde recipiat ipsam potentia; tunc enim perficiet actionem, non quia est terminus actionis ejus, rursumaliter loquendo, sed quia ipse est actus proprius ejus, et ita comparatur ad illam, non ut ad potentiam agentem, sed ut ad recipientem. Seclusa autem hac habitudine, terminus actionis ut sic, est res extrinseca ipsius potentiae agenti, et, ut supra dicebam, est proprius actus ejus, quia per se non appetit habitudinem ad illam, sed media acti-

est ergo perfectio ejus. De actione vero priuam id constat de potentia activa Dei, et a cione ejus, quæ proprie solum est actio ad extra; non est autem melius aut perfectius potentiae actu agere quam non agere. De actio vero potentiae activae creatæ aliqui dubia, vel oppositum sentiunt; tamen si actio sit rasiens, non est formalis actus ipsius potest agentis, sed solum extrinsece illam terminat actu agentem; denominatio autem extrinseca non est perfectio propria et alia; licet enim a quibusdam vocetur nseca perfectio, re tamen vera hoc non esse perfectionem, nisi nomine tantum. si est extrinseca, nullum esse reale tert rei denominatae; ergo nec realem actionem; hæc enim non est sine esse de quo plura dicemus infra disputando actione. Si vero loquamur de actione im- mente, illa quidem est perfectio formalis potentiae, a qua manat, quia in illa ma- et ideo non tam est perfectio ejus ut est, quam ut recipiens est, et conse- uer non perficit actio ut actio, sed ut cito, seu passio. Atque ita fit, ut poten- tens ex ratione sua non perficiatur actu sed potius ipsa perficiat effectiva actio- suam, et per illam perficiat, vel passum, fectum.

Operatio potentiae activæ, an sit prior ione quam potentia. — Deinde dicendum potentiae activæ operationem, per se lo- elo, non esse priorem cognitione au- tione ipsa potentia, sed potius e con- , nisi solum in potentia prædicamen- quæ per se primo instituta est ad ta- tionem. Probatur prior pars, quia virtu- tiva ex suo genere est eminentior ac- sua, et potest esse res omnino absoluta, a a transcendentali habitudine ad suum tu; ergo cognitio aut definitio talis vir- per se non supponit cognitionem actionis, nec per se illam requirit in sua ab- definitione. Quin potius e converso, mala actio, quatenus talis est, dicat habi- dium ad tale principium, per se requirit ordinem ad illud cognoscatur ac de- i. Et e contrario, quia illa virtus est causa talis actionis eminenter conti- llam, cognita perfecte tali virtute, per tanquam per causam poterit actio ognosci; ergo ex se talis potentia est prior cognitione suo actu, quam e con-

Objectio solvitur. — Dices: potentia ae-

tiva Dei etsi sit omnium perfectissima et ab- solutissima, non potest exacte cognosci seu deprehendi, quin cognoscatur actio ejus, saltem ut possibilis; ergo pendet exacta cogni- tio potentiae ex cognitione actionis; ergo ex hac ratione potest talis actio dici prior cognitione sua potentia. Non desunt, qui negent as- sumptum; ego vero illud admittendum cen- seo, et negandam consecutionem, quia id non est propter dependentiam, sed propter emi- nientiam causæ et necessariam consecutionem. Sicut enim in superioribus saepè diximus, ali- quando contingere unam rem non posse esse sine alia, non quia ab illa pendeat proprie, ut a causa et a priori, sed quia per dimanationem, vel alio modo necessario illi conjun- gitur, sic in praesenti intelligendum est, posse unam rem necessario cognosci cum alia, non quia sit cognitione prior, sed potius, e converso, quia ex vi alterius neces- sario cognoscitur. Dixi autem in assertione, *per se loquendo*, id est, considerando ordi- nem, seu modum cognitionis, quem res ipsæ secundum se postulant; nam respectu nostri, saepè contingit ut operatio sit prior cognitione quam potentia, quia non cognoscimus res a priori, sed per effectus. Addita vero est exceptio earum potentiarum, seu qualita- tum quæ per se primo natura sua sunt insti- tute ad actionem; nam cum earum essentia includat transcendentalem habitudinem ad suum actum, non potest, nisi per illum, seu in ordine ad illum cognosci, seu definiri, ut statim dicemus de potentias passivis; nam in hoc eadem est utrariumque ratio.

14. *Potentia activa prior est natura, quam actu.* — *An etiam prior duratione.* — Tertio dicendum est, potentiam activam esse sim- pliciter priorem natura suo actu, posse etiam esse duratione priorem, quanquam non sem- per necessarium id sit. Tota hæc conclusio sumitur ex Aristotele, citato loco, et prima pars constat ex dictis supra de causis; nam potentia activa est causa efficiens sui actus; ergo et simpliciter prior natura illo. De or- dine vero durationis, constat imprimis po- tentiam non posse esse posteriorem dura- tione suo actu, cum ad illum supponatur tanquam principium ejus. Excepit tamen Aristoteles illas potentias, quæ usu acquirun- tur, ut est ars; sed illæ potius sunt habitus: nos autem strictius agimus de potentia, ut contra habitum distinguitur. Et ipsimet ha- bitus, licet supponant actus, non tamen eos quos eliciunt, sed alias similes quoad sub-

stantiam vel speciem, qui necessario supponunt potentiam naturalem, a qua elicantur. Deinde certum est, potentiam agentem per se non pendere ab actu suo. Et ideo ex hac parte non repugnat tempore antecedere. Aliunde vero non semper potentia ex necessitate procedit in actum, vel quia libera est, vel quia licet ex se agat ex necessitate, non tamen semper habet applicata omnia requisita ad agendum, vel certe quia actionis ipsa successiva est, et ideo oportet ut saltem per instans supponat potentiam, quae omnia latius dicta sunt superius, disp. 26.

45. Atque hinc facile e contrario ostenditur, non oportere ut semper potentia agens duratione praecedat suam actionem; nam si actionis ex se neque fiat cum resistantia contrarii, neque includat intrinsece successionem, sed subito fieri possit, poterit simul esse tempore cum sua potentia. Nam potest talis potentia in primo instanti sui esse habere simul conjuncta et applicata omnia requisita ad agendum; ergo si sit libera, pro sua libertate poterit simul exercere actionem suam; si vero sit naturalis, ex necessitate habebit actionem sibi coævam.

46. Quæ omnia vera sunt comparando in individuo unquamque potentiam ad suum actum. Comparando autem in communi seu in specie et respectu diversorum individuum potentiam activam ad actum suum, censent aliqui, ex Aristotele, 5 Metaph., cap. 8, necessarium esse ut potentia tempore praecedat actum. Verumtamen Aristoteles ibi non comparat potentiam activam ad suum actum, sed esse in potentia ad esse in actu, quæ comparatio in præsenti applicata solum potest habere hunc sensum, quod si in aliquo individuo est potentia agens tantum in potentia ad agendum, necessario in alio praecessit similis potentia actu agens: ut si Petrus est in potentia ad generandum, in alio praecessit potentia actu eliciens generationem. Quo sensu talis assertio supponit imprimis falsam sententiam de mundi æternitate; alioqui constat Adamum prius fuisse in potentia ad generandum, quam ullus hominum genuisset. Deinde etiam posito illo principio, comparatio illa formaliter non habet locum, nisi in iis potentias quarum una procedit aliquo modo ab actu alterius, ut contingit in illo exemplo de potentias generativis, vel in calore, qui vim calefaciendi accipit per priorem calefactionem. At vero in aliis actionibus id non est necesse, forma-

liter loquendo; ut, verbi gratia, licet Petrus sit in potentia ad eliciendum amorem Dei, homines essent ex æternitate, non est necesse ut praecessit in aliquo similis potentia suæ actu, quia ille actus per se nihil confert seriem generationis. Igitur neque in individuo, neque in specie est per se necessarium, ut potentia activa tempore praecedit actum suum.

47. Neque etiam de facto id est verum omnibus potentias creatis, ut patet in potentia Angelorum, atque etiam primi hominis ut est probabilius, saltem quoad intellectum et voluntatem, et consequenter etiam quoad interiorem sensum; et de exterioribus, saltem quoad visum, est verisimilius non solum in homine, sed etiam in aliis animalibus. Idem etiam apparet in actione lucis aliis autem virtutibus creatis nihil constat. In creatori vero potentia agendi duratio praecessit omnem suam externam actionem quanquam id non fuerit ex necessitate, dixi, sed ex sua libertate.

48. *Potentia passiva suum actum duratione subsequi nequit.* — Atque eodem modo (ne id repetere necesse sit) ratiocindum est de ordine durationis inter potentiam passivam et actum ejus; non enim potest talis potentia ex natura rei esse tempore posterior suo actu, cum ad illum supponatur. Neque etiam est necesse ut sit prior tempore illo; potest enim habere illum congenitum ex genere suo non repugnat, quia tempore praecedat, vel divisi, quemlibet actu signatum, quia ante quemlibet potest esse sub alio, vel collective, quia potest quando esse tantum in potentia, et sub non actu, ut patet in intellectu humano, et similibus, quanquam in aliqua potentia ex speciali ratione id repugnet, saltem ex natura rei, ut in materia prima, quæ omnia latius dicta sunt supra, disp. 27, comparando ipsam materiale ad formalem.

49. *Potentia passiva ut sic imperfectio suo actu.* — Quarto dicendum est potentiam passivam, quatenus talis est, esse in imperfectam suo actu, non quia semper sit in pli citerminus perfectum ens, sed quia multe habet actu suo, præsertim perfecto, quod sine illo. Fere tota haec conclusio tractat: etiam supra comparando causam materialis ad formalem; nam haec comparatio sunt ejusdem rationis. Unde sensus principis hujus assertionis est, potentiam passivam quoad aliquam conditionem semper

minus perfectam suo actu, quia potentia passiva dicit quid informe et actuabile; fortiter autem et quasi compleetur et actualiter suum actum; ergo secundum hanc rationem semper est minus perfecta suo actu. Et vero comparatio tantum est secundum id; unde ex illa non licet colligere passionem potentiam in sua entitate simpliciter minus perfectam actu suo. Sed est hoc quidem verum in substantiali potentia compara ad suum substantialiem actum, eo quod is actus dat esse simpliciter, constituitque impletam substantialiam, ut in superioribus statum est comparando materiam cum formalis substantiali.

20. At vero in potentia passiva ad actum accidentalem distinctione opus est: ant enim potentia non est per se primo natura ordinata ad talem actum, quam nos vobis potentiam transcendentaliter, aut est potentia propria praedicamentalis, per se modo ordinata ad actum. De priori non potest dari universalis regula, quia cum illa, quae talem capacitatem habet, non habet inde suam specificam et essentialiem rationem, non est mensuranda in perfectio ex capacitatem talis actus, sed aliende propriis principiis. Unde fit ut interdum perfectior quam actus, interdum minus perfecta; ut substantia, quae proxime est causa aliquorum accidentium, est perfectior; quantitas vero, quae passive comparata ad lucem, fortasse est minus perfecta in illa. Posterior autem potentia propria praedicamentalis, nunquam est pure passiva, ut dixi, sed est simul principium actionis suorum actuum, et ideo, ut opinor, operari est perfectior illis (loquor de actibus naturalibus, ut omittam comparationem ad supernaturales, quae ad nos non spectat) tantum principium eminent et equivocum illum; de qua re latius in libris de Anima, non hujusmodi potentiae tantum in anima rescriuntur.

21. *Potentia melius se habet sub actu quam sub illo.* — *Aristotelis limitatio.* — Ultima pars conclusionis facile etiam probatur ex dictis; nam cum actus potentiae passivae sit finalis perfectione ejus, cum illi conjungit addit illi perfectionem, quam potentia esse non habebat; ergo potentia sub talia perfectior erit quam si illo careat. Dicitur: compositum ex illa et actu erit perfectior quam sola potentia; ipsa vero non erit perfectior, quia semper manet eadem enti-

tas distincta ab actu. Respondeatur: sicut potentia informatur et actuatur per actum, ita etiam per illum perficitur, non quia ipsa simplex entitas potentiae in sua perfectione essentiali crescat, sed quia illi intrinsecè additur perfectio, quae est veluti complementum ejus, et in optimo ac perfecto statu illam constituit. Et in hoc præcipue sensu ait Aristoteles, 9 Metaph., c. 9, actum esse perfectiorem potentia, quia potentia perfectius se habet sub actu quam sine illo. Hanc vero partem videtur statim limitare Aristoteles, ibid., c. 10, dicens, *in bonis quidem, actum seu esse in actu præferendum esse potentiae, non vero in malis.* Et rationem reddit, quia eadem potentia est contrariorum actuum, ex quibus unus est bonus, et alius malus; semper enim unum contrariorum habet rationem privationis, et ita habet rationem mali respectu potentiae; ideoque potentia sub actu bono semper perfectius se habet, quia melius est esse bonum simpliciter et in actu, quam esse in statu indifferenti ad bonum et malum; et contrario vero melius est, vel minus malum, esse in statu indifferenti ad bonum et malum, quam definite jam esse in deteriori statu.

An melius sit carere omni actu, quam pravum habere.

22. Sed occurrit circa hoc difficultas, quia actus, quicunque ille sit, aliquam perfectiōnē addit potentiae; ergo si præcise comparatur potentia nuda, et in sola potentia existens, ad talem actum, melius illi est esse sub illo actu, quam omnino carere actu. Licit talis actus comparatus ad contrarium sit deterior, habeatque rationem privationis, comparatus tamen ad potentiam nudam, semper habet rationem majoris perfectionis. Et confirmatur, quia alias materia prima censenda esset in deteriori statu existere sub forma lapidis, quam si careret omni forma, quia hoc posteriori modo esset indifferens ad formam imperfectam et perfectam; in illo autem statu jam est definite sub forma imperfecta, quae habet repugnantiam, et aliquam oppositionem cum perfectiori forma.

23. *Resolvitur dubium, et Aristoteles explicatur.* — Respondetur primo, intelligi posse hanc assertionem Aristotelis de bono et malo moraliter; sic enim melius est non operari, quam male operari, et sic vera est propositione, potissimum de actu potentiae agentis ut sic. Nam bonum et malum morale non attri-

buitur alicui formaliter ut patiens est, sed ut est agens; quod si passio interdum mala denominatur, solum est quatenus per actionem malam est voluntaria. Et ita cessat difficultas tacta; nam illa solum procedit de perfectione physica et entitativa, quæ additur potentiae receptivæ per quemlibet realem actum. Sed licet doctrina hujus responsionis vera sit, Aristoteles tamen et loquitur de actu potentiae passivæ ut sic, et latius de actu bono, et malo naturali, ut patet ex exemplis quibus utitur, scilicet, posse esse sanum, et ægrotare, etc.

24. Quare secundo dici potest, in actu imperfecto duo considerari posse, scilicet, positivam perfectionem, secundum quam actuat potentiam, et privationem aliquam, ratione cuius habet rationem mali; ex priori capite concedi potest argumento facto, melius esse habere talem actum, quam omnino carere actu, quia ille actus ut sic non habet rationem mali, sed boni, secus vero sub posteriori ratione, quia, ut sic, non ponit perfectionem, sed tollit. Addo vero, ad hoc magis explicandum, duplice posse receptivam potentiam comparari ad aliquos actus contrarios seu repugnantes. Primo, ut omnino indifferenter se habens ad utrumque illorum, utpote, quæ ex se neutrum definite postulat, ut comparatur materia ad omnes formas substantiales, et consequenter etiam ad accidentales contrarias, vel repugnantes, et hoc modo concludit argumentum, talem potentiam melius esse sub qualibet actu, etiam imperfectissimo, quam sine ullo, quia ille actus non habet rationem mali, sed minoris boni. Alia vero est potentia, quæ licet possit recipere actus contrarios, tamen vel unus est connaturalis, et alter violentus, vel unus est simpliciter debitus ad perfectionem talis potentiae, alius vero licet admitti seu recipi possit in tali potentia, repugnat tamen perfectioni illi debita, sive hoc proveniat ex alio actu conjuncto tali potentiae, sive ex aliqua intrinseca inclinatione illius. Ut in lapide est potentia passiva ad motum sursum et deorsum, ratione tamen formæ unus est illi debitus, et alter repugnans. Voluntas etiam est in potentia ad recipiendum actus virtutis vel vitiæ, ex quibus prior est debitus, et alter repugnans perfectissimæ inclinationi ipsiusmet voluntatis ut sic. Igitur respectu talis potentiae melius est carere utroque actu, quam esse sub actu sibi repugnante, qui proprie habet rationem mali; nam hoc modo per-

fectio actus non attenditur ex sola entitativa perfectione illius formæ, quæ est actus, sed maxime ex proportione inter actum et potentiam. Unde, licet calor sit simpliciter perfeccio quam frigus, et aqua possit esse sub utroque actu, nihilominus non est illi melius esse sub calore, quam sub frigore, quia non est ita illi debitus et proportionatus. Atque hoc potissimum modo locutus est Aristoteles citato loco.

25. *Potentia passiva ad actum primo ordinata posterior est cognitione et definitione quam ipse.* — Ultimo dicendum est, potentiam passivam esse posteriorem cognitione et definitione suo actu, non solum quoad nos, sed etiam secundum se et natura sua. Haec conclusio intelligitur de potentia passiva per se primo instituta propter actum, qualis est in substantialibus materia prima; de cuius cognitione per formam dictum est in disput. 13 et 15. In accidentibus vero sunt hujusmodi potentiae illæ, quæ ad actus immanentes recipiendos ordinantur, ut ex superioribus constat; haec autem potentiae sunt propriæ animalium, vel superiorum viventium; quare demonstratio hujus conclusionis potissimum pertinet ad scientiam de anima, ubi ostenditur potentias specificari ab actibus. Ex quo principio probanda est dicta assertio, quia principia sunt aliquo modo cognitione priora, quam ea quæ sunt ex principiis; sed actus est aliquo modo principium potentiae in quantum est specificans ipsam, et in quantum est id propter quod talis potentia primo instituta est; ergo actus ut sic est prior cognitione. Rursus id, per quod aliquid definitur, est prius definitione quam ipsum definitum; sed potentia hujusmodi definitur per actum tanquam sumens ab illo speciem; ergo est actus prior definitione quam potentia. Principium autem illud, quod hujusmodi potentiae speciem sumant ex actibus, nunc supponit ex nobis, ut communiter receptum; nam fuisus disputandum est in libr. de Animalia. Nunc solum dicimus, intelligendum esse specificari potentiam per actum, non ut per intrinsecam differentiam, sed ut per terminum intrinsecæ habitudinis potentiae ad actu; intelligendum etiam esse de actu adequato, vel secundum rem, vel secundum aliquam rationem communem respectu potentiae. Et sic est res carens difficultate: nam eadem est ratio quoad hoc de potentia, quæ est de qualibet re includente respectum trascendentalem ad aliam, ut supra diximus de

natura et forma, et infra dicemus de habitibus, ubi hoc magis explicabimus, et aliquid dicemus tractantes de Ad aliquid, et de actione, et passione.

26. *Objectioni satisfit.* — Sed dices : potentia et actus sunt correlativa, et sicut potentia non potest cognosci nisi per actum, a neque actus nisi per potentiam ; ergo non magis potentia est prior definitione quam actus, sed ad summum erunt simul cognitione. Respondetur, actum et potentiam, prout nunc e illis loquimur, non esse relativa praedicationalia, sed transcendentalia ; in relativis ute transcedentalibus non repugnat terminum habitudinis esse simpliciter priorem cognitione, quam ipsum relativum transeentiale. Deinde concedo actum et potentiam, e quibus nunc est sermo, habere inter se mutuam dependentiam in cognitione et definitione ; et ea ratione vel esse aliquo modo simul cognitione, vel potius invicem comparari ut prius et posterius in diversis generibus causarum, simpliciter tamen actum ceneri priorem, quia ille est qui determinat, et quasi dat ultimam speciem. Loquimur autem le actu actuanti ; nam si sit sermo de actu impliciter, sic dari potest actus abstrahens ab omni potentia, qui per idem nullo modo esfinatur. Vid. Cajetan., 1 p., quæst. 43, rt. 7, ad 2 Scoti. Et haec sufficient de potentia et actu ; nam cætera, quæ de his disputari possent, propria sunt scientiæ de anima.

DISPUTATIO XLIV.

DE HABITIBUS.

Quid hic nomine habitus intelligatur. — Significatio hujus nominis, *habitus*, in superioribus, explicando species qualitatis, satis declarata est, et ex ibi dictis sumo, sermonem in praesenti esse de habitu, prout est propria quædam species qualitatis proxime ordinata ad juvandum potentiam in operatione sua, et consequenter quatenus est secundum rem et essentiam species distincta, et a potentia, et ab actu, et a duabus ultimis speciebus qualitatis. Nam, licet quædam qualitates, bene et permanenter afficienes ac disponentes subjectum secundum aliquid esse accidentale, soleant appellari habitus, tamen illæ qualitates secundum propriam essentiam potius spectant ad tertiam speciem passibilium qualitatum ; et ideo propriam disputationem non requirunt, illasque prætermittere ne-

cesse est, ne ambiguitate vecis cursus disputationis impediatur. De habitu vero prout vestimentum significat, aut esse vestitum, infra erit specialis disputatione. De his igitur habitibus primum videndum erit, quæ sit eorum necessitas, quæ essentiæ, et quæ causæ vel proprietates, postea de eorum distinctione, unitate, vel multitudine nonnulla attingemus, specificam ac particularem considerationem eorum ad propria loca remittentes.

SECTIO I.

An sit, et quid sit, et in quo subjecto sint habitus.

1. Duæ primæ partes in titulo propositæ facilissime expediri possunt ex dictis in superioribus; quod enim aliqui sint habitus, extra controversiam est, ex communi omnium philosophorum consensu, et in Theologia habet peculiarem certitudinem [ex habitibus infusiis.

Quibus modis constet dari habitus.

2. *Habitus sunt in rerum natura.* — Prima vero cognitio horum habituum sumpta est ex experientia humanorum actuum ; experimur enim usu et consuetudine actuum acquirere nos facilitatem in operando, quæ facilitas, cum realis quidam effectus in nobis sit, ac permaneat transactis actibus, aliquam formam realem et permanentem requirit, quæ in nobis sit, cum antea non esset ; hanc autem vocamus habitum : constat ergo experientia esse in nobis habitus.

3. *Species intentionalis unde probatur.* — Ut autem procedamus distinctius, et disputationem magis coarctemus, distinguamus duo genera qualitatum, quæ nostris potentias adduntur, ut illis ad operationes suas jumentur ; quædam sunt ad conjungendum objectum potentiae, quæ dicuntur requiri ex parte objecti, et solum sunt necessariæ in potentias cognoscentibus ; aliæ sunt quæ adduntur potentiae ad augendam virtutem ejus in operando, ex quo habent ut dent facilitatem in operatione, ut infra dicam, quod in voluntate evidenter constat ; illa enim non indiget qualitatibus ex parte objecti, et tamen usu acquirit facilitatem in operando. Utrumque ergo genus harum qualitatum sub specie habitus continetur, ut in superioribus dixi ; ex diverso tamen principio probanda est utriusque existentia vel necessitas. Nam priores qualitates, simpliciter loquendo, supponuntur ad actus tanquam omnino

necessariæ ad illos ex natura rei ; posteriores vero consequuntur ex actibus, nunc enim non agimus de habitibus per se infusis. In præsenti ergo solum intendimus agere de habitibus posteriori modo sumptis ; nam priores, qui proprie vocantur species intentionales, in scientia de anima considerantur. Unde ad probandum esse habitus in illo sensu, utendum nobis esset illis mediis quibus philosophi, contra Durandum et alios, probant dari species intentionales, quæ partim sumuntur ex iis, quæ experimur in sensibus externis, præsertim in visu et speculo, partim et maxime ex memoria et abstractiva rerum cognitione, partim ex modo cognoscendi talium potentiarum per repræsentationem, ad quam non possunt determinari, nisi ab objectis, mediantibus speciebus. Itaque in hoc sensu satis constat, et habitus esse, et ubi sint, nimirum in quacumque potentia cognoscitiva juxta proportionem et capacitatem ejus, et quid etiam sint ; sunt enim qualitates quædam, quæ sunt veluti semina aut instrumenta objectorum, quibus mediantibus virtutem suam conjungunt potentias cognoscitivas, ut eas determinent, et in actu primo constituant ad sui cognitionem efficiendam. Neque de his habitibus in hoc tractatu plura nobis dicenda sunt.

4. Aliud ergo genus habituum, de quo in præsenti agimus, sola experientia supra dicta cognitum est, quia talis habitus per se loquendo, et in ordine naturali, nunquam supponitur ad actus. Unde Aristoteles, 9 Metaph., cap. 5 et 8, ait, quasdam esse potentias, id est, principia activa operationum, quæ haberis non possunt, nisi per actus ; et exemplum adhibet in arte. Adeo ut etiam habitus per se infusi, quatenus per se supponuntur ad actus, ut connaturali modo fiant, magis censeantur habere rationem potentiarum, quam habituum. Quod ergo hujusmodi habitus sint, a nobis solum cognosci potest ex actibus, quatenus aliquam facilitatem, et consequenter novam aliquam facultatem operandi in potentias relinquunt. Ex quo etiam obiter constat, necessitatem horum habituum non esse necessitatem simpliciter, sed ad melius esse, seu ex suppositione, vel in ordine ad talem effectum. Nam absolute potentia est sufficiens ad efficiendum actum sine tali habitu ; alioqui nunquam posset actus præcedere habitum ; tamen ut facilius et promptius operetur, necessarius est habitus ; quæ potius est utilitas quædam, quæ vocatur

etiam necessitas ad melius esse ; et idem est quod dici solet, hos habitus non esse necessarios ad substantiam actuum, sed ad facultatem ; ad hunc ergo peculiarem effectum scilicet, promptitudinem in operando, necessarii sunt. Quo item fit, ut ex suppositione actuum talis habitus sint necessarii, qui necessaria sequela, et naturali activitat (qualiscumque illa sit) consequuntur. Quæ omnia ex Aristot. desumuntur, 3 Ethic., c. 5

5. *Propter quid potentias et actibus ad habituum productionem vires indiderit natura* — Unde etiam colligi potest ratio, ob quan natura dederit, et potentias ipsis capacitatem ad hos habitus, et actibus ipsis vim et efficacitatem aliquam, ut ex eis sequantur habitus, quia, nimirum, potentia ex se potest, et indifferens ad varios actus, et inter dum etiam ad repugnantes, vel ob aliquam imperfectionem non habet totam determinationem et propensionem, quam habere potes ad aliquem actum. Quia ergo natura intendit optimum operandi modum, juxta unius cujusque rei capacitatem, et haec potentias non possunt habere ex natura sua innatam totam virtutem necessariam ad operandum singulos actus suos cum tota promptitudine et facilitate, ideo aptitudinem et vim aliquam natura habent, ut saltem usu et exercitio ac tuum possint hujusmodi facilitatem acquirere. Et haec sufficient de quæstione, an sin hujusmodi habitus ; nam si quæ objectione fieri possunt, faciles sunt, et ex hac ultima animadversione solvuntur, et magis ex iis quæ statim dicemus de subjecto horum habituum.

Essentia et definitio habitus.

6. Secundo dicendum est quid sit habitus quod etiam est facillimum ex dictis ; et enim qualitas quedam permanens, et de stabilis in subjecto, per se primo ordinata a operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adjuvans et facilitans illum. Haec tota descriptio constat ex nomine interpretatione jam tradita, et ex dictis super de speciebus qualitatis. Itaque, quod forma illa, quain actus relinquunt, et dat promptitudinem in operando, sit qualitas, evidenter, tum ex communi definitione qualitatis supra posita, tum etiam quia in nullo aliud prædicamento collocari potest. Dicitur autem haec qualitas permanens et stabilis, ut distinguatur ab ipsis actibus, qui dicuntur esse quasi in continuo fieri, quia ab actuali in

uxu potentiarum pendent, et ideo non solum qualitates sunt, sed etiam actuales operationes potentiarum vitalium; habitus vero non habet hanc dependentiam, sed permanet essente actuali influxu animae, in qua est, non ut actus secundus, sed ut actus primus; non ad hoc causatur in anima, ut eam promam reddat ad actus secundos elicendos. Ide eadem experientia, quae probat esse iusmodi habitus, probat esse hoc modo qualitates permanentes, quia ex actibus requiritur in homine haec facilitas, etiam postquam cessat ab operatione; nam cum post ad operandum reddit, majori promptitudo et facilitate operatur: permansit ergo eo qualitas, dans hujusmodi promptitudinem. Atque in hoc sensu intelligendum est, quod dicitur habitus *dificile mobilis*, si per im particularum, id quod est essentiale et generale habitui, et non aliquis status accidentalis, vel specialis aliqua proprietas aliis habitus, seu virtutis, significanda est, clarioris constat ex dictis disputando de qualitate in communi, et speciebus ejus.

Addimus vero, hujusmodi qualitatem dñe esse per se primo ordinatam ad operationem, quia, ut in initio disputationis nota, agimus de propriis habitibus, re ipsa entia distinctis a ceteris speciebus qualitatibus; hujusmodi autem nulli sunt, nisi illi, propter operationem fiunt. Nam si aliquae qualitates vocantur habitus, eo quod vel male ac stabiliter disponant subjectum in ordine ad esse, illae secundum proximam essentiam magis pertinent ad passibilites. Denique dicta experientia, per hos habitus probamus, simul declarat etiam finem horum habituum esse dare statem in operando; haec ergo ratione nusper se primo ordinari ad operationem. Quia vero commune hoc est ipsis potentia in quibus habitus resident, addimus in istione, habitum non ordinari ad operationem, ut primam facultatem operandi. Ubi *primam facultatem* non intelligimus solum principium principale, seu radicale operis, quod est anima, sed proximam factem, quae absolute confert primam potentiam operandi; hanc enim supponit habere, ut diximus, et illam juvat, et promovet, cilius operetur. Atque ita satis constat sit habitus in communi. Et quamvis in eanda descriptione, ad habitus acquisitionem recipue respexerimus, tamen ex se comis est, etiam infusis; nam etiam per se

primo ordinantur ad operationem, et quamvis non dent solam facilitatem, sed simul aliquo modo facultatem, et connaturalitatem operationis, tamen absolute prærequirunt priorem potentiam proximam, eamque elevant ad tale genus operationis. Denique addi solet, habitum esse, quo bene, vel male disponitur potentia ad operationem. Quod sumi potest ex Aristotele, in *Prædicam.*, et *7 Phys.* c. 3. Verumtamen in illa disjunctione non tantum definitio, sed etiam divisio habitus comprehenditur; inter habitus enim sunt virtutes et vicia, seu quidam sunt consentanei naturae, alii repugnantes, et ideo quidam boni, alii mali dicuntur; omnibus tamen commune est ut ad suas operationes pertendant, et facilitatem præbeant. Hanc ergo communem rationem satis fuit in definitione ponere.

Subjectum habitus.

9. Tertio loco potest ex dictis facile definiiri, in quo subjecto sint hujusmodi habitus. Dicendum est enim, solum esse in viventibus intellectualibus, et proxime tantum esse in potentis elicitivis actuorum immanentium, et quae rationales sint, vel aliquo modo rationem participant. Prior pars ex posteriori constat: nam cum praedictae potentiae sint propriae viventium rationalium, si habitus solum esse possunt in hujusmodi potentis, tantum etiam esse poterunt in praedictis viventibus. Hic vero dubitari poterat, an hoc sit intelligendum de solis hominibus, vel etiam de Angelis. Sed quia hoc pendet ex proprio modo operandi Angelorum, ejusque cognitione, ideo illam partem Theologis omittemus, solumque de hominibus dicemus. Posterior ergo pars de subjecto proximo, quod solum esse possit potentia elicitiva actuorum immanentium, probatur, quia de ratione habitus est ut inclinet potentiam ipsam ad operandum, et hoc modo eam facilem et promptam reddat; ergo necesse est ut habitus sit proxime in ipsam potentia, quae est principium elicitivum operationis, quia nisi eam informet, nec potest eam inclinare, neque in ulteriori actu primo constituere. Item, quia unumquodque accidens debet esse in subjecto fini suo proportionato; sed finis proximus habitus est operatio et promptitudo ad illam; ergo subjectum ejus est ipsam potentia, quae est principium proximum operationis; nam illa sola habet debitam proportionem ad illum finem.

10. Hinc ergo necesse est ut potentia, in qua proxime residet habitus, et activa sit, et passiva; non enim potest esse proximum principium eliciendi actus, nisi sit activa, nec potest in se recipere habitus, nisi passiva sit. At vero tantum illa potentia est simul activa et passiva, quæ actus immanentes elicere potest; ergo. Et confirmatur; nam actus in illa potentia relinquit habitum, in qua ipse est, quia illammet potentiam, et non aliam reddit facilem ad operandum. Sed habitus manet in illa potentia, quæ est principium proximum talis actus; ergo in eadem manet ipse actus; ergo et ipse est actus immanens, et potentia, quæ est principium ejus, est elicativa actuum immanentium. Unde hi actus, per quos producuntur habitus, tales sunt, ut, per se loquendo, nihil extra proprias potentias efficiant, quod est proprium actuum immanentium. Potest etiam hæc pars inductione confirmari; sed hæc induc[t]io facile constabit ex sequenti punto.

11. *Quæ potentiae habitus sint capaces.* — *Voluntas est habituum capax.* — Igitur probandum superest, hanc potentiam debere esse rationalem, vel aliquo modo rationis participem, ut est intellectus aut voluntas, vel etiam appetitus sensitivus humanus, et phantasia, seu cogitativa. Et quidem, quod in potentiis possint esse habitus, præter experientiam, constat ex utraque philosophia, naturali et morali; nam in intellectu sunt virtutes intellectualis, et in voluntate morales, quæ ex parte censemur etiam esse in appetitu sensitivo; et consequenter eis respondet aliquid proportionale in phantasia. Ratio autem a priori est, quia hæc potentiae habent natura sua aliquam indifferentiam, seu indeterminationem in operando; determinantur autem per suos actus; ergo etiam sunt capaces habitualis determinationis, seu inclinationis ex actibus relictæ. Assumptum manifestum est in voluntate, nam est potentia ex se libera, et consequenter indifferens ad operandum et non operandum, et ad actus seu objecta contraria. Unde et ex parte sua non est ad alterutram partem satis determinata, et ex parte objectorum pati solet difficultates, eo quod cum aliqua ratione boni sit alia ratio mali conjuncta. Habet etiam voluntas, eo quod universalis hominis appetitus, varias inclinationes, tum ad ea quæ sunt per se bona et honesta, tum etiam ad ea quæ sunt commoda homini, inter quas inclinationes est interdum repugnantia, ex qua oritur difficul-

tas operandi, quæ difficultas usu, et consuetudine actuum superatur, quod non sit n[on] per generationem habitus; est ergo hæc potentia subjectum capax habituum.

12. *Intellectus receptivus est habituum.* — Atque eadem fere ratio locum habet in intellectu: nam, licet non sit adeo indifferenter potentia sicut voluntas, tamen aliquo modo indifferentiam participat; primum, in ferendis iudiciorum de his rebus quarum evidenter cognitionem non assequitur, ut sunt illæ, quæ sub fidem vel opinionem cadunt; unde constat experientia difficulter removeri hominem ab his rebus quarum habet inveteratam dem vel opinionem. Deinde, quanquam parte objectorum, quando evidenter ostenditur eorum veritas, naturaliter determinet ad iudicium, tamen saepè magnam difficultatem patitur intellectus noster in demoranda veritate, et ideo usu et exercitatione actuum, facilitatem in hoc acquirit, quam non confert nisi habitus, ut etiam de habitu primorum principiorum in prima disputatio hujus operis declaravimus. Denique in habitibus practicis, præsertim in arte, id est eminentissimum; quare Aristoteles, 9 Metaphysicæ, et ubique agit de potentiis agendi, quæ non nisi usu acquiruntur, præcipit exemplum in arte; illæ autem potentiae non sunt nisi habitus, ut saepè dixi.

13. *Appetitus sensitivus hominis capax habituum.* — Deinde facile probari potest, quod pars de appetitu sensitivo hominis sententia Aristotelis, 1 Ethicorum, c. ult., t. 3 Ethic., cap. 3; et D. Thomæ, 1. 2, qua. 50, art. 3. Et ratio est, quia, licet appetitus hominis non sit simpliciter potentia libera, habet tamen aliquem modum indifferentiæ, ratione cuius potest per rationem et voluntatem in officio contineri; quanquam, it Aristoteles dixit, non despoticæ, sed poliæ obediatur. Quo fit ut etiam in hoc appetitu sensibiliæ sint inclinationes, et quodammodo reignantes; nam ex vi sui generis naturaliter inclinatur ad sensibilia et delectabilia; tanquam ex vi conjunctionis et emanationis ex anima rationali habet inclinationem ad obedientiam rationi, et ad appetendum ipsam bona sensibilia, non tantum quatenus delectabiles, aut corpori commoda, sed maxime quatenus simpliciter bona homini existimantur. Ex qua dupli inclinazione nascitur, ut etiam hic appetitus non habeat a natura omnime determinationem ad suos actus, quam potest habere, et ideo potest acquirere habitum,

uo magis ad alteram partem inclinetur. Quod maxime necessarium est respectu eorum actuum, qui delectationibus sensibilius aut commodis corporis sunt aliquo modo contrarii; non quia inclinatio naturalis ad eos actus in hoc appetitu minor sit, sed quia objecta sensibilia, quae sunt magis proxima et proportionata, vehementius motent. Propter quod quedam etiam virtutes morales in appetitu sensitivo collocari solent, et tradit D. Thomas, 1. 2, q. 56, a. 4. quod quomodo intelligendum sit, non spectat ad hunc locum; satis nunc erit asserere necessarios esse habitus in appetitu, quibus addatur promptus et facilis ad obediendum rationi in materia harum virtutum, scilicet, imperantiæ et fortitudinis, et aliarum quæ ab eis continentur. Et hoc modo dicimus, et etiam experimur mortificari, seu ad meioritatem redigi passiones hujus appetitus exercitio virtutum, quod non fit, nisi perquisitionem habitus. Et simili ratione, per contrarios actus acquiruntur habitus augens impetum passionum; nam, licet inclinatio ad objecta sensibilia videatur maxime naturalis, et facillime prodire in opus, si non contineatur, nihilominus experimur consuidine augeri, et vires acquirere ad residuum rationi, quae vix potest repugnare appetitu, quando nimia consuetudine ad eae sensibilia trahitur; non est ergo dubium in hac potentia sit aptitudo ad generandos et recipiendos in se habitus.

44. Phantasia hominis habituum capax.—enique idem esse consequenter sentiendum hominis plantasia, seu cogitativa, docet am D. Thomas, dicta q. 50, art. 4. Quomodo autem id intelligendum sit, inferius ex solutione objectionum explicabimus.

45. Quæ potentiae habituum incapaces.—timi loco probanda est altera pars exclusiva, nemirum has solas potentias esse capaces habituum. Ratio autem est, quia omnes ae potentiae praeter has mere naturaliter erantur; per operationes autem mere naturales non acquiritur habitus, quia potentiae terminatae ad unum simpliciter ex natura a nou sunt capaces habituum; ut enim dixit Ilosophus, 2 Ethic., cap. 1, nihil eorum e sunt natura, aliter assuescit, ut lapis ri sursum, aut ignis deorsum; et similiter nec lapis velocius fertur deorsum, etiam milles ante deseenderit. Inductione etiam endi potest; nam aliae potentiae, aut agutum actione transeunte, et haec non sunt

capaces habituum, ut ostendimus; aut immacente, et haec aut sunt sensus externi, de quibus satis constat experientia, non acquirere habitum operando; vel sunt phantasia et appetitus brutorum, et in his est nonnulla major dubitandi ratio, ut statim in objectionibus attingemus; nunc vero etiam de illis supponimus, cum sint potentiae omnino determinatae ad unum, non esse capaces habituum. Unde D. Thomas, 1. 2, q. 49, art. 4, ait, potentiam non esse capacem habitus, nisi aliquo modo se habeat indifferenter ad multa; ideo enim vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum scipsas sunt determinatae ad unum. Et ita declarat omnem habitum esse dispositionem, cum tamen dispositio (teste Aristotele) sit ordo habentis partes, quia, licet non sit necessarium ut ipsa potentia receptiva habitus in se habeat partes, necesse est tamen ut habeat ordinem et aliquam indifferentiam ad multa, ut ita possit per habitum ad unum potius quam ad aliud determinari.

SECTIO II.

An in potentia secundum locum motiva acquiratur habitus.

4. Sed circa dicta, et præsertim circa ultimam partem, supersunt nonnullæ objections. Prima est, quia potentia secundum locum motiva non est activa actione immacente, sed transeunte, et tamen illa est capax habitus; ergo. Major patet, quia, licet motus localis progressivus seu animalis soleat dici immanens, quatenus manet in eodem supposito, proprie tamen, et prout nunc loquimur, non est immanens, quia non manet in eadem potentia, imo neque in eadem parte subjecti, teste Aristotele, quia animal non se movet per se primo, sed per unam partem movet aliam. Præsertim quia argumentum non tantum procedit de potentia, qua homo se vel partes corporis sui movet, sed etiam de illa, qua movet aliquod extrinsecum copus, ut chordas cytharæ, aut penicillum. Probatur ergo minor, quia experimur per usum artis acquiri facilitatem et determinationem quamdam, non solum in mente, sed etiam in membris corporis. Cujus etiam signum est, quia, licet quis optime discat regulas artis, si non exercet ipsas externas actiones artis, nunquam acquireret promptitudinem et facilitatem in eis excendis; imo vix poterit aliquam actionem earum artificiose

exercere. Rursus est aliud signum: nam qui diu exercuit hujusmodi actiones, postea ferre sine ulla attentione mentis illas exerceat exterius artificiose, et summa facilitate; ergo signum est illas actiones immediate fieri ex habitu, qui in ipso membro acquiritur. Quod si quis fortasse respondeat, etiam facilitatem non provenire ex habitu, sed ex aliqua alia qualitate, primum enervat omnem experientiam et rationem, qua probamus habitus esse. Deinde oportet ut explicet qualis sit illa qualitas, quod non facile fiet.

2. Unde propter hanc rationem nonnulli Theologi concedunt in hujusmodi etiam membris acquiri habitum, ut Scotus, in 3, dist. 33, q. unica, § Ad 1, in solut. ad 3; Gabriel., in 3, dist. 23, q. a. 4, dub. 4; Ocham, Quodlib. 3, q. 47. Qui consequenter aiunt, ut potentia executiva sit capax habitus, satis esse quod sit indifferens ad efficiendos varios motus, ita ut possit ipso usu ad unum motum determinari per qualitatem acquisitam.

Quæstionis resolutio.

3. Nihilominus dicendum censeo, in hujusmodi potentia et in membris externis non acquiri propriæ habitum. Ita docet D. Thom., 1. 2, q. 50, art. 3, ad 3, et id sequuntur Thomistæ, Almain., in 3, dist. 23, q. 4, et in Moralibus, tract. 1, c. 47. Et probatur ex principio posito, quod habitus solum recipitur in potentia elicitive actus immanentis, quod videtur a nobis sufficienter probatum. Et declaratur amplius in præsenti; nam si in externis membris aequiritur habitus, vel ille recipitur immediate in ipsam potentia activa motus, quæ est in membris, vel non. Primum dici non potest, quia illa potentia non est receptiva, sed mere activa. Item quia illa est instrumentum ad nutum et necessitate naturæ obediens appetitui, et ita quantum est ex se, est omnino determinata, si applicetur ad agendum a superiori potentia, solumque habet indifferentiam quasi passivam, ut in unam partem potius quam in aliam inclinetur, eo quod non indiget habitu in se, sed in potentia movente, seu imperante. Dico autem *quasi passivam*, quia hæc potentia motiva dum per appetitum applicatur, non recipit in se aliquid, sed solum per naturalem subordinationem despoticè obedit. Cum ergo hoc faciat naturali et omnimoda necessitate, non indiget habitu illam determinante et inclinante, neque est capax ejus.

4. Si vero ille habitus non recipitur in ip-

samet potentia, sed in eodem subjecto, in quo est ipsa potentia, vel illa qualitas est virtus activa, vel solum dispositio passiva; primum dici non potest, primo, quia illa qualitas non erit habitus, sed potentia quedam quia non inest potentiae, neque illam inclinat, aut reddit in se facilem ad operandum unde nec per se cum illa componit unum principium operationis. Secundo, quia illa qualitas ad summum erit per modum eujsdam impetus, qui non diu durat transactu motu, neque unquam invenietur in natura quod ex vi solius motus localis possit causari virtus activa similis motui, quæ sit qualitas permanens et stabilis per modum habitus. Si vero dicatur secundum, aperte s'quit, illam qualitatem non esse habitu operativura, de quo nunc loquimur, sed es quædam dispositionem materialem, qua acquiri in his membris per usum artis probabile est, et consentaneum D. Thomæ, dicit q. 50, art. 4, ubi ait, *dispositiones ad operationes principaliter esse in anima, secundario vero esse posse in corpore, in quantum corpus disponitur et habilitatur ad prompte et seruendum operationibus animæ.* Hæc autem dispositio non videtur esse alia præter et quæ vel ad modos quantitatis, aut ad primæ qualitates, vel alias, quæ ex illis consequuntur, pertinent. Unde etiam in ipsis exterioribus instrumentis artis experimur, interdum fidem ipso usu et exercitio aptiora, vel quia perciuntur quoad figuram, aut quia efficiunt magis levia aut molliora. Ad hunc ergo modum intelligi potest membra corporis ut reddi aptiora ad motum, quia nervi ipsi relaxantur, vel contrahuntur magis, vel aliquam causa. Sieut etiam ipsæ vires nutritive consuetudine assuefiunt ad abstinentiam, moderationem, solum quia vel qualitas primæ remittuntur, vel ipsæmet partes corporis exsiccantur, et ita etiam magis resistunt.

Satisfit rationi dubitandi.

5. Neque objectio facta aliquid amplexus probat; fatemur enim per usum harum actionum acquiri habitum, non tamen in organo corporis, sed in potentiis animæ imperiis et dirigentibus motionem corporis. Quid vero hic habitus non acquiratur perfecte ne usu externarum actionum, duplex est causa. Prior est, quam diximus de dispositione passiva: cum membra exterioris operantur, intervenit actus interior, vel voluntatis, qui diderit usus activus, vel intellectus, qui est prædictus.

irectio talis usus, qui actus generant internum habitum practicum, ad talem actionem externam accommodatum; hi autem actus non excentur solo discursu, aut disciplina circa regulas artis; imo nec per usum alterius solum attente inspectum et consideratum, et ideo licet haec possint conferre ad acquirendum aliqualem habitum internum, non tamen ita perfectum, ut det facilitatem in usu externo. Quod autem objiciebatur, has actiones externas interdum exerceri artificiosae sine internis actibus, ex habitu relictio in ipsis membris, falsum esse censeo; imo probabilius est in philosophia, etiam quoad substantiam non posse fieri hunc motum animalium sine actuali usu phantasiae et appetitionis, nedum quoad modum artificiosum. Semper ergo intervenit directio artis, quamvis interdum, vel propter magnam facilitatem, vel quia fit sine ulla reflexione, experimento et percipiatur.

SECTIO III.

An in brutis sint habitus.

1. Dubitandi ratio. — Secunda objectio est de internis sensibus brutorum; videntur enim acquirere habitus, saltem illa animalia, que memoriam et experientiam participant, ut Aristoteles docuit lib. 1^o hujus operis, cap. 4. Experientia enim non fit sine acquisitione alicuius habitus. Dicit fortasse aliquis, in his brutis esse species et phantasmatata, quae manent in absentia objectorum, tamen satis esse ad memoriam et experientiam. Quod si illae vocentur habitus, erit equivocatio in voce; nam jam supra diximus, nos hic non loqui de speciebus intentionalibus. Hoc vero non satisfacit, quia saepe species objectorum sensibilium non sufficiunt ad predictam experientiam. Quod ita declaro: nam quando brutorum ex naturali instinctu, apprehenso objecto sensibili, statim illud existimat esse nocivum, et fugiendum dicat, ad talem actum, praeter speciem objecti, necessaria est virtus innata ipsi potentiae, a qua illud judicium nascatur; sed interdum brutorum usu plurimum actuum acquirit facilitatem, seu virtutem ita judicandi de aliquo objecto, circa quod non habebat illam virtutem innatam, seu instinctum naturae; ergo acquirit non solum species objectorum, sed etiam habitum, qui ex parte potentiae suppleat illam vim judicandi, seu existimandi. Nam species talis sensibilis objecti per se

sola indifferens est, et insufficiens ut determinet phantasiam ad tale judicium, seu existimationem.

2. Et hoc modo ait August., lib. 83 Quæstionum, quæst. 36, animalia bruta consuetudine fieri domita et mansueta. Idem autem est dicere consuetudine, quod habitu. Et D. Thomas, 4. 2, q. 50, art. 3, ad 2, inquit, quod licet bruta animalia secundum se non sint capacia habituum operativorum propter naturalem determinationem quam habent in suis operibus, nihilominus quatenus haec eadem animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad operandum sic vel aliter, *hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo ponи possunt*. Cur autem dicat, *quodam modo*, explicat inferioris, dicens deficere a ratione habitus, *quia habitus est, quo utimur, cum volumus*, ex Commentatore, 3 de Anima, comm. 18. At vero animalia bruta non possunt uti his qualitatibus, cum voluerint, quia non habent dominium suarum actionum. Sed hoc magis videtur pertinere ad moralem rationem habitus quam ad physicam naturam, quia subdi voluntati extrinsecum est qualitatibus operativis.

Quæstionis resolutio.

3. Nihilominus tamen dicendum censeo, in his brutis nullos esse habitus distinctos ab speciebus sensibilibus, seu phantasmatibus. Et ratio generalis est, quia in omnibus suis actibus determinantur ad unum ex vi objectorum, prout eis representantur. Quod sigillatim declaro in singulis potentiarum interioribus illorum, nam de sensibus externis nulla est dubitatio. In appetitu ergo non indigent habitu, quia appetere non possunt aliquid, donec judicium phantasiae determinate proponat objectum, ut prosequendum, vel fugiendum, et posito tali judicio, ex necessitate appetunt vel fugiunt. Unde non magis indigent habitu ad hujusmodi motus, quam grave ad descendendum deorsum.

4. Rursus per phantasiam semper etiam naturaliter apprehendunt aut judicant, juxta modum et qualitatem speciei, per quam eis proponitur objectum. Quod quidem manifestum est, quando existimatio vel judicium fit in praesentia objecti, et præsertim si nulla consuetudo præcessit. Et ratio est clara, quia minorem indifferentiam habent potentiae apprehensivæ quam appetitivæ; si ergo in appetitu habent naturalem determinationem, a

fortiori in phantasia. Unde sit, si contingat aliquando ut concurrent bruto variae species objectorum, quorum nulla sufficit ad determinandam apprehensionem, vel existimationem quasi practicam, de fugiendo aut prosequendo objecto, non posse determinari, donec species repræsentativa aliquo modo immutetur; unde si in itinere prius brutum hæret et timet progredi, si vero fortius pungitur, statim movetur, ideo est quia specie doloris vehementius excitatur et determinatur. Igitur in præsentia objectorum semper fit hæc apprehensio mere naturaliter ex parte potentiae, posita sufficiente specie ex parte objecti.

5. Ex quo facile intelligitur, eodem modo determinari in absentia objectorum, etiam ex consuetudine, quia non minorem efficaciam requirunt ex parte phantasmatis in absentia, quam in præsentia objecti, tam post consuetudinem, quam in principio ejus; ergo semper naturaliter determinantur posito tali phantasmate; ergo non requirunt alium habitum, nec sunt capacia ejus. Consuetudo ergo in his animalibus non deserviet ad acquirendum habitum, qui inclinet potentiam, sed ut phantasma sic vel sic repræsentans, firmius adhæreat. Atque ita fit ut sine alia consuetudine, ex vi solius phantasmatis alicujus objecti sensati, non apprehendant aliquid insensatum, nec judicent esse fugiendum aut sectandum. Interveniente autem consuetudine, quia sæpius experitur brutum in præsentia talis objecti se pati dolorem, vel aliquid simile, species objecti illius sensibilis retinetur in memoria, tanquam repræsentans illud objectum, ut doloriferum. Atque ita ex vi phantasmatum, quæ per repetitionem actuum firmius hærent memoriæ, contingunt omnia, quæ per consuetudinem vel experientiam bruta videntur acquirere; ergo non est necessarius illis aliis habitus. Nam, licet singamus habitum in phantasia bruti, si species non repræsentet objectum cum omnibus circumstantiis requisitis ad determinationem, actus non poterit determinari. Si vero species repræsentet objectum cum omnibus circumstantiis, naturaliter determinabitur etiamsi non habeat habitum; est ergo impertinens talis habitus, et consuetudo solum efficit ut species repræsentet objectum sub his vel illis circumstantiis. Et hoc opinor sensisse D. Thom. cum dixit, *quodammodo esse habitus in his brutis*, ut ex solutione a & tertium a fortiori constare

potest. Et addere etiam possumus, hanc ipsam imperfectam habilitatem vel consuetudinem, non habere proprie in eis locum, nis quatenus aliquo modo sunt capacia disciplinæ per subordinationem ad rationem humanam; nam in sola experientia mere naturali minus imitantur modum, aut usum habitus, sed solum ex memoria repetita naturali instinctu operantur.

De hominis cogitativa et ejus habitu.

6. Dices : ergo idem dici poterit de cogitativa hominis, quod nullum acquirat habitum praeter species conservatas in memoria, e repræsentantes hoc vel illo modo. Respondeatur : ita videtur docere D. Thomas, dict. art., ad 3, ubi, de homine loquens, solum ait *in interioribus viribus sensitivis apprehensio ejus posse ponit habitus, secundum quos se bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginatus.* Et affer Philosophum, de Memor et reminisc., c. 3, dicentem, quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum Non videtur ergo D. Thomas ponere alienum habitum in nostro sensu interiori, nisi eum qui deservit memoriæ, qui non videtur distinctus ab speciebus magis vel minus perfectis.

7. Nihilominus verisimilius videtur, in cogitativa hominis acquiri habitum distinctus ab speciebus, dantem facilitatem, et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinare. Ratio est, quia cogitativa homini non est ita simpliciter determinata ad unum sicut phantasia bruti; nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum, ut ibidem D. Thomas docet; et ideo sicut appetitus sensitivus hac ratione est capax proprii habitus, ita e cogitativa, ut promptius et facilius obsequatur rationi in suis apprehensionibus, et cognitionibus, et judiciis sibi proportionatis de sensibilibus fugiendis, vel appetendis. E hoc totum existimo comprehendisse D. Thomam sub illis verbis, *ut homo sit bene memorativus, cogitativus, et imaginatus.*

SECTIO IV.

An in intellectu sint proprii habitus.

1. *Dubitandi rationes.* — Ultima objecti occurrit de intellectu hominis; nam cum si potentia naturaliter operans, non videtur indigere alio habitu, praeter species intelligentiales. Nam si illæ sufficienter repræsentant

jectum, intellectus naturaliter assentit; si vero insufficienter representant, vel non potest præbere assensum, vel non nisi juxta insufficientiam specierum. Et declaratur in fine modum in habitu scientiae, aut primo in principiorum: nam si intellectus exacte comprehendat rationes terminorum quibus constat propositio immediata, naturali necessitate præbebit assensum: sin minus, prætere non poterit; ergo ad talem assensum non est necessarius habitus præter species exacte representantes extrema propositionis. Similiter, si quis evidenter cognoscat medium scientificum, et illud applicet assentiendo majori et minori propositioni, necessitate naturali elicit assensum scientificum conclusionis, et ita non indiget habitu. Si vero non consideret medium scientificum, vel illud sufficienter non applicet, non poterit habere assensum scientificum conclusionis; ergo pertinens est talis habitus, præter species terminorum sufficienter et recte coordinatas.

2. *Quorundam opinio.*—Propter hanc observationem ita sentiunt de habitibus intellectus nonnulli Thomistæ, Sone., 5 Metaph., q. 9. Et videtur fuisse sententia D. Thome, quæst. 24 de Veritat., art. 4, ad 9, ubi , habitum intellectus esse aliqualem ordinacionem specierum. Idem sentit in q. 10, n. 2, ubi postquam probavit in intellectu asservili remanere species intelligibiles post actualem considerationem, subdit, et *hacum linatio est habitus scientiae*; idem significat 2, quæst. 67, art. 2, ubi ait, formale intentia esse species intelligibiles, materiales quo esse phantasmata; et 3 parte, quæst. 12, n. 2, sentit augmentum habitus scientiae proprium et secundum essentiam ejus, contere in augmento seu additione speciem.

Quæstionis resolutio.

3. *Ratio conclusionis.* — Nihilominus tan-
tum verior est sententia quam proposuimus,
nimirum, generari in intellectu proprios ha-
bitus distinctos ab speciebus intelligibilibus
elimantes ipsum ad proprios actus, et ad
convenientem usum specierum. Et haec est
in principio magis recepta in schola D. Thomæ,
nam tenet Capreolus, in Prologo Sentent.,
q. 3; et Cajetanus, 1. 2, quæst. 54, art.
Ferrari., lib. 4 cont. Gentes, cap. 56, et
mitur etiam ex D. Thoma, aliis locis. Nam
2, quæst. 51, art. 2 et 3, dicit habitus in-

tellectuales acquiri per actus intellectus; et quæst. 14, art. 4, ad 3, dicit habitum scientiae perfici per actum, cum ad novas conclusiones extenditur, et non generari tunc alium habitum; at vero species intelligibiles non fiunt per actus, sed potius ipsæ species sunt principia actuum, et quando scientia extenditur ad novas conclusiones, certum est acquiri novas species intelligibiles. Denique, dicta quæst. 54, art. 4, expresse dicit habitum esse simplicem qualitatem, et non collectionem plurium. Ratione vero probatur, quia species intelligibilis non requiritur ex parte potentiae, sed ex parte objecti; unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse, sicut habitus, de quibus nunc agimus; ergo præter species intelligibiles necessarii sunt habitus in intellectu, qui juvent ipsam potentiam ex parte ejus, et ad assentiendum et judicandum facilem et promptam reddant. Patet consequentia, quia intellectus in ferendo judicio difficultatem patitur, etiam post acquisitas species objectorum; et ideo in principio magna inquisitione et consideratione indiget; post consuetudinem vero, vel frequentiam actum, magnam experitur facilitatem; ergo signum est acquiri habitum.

4. Secundo idem declaratur iudicione; nam in intellectu quidam sunt habitus qui dicuntur virtutes, et alii qui non sunt virtutes, ut infra dicemus. Et similiter quidam dicuntur practici, alii vero speculativi; haec autem distinctiones vix aut nullo modo possunt applicari ad species intelligibiles. Rursus, de habitibus qui non sunt virtutes, negari non potest quin sint distincti ab speciebus, quia etiam post acquisitas species, imo et post actualem considerationem mediæ, intentionis assentiendi, adhuc intellectus est indeterminatus; ergo est capax habitus, quo in ea determinatione facilitatem et promptitudinem aequirat. Dices eam determinationem esse a voluntate moveente intellectum, et ideo non esse necessarium habitum in intellectu, quia, posita motione voluntatis, intellectus ex necessitate assentit. Respondetur, etiamsi in his actibus voluntas aliquo modo moveat intellectum, etiam ex parte ejus postulare optimam dispositionem, ut prompte et faciliter obediatur, maxime cum intellectus non moveatur a voluntate ad assensum, nisi rationali modo. Atque ita in assensu fidei divinæ præter habitum piaæ affectionis, qui est in voluntate, ponunt Theologi in intellectu

habitu fidei divinæ, et proportionali modo datur habitus intellectualis fidei humanæ, vel opinionis.

5. Præterea habitus intellectuales, qui sunt virtutes, ponuntur ab Aristotele, libro 1 Ethic., cap. 13, et lib. 2, c. 1, et quinque numerantur, lib. 6, cap. 3, quarum duæ sunt practiceæ, scilicet, ars et prudentia; quas certe constat non consistere in solis speciebus, quæ facile acquiruntur, et memoriae etiam mandantur, sed in alio habitu, magno usu et habitudine acquisito. Unde sæpe Aristoteles quoad hoc æquiparat duos habitus virtutibus moralibus, ut patet ex 9 Metaph., et 2 Ethic., cap. 1. Tandem de aliis virtutibus speculativis, quamvis minor appareat necessitas propter naturalem modum assentiendi, nihilominus tamen propter imperfectionem nostri intellectus, qui in his veritatis assequendis difficultatem patitur, necessarius est habitus facilitatem præbens, quod supra, disputatione 1, in ipso habitu principiorum, et in habitu metaphysicæ, quæ est naturalis sapientia, declaravimus. Est autem eadem vel major ratio de habitu scientiæ, quod magis perspicuum fiet inferius solvendo argumenta.

6. Tertio probatur hæc sententia, quia species intelligibiles secundum se sumptæ solum repræsentant res simplices et incomplexas; ergo ex solis illis, vel ex quacunque collectione earum non fit homo sciens aut prudens, sed ex facilitate et promptitudine utendi convenienter his speciebus, et componendi ac discurrendi, et præsertim judicandi de rebus apprehensionis, seu repræsentatis per illas. Dices, propterea dictum non esse ab auctoribus prioris sententiæ, habitum esse species, vel collectionem specierum, sed species recte ordinatas, seu ordinationem specierum. Sed inquiro quidnam sit hæc specierum ordinatio; nam species solum sunt qualitates quædam inhærentes intellectui in actu primo, inter quas secundum se nullus potest intelligi ordo, nec secundum situm, cum sint in subjecto indivisibili, nec secundum inhærendi modum, quia una non hæret mediante alia, neque secundum aliquod aliud genus causalitatis aut successionalis, ut per se constat. Igitur ordinatio specierum nihil esse potest, nisi habilitas quam intellectus acquirit ad ordinare utendum his speciebus, et recte judicandum secundum illas.

Exponitur D. Thomæ sententia.

7. Et in hunc modum existimo interpretandum esse D. Thomam, quotiescumque habitum scientiæ appellat ordinationem specierum. Non enim solas species posuit in intellectu, ut ex aliis locis constat; nec intelligere potuit illam ordinationem esse aliquid reale ac ditum speciebus, et intrinsece seu formaliter in eis existens, quia talis ordinatio intelligibilis non est, ut ostendi. Debet ergo intelligere ordinatione quasi effectiva, seu extrinseca, quam habent species ex vi habitus scientiæ, cujus sunt veluti instrumenta. Ne refert quod in priori loco de Veritate ait Thomas, *quod specierum aliqualis ordinat habitum efficit*. Imo si hæc verba in rigor sumantur, potius nobis favent, quia distinguunt habitum ab speciebus. Unde per ordinatiōnem specierum ibi intelligere possum non habitualem ordinatiōnem **m**, sed actualē id est, ordinatum usum eaurū, quo habitus acquirimus. Atque eodem modo vocat speci *formalē scientiæ*, quo modo loquendi maximitur comparando species ad phantasmatam hæc remote et quasi per accidens comparantur ad scientiam, ob conjunctionem animi ad corpus; species autem intelligibili immediate ac per se propter conjunctionem objecti. Unde, quia objectum ipsum est qui formale respectu cognitionis et scientiæ, id est etiam ratione possunt species appellari formale in scientia, non vero quia formaliter sint ipsi habitus scientiæ. Quod vero ait Thomas, scientiæ habitum augeri acquirere novas species, non est intelligendum fortiliter, sed causaliter, quia nimirum acquisitæ novis speciebus fiunt actus, quibus habitus augatur. Non est autem inconveniens mittere, interdum nomine scientiae significare ipsum habitum cum suis speciebus, et modo aliquas denominations accipere ratione specierum, non tamen propterea extendit habitus judicativus ab speciebus distinctus.

Satisfit rationi dubitandi.

8. Ad difficultatem ergo positam respondetur, quamvis intellectus sit potentia naturaliter agens, ex parte tamen objectorum est mediorum, quibus utitur ad ferendum debitis judicium, saepe non satis determinati, neque necessitari; et tunc esse utilem habitum ad inclinandum intellectum in unam partem potius quam in aliam. Deinde, enim

ando ratio seu medium asserendi est evi-
ns, non semper actu et formaliter appli-
tur, seu consideratur; habitus autem de-
ravit, ut feratur judicium absque expressa
formali applicatione medii. Ut in exemplo
de actu scientiae, quamvis ante habitum
quisitum non possit quis præbere assensum
identem conclusioni, nisi adhibita formali
expressa demonstratione, tamen post ac-
cisitum habitum non semper indiget illo
mali discursu, sed proposita tali veritate,
ut ex habitu illi præbet assensum evi-
talem. Et si quis postea velit demonstra-
nem applicare, etiam ad hoc erit utilis
habitus, ut multo promptius et facilius possit
i speciebus ad applicandum proprium me-
diū, quo talis veritas demonstranda est.
Erat etiam ad assensum scientificum neces-
saria est evidentia, non tantum præmissa-
m, sed etiam illationis, et tamen non est
necessaria ut quotiescumque assensus scientiae
ciendus est, feratur expressum ac formale
dicuum de bonitate illusionis, sed sufficit ut
habitum id faciat intellectus, tanquam quip-
pam certum et evidens; et ad hoc nullum
reservit habitus dialectice. Denique eadem
ratione, etiam circa prima principia potest
quiri habitus, quia licet in se sint per se
acta, nos vero in eis agnoscendis saepè diffi-
cilitatem patimur. Unde talis habitus deser-
vit, ut debite componendo ipsos terminos per
eicias apprehensos, facilius veritatem in-
veniamur in immediata corum connexione.

SECTIO V.

Utrum habitus sit propter efficiendum actum.

1. *Intentio auctoris in hac sectione.* — In
ac dubitatione explicanda est causa finalis
habitus, unde magis constabit ejus necessitas
et utilitas. Et quia in iis rebus, quae sunt
ad utili instrumenta per se primo ordinata ad
operationem, tñnis et effectus in idem coinci-
dunt, sinnū explicabimus effectum et effi-
cientiam habitus. Ac denique quia hæc
principia per se primo ordinata ad operatio-
nem, suam essentiam habent cum habitudine
transcendentali ad id, ad quod ordinantur,
et inde sumunt suam rationem, vel speciem
iuri, ideo consequenter videndum erit quo-
modo habitus possit hac ratione comparari
ad actum, si e converso actus est effectus
jus; et quo modo in hoc habitus et actus
ibi adæquate et viceissim respondeant.

2. *Habitus aliquo modo ordinatus ad ope-*

rationem. — Primo igitur supposita significa-
tione hujus vocis *habitus*, superius tradita,
et quod hic solum agimus de propriis habi-
tibus potentiarum animæ, dubitari non potest
quoniam aliquo modo sint propter operationem;
nam ad hoc relinquuntur in potentia ex vi
præcedentium actuum, ut illam facilem red-
dant ad similes actus; alias supervacanei
essent habitus, ut ex hactenus dictis satis
constat. Ex quo colligitur duplex causalitas
habitus: una est formalis, quatenus per seip-
sum immediate afficit potentiam inclinando
eam in actus seu objecta; alia est circa ipsos
actus, nam inclinando potentiam ad illos,
causa est ut illi promptius, facilius et delec-
tabilior fiant. Et in iis quæ hactenus diximus
non est (quod ego sciam) diversitas opinio-
num. Sed tota versatur in explicando modo
hujus causalitatis.

*Prima sententia, negans efficacitatem
habitus.*

3. *Primum argumentum pro sententia pro-
posita.* — Est ergo prima sententia, quæ ne-
gat habitum efficere proprie et per se actum,
sed solum remote, et per modum cuiusdam
dispositionis esse conditionem quamdam, qua
posita sola potentia facilius exercet actum.
Haec fuit opinio Aureoli, ut refert Capreolus,
in 1, dist. 17, q. 1, art. 2, in princ.; et in
eam inclinat Scot., ibi, quæst. 2, et latius
eam defendit Durand., in 3, dist. 23, quæst.
2, 3 et 4; Palud., ibi, q. 2. Fundamentum
eorum est, quia nihil est in actu, quod per se
possit fieri ab habitu: ergo habitus non est
principium per se effectivum actus. Ante-
cedens patet, quia in actu considerare possumus,
aut substantiam ejus, aut intensionem,
aut bonitatem, aut facilitatem, seu prompti-
tudinem, vel delectationem qua sit; nihil au-
tem horum potest esse ex efficientia habitus;
ergo. Probatur minor quoad singulas partes,
nam substantia actus per se sit a sola potentia,
tum quia ipsa habet ad hoc sufficientem
virtutem, ut salis constat ex actibus qui ha-
bitum præcedunt, qui sunt ejusdem substanciæ;
tum etiam quia hi habitus non po-
nuntur propter substantiam actus; agimus
enim de acquisitis, qui in hoc differunt a per
se infusis. Atque eadem fere ratio est de in-
tensione, tum quia intension qualitatis non est
aliquid distinctum a substantia seu entitate
qualitatis non intensæ et in individuo sumptæ,
ut infra dicemus; actus autem in individue
fit, ut constans ex tot gradibus intensionis.

Tum maxime quia potentia ex vi habitus non potest facere actum intensorem; quin potius sicut habitus supponit actum a quo fiat, ita habitus intensus supponit actum intensem a quo intendatur, et non potest esse principium actus intensioris seipso; ergo potentia est sufficiens principium totius intensionis actus. Rursus bonitas, si sit moralis, neque est communis omnibus actibus qui sunt ex habitu, neque habet speciale rationem; si vero sit bonitas transcendentalis, non addit aliquid rei ultra substantiam uniuscujusque entitatis; ergo non magis potest fieri per se ab habitu, quam entitas, vel substantia ipsius actus. Facilitas vero, vel promptitudo, quod idem est, non est aliqua entitas vel modus realis in ipsomet habitu, sed est denominatio quædam proveniens ex parte operantis, quatenus ob aliquam conditionem, vel dispositionem expeditior est ad operandum; ergo ratione facilitatis non potest habitus per se influere in actum. Quin potius, ex eo quod hi habitus solum sunt propter facilitatem, plane colligitur, non concurre ut principia per se effectiva actuum, sed solum ut dispositiones ipsius operantis, juxta illud Philosophi, 2 Ethic., cap. 5: *Habitus est, quo bene vel male nos habemus ad actus.* Atque idem evidenter constat de delegabilitate; nam hæc non est aliquid additum actui, sed provenit ex diversa apprehensione, vel dispositione ipsius operantis.

4. Secundo principaliter argumentari possumus, quia habitus non est inclinatio potentiae ad actum: ergo neque est principium agendi actum. Patet consequentia, quia principium per se actus inclinatur in illum, et consequenter inclinat subjectum, seu potentiam in qua residet. Antecedens autem patet; nam illa inclinatio vel est actus elicitus ab ipso habitu; et hoc non, ut est per se notum, tum quia inquirimus de inclinatione ad actum; si autem illa esset actus, ad illam etiam esset inclinatio, et sic in infinitum; tum etiam quia inclinatio hæc est a solo habitu, actus vero elicitus non potest esse ab habitu sine potentia. Vel illa inclinatio est solum per modum actus primi, et hoc etiam non potest dici, quia inclinare plus significat, quam informare, vel afficere; alias omnis forma inclinaret suum subjectum; unde gravitas non inclinat nisi efficiendo aliquem actum secundum: ergo.

5. Tertium ac præcipuum argumentum est, quia actus efficit habitum, cum habitus ex frequentia actuum generetur; ergo non

potest habitus efficere actum. Patet consequentia, nam in causis æquivocis non potest esse reciprocatio, quia cum causa et effectu specie differant, necesse est causam esse perfectiore effectu; ergo effectus non potest efficere rem ejusdem rationis cum sua causa quia non potest efficere aliquid perfectius se. Sic ergo in præsenti, cum actus et habitus specie differant, et actus efficiat habitum, si gnum est esse perfectiorem illo; ergo non potest habitus vicissim efficere actum.

Vera sententia ac resolutio.

6. Nihilominus dicendum est, habitum sum mul cum potentia efficere actum, et haec esse proprium finem ejus. Hæc est sententia D. Thomæ, 1. 2, q. 45, art. 3, in corp., ad juncta solut. ad 1, et q. 51, art. 2, ad 3; tunc Cajetanus ibi, et Capreolus supra. Hevæus, Quodlib. 1, q. 13. Idem Ocham, Quodlib. 3, q. 20; Gabriel, Major, et alii, in dist. 23 Almainus, tract. 1 Moralium, c. 11; et sumitur ex Aristotele, 3 Ethic., c. 4, ubi sic ait: *Omnis habitus ex operationibus similibus sive quapropter tales quasdam operationes redde oportet;* et c. 6, *virtutem,* ait esse habitum a quo bonus efficitur homo, et quo bene suu opus ipse reddet, efficietque; et 6 Ethic., c. 10, distinguit habitum in activum et effectivum in eo sensu, quo distingui solet actio afectione, ut infra suo loco videbimus. Et i artem vocat habitum factivum, prudentia activum; et 5 Metaphys., c. 12, et lib. 9, principio, artem numerat inter potentias, est, inter principia agendi, ut ibi nota mus.

7. Et probatur ratione, quia habitus confert potentiae, ut facilius, promptius, et in jori propensione efficiat actum; sed non potest hoc præstare, nisi quia juvat potentia ad actum efficiendum; ergo simul cum ipsa potentia vere per se efficit actum. Major omnibus admittitur, et experientia constat et quia illa est unica ratio ponendi honestus. Minor cum consequentia probatur, quae nec potest intelligi quo modo habitus juvat potentiam, nisi cum illa efficiendo, neque etiam quo modo illi conferat facilitatem agendo, nisi illam juvando. Quod præterita ostendo: nam quatuor modis intelligi potest juvari agens ab alio ad facilius operandum. Primo, avertendo impedimenta; secundo ex parte passi, illud melius disponendo et applicando; tertio, augendo virtutem ejus activam; quarto coefficiendo illi. Ha-

autem non potest solum primo modo ju-
re potentiam, quia s^epe nullum est impe-
nentum, quod auferat; ut scientia, verbi
ita, non juvat tollendo errorem, vel ali-
ud simile, sed tollendo ignorantiam priva-
am, quod non est tollere, sed potius po-
se formam, quae per se conferat ad opus;
n si ipsa forma per se non confert, priva-
ejus ut sic nullum erit impedimentum.
m argumentum est de arte, opinione, et
s habitibus intellectus; in habitibus au-
appetitus, videtur magis habere locum
ablatio impedimenti, quatenus per habi-
contrarii affectus, seu passiones repre-
ntur. Verumtamen etiam in illis non po-
intelligi ablatio impedimenti, nisi prius
ligatur collatio virtutis per se conferens
proprios actus seu affectus. Quia habi-
appetitus formaliter ac per se non mo-
nuntur affectus quantum ad ipsos corporis
us, quia tales habitus non sunt in mem-
corporis, neque afficiunt aut disponunt
s humores, quibus tales motus perficiun-
moderantur ergo habitus proxime ip-
appetitum, et affectus ejus, et in illo ut
dice moderantur motus, qui ab illo exci-
tar. At vero in ipso appetitu non semper
impedimentum positivum, quod per ha-
n auferendum sit; quia s^epe acquiritur
tus virtutis, verbi gratia, ubi nullum erat
varium vitium, vel e converso acquiritur
m, ubi nulla erat virtus; tunc ergo habi-
nequisitus non juvat auferendo aliquid.
potest dici quod juvet impediendo actus
rarios, quia habitus per se ac formaliter
repugnat actui; sunt enim diversarum ra-
m; si ergo repugnat seu impedit, est
aliquid per se confert ad actus contrarios;
causalitas habitus in actu non potest
ligi per solam ablationem impedimen-
tum quia per se ac positive disponit poten-
ad actum.

Quod vero hæc dispositio non possit esse
in passiva, seu ex parte passi ut sic, ut
us contendit, probatur imprimis, quia ibi
non sit propinquius agenti, cum actus
potentia intime per se uniantur, et ita hu-
odi potentiae in scipsas operentur, cum
actus eliciunt. Deinde non est ibi neces-

dispositio removens contrarias dispo-
nes, aut repugnantes, quia, per se lo-
ndo, nulla sunt hujusmodi in tali poten-
tia ideo, per se loquendo, efficit suas
ationes in instanti, teste Aristotele, 10
c., c. 4. Denique, neque intervenit ibi

dispositio per se uniens actum cum potentia;
nam ipsa potentia, per se nude considerata,
unitur actui antequam habeat habitum; et
quatenus passiva est, persese est aptissima ad
illam unionem. Neque ad hoc confert ullum
impedimentum vel difficultatem. Unde pro-
pter hanc solam dispositionem nulla esset ne-
cessitas talium habituum. Sed ait Durandus,
habitum, etiamsi tantum materialiter dispo-
nat, ex parte objecti conferre ad facilitatem
actus, quia ratione talis dispositionis actus
apprehenditur ut magis conveniens et con-
naturalis. Sed hoc imprimis non habet locum
in habitibus intellectus, qui non tendunt in
objectum sub ratione boni, vel convenientis,
sed sub ratione veri, ad quam parum refert
connaturalitas actus, præsertim in veritatis
speculativis, et evidentibus.

9. Deinde repugnantia involvuntur in ea
responsione; nam si habitus alioqui non con-
fert per se ad actum, non est cur ratione il-
lius actus sit magis connaturalis; nam con-
naturalitas provenit, aut ex naturali potentia
passiva, aut ex naturali virtute activa; sed
ipse Durandus negat esse in habitu vim con-
naturalem effectivam actus, et ostensum est
per se non habere causalitatem passivam,
quod maxime verum est, si non habet activam;
ergo non habet unde sit magis connaturalis. Vel e converso retorqueri potest
argumentum: actus efficitur magis connaturalis ratione habitus; et non propter so-
lam vim passivam; ergo propter activam naturalem. Et confirmatur, quia si habitus
non est principium actus, et alioqui non dis-
ponit physicè ad illum, ut ostensum est, ergo
nullo modo inclinat ad illum; ergo neque ha-
bet ordinem per se ad illum; quo modo ergo
potest esse causa, vel occasio, ut ratione ip-
sius, actus apprehendatur ut convenientior
et connaturalior? Eo vel maxime quod illa
connaturalitas debet objective apprehendi, ut
moveat ad promptius vel delectabilius ope-
randum: ergo oportet, ut aliquo experimento
cognoscatur, seu quod aliquid præcedat mo-
vens ad illam apprehensionem; hoc autem
non potest esse aliud, nisi ipsa facilis in
operando, quam habitus natura sua confert;
ergo non potest hæc omnino fundari in sola
illa apprehensione.

10. *Habitus non potest juvare potentiam a
actum nisi aliquid efficiendo.* — Relinquitur
ergo non posse habitum juvare et facilitare
potentiam ad actum, nisi augendo virtutem
per se effectivam talis actus. Non auget au-

tem ipsam virtutem potentiae, quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest; imo, si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius aliis actus; sicut virtutes per se infusae, quae participant quemdam modum potentiae, quia intensionem recipere possunt, per eamdem recipiunt augmentum virtutis, et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiae autem animae non possunt hoc modo augeri, ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem, seu multiplicationem virtutis, quia, nimurum ipsem actuat potentiam, ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formalis effectu ipsius habitus, partim ex proportione inter potentiam et habitum, tam inter se, quam respectu actus, nam in ordine ad actum, utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad suum actum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi praestando.

SECTIO VI.

Quid efficiat habitus in actu.

1. *Aliorum sententia.* — Superest vero explicandum (quod etiam in argumentis contrariae sententiae petitur) quid efficiat habitus in actu. Multorum enim sententia est, efficiere modum ejus, non substantiam. Illum autem modum quidam putant esse majorem intensionem ipsius actus; citaturque pro hac sententia Gofredus, Quodl. 9, quæst. 4. Alli dicunt modum illum esse facilitatem actus, quæ sententia tribuitur Henrico, Quodl. 4, q. 22; sed ibi nihil aliud dicit, quam quod hi habitus conferant facilitatem in operando, et quod ad eum finem præcipue acquirantur. Citatur etiam D. Thomas, in 4, dist. 46, q. 1, art. 1, c. 2, quæstiunc. 2, ad 2, ubi sic inquit: *In actu duo consideranda sunt, scilicet, substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectiōnem habet actus; ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium ejus est habitus.* Quæ autem sit illa forma actus, D. Thomas non amplius declarat.

2. *Habitus non conferunt per se primo ad intensionem actus.* — *Ratio conclusionis.* — Dicendum vero est imprimis, habitus non

conferre, per se loquendo, potentias in quibus insunt, vim ad efficiendos actus intensiones quam per se possent ipsæ potentiae efficere nec posse concurrere effective ad intensionem, vel modum actus, quin ejus quoque substantiam efficiant. Priorem partem hujus conclusionis probat late Durandus supra; argumenta enim, quibus probat habitum non efficere ad intensionem actus, in hoc sensu possent admitti, quanquam solvantur a Cas. 1. 2, q. 49, art. 3; et a Capr., in 3, dis. 23, art. 3, non longe a principio. Ubi interdum significat, potentiam habituatum possintensionem actum elicere, quam non habituatum. Ego vero opositionem censeo esse verum, per se loquendo, quod probo, quia habitus sicut generatur per actus, ita etiam intenditur; non intenditur autem nisi per actus intensiones, ut infra dicemus; ergo cum in potentia sola est virtus ad efficiendos actus, per quos in se generat habitum, ita etiam virtus ad efficiendos actus intensiones per quos intendit habitum; ergo habitus possit non confert potentiae, ut intensiones actus possit efficere.

3. *Aliorum evasio. — Improbatur.*

Resonderi potest, potentiam sine habitu solum posse efficere actum usque ad certum gradum intensionis, verbi gratia, ut quatuor et per similes actus comparare sibi habitu, etiam usque ad quartum gradum; potentia vero jam perfectam habitu ut quatuor, posse efficere actum ut quinque, quem se sola non posset efficere. Sed hic modus dicendi non est verus, quia potentia ex vi habitus non potest efficere intensionem actum, quam tamen ipse habitus, quia nulla forma remissa potest per se conferre ad effectum intensionem, supra, disput. 18, fusius tractatum est. Namvis sit probabile aliquando id possidere, si agens tantum partialiter concurredit solum est, quando in altero agente partialiter virtus ad illam majorem intensionem, et vero in praesente supponitur in ipsa potentia, quæ est veluti alterum agens partiale, in esse vim ad intensionem actum; ergo habitus remissus cum tali potentia non potest efficere intensionem actum. Unde etiam limitatur confirmatio: nam ex duobus remissis non fit aliquid intensus; sed potentia est ponitur quasi virtus remissa definita ad tam actum, et habitus etiam per se consideratur, est remissus comparatione talis actus; ergo ex tali potentia et habitu non potest fieri haec virtus potens in intensionem actum.

4. Dicit aliquis, in formis univocis esse id erum, quod forma remissiva non potest per efficiere intensam, in æquivocis vero internum posse; habitum vero comparari ad actu, ut principium æquivocum. Sed contra: am quidquid sit de veritate illius limitatio-
nis, ad summum habet locum, quando forma
æquivoca est essentialiter perfectior; at in
ræsenti probabilius est, habitum acquisitum
esse minus perfectum ipso actu, ut infra vi-
ebimus. Deinde non solum propter inæqua-
litas perfectionis, sed etiam propter ne-
cessariam proportionem inter habitum et actu,
non potest habitus remissus per se effi-
cere actum intensiorem se, quia habitus non
inclinat nisi ad actus similes illis a quibus fuit
enitus, teste Aristotele, 2 Ethicorum, capite
et teste etiam experientia; ita enim facile
peramur, sicut consuevimus, tam in specie
perum, quam in modo. Et ratio est, quia
habitus non est nisi veluti impulsus quidam,
in pondus relictum in potentia ex vi præce-
denti actuum; actus autem precedentes
non habent vim inclinandi potentiam ad ac-
tus perfectiores, sed ad summum ad similes.
Alias si iidem actus efficierent inclinationem
potentia ad actus intensiores, pari ra-
tione dici posset, æquales actus intendere
sum habitum, neque ulla superesset ratio
oppositum probandum.

5. Rursus etiam sequitur, virtutem ad effi-
cendos actus intensiores posse in infinitum
esse in potentia, ex virtute propria, quod
se incredibile est. Sequela patet, quia per
tus ut quatuor, qui supponuntur esse adæ-
matis virtuti potentia nude sumptæ, acquiri-
re habitus ut quatuor, quo comparato jam
bet potentia vim ad actus ut quinque; sed
illos potest ille habitus fieri ut quinque;
go per habitum ut quinque, sicut potens ad
tus ut sex; et eadem proportione potest ul-
i progreedi absque ullo termino, qui proba-
li ratione possit designari. Denique etiam
habitibus infusis docent communiter
neologi, ex vi illorum non posse potentiam
accere actus intensiores ipsis habitibus,
tanquam in eis posset esse major ratio
habitandi, vel quia tales habitus sunt perfec-
tores suis actibus, vel quia non solum dant
abilitatem, sed etiam potestatem. Nihilominus,
quia revera sunt habitus, et dantur
de debita proportione ad actus, ut ex vi il-
lrum dant actus connaturali modo, ideo,
tanquam est ex intrinseca virtute talium ha-
bituum, non valet potentia efficere intensio-

res actus ipsis habitibus, sed si eos inter-
dum elicit, est ratione alterius auxilii divini,
de quo alias. Ergo multo majori ratione id
dicendum est de habitibus acquisitis, tum
propter rationes factas, sumptas ex debita
proportione, et ex minori perfectione; tum
etiam quia hi habitus non sunt per se quasi
propriæ facultates operandi, sed natura sua
sunt affectiones quædam facultatis operandi;
et ideo per se non augent substantialiter (ut
ita dicam) vim agendi effectum nobiliorem,
sed tantum perficiunt eamdem vim, quæ antea
erat in potentia, eo modo quo statim explicabimur.

6. *Habitus concurret physice ad intensionem actus effecti a potentia.* — In hoc ergo sensu
verum est, habitum per se non conferre ad
intensionem actus; nihilominus tamen negan-
dum non est quin, quando potentia per habi-
tum efficit actum intensem, habitus efficiat
illam intensionem, saltem quantum ad gra-
dum proportionatum habitui, quia in illa ha-
bet talis actus similitudinem cum præcedentibus,
a quibus habitus genitus est. Tunc vero
non potest habitus efficiere solam intensionem,
nisi etiam efficiat substantiam ipsius
actus; quia intenso in facto esse, non est
aliquid distinctum a substantia actus, ut infra
ostendam. Et declaratur breviter, quia si po-
tentia cum habitu ut quatuor, elicit actum
ut quatuor, ille habitus æque concurret effec-
tive ad primum sicut ad quartum gradum
talium actus; quia æque est proportionatus om-
nibus, et quia a similibus actibus secundum
similes gradus generatus est: sed substantia
et entitas talis actus tota consistit in illis gra-
dibus intensionis; ergo non potest habitus
efficiere cum potentia intensionem actus, nisi
efficiendo simul substantiam ejus.

7. *Habitusne concurrat ad totum actum intensorem seipso.* — Nonnulla vero diffi-
cultas esse potest, quando potentia habitu
affecta elicit actuū intensorem ipso habitu,
an habitus concurrat effective ad actum se-
cundum totam intensionem ejus, id est, se-
cundum illum gradum, in quo habitum exce-
dit. Videtur enim difficile ita dividere effec-
tionem ejusdem actus, ut secundum quosdam
gradus fiat a sola potentia, secundum alios
vero a potentia cum habitu. Sicut et contrario
fieri non potest ut quidam gradus fiant a po-
tentia cum habitu, et alii a solo habitu. Ni-
hilominus dicendum est, tunc habitum non
concurrere ad illum gradum intensionis in
quo exeditur ab actu, per se et directe ef-

sificiendo illum, et rationes factas, scilicet, quia habitus non habet proportionem cum actu sic intenso, et quia tantum potuit efficiere actus similes illis a quibus fuit productus. Fit ergo ille gradus majoris intensionis ex virtute et efficacia solius potentiae. Neque est hoc singulare in hac actione; idem enim accidit quotiescumque remissum agens cum fortiori concurrit ad intensiorem effectum. Et ideo non est similis ratio de habitu, ac de potentia, tum quia potentia est virtus fortior quam habitus, praesertim remissus; tum etiam quia potentia habet virtutem integrum ad totum actum, et ad quemlibet gradum ejus, habitus vero ad nullum actum habet integrum efficacitatem, ut statim dicam. Quamvis autem habitus directe non efficiat illum majorem gradum intensionis, indirecte tamen juvat, ut potentia commodius et faciliter valeat illum efficere; nam cum potentia juvetur ab habitu circa inferiores gradus efficiendos, expeditior manet, ut efficaciam suam ad intensius operandum applicare possit, eo quod virtus ejus circa inferiores gradus minus occupetur.

Quomodo habitus ad substantiam actus concurrat.

8. Atque ex his tandem satis confirmata manet secunda pars conclusionis, scilicet, habitum efficiere substantiam actus; quam tenent Cajetanus et Capreolus supra; et fere alii auctores supra citati in secunda sententia; et aperte Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 1 et 2, in solutionibus argumentorum. Et probatur, quia si habitus non efficiat substantiam actus, nihil est quod in actu possit efficere; nam si quid esset, maxime intensio; sed hanc vel non efficit, vel si ad illam concurrit, solum est efficiendo substantiam actus quoad aliquos gradus. Nec vero excogitari potest in actu aliquis alius modus, qui ab habitu fiat sine influxu in substantiam actus. Nam facilitas vel promptitudo non est modus intrinsecus et physicus ipsius actus, sed est tantum denominatio quædam ab agente sic disposita, vel habente majorem virtutem ad operandum.

9. *Objectio dissolvitur.* — Dices: in motibus physicis et successivis intelligi potest haec major facilitas consistere in majori velocitate; illud enim agens dici potest faciliter movere, quod ceteris partibus velocius movet; unde cum velocitas sit aliquid intrinsecum motui, etiam illa facilitas erit aliquid

intrinsecum. Respondetur primo, etiam ibi fieri non posse ut aliqua causa per se efficiat velocitatem motus, nisi efficiendo simul ipsam substantiam motus, quia ille modus, qui est velocitas, ita est intrinsecus tali motui, et in distinctus ab illo, ut non possint in effectu separari. Unde fit argumentum, idem for dicendum in praesenti, etiamsi facilitas esse aliquid intrinsecum in ipso actu. Deinde dicuntur non esse simile, quia haec facilitas non consistit in velocitate; nam hi actus, sive cum habitu, sive sine illo, in instanti fiunt ut supra dictum est cum Aristotele, 10 Ethicorum, capite quarto; non ergo fiunt veci, quando faciliter fiunt. Neque etiam in recipiunt, aut meliorem entitatem, aut meliorem aliquem modum physicum et realerem nullus enim talis intelligi potest. Dicitur ergo actus faciliter fieri solum per denominacionem ab agente, nimirum, quia fit a potentia, quæ jam habet majorem vim agendi, consequenter majorem propensionem in actu, et minorem ad contrarium; ergo natus modus per se potest fieri ab habitu cum revera nihil sit in actu; nec habitus potest conferre illam facilitatem, nisi augent effectivam vim ipsius actus secundum substantiam ejus.

10. Atque idem est de quacunque proprietate, quæ tribuatur his actibus, et censeat esse tanquam modus eorum, ut est bonitas vel aliquid simile. Nam si sit bonitas intrinseca et realis, haec non est in re distincta entitate et substantia ipsius actus; et id fieri non potest, nisi ab eo qui efficit substantiam actus. Si vero sit bonitas extrinseca seu denominatio aliunde desumpta, haec nullo principio per se fit in actu, sed mutatione alterius resultare potest; ut, vel gratia, dicitur actus ex habitu factus esse delectabilior, non certe quia in se habeat unum magis delectet, si aliunde supponatur etiamque intensus, sed quia dispositio operaris diversa est; dum enim faciliter operari, faciliter eliam apprehendit sibi conveniens et consentaneum ita operari; et ideo natus in eo opere delectatur. Nullo ergo modo potest efficientia habitus consistere, nisi in ipsam entitatem et substantiam actus se influat. Estque hoc per se satis conservatum nature ipsius habitus; nam genitus est ab actibus secundum substantiam eorum et ad similes ejusdem substantiae et entitatis inclinat; id autem efficit, ad quod inclinatur, simile illi a quo genitus est.

41. Sed, aiunt, si habitus efficit actum quoad substantiam, ergo est vera potentia, cum sit principium agendi rem quoad substantiam ius. Item vel talis habitus est simpliciter necessarius, vel est superfluus; quia si in potentia est virtus sufficiens ad totam substantiam actus, superfluus est habitus, qui sit effectus ejusdem actus; si vero potentia intelligit comprincipio ad substantiam actus, erit alius habitus simpliciter necessarius, quod est contra dicta. Unde etiam argumentatur Durandus, quia vel potentia et habitus concurrunt ut causae totales, vel ut partiales; et tramque partem impugnat. Tandem hoc modo nulla esset differentia inter habitus acquisitos, et per se infusos.

42. Respondetur, habitum, licet influat in substantiam actus, habere proprium modum iuritus, et influxus, in quo deficit a ratione potentiae; nam potentia, ut supra diximus, ratione principii proximi est prima facultas operandum, habitus vero intrinsecus et natura sua supponit priorem facultatem, quam sufficiat, et a qua suo modo applicetur ad agendum. Unde habitus talis virtus est, talemque modum efficiendi habet, ut per se solus nihil possit efficere absque potentia, neque si anima possit illo immediate uti ad operandum, sed tantum mediante potentia. Hac ergo ratione non est potentia, etiamsi cum a aliquo modo conveniat in eo quod est ibere virtutem agendi. Ad alteram vero partem respondetur negando utrumque memorem; non est enim habitus necessarius impliciter, per se loquendo, quia in potentia est virtus integra necessaria ad actum, ut superius probatum est, nec tamen propterea est superflua efficacitas habitus, quia consertum possit potentia facilius operari. Unde quando potentia operatur cum habitu, licet ea aliqui habeat sufficientem virtutem totalem ad efficiendum talem actum, tamen tunc non utitur illa adaequate (nt sic dicam), quia non sola ipsa totaliter influat in actum, sed adjuvante habitu.

43. *Potentia et habitus respectu actus eliciti an concurrant ut causae partiales.* — Unde argumentum Durandi, licet Capr. et Cajet. spondeant, potentiam et habitum non concurrere ut causas partiales, intelligendum est: causis partialibus omnino condistinctis, quae non habent inter se talem subordinationem actus et potentiae, ut ex eis possit insurgere unum totale principium perfectus. At vero subintelligendo hunc modum su-

bordinationis, vere dici potest, potentiam et habitum concurrere ut principia partialia, quia quando actio ab eis procedit, etiamsi tota fiat a singulis, a neutra tamen fit totaliter, quia ita fit ab una, ut omnino necessario pendeat ab alia, et e converso. Addo vero aliquando habitum acquisitum, praesertim in intellectu, esse necessarium principium, ut potentia eliciat actum absque alio principio. Ut, verbi gratia, intellectus per se non potest elicere assensum conclusionis scientificae, nisi habeat assensum principiorum, vel actualliter vel saltem virtualiter ratione habitus acquisiti. Sic ergo quamvis ad eliciendum assensum scientiae non sit necessarius habitus tamen ad eliciendum sine formali discursu et expresso assensu praemissarum, est necessarius habitus. Neque hoc est contra natum habitus acquisiti, quia simpliciter hic habitus non est necessarius potentiae ad substantiam actus, sed ad modum ejus; posset enim potentia efficere eundem actum sine habitu, sed alio medio, seu alio modo. Atque ad hunc modum censemur ars simpliciter necessaria, non solum propter species, sed etiam propter talem modum operandi. De habitibus vero infusis longe diversa ratio est; nam sine illis non habet potentia ullum principium intrinsecum, connaturale, et proportionatum propriis actibus talium habituum.

SECTIO VII.

Quos actus efficiat habitus.

1. Statim vero occurrit quæstio, quosnam actus possit habitus efficere, et praesertim an possit efficere actus diversarum specierum; ex quo illa etiam quæstio pendet, an et quomodo habitus sumat speciem suam et unitatem ex actibus. Sed quia haec questiones multum pendent ex duabus proxime sequentibus, ideo nunc duo tantum breviter dicenda occurront.

Resolutio questionis.

2. *Habitus tantum efficit actus potentiae quam informat.* — Primum est, habitum non posse per se efficere nisi actus ejus potentiae, quam informat. Ratio est, quia solus habitus non est sufficiens principium actus sine potentia, ut supra dictum est; nulla autem potentia uti potest habitu alterius potentiae ad eliciendos suos actus, quia non constituitur in actu primo per habitum alterius potentiae; ergo. Et confirmatur primo, quia habitus for-

maliter ac per se solum reddit facilem ad operandum eam potentiam quam afficit; ergo solum illi dat virtutem ad efficiendos actus suos; ostensum est enim eatenus dare facilitatem, quatenus dat virtutem agendi; ergo non potest per se efficere nisi actus talis potentiae. Consequentia clara est, et antecedens patet, quia habitus non reddit facilem ad operandum potentiam, nisi simul inclinando illam ad opus; non inclinat autem nisi afficiendo et informando; ergo illam tantum potentiam reddit facilem ad operandum, quam informat. Confirmatur secundo, quia actus non efficit habitum nisi in ea potentia a qua elicitor; ergo neque habitus efficit actum nisi in ea potentia quam formaliter perficit. Consequentia probatur, quia habitus non agit nisi actus similes illis a quibus genus est, ut statim dicemus. Et antecedens patet, quia, ut supra ostensum est, actus non efficit habitum nisi quatenus immanens est, quod etiam docuit D. Thom., quæst. 1 de Verit., art. 1; ergo tantum in ea potentia, in qua manet, habitum efficit. Et tam antecedens quam consequens possunt facile inductione ostendi.

3. Virtus unius potentiae qualiter dicitur elicere actum alterius. — Scio aliquos philosophos morales ita loqui, ut dicant, virtutem unius potentiae elicere actum in aliam, ut temperantium existentem in appetitu sensitivo elicere temperatam electionem in voluntate. Et virtutem religionis existentem in voluntate elicere in intellectu actum orationis, aut voti. Sed, ut hæc sint aliquo modo vera, morali quadam ratione intelligenda sunt, non de propria ac per se efficientia physica. Nam hoc modo neque habitus materialis appetitus sensitivi potest per se influere in actum spiritualem voluntatis; neque habitus voluntatis potest similiter influere in actum intellectus, qui suo etiam modo est alterius ordinis, et sub diversa ratione formalis in objectum tendit. Unde sumitur nova ratio, quia sicut potentia, ita etiam habitus, non potest transcendere et operari extra suum objectum; objectum autem habitus clauditur sub objecto illius potentiae, cui habitus inest, eique proportionatur; ut in dicto exemplo, sicut voluntatis objectum est bonum, ita et objectum religionis est quoddam bonum; omnis ergo actus proprie elicitus a religione tendit proxime in objectum sub aliqua ratione boni; ergo non potest esse actus elicitus ab intellectu. Deni-

que, quando homo orat absque habitu religionis, voluntas sola tunc efficit quidquiccum habitu religionis faceret si illum habret; sed tunc voluntas sola non elicit actum intellectus; ergo nec dum operatur cum habitu religionis, habitus ipse elicit actum intellectus. Et ratio utriusque est, quia voluntas sive absque habitu, sive cum habitu, non afficit immediate intellectum, sed mediant suo actu; quo modo enim voluntas faciet intellectum orare, aut vovere nisi volendo? actus ergo, qui proprie ac per se fit a voluntate et habitu ejus, est ipsum velle per quod movet aliam potentiam. Quæ motio, proprie levando, dicenda est imperium, vel applicatio alterius potentiae ad opus, non vero proprie ac per se efficit actus unius potentiae in actum alterius; ergo neque etiam habitus quia habitus non operatur in actum alterius potentiae nisi mediante proprio actu: unicuius in illo modo efficientia, habitus ipse remote solum concurrit ad actum alterius potentiae.

4. Propter hoc autem genus motionis ceterum aliquando virtus unius potentiae elicere morali modo actum alterius potentiae, prorsim quando in actu alterius potentiae non est moralis bonitas, nisi quæ ad talem virtutem pertinet. Quomodo comparatur actiones ad virtutem religionis. Qui modo loquendi præcipue habet locum in virtutis voluntatis, quia ex actu voluntatis, et alterius potentiae illi proportionatae, componitur unus actus moralis, habens unam tantum bonitatem moralis: et ideo talis actus dicitur naturaliter elicere a tali habitu. Quapropter illa cutio, etiam morali modo exposita, impropositim applicari potest ad habitum appetitis respectu actus voluntatis, quia appetitus non movet directe voluntatem, sed solum potest indirecte juvare vel impedire opus ejus. Eodem tantum modo possunt ejus habitus servire voluntati.

5. Secundo dicendum est habitum non efficere omnes actus ejus potentiae, in qua est, sed tantum actus similes illis a quibus genus est, vel qui in illis virtute continentur. Præ pars est certa, quia in una potentia sunt præcises habitus, ut supponimus, qui propter distinctionem, quia ad diversos actus ordinantur. Secunda vero est Aristotelis, 2 Et., c. 1, et communis, quam late tractat Alianus, tract. 1 Moral., c. 21. Sed est res falsa ex dictis, quia habitus habet ab actu simile esse; ergo et suam inclinationem et virtutem

gendi; ergo ab illo solum potest habere vim
ficiendi similes actus. Et confirmatur a con-
trario; nam actus solum potest efficere ha-
bitum sibi proportionatum; ergo et e con-
trario. Tertia vero pars majori indiget expli-
catione, quam infra trademus tractando de
itate habitus.

6. Nunc breviter adverto, interdum unum
tum virtute continere alium, ut intentio
is electionem medii; tunc ergo (si aliud
non obstet) verisimile est habitum, per pri-
orū actum acquisitum, posse efficere poste-
rem actum contentum virtualiter in priori.
omodo autem hoc intelligendum sit, aut
pliandum, seu limitandum, infra dicemus;
inde etiam constabit, an possit habitus
tendi ad actus specie distinctos, et ad quos.
nulque intelligetur quanta et qualis sit
itas habitus.

*sponsio ad argumenta ex praecedenti sectione
relicta.*

7. Ad prium argumentum primae senten-
ce jam explicatum est, quid eorum, quæ ibi
merantur, habitus efficiat in actu, scilicet,
stantiam ejus, et intensionem habitui pro-
trionatam, et hæc agendo conferre facil-
em. Et quæ in contrarium objiciuntur, so-
lo etiam sunt, nam quod potentia sola ha-
bitat sufficientem virtutem ad substantiam,
intensionem actus, non obstat, quominus
di possit virtus ad melius esse seu ad fa-
cilius operandum. Unde cum dicitur, habi-
tus acquisitos non ponit propter substantiam
us, sensus est, non ponit tanquam neces-
rios, ut possint simpliciter actus elici; ni-
minimus tamen verum est deseruire hos ha-
bitus ut utiles ad ipsam substantiam actus ef-
ficiendam.

8. Ad secundum negatur assumptum; nam
habitus formaliter afficiendo potentiam, in-
nat illam ad suum actum; nam sicut ipsa
tentia, eo quod sit naturalis virtus effec-
ti suorum actuum, habet naturalem inclin-
ationem ad illos, ita habitus augendo illam
n, auget inclinationem. Quod satis etiam
est experientia, quanquam ad eam inclin-
ationem multum etiam juvet frequentior me-
moria carum rerum, ad quas sumus assue-
cti, et interdum etiam dispositio corporis
tali consuetudine proveniens. Cum autem
quiritur quid sit illa inclinationis habitus, res-
pondetur, proprie loquendo, non esse aliquid
æter informationem habitus, ut recte res-
pondet Capreol., in 4, d. 47, q. 1, a. 3, ad

arg. Aureol. cont. 1 cone., nam hæc inclinatio
non est per appetitum elicitem, sed per nat-
urale pondus, quod unumquodque principi-
um agendi habet in suum actum. Unde hu-
jusmodi inclinatio revera non sentitur a nobis
in actu secundo, nisi quando ratione illius de
objecto talis inclinationis cogitamus, aut il-
lud ut convenientius apprehendimus, vel
quando in ipso opere facilitatem quamdam
experimur. Sieut gravitas lapidis per seipsum
formaliter sine efficientia inclinat; homo vero
sustinens lapidem non sentit pondus, nisi
quatenus ratione illius laborat, et lassatur
sustinendo lapidem.

9. Tertium argumentum postulat sequen-
tem disputationem.

SECTIO VIII.

Utrum actus sint per se causa efficiens habitus.

1. Ratio dubitandi constat ex præcedenti
sectione; nam, si habitus efficit actum, quo-
modo potest actus vicissima efficere habitum?
Huc accedit, quod si habitus sit effective ab
actibus, quot fuerint actus diversarum ratio-
num, tot generabunt habitus, et ita innumeris
multiplicabuntur habitus.

2. *Habitus infusi non sunt per actus.* —
Species non sunt per actus. — In hac re sup-
pono non esse sermonem de habitibus infusis,
de quibus peculiaris est consideratio ad
Theologos spectans. Suppono item non esse
sermonem de speciebus intelligibilibus aut
phantasmatisbus, sed de propriis habitibus, ut
supra dixi, nam species ex suo genere non
sunt per actus, sed antecedunt actus, quia
sunt simpliciter necessariae ad ipsos actus ef-
ficiendos. Sunt ergo per se primo ab objectis,
vel ab intellectu agente; an vero per priores
actus interdum sunt aliquæ species ad actus
subsequentes, in materia de anima disputan-
dum.

3. Suppono deinde, id quod experientia
satis notum est, hos habitus usu et consuetu-
dine actum comparari. Non enim sunt a
natura, ut Plato existimavit, præsentim de
virtutibus intellectus, ut Aristoteles innuit in
principio libri primi Posteriorum; quod esse
falsum ipsa experientia docet, ex qua cognoscim-
us horum habituum acquisitionem, quia,
nimis, exercitio actuum faciliores reddi-
mus ad similes efficiendos. Habitum autem
a natura datum et a potentia distinctum,
nullo experimento cognoscere possumus, ne-
que ad aliquem effectum eum utilem inveni-
mus, quia facilitas in operando non est a

natura; facultas vero per solam potentiam sufficienter datur. Imo si interdum facilitas etiam naturalis est, nunquam est per habitum additum potentiae, sed per intrinsecam conditio- nem talis potentiae, ut patet in facultatibus mere naturaliter operantibus quantum possunt. Cum ergo illi habitus non sint a natura, non possunt nisi ex consuetudine actuum generari, ut recte etiam docuit Aristoteles, lib. 9 Met., c. 5, lib. 4 Ethic., c. 1, et lib. 3, c. 5. Habet ergo actus aliquod genus causalitatis in habitum, cum ad præsentiam ejus generetur, et non alias.

Punctus difficultatis et variae opiniones.

4. *Prima sententia.*—Difficultas autem est, quodnam sit illud causalitatis genus. Quidam enim existimant, illam non esse causalitatem effectivam, sed dispositivam, quia, nimirum, posito actu in potentia, ab ipsam potentia naturaliter manat habitus, qui tamen non dimanaret, nisi potentia esset disposita. Ita opinatur Durandus, in 3, dist. 33, quæst. 2, qui non movetur ex ratione dubitandi superius posita, cum ipse alias etiam neget habitum efficere actum; sed movetur ex eo quod ad habitum non potest esse per se motus seu mutatio, ut Aristoteles probat, 7 Phys., c. 3. Ex quo principio sic colligit: si actus efficit habitum, vel mediate, vel immediate; non mediate, tum quia singi non potest tale medium, nec intelligi; tum etiam quia eadem manet de illo difficultas. Non immediate, quia alias actus efficeret habitum per propriam actionem, et ita ad habitum esset per se actio, contra Aristotelem.

5. *Secunda sententia.*—Secunda sententia est, actum non causare proprie habitum, sed esse viam ad habitum, ita ut principium efficiens habitum sit ipsa potentia; actio vero per quam efficit habitum sit ipse actus. Ita tenet Buridanus, 2 Ethic., q. 3. Probat, quia principium efficiens non efficit aliquid nisi media actione distincta ab ipso principio agente; sed actus non facit habitum media actione distincta ab ipso actu, quia ipse actus est quædam actio, et ab actione non est actio; ergo habitus solum fit per actum tantum per actionem. Et confirmatur, quia eorum quæ sunt in eodem subjecto, unum non est proprie causa efficiens alterius; sed habitus et actus sunt in eadem potentia; ergo.

Vera questionis resolutio.

6. Nihilominus dicendum est, actum esse

causam habitus in genere causæ efficient tanquam principium proximum ejus. H est communior sententia Theologorum, in dist. 32 et 33. Quam etiam indicat D. Thom as, 1. 2, q. 51, art. 2, et quæst. 63, art. Probatur, quia positis actibus generatur habitus, et non alias; nulla autem ratio su ciens reddi potest hujus effectus, nisi ex ei salitate effectiva, quæ potest sine ullo inconvenienti attribui actui; ergo. Minor probatur, partim improbando citatas sententias, partim respondendo præcipue difficultati principio posite.

7. Argumentor igitur contra Durandum, quia illa causalitas dispositiva non est su ciens, imo fortasse nulla est, physice quando. Nam causa dispositiva physica, est per se et positive necessaria propter unum formæ cum subiecto; et talis dispositio non solum necessaria est ut forma in subiecto introduceatur, sed etiam ut in eo conservetur, ut constat inductione in omnibus dispositionibus physicis. Et ratio est, quia non est alia unio, quæ in primo instanti, ab ea quæ postea perseverat; ergo si dispositio est per se necessaria propter unionem, erit necessaria quantum durat unio; nec major ratio de primo instante, quam de teris. Constat autem, actum non esse necessaria dispositio ut habitus in potentia conservetur; ergo non est physica dispositio per se necessaria propter unionem habitus cum potentia.

8. Dices: interdum causa efficiens est r se necessaria ut effectus fiat, quamvis in sit necessaria ad conservationem effectus, sed tantum ad fieri, ut in causis univocis; ergo idem accidere poterit in aliqua causa dispositiva. Respondeatur non esse simile, tunc quia causa efficiens est magis extrinsecus dispositio vero, praesertim quando est per se requisita, est suo modo intrinseca, quatenus ex naturali et intrinseca conjunctione in forma necessaria est. Tum etiam quia causa efficiens univoca non requiritur ad conservationem effectus, semper intercedit alia causa superior et æquivoca, quæ effectum conservat, quod in naturali et intrinseca dispositione locum non habet. Quotiescumque est aliqua dispositio præparans subiectum ad formam, est necessaria ad introductionem formæ, et non ad conservationem, non est ea se necessaria propter solam unionem formæ cum subiecto, sed propter removendum illud quod impedimentum, vel dispositionem.

ugnantem introductioni formæ. Sed neque
oc modo est necessarius actus ad introduc-
onen habitus, quia saepe incipit potentia
equirere habitum, quando in se non habet
llam contrariam dispositionem; ergo si po-
tentia ex se haberet totam virtutem effecti-
um habitus, nulla sufficiens ratio reddi pos-
it, eur actus sit dispositio necessaria ad effi-
endum habitum.

9. Evasio. — Video dici posse, potentiam
se esse indifferentem ad recipiendum
unum habitum vel oppositum, et ad utrumque
abere sufficientem vim activam; per actum
ro determinari positive et materialiter, ut
proprie capax hujus habitus potius quam
terius, et ideo etiam potentiam, ut effecti-
um habitus, determinari potius ad hunc
iam ad alium efficiendum, quod ex se non
terat propter indifferentiam. Quia ad hanc
fectionem habitus non determinatur po-
tentia ut causa libera, sed ut naturaliter
ens, et ut causa universalis, quæ saepe de-
terminatur ex dispositione passi; in hac au-
m dispositione determinante (ut sic dicam)
pe contingit dispositionem esse necessa-
riam ad introductionem formæ, et non ad
nservationem.

10. Improbatur. — Quæ evasio est apparens,
n tamen satisfacit. Primo, quia in omnibus
ctibus naturalibus dispositio determinans
usam universalem et indifferenter, semper
aut per se et intrinsece requisita ad unio-
m formæ cum materia, aut removens
am dispositionem repugnantem; vel si
utrum horum habet, est aliquo modo active
operans cum universalis causa, quia alias
n intelligitur qualis sit illa determinatio,
que quo modo ibi habeat locum causalitas
terialis. Secundo, quia si potentia est de
æque indifferens ad agendum et recipien-
tum habitum, omnino gratis dicitur deter-
nari passive per actum, et non etiam ac-
e, cum actus sit perfecta qualitas, et possit
se accommodatum principium ad illam
tionem. Tertio, quia aliqui sunt habitus qui
n habent alios repugnantes vel contrarios
potentia, ut est habitus principiorum, vel
am habitus scientiae; ergo ad hos est po-
tentia de se satis determinata, tam passive
am active; ergo efficit illos in se, nullo
pectato actu. Similiter inter habitus repu-
antes potentia natura sua habet multo
jorem propensionem ad unum quam ad
um, ut voluntas ad virtutem, quam ad vi-
m; ergo hoc satis esset ad determinandam

efficientiam ejus, si talis determinatio solum
materialiter esset necessaria.

**11. Tandem ratio Durandi nullius est mo-
menti.** Primo, quia æque vel magis procedit
contra ipsum, nam si potentia sola efficit ha-
bitum materialiter disposita per actum, ergo
efficit illum per propriam actionem distinc-
tam ab ea, qua efficit actum; ergo multo
magis hoc modo datur actio per se ad ha-
bitum, quam si fiat mediante actu. Secundo,
quia Aristoteles, dicto loco, non negat esse
per se actionem ad productionem habitus,
sed alterationem, quæ proprie dicit sensibili-
lem mutationem et successivam; neutrum
autem per se requiritur ad acquisitionem
habitus, quia fit per actionem perfectivam
internam ac de se momentaneam, sicut fit
etiam ipse actus. Vide D. Tomam, quæst. 4
de Virtutibus, art. 9 et 20. Quod si nomen
alterationis extendatur ad quamlibet effectio-
nem et receptionem qualitatis, sic etiam dici
potest, habitum non per se primo fieri, quia
semper supponit aliam actionem, ex cuius
termino quodam modo resultet. Vide D. Thom-
am, 4. 2, quæst. 52, art. 1, ad 3; et Ca-
preol., in 3, d. 23, ad arg. Durandi. Sunt
etiam qui existiment, Aristotelem ibi non
loqui ex propria sententia; quod sentit Scot.
Quodl. 43, quia Aristoteles ibi non probat ad
habitum non esse per se motum, nisi quia sunt
ad aliquid; ergo vel non loquitur ex propria
sententia, vel certe solum probat de relatio-
nibus ipsorum habituum, non de ipsis quan-
tum ad substantiam eorum. Veritas ergo est,
quod, licet ad habitum non sit alteratio sensibilis
et successiva, de qua ibi Aristoteles
loquitur, est tamen aliquo modo per se ac-
tio, ut magis ex sequente puncto constabit.

**12. Actiones immanentes non sunt propria
zia per quam fiat habitus.** — Secundo ergo
improbatur sententia Buridani, nam actio
non distinguitur realiter a termino, qui per
illam producitur; sed actus distinguuntur
realiter ab habitibus quos producunt; ergo
actus immanens non est propria actio per
quam habitus producitur. Minor ab omnibus
admittitur ut certa, quia et habitus potest
esse sine actu, et actus sine habitu, et inter-
que est propria entitas realiter distincta a
potentia. Major vero et frequensius recepta
est, et infra, disputatione 50, late probatur,
quia actio et passio inter se, neque a motu
seu mutatione, neque mutatio seu via a ter-
mino, realiter distingui possunt, neque de-
pendentia a re quæ dependet. **Præterea,** quia

actus immanens habet per se et ex se suum intrinsecum terminum, respectu cuius habitus est quid secundarium et quasi per accidens; una vero actio solum habet unum intrinsecum terminum; si quid vero inde ulterius resultat aut consequitur, solum esse potest quatenus active manat a termino prioris actionis. Consequentia est clara, quia actio ut sic solum est via ad suum intrinsecum terminum, nec per se habet aliam activitatem. Antecedens vero declaratur primo in potentiis et actibus immanentibus, qui non producunt habitum; nam illae actiones non possunt carere intrinsecis terminis, ut infra, disputat. 50, demonstrabimus. Deinde in ipsismet actibus, qui sunt ab habitibus in intensione aequali, nam ibi etiam intervenit vera actio et efficientia habituum, quae non terminatur ad ipsos habitus, sed potius est ab ipsis ut a principiis activis; ergo illa efficientia et actio habet aliud terminum intrinsecum; sed illa actio quantum ad essentialia est ejusdem rationis cum illa quae praecessit in actu immanente, quo acquisitus est habitus; ergo etiam illa habet suum terminum intrinsecum priorem habitu. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio, per se primo ordinatur ad suum terminum; actus vero immanens non ordinatur per se primo ad habitum, sed per se est propter suum effectum formalem, qui est cognoscere, vel amare, vel aliquid simile; habitus vero est effectus inde resultans, non in universum, sed juxta potentiae indigenitatem vel capacitatem. Unde etiam possit hoc confirmari ex actibus supernaturalibus quoad substantiam, qui non sunt per se effectiva habituum.

Explicatur efficientia actus in habitum.

13. Relinquitur ergo actus effective concurre ad habitus, cum non supersit aliis modus sufficiens, quo eorum causalitas et necessitas explicetur. Solum adverto, cum in actu immanente duo sint, scilicet, et ratio actionis, et ratio qualitatis, ut partim disputatione praecedenti dictum est, et in disputat. 50 latius declarabitur, efficientiam hanc non convenire actui immanentem, ut actio est, sed ut qualitas est, quia actio ut sic non est principium agendi, sed solum via ad terminum. Itaque potentia per actionem suam vitalem producit actum secundum, quo amat vel intelligit, et informata illo actu, per illum in se producit habitum, quando illo indiget, et actus est proportionatus. Unde quod Aristote-

les ait 9 Metaph., per actiones immanentem nihil fieri, intelligitur vel de actione ipsa, actio est, et de termino qui post ipsam permaneat; vel si referatur ad actum ipsum, intelligitur per se ac necessario, id est, que per talem actum non fit necessario aliquis per se ad hoc terminatur. Nihilominus tamen, si alioqui potentia indiget habitu, perit actus habere hujusmodi effectum in potentia, quanquam extra illam nihil posse efficere, nisi dirigendo vel imperando.

Satisfit rationi dubitandi initio positæ.

14. *Habitus et actus specie distinguuntur* — Superest ut respondeamus ad difficultatem in principio positam de mutua efficientia inter habitum et actum. In qua suppono habitum et actum esse qualitates specie distinctas, nam si essent ejusdem speciei, facilis est solutio illius difficultatis, nam inter res ejusdem speciei nullum est incommodum, tanta res efficiat aliam, similem illi a qua iuncta est, quia inter illas est emanatio aequalis. Non possunt autem habitus et accessori ejusdem speciei, quia actus est qualitas natura sua pendens in fieri et conservari ab actuali influxu potentiae vitalis; habitus vero est qualitas permanens sine tali dependencia. Unde etiam habent haec qualitates males effectus specie diversos; nam accessori constituit potentiam in ultima perfecti vitali, et non relinquit passivam potentiam ulteriore actum; habitus vero solum constituit eam in actu primo, et relinquit intentionem ad actum secundum et vitalem. Ue Aristoteles eum qui tantum habet habitum, comparat dormienti, eum vero qui accedit exercet, vigilanti.

15. *Objectio.* — Dices: actus et habitus versantur circa idem objectum; ergo sunt ejusdem speciei, nam sumunt speciem in objecto. Propter hoc Cajetan., 1. 2, quæst. 9, a. 3, ait habitum et actum, immo etiam potentiam, secundum quamdam rationem se ejusdem speciei, licet simpliciter distingueantur. Sed non oportet distinctionibus istis, quae satis explicari non possunt. Respondemus ergo negando consequentiam; nam, licet objectum in se sit idem, modi autem tendendi in illud sunt in actu et habitu ita diversi ut inde etiam satis colligatur specifica divisionis. Nam actus attingit immediate objectum, illudque unit actualiter potentiae, vel representante trahendo objectum ad potentiam vel impulsione, seu effective trahendo poter-

I objectum; habitus vero attingit objectum ediente actu, propter quod dici solet, habi-
s specificari per actus, et actus per objecta. Sferunt ergo simpliciter in specie habitus
actus; unde non habent inter se convenientem
essentialiem in aliqua differentia ultima,
tione cuius dicantur esse ejusdem ultimæ
eciei, aut simpliciter, aut secundum quid.
osset tamen concipi inter eos aliqua pecu-
niris convenientia in ordine ad idem objec-
m, ratione cuius dicantur ejusdem gene-
s proximi, vel speciei subalternae. Quod
hoc solum voluit Cajetanus, cum eo non
intendimus; id tamen ad præsentem diffi-
cilitatem non refert; satis est enim quod inter
ibitum et actum sit simpliciter differentia
essentialis.

46. Ex quo principio sequitur, juxta com-
unem doctrinam, alteram ex his qualitatibus
esse perfectiorem essentialiter, quia non
intur duæ species rerum æque perfectæ, ut
rea lib. 8 Metaph., c. 3, tactum est. Unde
terius necesse est quod, si inter has qualita-
tes in specie est mutua efficientia secundum
diversa individua, ea quæ est minus
perfecta non sit principium totale, imo nec
incipiale alterius, sed ad summum partiale
instrumentale; e converso autem ea,
æ fuerit perfectior, poterit esse principale
incipium alterius, juxta principia suæ
posita disputatione 47, de causa ef-
ficiente. Jam vero supersunt duo explicanda:
imum, quænam harum qualitatum censem-
sit essentialiter perfectior; deinde quomo-
sit illa mutua efficientia intelligenda.

*Comparantur in perfectione essentiali habitus
et actus.*

47. *Aliorum in hoc placitum.*—Circa pri-
um censeo neutram partem posse satis de-
monstrari: unde auctores graves in contra-
as sententias divisi sunt. Quidam censem-
bitum esse essentialiter perfectiorem. Quod
intit Alexander Alensis, 2 p., quæst. 96,
ias 104, membro 2; tribuitur etiam Hen-
co, Quodlib. 13, quæst. 42, ibi tamen nihil
re dicit. Et hinc sententia faveat D. Thomas,
2, q. 51, art. 2, ad 3, et quæst. 63, art. 2,
13, conjungendo solutiones eum argumen-
s. Nam argumentando sumpserat hoc prin-
cipium, habitum esse perfectiorem actu, ut
de concluderet, nou posse fieri ab actu, et
respondendo non negat assumptum, sed quæ-
t nobiliorem causam, quæ juvet actum ad
siciendum habitum. Indicia vero hujus ma-

joris perfectionis in habitu esse possunt,
quia est permanentior quam actus, et non
pendet continue ab actuali influxu potentiae;
unde videtur etiam melius disponere haben-
tem; quia constituit illum simpliciter studio-
sum aut scientem. Item habitus est similior
potentiae; potentia autem nobilior est quam
actus; ergo et habitus. Major patet, tum ex
permanentia, tum ex universalitate, quia
unus habitus potest esse principium plurium
actuum.

48. *Aliorum sententia.*—Alii vero censem-
actum esse essentialiter perfectiorem habitu
acquisito per ipsum, quod sentit D. Thomas,
1. 2, quæst. 71, art. 3, ubi ait, actum præ-
eminere habitui; ibique Cajetanus idem sen-
tit, explicans solutionem ad primum. In qua
D. Thomas etiam declarat, excessum habi-
tus in permanentia esse tantum secundum
quid. Quia vero in solutione ad 3, addit ac-
tum præminere habitui in bonitate et ma-
litia, ait Cajetanus: *Non tamen inde negatum
putes, actum esse simpliciter nobiliorem ha-
bitu; ex ratione enim allata in corpore, et ex-
planata ad primum patet, quod actus est sim-
pliciter nobilior et melior habitu; sicut actus
simpliciter, actu permisto potentiae, et finis,
eo quod est ad finem simpliciter.* Sed quidquid
sit de assertione ipsa, neque ex illo loco D.
Thomæ neque ex illis rationibus recte colli-
gitur. Primo, quia expresse comparat actum
habitui in bonitate et malitia morali, non in
perfectione entitativa. Secundo, quia eodem
modo comparat actum cum potentia et cum
habitu, dicens actum in bono et malo præ-
minere potentiae, imo et habitum sub eadem
ratione dicit præminere potentiae, licet sit
inferior actu, quia est quid medium inter po-
tentiam et actum; at vero nullus dicit habitu
acquisitum esse simpliciter nobiliorem
potentia in genere entis; neque etiam de
actu id dici potest. Tertio, si rationes illæ
essent efficaces, æque probarent de habitu-
bus infusis, quod nimis sint ignobiliores
suis actibus. Cujus oppositum frequentius
sentient Theologi, quia illi habitus sunt per
se necessarii ad substantiam actus, et quia
ob hanc rationem actus non possunt effective
producere aut intendere illos habitus. Quarto,
quia quod actus non habeat illam admisionem
potentiae, quam habet potentia vel habitus, so-
lum probat, illum statum, cum res est in actu
secundo, esse simpliciter perfectiorem quam
esse in habitu, vel in actu primo; non tamen
probat, actum secundum præcise compara-

tum ad habitum seu actum primum, secundum id quod addit, esse simpliciter perfectius ens, sed solum secundum quid, et in modo actuandi.

19. Et eadem ratione censeo nihil satis colligi ad rem praesentem ex illis locis Aristote lis, in quibus ponit beatitudinem in actu ultimo tanquam in perfectissimo, ut constat ex 1 Ethic., c. 8, 9 et 13, et lib. 10, c. 10; idem que colligi potest ex 9 Metaph., c. 7, et lib. 12, cap. 4 et 6. Quanquam etiam Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 1 et 2, præsertim in solutionibus argumentorum, propter hac testimonia existimet actum esse simpliciter nobiliorem habitu. Ex illis tamen solum probatur, esse in actu esse simpliciter perfectius quam esse in potentia; non vero quod præcise comparando entitatem ultimi actus ad entitatem habitus, vel potentiae, illa sit simpliciter perfectior.

20. *Habitibus acquisitis actus sunt perfectiores.* — Nihilominus censeo hanc partem valde probabilem, saltem in habitibus acquisitis, quia solum conferunt potentiae facilitatem in operando, prout explicuimus. Unde solum videntur esse quasi impulsus quidam relictus ab actibus ex propria virtute ipsorum. Item species intentionales videntur esse minus perfectæ ex suo genere, quam actus secundi, etiamsi magis necessariae sint. Denique hæc perfectio habitus acquisiti videatur esse minimum quoddam complementum potentiae. Est ergo probabilius, actum esse simpliciter perfectiorem habitu acquisito, etiamsi secundum quid, in permanentia seu diuturnitate, aut independentia ab actuali influxu excedatur.

Mutua efficacia in habitu et actu exponitur.

21. Ex quo principio ad secundam partem de mutua efficientia respondendum est, actum propria virtute, et tanquam sufficiens principium proximum agendi relinquere in potentia habitum sibi proportionatum, non ut sit principium sufficiens similium actuum, nam revera non est, nihil enim potest sine potentia efficere, sed ut aliquo modo inclinet et adjuvet potentiam. At vero si habitus esset simpliciter perfectior actu, oporteret dicere, actum solum non esse sufficiens principium proximum, sed potentiam simul influere ad efficiendum habitum, quod non appareat ita verisimile. Quia effectio habitus ut sic non est vitalis actio, et ideo non est cur ad illam sit necessarius actualis influxus potentiae animæ.

Imo hæc potentiae nihil videntur immediat agere posse nisi actus vitales, unde neque aliam vim habent ad acquirendum habitum nisi quam habent ad producendum actum est ergo habitus proprius et proportionatus effectus ipsius actus. Et contrario vero, habitus est quasi semen (ut Cajetanus ait) vel partiale agens (ut ait Scotus), et ideo licet si minus perfectus, potest concurrens ad effectionem actus. Aliter explicat D. Thomas, 1 2, q. 51, art. 2, ad 3, et q. 63, art. 2, ad 3 radicem, unde habet actus animæ posse prudere habitum, quia ille actus semper procedit a nobiliore principio. Sed illa est causa radicalis et remota; nos autem de proxima perfectione ad agendum requisita tractavimus.

SECTIO IX.

An fiat habitus uno vel pluribus actibus.

1. *Ratio dubitandi.* — Hæc difficultas annexa est præcedenti, et necessaria ad illius complementum. Nam habitus per unum actum acquiri non potest, sed consuetudine, experientia docet, et Arist., 2 Eth. Si autem per unum actum non acquiritur, non videtur etiam posse per plures acquiri, quia plures non concurrent simul ad agendum, ut ea ratione possint fortius agere quam singuli, successively fiant unus post alium; ergo primus nihil effectus, nec secundus poterit non enim est fortior, neque intensior, ut suppono; idemque argumentum fieri potest a tertio, et de omnibus sequentibus.

Variæ sententiae.

2. *Prima.* — In hac re est prima sententia quæ in universum negat, habitum generaliter per unum actum, quia cum habitus requireat quod sit permanens, et difficile mobilis, et ejus formalis effectus sit dare facilitatem in operando, non videntur hæc omnia per unum actum posse comparari. Quam sententia insinuat Aristoteles, 1 Ethic., c. 7, et clarus lib. 2, c. 4, ubi tam de intellectiva, quam de morali virtute loquitur, et illam dicit comparari doctrina, experientia, et tempore; haec vero assuetudine.

3. *Secunda.* — Secunda vero sententia contrario affirms universaliter quemlibet habitum uno actu acquiri. Ita tenet Durand in 4, dist. 17, q. 8, ad 2; Scotus, q. 3; Heeric., Quodlib. 5, q. 16; Gabriel, cum aliis Nominalibus, in 3, dist. 23, q. 1, dub. 4. Rationes hujus sententiae videbimus postea.

Tertia. — Tertia sententia distinctione
ur, nam in intellectu quoad habitus evi-
tates scientiae, etc., affirmat, generationem
habitus fieri per primum actum, quia evi-
tia principiorum est efficacissima cau-
et alioqui ex parte intellectus nulla est re-
nuntia. In aliis vero potentiis appetitivis,
in ipso intellectu quoad habitus opinativos,
et hæc opinio, habitum non introduci nisi
multos actus; quia vel causæ sunt debi-
vel etiam subjectum est repugnans au-
ferens, ut per unum vel alium actum non
sit statim inclinari habitualiter. Hac vide-
esse sententia D. Thomæ, 1. 2, q. 51,
3.

Quarta. — Alii utuntur distinctione alia,
i subdistinguentes secundum membrum
cedentis sententiæ, nam vel appetitus ha-
contrarios habitus, et tunc non potest
actus statim inducere habitum, quia
potest vincere tantam subjecti repugnan-
tiam vel subjectum caret contrario aut re-
te habitu, et tunc primus actus poterit
cere habitum, propter rationem oppo-
litionis.

ma assertio ad questionis resolutionem.

Ratio assertionis. — Dico primo: ut ex
bus actibus habitus generetur, necesse
est primus actus, et deinde omnes actus
quentes et proportionati aliquid efficiant
tentia, permanens in illa, et paulatim
producens, vel disponens ad habitus
ationem. Probatur ratione communi,
maxime movit Henricum, et alios; quia
nus actus nihil efficeret in potentia, æque
queret indispositam illum ad recipiendum
et per secundum actum, et idem esset
secundo respectu tertii, et de quolibet
quanti in quounque numero; quia si
actum est æque indispositum, et virtus
non est fortior, non magis potest sequi-
us.

*Prima responsio quæ nostræ rationi as-
tutur.* — Ad hanc rationem variae dantur
siones. Prima est, quod actus per se
relinquit formaliter dispositam poten-
tiæ nisi nihil in illam efficerat; quam dis-
ponem inchoat primus actus, et eam au-
cundus etiam per se ipsum, solum quia
illum sequitur, et deinde tertius propor-
tionaliter, et sic deinceps, donec perveniat
actum numerum actuum a natura præ-
sum, quo posito habitus introducitur.
In que auctores hujus responsionis exem-

plo de guttis cavantibus lapidem, nam una post
certum numerum facit totum effectum, quam-
vis priores nihil efficerint. Et addi etiam po-
test exemplum de dispositionibus remotis
materie, quæ illam relinquunt dispositam,
solum quia immediate ante praecesserunt.

8. Sed hæc responsio sustineri non potest,
quia formalis dispositio, si nihil efficiat, non
amplius potest durare in subjecto, quam du-
ret forma, per quam formaliter fit, quia effectus
formalis requirit causam formalem, si ef-
fectus ipse esse debet realis et existens.
Quæro ergo an potentiam manere dispositam
ad habitum sit aliquid reale in potentia post
transactum actum, neene. Hoc posterius dici
non potest, quia alias potentiam esse dispo-
tam nihil omnino esset; et consequenter nec
posset conferre postea ad effectum realem,
nimurum ad receptionem habitus; neque ad
id fuisse necessaria causa realis, nempe præ-
cedens actus. Ergo potentiam manere dispo-
sitam aliquid reale est, quod in illa durat
quamdiu disposita manet; ergo requirit ali-
quam formam realem æque permanentem,
quia hoc est de intrinseca ratione causæ et
et effectus formalis. Nec refert si quis objiciat,
causam dispositivam potius pertinere ad ma-
teriale: tum quia etiam materialis causa
requirit coexistentiam cum suo effectu; tum
etiam quia, licet forma disponens respectu
alterius formæ ad quam disponit materialiter
comparetur, respectu tamen subjecti, quod
disponit, formaliter id confert.

9. Et ob hanc rationem rejecimus in su-
perioribus illud, quod in secundo exemplo ad-
ducitur de dispositionibus materie, nam si
illæ vere desinunt esse in instantे corruptio-
nis, non possunt relinquere materiam posi-
tive dispositam, sed ad summum non repu-
gnantem. Idemque est de alio exemplo gut-
tarum cadentium; nisi enim priores aliquo
modo disponerent, humectando, et paulatim
emolliendo duritiem lapidis, non posset ali-
qua gutta subsequens illum cavare. Quocirca
illud, quod dicitur, de certo numero actuum
præscripto a natura, ut habitus introducatur,
gratis dictum est, nisi explicetur quid illi ac-
tus conserant, et quomodo, ad introductionem
habitus. Adde, quod si quatuor actus, verb
gratia, solum quia tali ordine facti sunt a po-
tentia, relinquunt illum dispositam et magis
capacem habitus, eadem ratione dicitur po-
tentia habilitari, et propensior reddi ad ope-
randum, solum quia plures actus in ea succe-
dunt absque ulla generatione habitus; es

enim eadem seu proportionalis ratio ; quia semper per posteriores actus potentia manebit magis disposita, et hoc est esse magis habilem ad opus.

40. Alia responsio est, priores actus neque introducere positivam dispositionem, neque omni nihil efficere, sed auferre impedimenta quae resistunt introductioni habitus. Sed oportet primo explicare quae sint haec impedimenta : sit enim, verbi gratia, actus alicujus virtutis moralis, qui effecturus est habitum, cui potest resistere habitus vitii contrarii. Et argumentor in hunc modum. Non potest actus virtutis expellere habituale vitium nisi introducendo habitualem virtutem, quia actus non expellit habitum formaliter, quia non sunt formaliter contraria; sunt enim affectiones et inclinationes diversarum rationum ; oportet ergo, ut expellat effective. Non potest autem expellere effective immediate corrumpendo, quia nulla efficientia tendit immediate ad corruptionem seu ad non esse, sed ad aliquod esse, ex quo sequatur alterius non esse ; ergo non potest actus virtutis diminuere vitium contrarium, nisi introducendo aliquid suae virtutis. Non est ergo difficultius introducere aliquid virtutis, quam expellere aliquid vitii ; quia, quanto diminuitur vitium, tanto minus resistit introductioni virtutis. Si ergo primus actus potens est ad diminuendum vitium, quod videbatur fortius ad resistendum, simul poterit introducere aliquid virtutis, quantum compositibile esse potest cum vitio sic diminuto. Quod si dicatur, resistantiam ad introduceendum aliquid virtutis per primum actum non provenire ex vitio contrario, explicare oportebit unde proveniat, et qualis sit. Aut enim est mere naturalis, ut verbi gratia, talis complexio, aut naturalis propensio ad aliquod vitium, et haec non minuitur nisi acquisitione virtutis animae, et aliquo usu et exercitatione corporis, per quam interdum fit ut etiam ipsa dispositio corporis aliquo modo immutetur. Vel illa difficultas provenit ex aliis causis ext. insecis et accidentibus, et illae sunt per accidens, nec cadunt sub scientiam, et si consistunt in aliqua re positiva, non minuantur per actum virtutis, nisi per positivam mutationem vel acquisitio nem alicujus rei oppositae. Ac denique omnia ista impedimenta extrinseca, quae non sunt in ipsam potentiam interiori eliciente actum, non possunt impedire quin actus efficiat aliquid in potentia, si aliqui natura sua activus est ; quia illa omnia non sunt dispositiones

quae reddant potentiam incapacem, aut in e minus aptam ad tales effectum recipiendum. Imo, si quis recte consideret, tota haec repugnantia extrinseca primo et per se ingenitam difficultatem in ipso actu efficiendo, unde ipsummet actum vincitur et superatur in repugnantia ; respectu vero emanationis habitus aut dispositionis ab actu nulla est repugnantia, sed illa est mere naturalis, si alioquin est in actu aliqua materialis vis agendi. Quia autem haec ibi insit, ex eo probamus, quia natura sua tam activus est primus actus, sic quartus aut quintus, cum sint ejusdem rationis et intensionis, ut supponimus.

41. *Tertia responsio confutatur.* — Ex qua etiam facile refellitur quod alii respondentes solent, nempe, eam dispositionem, quae priores actus relinquunt, provenire tantum ex memoria, nam post priores actus facilius apprehenditur tale objectum vel simili actus ut conveniens, et plures rationes i sic operandum facilior se offerunt. Sed in primis hoc ipsum, quod manet in memoria per modum habitus, necessario debet rationes illos actus paulatim acquiri, et in illo sinter concludemus, aut per primum actum inquit acquiri, aut per posteriores nihil effici. Deinde experimento constare potest, nonnullum in representatione objecti, sed etiam propensione ad objectum representatum, se majorem facilitatem, ceteris partibus, facilius pari ratione negari possent omnes habitus praeferentes species deservientes memorem. Tandem, quidquid sit de hac facilitate extrinseca aliunde proveniente, hic inquiritur quae intrinsecam dispositionem potentiae, ob quam quintus actus, verbi gratia, efficit in illa habitum, et primus nihil efficit ; nam ad hoc est impertinens facilitas vel difficultas memorie. Nam illa neque impedit, neque impotet reddit capacitatem potentiae ; ergo si aliqui actus est aequo activus de se, alioquin agit in talem potentiam ; ergo, in contrario, si quintus actus introducit habitum, et non priores, necesse est ut priores dominuerint intrinseca potentiam, aliquid significando in ipsam, quod in ipsa permaneat, et idem argumentum fit comparando quae actum ad priores, et sic usque ad primum.

Secunda assertio, et quomodo habitus non nisi per plures actus generetur.

42. Dico secundo : haec dispositio ad habitum, quae per primum actum inchoati, et per subsequentes perficitur, non essenti

it realiter distincta est ab ipso habitu: non men habet statum habitus, donec ita sit dicata, ut difficulter amoveri possit, et facilitatem simpliciter tribuat in operando. Et e sensu verum est habitum in esse habitus in generari nisi per plures actus. Ut hanc inclusionem probemus, advertendum est, pli citer intelligi posse habitum introduci si aliquem numerum actuum, etiam si prios actus aliquid permanens in potentia requant. Primo, quod illud praeium solum dispositio quedam realiter et essentialiter tineta ab habitu, quae disponit potentiam habitum, et illo adveniente corruptitur. secundus modus est, quem in conclusione in uauiuus; quae non potest melius probari, an excludendo priorem modum, quia praehos nullus alias excogitari potest, supponi priori conclusione. Nonnulli ergo illum ore modum amplexi sunt, quod videtur tire Burlaeus, 2 Ethicorum, cap. 4; et in nulli Thomistæ hoc sequuntur, quibus fane videtur D. Thomas, 2. 2, q. 23, art. 6, 2, ubi ait: *In generatione virtutis acquire non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disiens, et ultimus qui est perfectior agens in uite omnium praecedentium reddit eam in unum. Sicut etium est in multis guttis cava nis lapidem.* Et similia fere verba habet in estione disputata de Virtutibus, art. 9, 11. Si quis tamen ea attente consideret, le intelliget optime posse juxta sensum traæ conclusionis intelligi. Nam imprimis ait: *Primus actus facit aliquam dispositionem, quam perficit secundus. In quo satis larat hanc dispositionem non esse formam per ipsos actus, sed effective ab illis.* Et tandem subiungit: *Ultimus actus in virtute omnium praecedentium com generationem virtutis.* Non ergo vult D. mas, per ultimum actum introduci totam tatem virtutis, sed consummari et constitui statu habitus seu virtutis. Et favent nostræ sententiae Boetius, Albert. Mass., et alii, qui in Prædicam., c. de Qualit., erunt, dispositiōnem et habitum accidenter differre, quia eadem, quæ in principio et rationem dispositiōnis, dum est facile uilis, perficitur per actus, donec fiat habitus; quod ibidem Aristoteles non obscure uicavit, dicens, dispositiōnem diuturni fieri habitum.

3. Ratione item probatur primo, quia nul l est causa diversitatis essentialis inter qua-

litatem quam efficiunt priores actus, et quam efficit ultimus, cum utraque sit actus primus inclinans ad idem objectum, et ad similes actus, et utraque sit qualitas de se permanens absque actuali influxu potentiae. Quod vero una sit magis radicata quam alia, ad accidentalem differentiam pertinet. Deinde nulla est ratio cur, adveniente effectu quem facit ultimus actus, pereat totum id quod praecedentes fecerint, cum non habeant contrarie tam aut repugnantiam. Nec forma expellere solet dispositiōnem ad ipsam nisi per acci dens ob corruptionem subjecti; hic autem subjectum integrum manet. Quod si quis respondeat, priorem dispositiōnem amitti, quia jam superflua est, nos potius dicimus, novam qualitatem non introduci, quia superflua es set; si enim prima permanere potest et perfici, quid necesse est novam introducere, et expellere priorem, propter solam superfluitatem vitandam? Eo vel maxime quod, si illæ qualitates sint ejusdem speciei, manifestum est unam non expelli, ut introducatur alia; si autem sint diversæ speciei, conferent perfectiones diversarum rationum, et ita non erunt superfluae, etiam si sint simul. Dicere autem, simul manere hujusmodi qualitates distinctas, improbable est, cum nulla sit necessitas, neque effectus unde colligi possit; alias tot possint multiplicari qualitates hujusmodi, quot sunt actus, quia posterior semper operatur in potentia magis disposita, et cum eadem proportione. Ex quo tandem sumitur argumentum, nam ultimus actus non est specie differens a praecedentibus; ergo nec con feret effectum specie differentem; nec dispositio facta a praecedentibus actibus est ad formam specie diversam. Eadem ergo dispositio magis radicata et perfecta efficitur habitus.

Rationibus in contrarium propositis satisfit.

14. Ex his facile respondetur, tum ad rationem dubitandi iu principio positam, tum ad fundamenta aliarum opinionum. Ratio enim illa recte probat per priores actus aliquam dispositiōnem ad habitum fieri, non vero statim a principio fieri in esse habitus; Aristoteles autem dicit habitum acquiri consuetudine et frequentia actuum, in esse et statu habitus; non vero negat paulatim acquiri aliquam dispositiōnem ad habitum. Quin potius, 7 Ethic., c. 7, ita distinguit continentem a temperato, quod prior licet studiose operetur ex aliquo usu, dispositiōne et virtute, adhuc tamen difficultatem patitur; alter vero

jam ex virtute et sine pugna operatur; continentia autem et temperantia sumptae in eadem materia, non distinguuntur specie, sed ut dispositio imperfecta, et habitus jam perfectus. Sic etiam Theologi, et morales philosophi distinguunt tres status, incipientium, proficiunt et perfectorum, quorum primi nondum habent habitus in esse habitus, habent tamen in ratione dispositionis. Secundi vero jam habent aliquos habitus, fieri tamen potest ut nondum habeant virtutes in esse virtutis, id est, cum connexione omnium virtutum, et aliis conditionibus que censentur necessariae ad statum virtutis simpliciter, quamvis non sint necessariae ad essentiam ejus. Ex his ergo possunt facile omnes opiniones supra citatæ conciliari, si auctores eam velint.

15. Discremen inter actus evidentes intellectus et quovis alios, quale. — Differentia vero a D. Thoma assignata inter habitum scientiae et alios, in hoc posita est, quod quia evidenter convincit intellectum, necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat, omnemque aufert difficultatem, et quantum est de se, immobiliter adhaeret, si alioqui species ex parte objecti requisita sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis, vel virtutis moralis, non ita determinat potentiam, vel ob debilitatem causæ seu medii, ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiae, aut repugnantiam oppositæ inclinationis, et ideo habitus acquisitus per unum actum scientiae dicitur habere non solum essentiam, sed etiam perfectionem habitus, saltem quantum ad determinationem potentiae; opinio vero aut virtus non habet perfectionem habitus, donec per consuetudinem quasi in naturam convertatur. Cum vero dixit Aristoteles, *2 Eth.*, *e. 1*, habitum scientiae doctrina, tempore et experientia acquiri, vel loquitur de scientia undequaque perfecta, vel certe loquitur de doctrina humana, quæ non semper est evidens, et convincit intellectum.

SECTIO X.

Utrum habitus per actus perficiatur, et quomodo.

1. Habitus per actus perficiuntur. — Ut ad punctum in quo est difficultas progrediamur, ea breviter præmittenda sunt, quæ clariora extiterint. Et imprimis suppono habitum, sicut per actus fit, ita per eosdem perfici, non solum quia ex statu dispositionis perducitur

ad statum habitus, juxta dicta in præcedente sectione, sed etiam quia in ipso statu habitus magis ac magis perficitur, donec ad complementum suæ perfectionis perveniat. Et harum totam perfectionem nunc comprehendimus sub effectione habitus, nec rigide distinguimus inter nomen habitus, vel dispositionis sed absolute loquimur de illa qualitate ex qua incipit fieri, donec consummetur.

2. Secundo suppono duplex solere distinguiri augmentum in his habitibus: unum per puram intensionem, alterum per aliquem modum extensionis. Prius est, quando habitus in ordine ad idem omnino objectum, eosdem actus circa illud, magis ac magis perficitur, nimis magis inclinando poterit, et faciliorem reddendo ad similes actus eliciendos. Posterior augmentum esse dicitur, quando habitus acquisitus circa una partem objecti ad alias extenditur, ut quæscientia augetur in ordine ad diversas conclusiones. Quod variis modis contingit, scilicet, vel circa diversa subjecta naturalia specifica, ut cum in scientia de animali cognoscitur una proprietas equi, et alia leonis vel circa idem subjectum, cognoscendo illo diversas proprietates, ut cum de hominibus cognosco esse admirativum, et deinde eiusdem; et in habitibus appetitus aliquan virtus extenditur ad varios actus efficientes in diversis materiis, ut temperantia ad aliquid in cibo et potu, et charitas amandum non solum Deum, sed etiam proximum, et quilibet virtus ad intendendū finem, et eligendum seu exequendum mundi; aliquando autem virtus extenditur ad faciendo varios actus aliquo modo cum idem, ut cum religio extenditur ad orandum Deum, et ad sacrificandum illi, et charis extenditur non solum ad amandum Deum, sed etiam ad desiderandum illum, vel glorificandum, et gaudendum de bonis illius, etc., quo augmentatione extensivo, an verum sit, sententia sequenti dicetur.

3. *Habitus perficitur actibus similibus.* Tertio, circa primum augmenti genus certum est habitum non fieri seu perfici nisi per habitus omnino consimiles in ratione essentiae, et in objecto circa quod versantur, et in modo tendendi in illud. Probatur, quia talis habitus non perficitur nisi in ordine ad similes actus ex vi illius augmenti; ergo non augetur ex modo nisi per actus similes. Et in hoc modo conveniunt. De hoc vero augmentatione intensivo multa queri solent, quæ quatenus communia

aliis qualitatibus, quæ intensionem recit, tractabuntur infra, disp. 46.

endaturne habitus solum per intensiores actus.

Hic vero solet specialiter quæri, an, ut intendat habitum, debeat esse intentionem licet supra, disp. 48, definitum sit studinem formæ per se non conferre ad effectus, nisi in aliqua saltem agentis tanta sit intensio, id tamen vobis, quando principium formale agendi usdem rationis cum forma, quæ est formalis actionis; si vero forma sit non in essentia, ratione illius poterit alio conferre effectui majorem intensio in inferiori ordine, quam ipsa habeat in ordine superiori. Cum ergo dictum sit acquisitum esse nobilorem habitu, fieri ut per solam repetitionem similium in habitus intendatur, etiamsi posteriores intensiores non sint.

Atque ita opinatur Scotus, in 1, dist. 3; et ibi Durand., quæst. 8; et Gabr., dist. 23, quæst. 1, dub. 4. Quamvis hinc non fudentur in ratione a nobis intenta, sed in uniformitate graduum intensis; putant enim intensionem fieri per congregationem similium graduum dem subjecto. Unde cum similes multiplicantur, et æqualem vim agendi, æquales gradus introducent item, ex quorum congregatione fieri intensior. Imo significat Scotus, subjectum sit per priores gradus habitus dispositionem, etiam actus minus perfecti ad agendum aliquid quo habitus intendant. Potest haec sententia confirmari experientia, nam post plures actus virvel vitii, etiamsi ejusdem modi et intensi, facilius et promptius similes accrescimus, quam post primum actum; signum est effectum talis habitus, et rarer habitum illum perfici per tales et non nisi intensive; ergo.

tum intendi actibus intensioribus, non vero æqualibus.

At vero D. Thomæ sententia est habitus augeri nisi per actus intensiores. duo includuntur. Primum, quod in actus intendit habitum. Et hoc, absquendo, manifestum est ex dictis; nam si efficit habitum, perfectior actus per illum, nam in forma intensiori activa

virtus efficacior est etiam ad intensiorem effectum. Et confirmatur primo, quia alias nulla via posset habitus acquisitus augeri; quibus enim actibus posset id fieri, si intensioribus non fit? Ergo, qua experientia constat habitus acquiri, constat et augeri. Unde etiam colligitur, sicut per quemlibet actum fit habitus quoad entitatem ejus, ita per quemlibet actum intensiorem intendi. Nec videtur probanda eorum sententia, qui dicunt non intendi habitum per unum actum intensiorem, sed per plures; contra hoc enim eadem rationes fieri possunt, quæ factæ sunt de generatione habituum. Ac denique, quia in uno actu est virtus activa talis intensionis, alias neque in ultimo actu esset talis virtus, et alioqui subjectum est capax et dispositum per habitum remissum; ergo quilibet actus intensior, per se loquendo, potest habitum intendere. Major difficultas esse posset, an unus actus statim conferat totam intensionem sibi proportionatam, cujus resolutio constabit ex dicendis.

7. Secundum dictum hujus sententiae, in quo discordat a præcedente, est, actum, qui non est intensior habitu, non intendere illum, sive sit remissior, sive æque intensus. Ita D. Thomas, 1. 2, quæst. 52, art. 3, ubi omnes Thomistæ consentiunt, et 2. 2, quæst. 24, art. 5 et 6. Idem sequitur Almain., in 3, dist. 22, quæst. 2; et Major, quæst. 6. Fundamentum hujus partis est, quia actio non sequitur nisi a proportione majoris inæqualitatis; sed in virtute quæ non est intensior effectu, non est proportio prædicta, sicut in calore æque intenso non est proportio ad intendendum aliud æqualem; ergo. In quo fundamento adhuc relinquitur difficultas in principio tacta, quam in discursu sequenti explicuimus.

8. Addit vero duo D. Thomas, quæ non habent explicationem omnino facilem. Unum est, actus æquales habitui disponere ad intensionem habitus. Quod aliqui ita explicant, ut post aliquos actus similes, aliquis, licet intensione æqualis, intendat habitum in virtute priorum et dispositionis ab eis relietæ. Nam D. Thomas, indifferenter loquens de actibus intensioribus, et æque intensis, concludit, multiplicatis actibus crescere habitum. Aliud dictum D. Thomæ est, actus minus intensos habitum disponere ad diminutionem ejus; eominim, modo quo cessatio ab actu disponit ad corruptionem habitus.

9. Hanc posteriorem sententiam absolute existimo veram; multa tamen in ea inclu-

duntur, quæ non sunt æque certa, quæ distinguere ac declarare oportet. Duobus igitur modis intelligi potest habitum fieri intensorem. Primo, in ordine ad efficiendos actus intensiores quam sint omnes illi a quibus genus vel auctus est habitus; ita ut talis habitus, licet solum fuerit effectus per actus ut quatuor, nihilominus ipse ratione suæ intensioñ inclinet, et det virtutem ad actus ut quinque vel ut sex. Secundo intelligi potest, habitum fieri intensorem in ordine ad actus æquales in intensione illis a quibus genus est, et a fortiori etiam ad minus intensos. Sicut enim potentia, licet de se sola habeat virtutem ad actum ut quatuor, nihilominus per additionem habitus ut quatuor, fit promptior ad actus ut quatuor exercendos, non vero accipit novam virtutem ad intensiores actus eliciendos, ita intelligi potest, eundem habitum, qui ab actu ut quatuor genus est, per similem actum ut quatuor accipere majorem vim ad alios actus ut quatuor eliciendos, etiamsi non crescat in virtute efficiendi intensorem actum. Quomodo etiam in superioribus dicebamus, multitudinem formæ æqualis intensionis posse conferre ad agendum fortius et velocius similem qualitatem, non vero ad agendum intensorem.

40. In priori igitur sensu certum existimo, non posse habitum intendi per actus qui non sint intensiores. Quod vel ipsa experientia convincere videtur; nullus enim remisse operando fit promptus ad ferventes actus. Unde quod Aristoteles dixit, habitum reddere actus similes illis a quibus genus est, non solum est verum de similitudine in essentia, sed etiam in gradu. Et ratio videtur manifesta, quia priores actus non habent unde virtutem conferant ad intensiores actus efficiendos, nam, licet illi sint in multitudine plures, ex omnibus tamen simul sumptis non consurgit unus intensior. Unde quoad hoc est satis efficax illa ratio, quod sicut in actibus illis non est proportionata intensio, ita nec proportionata virtus ad efficiendum habitum intensorem illo modo. Neque obstat quod hi actus sint essentialiter perfectiores habitu, quia nulla forma etiamsi sit essentialiter perfectior, potest dare vel efficere formam sibi similem in essentia, et intensorem in gradu; habitus autem non est nisi virtus quedam effectrix actuum, quæ virtus per ipsosmet actus fit; ergo nunquam potest ab eis accipere vim ad intensiores actus efficiendos, quam sint illi a quibus et genus et perfectus est.

An actus æquales augent vim habitus in ordine ad æquales actus.

41. In posteriori autem sensu probabitur, actus æquales perficere habitum in ordine ad similes actus efficiendos, donec i conferant omnem efficaciam et facilitatem quam potest habere in reddendis actibus solidibus et æqualibus in gradu. Hoc videtur probabiliter suaderi, tum ex declaratione superius posita, tum etiam quia hic cessat fundamentum declaratum in proxima assertione. Verumtamen hoc ipsum augmentum duplificatione intelligi potest. Primo, quia non est necesse ut primus actus intensus, verbi gratia ut quatuor, efficiat habitum æqualem si in intensione, quia nec subjectum est dispositum, et consequenter nec in ipso actu tantum manere hominem promptum et habili ad actus æque intensos efficiendos; ead autem est proportio singulorum actuum respectu habituum sibi æqualium in intensio; non est ergo necesse ut primus actus effici secundum totam latitudinem suam habitu sibi æqualem in gradibus.

42. Quod si hoc verum est (ut revera est valde probabile), recte intelligitur secundum actum, etiamsi tantum sit æqualis prius, posse augere habitum a primo productu, et ita per subsequentes actus æquales posse augeri, donec perveniat ad æqualitatem in gradu cum ipsis actibus. Et hoc modo si cionter intelligitur fieri id, quod experiri idemur, quod per actus omnino æquales illudimur promptiores ad alios similes. Hoc et modo optime intelligitur id, quod D. Thomas addit, actus, scilicet, æquales disposeret ad intensionem habitus, etiam in ordinem ad actus intensiores, quia illudmet augmentum in ordine ad actus æquales, est quædam dispositione, licet remota, ut homo faciliter prode in ferventiorem actum, per quem simile et augmentum habitus consequatur. Item ita hunc dicendi modum expeditur facile, quod supra quærebatur de intensioni actu. Quemvis enim quilibet actus intensione habitus intendat illum, non est tamen necesse ut nus solus actus statim conferat habitui totam intensionem, in qua illum excedit, sed plati poterit per multiplicationem

in actuū; est enim eadem proportio. Atque satis est ad veritatem assertionis positae.

3. Objici tamen potest, quia illi actus t̄ æquales; ergo si primus non potuit cere habitum, verbi gratia, ut quatuor, secundus poterit. Unde nunquam in nūtibus naturalib⁹ reperimus, quod æqua-orma possit intendere effectum quem alia luxit, et intendere non potuit, etiamsi ña producens sit essentialiter perfectior m producta. Ut unum lumen non poterit ndere calorem factum ab alio lumine ali, si illud prius fecit quantum potuit, talia lumina sunt etiam æqualia in acti-te. Respondetur, totum hoc esse verum, cetera sint paria ex parte subjecti; in senti vero non esse cætera paria, quia ius actus agit in subjectum nullo modo ositum; secundus autem actus jam in- subjectum dispositum, et ideo etiamsi in qualis sit, potest plus efficere. Sed urge- quia ubi potentia passiva est de se capax is effectus, non indiget positiva disposi-
o, sed satis est ut non habeat contra-
; ergo quandocunque potentia non ha- formam aliquam repugnantem activitat⁹, hic efficiet quantum potest; sed po-
nctus ex se efficere habitum sibi æqualem nūlum totam latitudinem intensionis; primus actus ita efficit, per se loquendo. ondetur, ipsammet indifferentiā potentie inclinacionem quam habet ad alios acel objecta, satis resistere, ut non possit us actus statim a principio efficere se- um totam intensionem suam. Sicut la- st capax impetus, ut feratur sursum, vel exteram aut sinistram; tamen, quia per rationem ad centrum resistit, ideo agens imprimis impetum, quantum potest, sed itum superat; ita primus actus non posstat in principio omnino superare al- n inclinacionem potentie; aliquantulum n eam relinquit magis propensam in objectum, et ita magis dispositam, ut secundum actum, quamvis alias æqua- possit magis inclinari, et sic consequen- donee assequatur totam inclinationem ualeam, quam illi actus secundum latitu- m suam possunt tribuere. Et hoc maxime ur probabile in habitibus appetitus, et bitibus opinionis, nam de actu scientiae abile est statim efficere habitum secun- totam latitudinem suam, propter natura- determinationem potentie. In hoc ergo valde probabilis est dicta assertio.

Actus nullo modo augent habitum jam sibi æqualem.

14. Ulterius vero potest quis progredi, asserendo, etiam postquam habitus pervenit ad æquales gradus intensionis cum actu (sive in eo statu constitutus per unum, sive per plures actus), posse per simile, et æquales actus, si ulterius multiplicentur, magis ac magis roborari et augeri, non ita ut ad intensiorem actum inclinet, sed ut ad actum æque inten- sum fortius ac vehementius inclinet. Tota enim hæc perfectio habitus videtur, quantum est de se, possibilis absque ulla repugnantia, et aliunde non videtur excedere vim activam talium actuum, quia nunquam dant virtutem ad perfectiorem effectum intensive, sed roborant et augent virtutem ad æqualem ef- fectum; ad quod satis esse videtur et nobilis agentis, et multitudi formæ, cui æqui- valet multiplicatio actuum. Sed nihilominus hoc augmenti genus nec probari, nec satis intelligi potest, quia intensio, ut nunc suppono, non est aggregatio similium graduum, sed supponit latitudinem formæ cum aliquo ordine per se inter ipsos gradus, a primo usque ad ultimum, in quorum assecutione intensio consistit, ut disp. 46 videbimus. Si ergo habitus jam pervenit ad quartum gra- dum, in quo adæquatur actibus, per quos factus est, et nihilominus similes actus multiplicati illi addunt aliquod augmentum, non possunt nisi quintum gradum intensionis ad- dere, vel partem ejus, et ita non solum fiet habitus promptior et facilior ad æquales actus, sed etiam potens ad intensiores.

15. Neque enim intelligi potest in tali ha- bitu duplex modus intensionis in ordine ad eosdem actus, cum neque in ipsis actibus talis duplex intension inveniatur, neque expli- cari possit qua ratione habitui ut quatuor addatur aliqua intensio, et quod secundum illam non fiat potens ad communicandam ac- tui similem intensionem. Solum potest quis respondere, illud augmentum non esse per additionem illius quinti gradus, qui per se habet ordinem cum prioribus quatuor, et illos perficit, sed veluti per quamdam iterationem aliorum quatuor graduum similium, qui prioribus uniuntur, et licet non reddant habitum per se intensiorem in ordine ad actus, reddunt tamen fortiorum. Sed hoc potius est dicere, multiplicari habitus numero dis- tinctoris in eodem subiecto respectu eorumdem actuum, quam augeri habitum, quia illi gra-

dus quasi per accidens accumulati in eodem subjecto (ut ita dicam), sicut natura sua non componunt latitudinem unius qualitatis, ita nec uniri inter se possunt ad unam qualitatem per se constituendam, ut ex iis, quæ de intensione dicemus, magis constabit. Multiplicare autem habitus numero distinctos in eodem subjecto respectu eorumdem actuum, esset in infinitum progreedi, repugnatque superius dictis de individuatione accidentium in disp. 5. Et ideo verius est, nullum esse tale augmentum in habitibus, sed similes et æquales actus nihil ulterius agere, quando jam inveniunt habitum æque intensem.

Objectionibus in contrarium satisfit.

16. Neque contra hoc est alicujus momenti ratio Durandi, scilicet, quod omne passivum, dum patitur, aliquam mutationem recipit; sed omnis actus elicitus ab habitu agit aliquid in potentia, quia per illum potentia actu patitur; ergo talis actus cuiuscunq[ue] intensionis sit, aliquid imprimat in potentiam, quo augeat habitum. Respondetur enim negando minorem, quia actus immanens non semper agit in potentiam, sed ipse fit in potentia, et est impressio quæ per actionem immanentem fit in potentia ab agente intrinseco, quod est ipsamēt potentia, vel sola, vel cum habitu. Neque enim obstat fundamentum Gabrielis et aliorum, quia supponit falsum modum intensionis.

17. Denique non obstat experientia supra adducta, quia sufficit ille modus augmenti per plures actus æquales explicatus a nobis priori modo. Nam postquam habitus operando pervenit ad quemdam statum cum sufficienti morali facilitate, non potest experientia constare, quod per actus omnino æquales illa facilitas augeatur. Maxime quia non potest satis experimento cognosci, an actus sint omnino æquales, necone. Accedit etiam quod ipsa dispositio corporis, et imaginationis ac memoriae, potest aliquid conferre ad hanc facilitatem; non enim negare possumus quin haec juvent, quamvis non sint tota causa illius.

18. Tandem ex dictis in hoc primo puncto constat, quomodo habitus sic effectus et perfectus per plures actus similes, unus sit; est enim unus unitate intensionis, quæ est unitas per se in qualitatibus, et aliquando vocari solet unitas simplex, et distinguitur ab unitate imperfecta, quæ solum est per collectionem plurium habituum, vel proportionem

plurium qualitatum, qualis est in sanitate pulchritudine. Quo sensu dicunt multi, habitat esse simplicem qualitatem, de quo satis videbimus. In rigore tamen illa est unitas per compositionem, sicut est unitas qualitatis continuæ, quia est per unionem plurium graduum, qui in re ipsa distinguuntur. In quo eadem est ratio habituum, et reliquorum qualitatum quæ intensionem recipiunt, de qua re dicturi sumus disp. 46.

SECTIO XI.

Quale sit augmentum extensivum habitus, et unitas habitus illi correspondeat.

1. Quod hujusmodi augmentum sit in habitibus, supra supposuimus ex communione trina, abstrahendo ab ea quæstione, an proprium augmentum, necone; id enim huius investigandum reliquimus, inquirendo quæ illud sit, et an revera sit augmentum, vel minus productio novi habitus.

Quæstionis sensus et punctus proponitur

2. Ut autem difficultas quæstionis appetitur, suppono primo, habitum non posse ripere hoc augmentum extensivum nisi per additionem alicujus rei quæ in illo fiat. In enim omnes auctores convenire videntur. Et de illis quidem, qui etiam meram intensionem per hujusmodi additionem fieri possunt, res est manifesta, et patet ex Scotone 2, dist. 3, q. 10, et in 3, d. 23; Gabriele i, quæst. 2, et in Prolog. sentent., quæst. Ocham ibidem, quæst. 1 et 9; Greg., quæst. 3. Inter eos vero, qui negant intensionem ripere additionem, aliqui idem putant esse licet de hac extensione, quos infra remaram. Nos tamen nunc oppositum supponimus, idque sumimus ex D. Thoma, 1, quæst. 52, art. 1, ubi distinguit hoc duum augmentum, extensivum et extensivum, quævis sub diversis vocibus; nam augmentum extensivum vocat *ex parte subjecti*, quia intensione fit in quantum subjectum magis magis participat eamdem formam, seu endem habitum; augmentum vero extensivum vocat *ex parte ipsius formæ secundum se*; hoc enim augmentum dicit se in habitibus secundum ordinem quem habet ad objecta. *Ut est* (inquit) *major vel mor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit*. Et de hoc augmento subdit, art. 2, eri per additionem, quamvis de priori augmento

intensivo id negare videatur, de quo postea idebimus.

3. Et ratione probatur, quia imprimis ratiōnes, quae probare possunt in intensione liquid addi, multo magis hic concludunt. einde ex ratione communi augmenti realis i convinci potest; quo modo enim mente concipi potest reale augmentum sine additione reali? Praeterea, per hoc augmentum in potentia novus effectus formalis et reales, qui antea non erat, nam manet propensa i novum objectum, verbi gratia, ad novam conclusionem scientiae, ad quam antea non erat; ergo illum effectum necesse est fieri ex novam formam, seu novam partem formae. Patet consequentia, quia neque effectus formalis potest fieri sine forma, neque forma cæsistens potest conferre novum effectum formalem, nam antea informabat quantum poterat; nam haec forma, de qua agimus, est forma absoluta, et actu inhærens secundum totam, et consequenter actu etiam informans, quantum potest; ergo, crescente effectu formalis et reali hujus formæ, necesse est aliquid in re ipsa addi ipsi formæ. Quæ dictio licet generaliter de omni augmentatione rea concludeire videatur, maxime tamen de hoc intensivo, nam hoc convenit ipsi formæ ratione sui et secundum ordinem quem habere potest ad diversa objecta, vel diversos actus, non tantum ratione subjecti. Unde confirmatur, nam habitus per hoc augmentum habet novam habitudinem transcendentalē ad diversos actus et nova objecta; sed nova habitudo transcendentalis non potest esse nisi in nova entitate addita, quia talis habitudo non provenit ex mutatione alicujus extrinseci; ergo hoc augmentum necessario requirit hujusmodi additionem. Tandem illi habitui adiutur virtus activa, non tantum quoad modum agendi, vel modum effectus, sed etiam quoad diversos effectus, id est, quoad varios actus vel specie diversos, vel saltem valde issimiles in tendentia ad objectum; ergo hujus augmentum factum est per realem additionem, nam virtus realis non crescit per e et in se sine reali additamento.

4. Extensivum augmentum habituum fit per actus ejusdem potentie circa diversa objecta. Secundo suppono, hujusmodi augmentum extensivum habitus fieri per actus ejusdem unius potentiae, aliquo tamen modo inter dissimiles in tendentia ad objectum, et non tantum in intensione et remissione. Probatur prima pars, nam si actus

sunt diversarum potentiarum, generabunt habitus omnino distinctos, quia, ut supra dictum est, actus in ea potentia inducit habitum, in qua ipsa est; ergo si actus sunt in diversis potentiis, unusquisque inducet habitum in sua propria potentia; ergo facient habitus diversos, non augebunt eundem, quia non potest unus habitus esse in diversis subjectis. Secunda pars probatur, quia si actus sint omnino similes, solumque differant in intensione, poterunt quidem intendere habitum, non tamen extendere, quia actus solum efficiunt in habitu perfectionem sibi proportionatam.

Primus punctus difficultatis de augmento extensivo habitus, quale sit.

5. Ex his ergo variae oriuntur difficultates. Prima est, quale possit esse hoc augmentum extensivum in habitibus. Et ratio dubitandi est, quia vel id, quod additur per tale augmentum, unitur per se ac proprie habitui præexistenti, vel solum per aliud, scilicet, quia utrumque est in eodem proximo subjecto. Primum non potest intelligi; secundum autem non sufficit ad verum et proprium augmentum habitus; ergo. Probatur minor quoad priorem parlem, quia unio per se inter qualitates ejusdem subjecti intelligi non potest, nisi per modum intensionis; necesse est enim ut quæ sic uniuntur, comparantur ut entitates partiales respectu illius integræ qualitatis, quæ ex illis coalescit, et consequenter quod inter se comparantur ut partes inter se unibiles. Solum autem duabus modis intelligere possumus duas partes esse inter se unibiles. Primo immediate per modum actus et potentiae, sicut uniuntur materia et forma; secundo, medio aliquo termino indivisibili, in quo illæ duas partes conjunguntur per modum continuacionis, sicut uniuntur duas partes lineæ in puncto. Prior modus unionis non habet locum inter partes ejusdem qualitatis, quia nunquam aliqua duo uniuntur illo modo, nisi unum se habeat ut potentia, aliud ut actus; haec est enim unica ratio hujus unitatis, hoc modo consurgentis ex multis, ut Aristoteles saepè docuit, 7 et 8 Met. At vero partes ejusdem qualitatis non comparantur inter se ut actus et potentia, quia neutra recipitur in alia ut in subjecto, neque actuatur illam, sed utraque proxime afficit idem subjectum, in quo in est tota qualitas. Unde nec tales partes habent per se ordinem inter se, sed unaquæque potest per

se sola inhærere suo subjecto ; neutra ergo actuat aliam ; ergo non habent inter se illud genus unionis. Quod manifeste patet in præsenti materia, nam, etiamsi una virtus religionis , verbi gratia , extendarit ad actus orandi, sacrificandi et votandi, et in ordine ad illos intelligatur habere diversas entitates partiales, secundum quas talis habitus augeatur, non tamen comparatur una pars ad aliam, ut potentia ad actum, neque una per se supponitur in subjecto ad aliam, sed indifferenter potest illa virtus inchoari per actus orandi, verbi gratia, et augeri per actus sacrificandi, et e converso ; ergo prior modus unionis non habet locum in hoc augmento, seu inter partiales entitates ejusdem habitus.

6. Neque etiam alter modus habet locum in qualitate, nisi ratione intensionis, in qua, ut infra videbimus, est latitudo quædam proportionem servans ad latitudinem extensivam quantitatis, in hoc quod est in infinitum divisibilis, et consequenter in ea reperiuntur partes ejusdem latitudinis intensivæ, et indivisibilis termini, quibus illæ partes uniuntur ; nam sine his non potest habere locum talis modus unionis. At vero in augmentatione extensivo non potest hic modus unionis inveniri propter duo. Primo, quia unaquæque illarum partium extensionis, quæ sic uniri dicuntur, non est ulterius divisibilis secundum extensionem, sed indivisibilis; ut, verbi gratia, licet scientia dicatur habere latitudinem extensivam secundum varios assensus diversarum conclusionum, tamen unusquisque assensus est indivisibilis extensive , quia ad unam tantum indivisibilem veritatem terminatur. Unde etiam illa partialis entitas seu gradus correspondens in habitu unicuique actui est etiam indivisibilis extensive, quia proportionatur actui per quem fit, et ad illum ejusque objectum indivisibiliter inclinat ; ergo inter hujusmodi partes extensionis habitus, non potest esse unio per modum continuationis; nunquam enim sic uniuntur ea quæ indivisibilia sunt.

7. Secunda ratio est, quia in his, quæ uniuntur per modum continuationis, datur indivisibilis terminus communis utriusque extremo unionis, ut supra dictum est de quantitate, et infra dicetur de intensione. In præsenti autem non potest dari hujusmodi terminus, in quo uniantur partes extensionis ejusdem habitus, tum propter præcedentem rationem; nam cum illæ partes sint in se in-

divisibiles, non indigent ulteriori termino indivisibili, imo neque illum habere possunt. Tum etiam quia ille indivisibilis terminus deberet esse proportionatus entitati habitus ergo debet juxta modum suum inclinare ad aliquem actum et objectum, quia tota entita habitus hujusmodi est essentialiter. Cum ergo una pars illius habitus inclinet ad unum actum, et alia ad aliud, inquiramus de illo indivisibili termino, in que tales partes uniuntur ad quem actum inclinet, quia non est majoratio de uno quam de alio; nec vero potest a utrumque inclinare, cum ille dicatur esse indivisibilis, et in actibus sit latitudo extensiva. Item, quia in actibus nihil est communiter, in quo uniantur ; ergo neque in habitu potest aliquid simile correspondere. E hoc ergo discursu videtur concludi, nulla esse posse realem unionem inter id quæ supponitur jam acquisitum in aliquo habitu et id quod additur per augmentum hoc extensivum. Ex quo fit, illa duo solum per alii posse uniri, scilicet, quia in eodem proximis subiecto conjuguntur.

8. *Non tantum singuli habitus sunt in singulari potentias.* — Jam vero probatur altera pars superius posita, nimirum, quod haec unio non sufficiat ad verum augmentum habitus, quia illud non est augmentum, sed acquisitionis novi habitus in eadem potentia. Nihil modus unionis communis est omnibus habitibus ejusdem potentiae ; ergo quotiescumque habitus acquiritur in una potentia, habente alium, erit augmentum extensivum quod impropriissime dicetur, quia id, quæ augetur, debet esse idem quod antea datum erat. Nisi quis fortasse dicat, unius potentiae esse tantum unum habitum, quod set absurdum in morali philosophia, in qua receptissimum est dari in eodem appetitu plures virtutes morales, et in eodem intellectu plures virtutes intellectuales. Et in Theologia, ut minimum certum est, charitatem et spem esse virtutes et habitus distinctos, etiamsi sint in eadem voluntate.

Secundus punctus, per quos actus crescit extensio habitus.

9. Secunda difficultas est, per quos actus fiat hoc augmentum extensivum habitus, an per actus specie diversos, vel tantum numero distinctos. Quamvis enim dictum sit, acquiri per actus aliquo modo dissimiles, non tamen propterea sequitur debere esse species diversos; nam inter individua ejusdem se-

i, præsertim respectiva, possunt esse quæm omnino similia, ut, verbi gratia, species ibiles Petri; et alia aliquo modo dissimilia individualiter, ut species visibles Petri et Pauli, supra tactum est disp. 5. Videtur ergo hæc similitudo individualis non solum sufficere et actus augentes eundem habitum exten- e, verum etiam non posse esse major. um patet, quia quacumque ratione actus dant in diversa objecta, non potest unus merare inclinationem ad alium, neque e- iverso; ergo habitualis inclinatio acquisita unum actum augebitur extensive ad non objectum per alium actum, similem qui- in specie, dissimilem autem individua- r, ob tendentiam ad diversum objectum si materiae. Secundum patet, quia si ac- sent specie diversi, generabunt habitus cie diversos; ergo non possunt augere eundem habitum, etiam extensive. Conse- entia patet ex dictis; et antecedens proba- . Tum quia habitus specificantur per ae- atque ita ex actibus specie diversis su- nt habitus specificas differentias diversas: m etiam quia actus est proxima causa ha- us, quem relinquit tanquam semen suum similes actus; ergo habitus specie diversi nquent (ut ita dicam) semina specie di- sa.

0. In contrarium vero est, quia sola dis- similitudo individualis actuum non videtur ieiens ad hoc augmentum extensivum. no, quia alias per omnes actus numero in eos, qui versantur circa diversa mate- ia objecta, augeretur habitus extensive, ut ita restituendo huic pecuniam, illi trili- i, et sic de aliis, quod videtur et superva- cum, et falsum. Secundo, quia alias num- idem habitus possit elicere actus specie persos, quia solum potest efficere actus si- es illis a quibus effectus est; ergo si non est fieri et compleri per actus specie di- os, neque illos poterit efficere. Conse- ns autem videtur falsum; nam idem ha- is scientie potest elicere assensus plu- n conclusionum, et eadem virtus moralis it intentionem et electionem, ac similes a, qui plane videntur specie diversi.

Virtus punctus, qualis sit unitas habitus.

1. In his difficultatibus attingitur etiam testio illa celebris, an habitus sit simplex litas, vel collectio plurium, quæ, ut su- insinuavi, duos potest habere sensus. Us est, an habitus ita sit simplex, ut nul-

lam in se compositionem admittat secundum extensionem; alius est, esto habitus sit qualitas aliquo modo composita, an sit qualitas vere ac per se una, an vero solum habeat unitatem aliquam artificiosam ex collectione pluri- um, et utriusque sensus decisio pendet ex modo explicandi augmentum extensivum, in quo nunc versamur.

Prima opinio, omnem habitum esse simplicem qualitatem.

12. Sunt ergo in hac re variæ sententiae. Prima est, habitum esse qualitatem non so- lum per se unam, sed etiam simplicem et in- divisibilem extensive; ita enim nunc loquimur, ne id semper admonere necesse sit. Ita sentit Cajetanus, 1. 2, quæst. 54, art. 4; et Capreol, quæst. 3 Prologi; Ferrar., 4 contra Gent., c. 56; Henric., Quodl. 9, quæst. 4. Et eodem modo opinantur multi ex recentiori- bus Thomistis, et putant esse sententiam D. Thomæ, dieta quæst. 54, art. 4, in 1. 2. Qui consequenter eodem modo philosophantur de augmentatione extensivo, quod de intensivo, quod ad hoc, quod neutrum fit per additionem entitatis, sed per solum diversum modum se habendi ejusdem indivisibilis entitatis, res- pectu subjecti; quanquam dicti auctores non tam aperte hoc declarant. Unde cum D. Thomas, loco superius citato, dicit habitum secundum se augeri per additionem, expo- nere possunt, solum loqui de habitu intellec- tuali, et de additione specierum intelligibili- um. Quæ expositiæ habet fundamentum in verbis ejus; nam 1. 2, quæst. 52, art. 4 et 2, in particulari loquitur de scientia, quam dicit augeri per additionem pluriū conclusio- num, quæ non intelliguntur addi, nisi mediis speciebus intelligibiliibus.

13. Ratio hujus opinionis esse potest, quia habitus est propriissima et per se species qualitatis; ergo omnis habitus, quia in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se; non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex; ergo. Minor probatur ex dictis auctoribus, argumento quod est commune ad intensionem, scilicet, quia illa compositio ex partibus seu gradibus non potest esse, nisi partes illæ numero distin- guantur; non possunt autem ita distingui, cum in eodem subjecto recipiantur. Sed hoc argumentum quantum vim habeat in inten- sione, postea videbimus; in præsenti vero certe non est efficax, quia respondebitur, partes illius habitus, si per actus specie di-

versos fiant, non differre tantum numero, sed etiam specie partiali, esse tamen quasi heterogeneas partes, quae uniri possunt ad componendum unum habitum; si vero illi actus differant solum numero cum aliqua dissimilitudine in ordine ad diversa objecta, saltem materialia, sic etiam non repugnat duo accidentia ejusdem speciei esse simul in eodem subjecto, ut supra, disp. 5, declaravi. Efficiens ergo videtur illa minor probari discursu factu in priori difficultate, de qua plura inferius dicemus.

14. Quanquam vero dicti auctores ita sentiunt de simplicitate habitus, nihilominus simul docent, unum et eundem habitum esse principium plurimorum actuum, et versari circa latissimum objectum, varias res seu materias in se comprehendens, et in ordine ad illas interdum esse unum habitum in statu imperfecto inchoato, perfici autem et consummari per varios actus, etiamsi illi intrinsece nulla res addatur. Quod si petas quomodo possit habitus unius simplicis essentiae ad tot res seu materias inclinare, respondent, ratione esse, quia omnes illae materiae convenient in una ratione formalis objecti, sub qua a tali habitu attinguntur. Quae sit autem haec unitas formalis objecti, difficillime explicatur, nec potest una simplici vel generali regula, quae omnes habitus comprehendat, declarari; sed generatim solum dici potest, in unoquoque habitu id, quod se habet tanquam motivum ejus, seu tanquam ratio attingendi res in quibus versatur, esse rationem formalem objecti, a qua sumit habitus unitatem. Haec autem ratio in diversis habitibus, juxta diversitatem et proportionem eorum, diversa est, quod in singulis materiis explicandum erit. Rursus, si quis interroget an actus illi, quibus tales habitus consummantur, sint specie distincti, vel tantum numero, quidam ex dictis auctoribus simpliciter negant differre specie, quia convenient in objecto formaliter habitus; alii vero distinguunt: nam comparatione habitus sunt ejusdem speciei, secundum vero proprias rationes possunt specie differre. Denique si interroges quomodo plures et dissimiles actus possint eundem indivisibilem habitum perficere, nihil aliud respondent, nisi quod illa entitas indivisibilis potest habere varios modos afficiendi subjectum, secundum quos potest varie perfici per varios actus.

15. Fundamentum autem hujus partis sic declaratae est, quia habitus inclinans ad varios

actus sub aliqua latitudine objecti est unus; non potest autem esse vere unus, nisi simplex, ut ratio supra facta probat; ergo Major probatur, primo inductione; nam uide varias res credimus, et una charitate diligimus Deum et proximum, et sic de ceteris. Alias tot essent justitiae vel temperantiae multiplicandae, quot sunt officia harum virtutum et ita etiam in singulis scientiis, innumerabiles essent multiplicandae scientiae. Deinde probatur ratione, quia habitus est medius in potentiam et actum; sed una potentia cum simplex entitas, se extendit ad plures actus et ad plures res, prout in aliqua ratione objecti convenient; ergo etiam habitus in se ordine poterit idem indivisibilis existens mutari in sese complecti, sub aliqua ratione objecti. Dico autem, *in suo ordine*, quia non oportet habitus tantum se extendat, quantum potentia, quam perficit, quia est medium in illam et actus, et ideo ex utroque extremitate aliquid suo modo participat, ut neque sit tam limitata entitas, sicut actus, neque tam patet sicut potentia.

Secunda opinio distinguens inter habitus intellectus et voluntatis.

16. Secunda opinio distinctionem facit inter habitus intellectus et appetitus, et de primis negat esse simplices qualitates, de posterioribus vero affirmat. Haec opinio triplex Sonc., 6 Metaph., quæst. 9, ubi in expresse doceat scientiam non esse simplices qualitatem, idem sentire videtur de omnibus habitibus intellectus. In solutione autem tertium, expresse concedit habitus voluntatis esse simplices qualitates. Unde quoad secundam partem idem et ob eamdem rationem sentit, quod alii Thomistæ; quod priorem vero in hoc fundatur, quod nondimittit in intellectu alios habitus praeter species intelligibiles, quarum collectionem dinamit esse habitum scientiae. Unde in rigore loquendo de habitu judicativo intellectus, de quo nunc disputamus, nec simpliciter, nec compositum illum ponit, quia potius illum e medio tollit, quamquam possit esse in hoc aliqua ambiguitas et equivocatio terminis. Nam Soncinas distinguit duplex species intelligibiles: quasdam, quae fiunt in intellectu agente et praecedunt assensum scientiae, quas dicit solum representare recomplexas; alias vero esse species intelligibiles, quae fiunt in intellectu ex vi assensu scientifici, quas dicit representare ipsa omnia.

lexa, et habilitare intellectum ad similes assensus, et hanc speciem productam per assensum scientiae dicit esse proprium effectum abitualem demonstrationis. Tandem vero concludit, unam scientiam esse compositam ex multis speciebus posterioris generis, et non esse simplicem qualitatem.

47. In qua sententia obscurum satis est quod intelligat hic auctor per species complexas productas per assensum conclusionis. Nam si intelligat esse veras species representantes objectum, et deservientes ad apprehensionem ejus, non videntur necessariae respectu corum objectorum, quorum species int per intellectum agentem impressae. Nam et sufficiunt, non solum ad simplicem apprehensionem, sed etiam ad compositionem. Ia prima compositio per illas solas facta est adiis conceptibus simplicibus, virtute eadem specierum formatis. Neque post prium assensum, etiam per demonstrationem habitum, potest iterum compositio aut simili assensus fieri sine usu earumdem speciem, quia sine concursu objecti non potest genito fieri; concurrevit autem objectum per se. Nec satis intelligi potest, quod species, quae vicem tenent objecti, representent ut nisi incomplexe: nam complexio solum in compositione mentis, aut apprehensiva, et etiam judicativa, ut omittam nunc voces, scripturas. Unde, licet aliquando contingat actum imaginationis aut intellectus possitis fieri phantasma vel speciem intelligibili alicuius objecti, quod per solam actionem sensuum externorum, aut intellectus entis representari non potuit, tamen etiam species representata simpliciter et incomplexe suum objectum. Illae ergo species representantes complexe nec sunt necessariae, et satis intelligibiles, si de propriis speciebus modo sit. Si vero nomine speciei intelligat neinas qualitatem quamdam relietam in intellectu ex efficacia assensus scientifici, inclinem et determinantem intellectum ad similem assensum veritatis complexae, sic veniam est dari in intellectu hujusmodi qualitatem; illam vero nos vocamus habitum judicium. Neque illa qualitas habet vicem obiecti, sed potius tenet se ex parte potentiae, lumen seu virtutem auget ad judicandum, et ad usum specierum; quapropter non proprie vocatur species intelligibilis. Atque in hoc sensu non differt haec sententia ead hanc partem a sequenti opinione.

Tertia opinio negans in universum habitum esse simplicem qualitatem, aut per se unam.

18. Est ergo tercia sententia, quae in universum negat habitus esse simplices qualitates, sive in intellectu, sive in voluntate, et consequenter etiam negat habitum esse qualitatem per se unam, physice, et in rigore loquendo, sed solum per quamdam collectionem vel coordinationem plurium qualitatum. Hanc sententiam tenuit Aureolus in Prologo Sententiarum, ubi eamdem tenet Scotus, quest. 3, dub. 2; et Gregorius, quest. etiam 3, art. 1; et alii eodem loco, praesertim Ocham, quest. 4 et 9; et Gabriel, quest. 9, et in 3, d. 2, quest. 2. Fundamentum hujus sententiae consistit in duobus principiis, quae a nobis videntur satis in superioribus probata. Unum est, augmentum reale habitum, et praesertim extensivum, non posse fieri sine additione reali; aliud est, illud, quod additur, cum habitus augetur extensive, non posse habere propriam et per se unionem cum ea parte habitus, quae presupponitur. Nam ex his principiis evidenter infertur, habitum perfectum et consummatum (de hoc enim est sermo) non esse simplicem qualitatem, quia per augmentum extensivum consummatur. Sequitur deinde talum habitum nec qualitatem per se unam esse posse, quia in his qualitatibus nulla est compositio seu unio, ex qua possit resultare ens per se unum. Et quoniam tota vis hujus sententiae consistit in his principiis, et eorum examine, omitto rationes alias, quae a dictis auctoribus afferuntur. Illud tamen ulterius sequitur ex predicta sententia, nimirum hoc augmentum habitus per extensionem non esse proprium, sed esse (ut ita dicam) per juxtapositionem, et artificiali compositionem, sicut augetur dominus, cum aedificatur. Qualis autem sit haec artificialis compositio in habitibus, et quando in una et eadem potentia sufficiat ad unitatem habitus cum distinctione ab aliis habitibus ejusdem potentiae, magnam habet difficultatem, et a dictis auctoribus non satis explicatur.

Quarta opinio negans simplicitatem habitibus, non tamen unitatem per se.

49. Quarta sententia, et quasi media inter predictas, est, habitum esse qualitatem per se unam, non tamen simplicem seu indivisibilem secundum extensionem ad diversos actus, et partialia objecta, sed esse composi-

tam ex partialibus entitatibus inter se vere ac proprie unitis, quia sine additione non potest esse verum augmentum, et sine unione non potest esse vera unitas habitus. Hæc opinio placet nonnullis ex modernis Doctoribus; ex antiquioribus enim nullus satis declarat hunc opinandi modum. Nonnihil vero favere videtur Cajetanus, 1. 2, quæst. 54, art. 4, ad 3 Gregorii, quatenus comparat intensionem et extensionem habitus intensioni et extensioni caloris, dicens: *Sicut in formis materialibus calor et latitudines ejus intensiva et extensiva, non sunt tres entitates, sed una habens duas conditiones, ita in habitu.* At vero (omissa pro nunc latitudine intensiva) dubitari non potest, quin calor secundum latitudinem extensivam habeat partes realiter distinctas, quamvis inter se unitas. Et ideo, licet calor et latitudo extensiva non dicantur duæ entitates, quia latitudo extensiva includit illas partes cum unione earum, et totum non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, nihilominus tamen in illa latitudine includuntur entitatis inter se partialiter distinctæ; idem ergo erit in habitu, si in eo est similis latitudo extensiva. Atque juxta hanc sententiam salvatur propriissime augmentum extensivum habitus, quia id, quod additur per talem actionem, unitur præexistenti, et ex utroque sit unum majus et perfectius. Et consequenter illi actus pertinebunt ad unum habitum, qui licet inter se videantur diversi, vel numero, vel etiam specie, sunt apti efficere in potentia habilitates partiales, aptas ut inter se uniantur. Quando vero illæ habilitates sint partiales, et habentes dictam aptitudinem, aut quando sint totales absque unione inter eas, non minus est ad explicandum difficile, quam sit in omni sententia vera unitas habitus. Recurrendum vero est ad objectum formale, et indicium sumi poterit ex affinitate et proportione actuum inter se.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

20. *Nulla vera compositio extensiva in habitibus.* — Resolutio hujus quæstionis est sine dubio difficilis, quia radix et modus unitatis habitus occulta valde nobis est, et difficile est invenire medium inter extrema, ut neque in una potentia unum tantum habitum, vel unam tantum virtutem esse asseramus, neque tot multiplicemus, quot sunt actus, et a communi modo sentiendi et loquendi recedamus. In re tamen difficulti dicam breviter

quod verisimilius videtur. Et imprimis existimo nullam veram et realem compositionem extensivam in habitibus reperiri. Hoc mihi probat efficaciter discursus factus superius, qui ab auctoribus contrariæ sententiae nec dissolvitur, nec attingitur, neque explicatur quale genus proximæ unionis inter illas entitates habituales possit reperiri. Accedit præterea, quod in actibus intellectus et voluntatis non potest inveniri similis extensio cum reali distinctione partialium entitatum et vera unione earum ex parte objectorum tantum. Quod addo, quia in aliquibus actibus anima potest inveniri latitudo, et compositio extensiva ex parte subjecti; ut visio corporalis quatenus est in subjecto extenso et continua potest habere extensionem et continuationem partium; tamen neque illa extensio habet locum in intellectu et voluntate, neque etiam est ad propositum, quia etiamsi in appetitu sensitivo vel cogitativo locum habeat, nihil minus per quemlibet actum generabitur habitus, habens eundem modum extensionis quia in eodem subjecto adæquate generatur quia non est major ratio de una parte subjecti, quam de alia, et quia talis potentia per seipsam tota concurrit ad actum, et similitudinem secundum se totam acquirit habitum seu facilitatem operandi. Hæc ergo extensio ex parte subjecti impertinens est ad augmentum habitus, vel ad unitatem ejus explicandam.

21. Quod vero ex parte objectorum non possit esse in actibus prædicta extensio compositio, patet, quia vel potentia similitudinis in plura objecta per modum unius sub una et eadem ratione, vel per modum plurium. Quando tendit priori modo, non in actu formalis extensio et compositio, sed indivisibilis entitas, quæ totum illud objectum, tanquam adæquatum terminus unius habitudinis transcendentalis, completitur. Alias dicendum esset, quando unius actu volo dare eleemosynam decem hominibus, in illo actu esse decem particulas, quibus tendo in singulos homines, quod pere appetit incredibile. Et inde sequuntur difficultates de augmento infinito, præsertim intellectu et voluntate Angeli, aut anime Christi, quæ distincte videt infinita in Veritate. Et præterea habet etiam locum discursus supra factus, quod illa unio partium neque esse potest per modum continuationis, neque per modum actus et potentiarum. Quod maxime verum est in iis qui sunt actus secundum

Itimi. Præter illos autem duos modos unionis non est alius, qui realis ac physicus sit. Und si potentia simul tendit in plura obiecta per modum plurimum, erunt quidem accessus illi distincti; de illis autem evidentius est non habere inter se unionem, ratione cuius ei possint componere actum vere unum, ita (præter rationes factas) in objecto non est unitas in qua possit fundari unitas actus.

22. Tandem, quod ex actibus sufficiens gumentum fiat ad habitus, patet ex ratione generali, quia actus natus est efficere habitum si similem seu proportionatum. Responderi idem potest, potentiam non semper posse nullum in uno actu exprimere quod in uno bitu continet, quia actus majorem attentionem, et consequenter majorem efficacitatem requirit. Sed licet hoc in genere verum, nihilominus, si ille modus compositionis beret locum in habitibus, nulla sufficiens ratio reddi posset, cur in aliquibus actibus non posset habere locum, saltem quando bent inter se aliquam subordinationem, et tentia videtur ex uno ad alium extendi, ut assensu premissarum ad assensum concessionis, et ex intentione finis ad electionem superiorum; tunc enim cessat illa ratio de intentione et efficacia potentiae, quia jam simil ad illa omnia attendit. Ratio ergo generalis est, quia hic modus compositionis et itatis, neque in actibus, neque in habitibus locum habet. Imo, si quis animadvertat, eliget in nullis formis vel actibus, qualiterne esse sunt, iuveneri talem modum unitatis, si per modum intensionis, vel extensionis atinuae; alioquin necesse est ut una forma mparetur ad aliam per modum potentiae ssive, et altera, e converso, per modum accessus, ut uniri possint. Accedit ultimo, quod haec sententia auget et non explicat difficultates; nam in re tot multiplicat entitates, quot illa, et ponit collectionem; sed præterea additionem earum inter se, quam explicare non test. Ac deinde aequa difficile manet ad plicandum in hac sententia, unde sumens sit unitas habitus, ut supra tetigimus.

Secunda assertio de habitibus, qui sunt simplices qualitates.

23. *Simplices aliqui habitus necessario asserendi.*—Dico secundo: necesse est ut sint anima aliqui habitus indivisibilis, et qui sunt simplices qualitates. Probatur, quia in habitibus non est unitas per compositionem intensivam; ergo vel est per collectionem

plurium qualitatum, vel per simplicem entitatem. Si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus. Si vero dicatur prius, necesse est, ut illa collectio ex multis simplicibus constet, quia omne compositum ad simplicia, et omnis numerus ad unitates necessario revocatur. Et ex ipsis terminis patet: nam si unus habitus est collectio plurium qualitatum, rursus inquiramus an unaquaque illarum qualitatum sit etiam collectio aliarum, vel sit simplex. Si primum dicatur, de illis ulterius inquiramus, donec sistamus in simplicibus qualitatibus, quia non potest in infinitum procedi. Rursus cum per ventum fuerit ad qualitates simplices, de illis procedit ratio, quia unaquaque earum est vera et integra qualitas in sua specie, quia non est pars vera et physica alieujus qualitatis; nam esse partem numeri aut collectionis, non tollit rationem integri entis in suo genere. Sed huiusmodi qualitates non sunt nisi in specie habitus, ut ex dictis constat; ergo necesse est dicere dari habitus qui sint simplices qualitates.

24. *Objectioni respondetur.*—Dices: interdum una qualitas constat ex multis, inter quas non est vera et realis unio, sed solum con temperatio quedam et proportio, ut sanitas, pulchritudo et similes, et in his generibus vel speciebus qualitatum nulla datur simplex, etiamsi ex simplicibus constet; ergo idem potest de habitibus dici. Respondetur, quidquid sit de illa unitate per solam proportionem plurium, an sit vera unitas, et an habeat locum in habitibus (quod infra videbimus), quandocumque aliqua qualitas componitur ex multis, et vocatur una sub aliquo conceptu et nomine, componi ex multis, quae licet fortasse sub eo nomine non censeantur completæ, tamen sub alia essentiali ratione sunt completæ et simplices qualitates. Ut quavis calor non sit completa sanitas, est tamen completus calor, vel passibilis qualitas, et in eo genere est qualitas simplex completa et perfecta; unde si daremus sanitatem etiam esse passibilem qualitatem, et sub hac generali ratione de illis sermo esset, necessario dicendum esset, alias passibiles qualitates esse simplices qualitates, etiamsi aliquæ sint composite.

25. Similiter ergo in praesenti, si ponemus scientiam esse collectionem ordinatam specierum intelligibilium, et nomen scientiae nil aliud significare, verum quidem esset, nullam scientiam humanam esse simplicem qualitatem; nihilominus tamen unaquaque

species intelligibilis, in ratione talis speciei, simplex et completa qualitas esset. Unde si de eis agamus sub ratione communi utriusque, sub ea dabuntur et qualitates simplices et compositæ. Talis autem est ratio habitus in qua versamur; est enim generalis ad omnes qualitates, quæ per modum actus primi dant potentias facilitatem et promptitudinem ad actus secundos exercendos; unde sub hac generali ratione non requirit compositionem aut proportionem plurium qualitatum; imo tanto erit perfectior habitus, quanto simplior, cæteris paribus. Quamvis ergo aliquos habitus concedamus conflari ex multis, quod incertum est, id tamen semper erit sub aliqua determinata ratione vel scientiæ, vel talis scientiæ, aut talis virtutis. Ratio autem habitus ut sic illam compositionem non requirit. Atque ita concluditur, dari habitus, qui sint simplices qualitates, et illosmet, ex quibus alii componi dicuntur, esse veros habitus et simplices qualitates.

26. Sed jam supersunt duo explicanda. Primum, quanta possit esse latitudo simplicis habitus, tum in rebus in quibus versatur, tum in actibus quos facere potest, vel ab eis fieri aut consummari. Secundum est, an ex simplicibus habitibus componantur alii, et qualis vel quanta compositione illa esse possit.

Tertia assertio, de extensione simplicis habitus.

27. *Simplex habitus ad plura objecta extendi potest, et quomodo.* — Dico ergo tertio: unus et idem simplex habitus potest per suam entitatem simplicem ad varia objecta partialia virtualiter extendi, et plures actus efficere, si vel omnino sint similes in ratione formalis objecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi, ut unus in alio virtualiter contineatur. Hæc assertio imprimis ostenditur inductione: nam saltem in habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes hujusmodi virtualem extensionem. Fides etenim unica tantum et simplex est, etiam si per eam innumeræ res credantur. Neque enim ullus verisimiliter dicere potest illam unitatem consistere in collectione aut compositione plurium entitatum, tum quia tam indivisibilis est illa fides, ut nemo possit credere uni, si alteri articulo fidei discredit; tum maxime quia ipsa per se primo inclinat ad rationem assentiendi, quæ et æqualis, et eadem est in

omnibus. Idem est suo modo de charitate et spe, et in pœnitentia id clarissime constat; nam eadem uniformiter detestatur omnia peccata, præsertim mortalia, quod indivisibiliter convenit tali virtuti, secundum formalem rationem ejus.

28. Dicet quis, esse speciale rationem in virtutibus infusis, vel quia sunt superioris ordinis, et divisa in inferioribus solent esse unita in superioribus. Vel quia non fiunt a suis actibus, ut ea ratione oporteat eis omnino commensurari, et juxta eos distingui. Vel quia non sunt meri habitus, sed aliquo modo participant rationem potentiarum; in potentias autem non est dubium quin una simplex entitas possit habere illam virtualem extensionem. Respondetur, verum quidem esse plures causas unitatis et simplicitatis reperi in habitibus infusis, quam in acquisitis. Nihilominus tamen potest ex illis sumi proportionale argumentum non leve quantum ad id, in quo convenient cum habitibus acquisitis, nimirum, in unitate et connexione suorum actuum in aliqua ratione formalis objecti aliquo modo indivisibili; nam hec sufficit, vel potius requirit unitatem vel simplicitatem habitus, etiamsi aliæ causæ non postulent talem modum entitatis, dummodo illum non impediunt.

29. *In acquisitis habitibus ostenditur assertio.* — Sic igitur recte argumentari possumus ab habitibus infusis ad acquisitos. Ut, verbi gratia, si pœnitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic, et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita pœnitentia (qualiscumque illa sit) detestatur omnia, quatenus a fine naturali avertunt, pro parte servata. Eadem proportio fieri potest inter fidem divinam et humanam, hac servata differentia, quod fides divina tantum habet unum Deum, cuius auctoritati nitatur; fides autem humana potest fundari in testimoniosis diversorum hominum, et ideo necesse non est ut idem indivisibilis habitus, qui inclinat ad credenda dicta unius hominis, aliis etiam fidem tribuat; tamen respectu ejusdem, et servata proportione, optimum est argumentum. Rursus in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam si virtus justitiae inclinat ad salvandam æqualitatem alteri in bonis ejus, ubi haec ratio æqualiter inventa fuerit, illus habitus æqualiter et indivisibiliter inclinabit.

30. Atque ex his facile erit ratione confir-

re positam assertionem. Ut autem illam singulas partes conclusionis declaremus, extendum est in omni habitu dari ex parobjecti aliquam rationem tendendi in ilquam motivum operandi possumus appellare; nam habitus intellectus, de quibus aguntur, sunt habitus judicativi; judicium autem semper nititur in aliqua ratione assendi: habitus autem voluntatis tendunt ad sequendum aliquod bonum; omnis autem secutio boni est ex aliquo motivo, seu ex ea ratione bonitatis, quae voluntatem attinet. Hoc ergo motivum seu ratio tendendi absque dubio, quae dat actui specificam rationem, quae eadem erit, si aequaliter autem modo per actus attingatur, quia semper id, quod est formale, est quod dat speciem; materiale autem est quasi per accidens, vel individuale respectu talis actus. Dicatum, si aequaliter vel eodem modo in talem rem tendat, nam contingit unam et eam rationem tendendi non aequa applicari res materialis, et ideo non eodem modo attingi per actus. Ut est, verbi gratia, tas divina, quatenus est in Deo, et reditum amabilem, vel quatenus per quem respectum applicatur proximo, ut illum amabilem reddat. Nam licet illa bonitas una sit, non tamen illis rebus aequa erit, et ideo modus tendendi in illam est idem. Et idem est in universum deinde finis respectu ipsius finis, et respectum, et de similibus, in quibus ratione tendendi alteri intrinsece, aliis vero extrinsecus applicatur.

Tunc vero, licet inter eos sit aliqua dissensio, (non disputando modo quanta illa sit tamen quedam necessaria connexio actus, qui versatur circa objectum invenientem ac per se habens rationem illam, est aliorum, et virtute continens illos, ut Dei amorem proximi; et similiter obiectum illud, quod proprio ac per se tale est, tur primarium, et alia secundaria, non in ordine dignitatis (id enim non satis ad indivisibilem unitatem habitus), sed in connexionis eiusdem et causalitatis, nus ratione illius reliqua attinguntur. Ne, etiam inter actus, qui versantur eamdem rem, solet esse aliqua distinctio in ex modo attingendi talem rem, vel ipsam ratione tendendi in illam diverso consideratur, vel quia aliquid pecuniarum ea attingitur per talem actum. Convero, quia unus actus alium supponit,

et ex illo nascitur aliquo modo. Sic comparantur in voluntate amor, desiderium, et gaudium de aliquo bono, et odium, fuga, ac tristitia de contrario malo; omnes enim isti actus (quacumque ratione distincti sint) in amore radicantur; nam ex amore boni si absit, sequitur desiderium, vel etiam spes, si arduum sit; si autem jam possideatur, sequitur gaudium; et ex eodem amore nascitur odium et detestatio contrarii mali, et reliqua consequenter. In intellectu vero non est similis connexionis actuorum nisi ratione discursus, in quantum assensus conclusionis sequitur ex assensu praemissarum; et ideo licet tales actus versentur circa idem subjectum, de quo una proprietas per aliam, vel per definitiōnem demonstratur, semper tamen aliqua veritas distincta est veluti adaequatum objectum uniuscujusque actus, et aliquid novum cognoscitur de tali subjecto per unum actum, quod formaliter non cognoscitur per alium.

32. Ex hac igitur declaratione statim persepsitur probabilitas conclusionis positae; nam si ratio attingendi res materialiter diversas est omnino eadem, et aequaliter veluti informans illas, non solum habitus, sed etiam actus sunt omnino unius speciei; ergo efficiunt unum et cumdem indivisibilem habitum. Et confirmatur; nam inclinatio potentiae, ut est sub tali habitu, per se non est ad hanc vel illam rem ratione materiae, sed ratione formae, seu propter tale motivum, quod in ea invenitur; ergo si haec ratio est omnino eadem, quamvis sit applicata ad diversas materias, inclinatio potentiae indivisibiliter perficitur in ordine ad illam, in quacumque materia inveniatur. Hac ergo ratione potest idem indivisibilis habitus habere extensionem quasi materialem ex parte objecti, et actu qui circa illud versantur. Rursus, quando inter objecta partialia est aliqua diversitas in modo participandi rationem formalem, cum connexione tamen et habitudine ad unum, tunc etiam est sufficiens ratio ad unitatem indivisibilem habitus, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Et quia potentiae inclinatio, quae per talem habitum perficitur, tota est primario et indivisibiliter ad illud unum, ad reliqua vero solum quasi concomitantem, seu ratione alterius, ad eum fere modum quo motus tendens in aliquem terminum ultimum attingit intermedios. Tandem quando ipsi actus sunt per se connexi, et quasi radicati in aliquo primo, tunc etiam possunt habere similem connexio-

xionem saltem virtualem, in ipso habitu; ergo quantum est ex hoc capite, si aliud non obstat, poterit idem indivisibilis habitus esse principium hujusmodi actuum. Hæc vero omnia magis sequentibus illationibus declarabuntur et confirmabuntur.

Corollaria de augmento extensivo habitus simplicis.

33. *Primum.* — Ex dictis ergo sequitur primo, hujusmodi habitum simplicem intra rationem suam, et (ut ita dicam) intra suum ambitum, non posse proprie augeri augmento extensivo ex parte sui, sed ad summum ex parte specierum seu memoriæ. Probatur ex illo principio, quod satis, ut opinor, demonstratum est supra, scilicet, reale augmentum non posse fieri sine additione reali. Nec satis id explicatur per additionem modi realis, ut infra latius ostendam, tractando de intentione, et in extensione est res evidentior, quia in re alioqui indivisibili non potest intelligi extensio in effectu formalis ejus, nisi forte ex parte subjecti crescat informatio. Ut licet anima rationalis indivisibilis sit, per augmentum hominis crescit quantum ad modum, et consequenter quantum ad effectum formalem, quia ad novam partem subjecti extenditur; unde crescit informatio, quia revera informatio divisibilis est. At vero in præsenti, habitus seu effectus ejus formalis non augetur ex parte subjecti; nam est idem indivisibiliter, et informatio ejus semper est eadem; ergo si ipsa entitas habitus in se augeri non potest, eo quod indivisibilis sit, nullo modo poterit augeri extensive, et in sua latitudine. Quod addo ad tollendam æquivationem, si quis contendat posse illi habitui adjungi alium inclinantem ad novos actus et objecta, et ex utroque coalescere unum; nunc enim de hoc non agimus; nam ille habitus coalescens ex duobus (quidquid sit de talis conjunctionis possibilitate) esset alius, et alterius rationis ab illo indivisibili, et haberet aliam latitudinem objecti et actuum. Nunc autem solum consideramus habitum indivisibilem intra propriam rationem et perfectionem, vel augmentum quod in ea potest habere. Sic ergo manifestum est non posse in se augeri extensive, vel ex eo quod indivisibilis est. Quod vero addimus de augmento ex parte specierum ac memoriæ, satis per se est manifestum.

34. *Secundum corollarium.* — Unde consequenter insertur secundo, talem habitum sta-

tim ac in principio generatur in quocumque gradu, et per quemcumque actum, et circa quamecumque materiam partialem sui objecti ex se habere vim ad quemcumque actum intra suum gradum intensionis, et circa totam materiam sui objecti, seu quamlibet pars eius. Probatur, quia ille habitus in illo gradu intensionis est capax illius extensionis ex parte objecti et actuum, et non recipit illam per formalem extensionem suam (ut sic dicam id est, per additionem partium sue entitatis ergo habet illam in se quasi eminenter unite, ex vi sue indivisibilis entitatis; ergo statim ac habet illam indivisibilem entitatem, habet etiam totam illam vim, quia non est magis partibilis illa virtus, quam entitas. Unde, quanta fuerit intensio entitatis, tantum erit intensio virtutis; extensio vero senper erit eadem.

35. Et confirmatur ac declaratur in omnibus modis connexionis seu unitatis supra explicitatis. Nam in fide divina, verbi gratia, non solum fides de se æque inclinat ad omnia credibilia ex testimonio divino, quamvis futurum possit ut non omnia sint æque applicata in species, seu doctrinam, et ideo ex hac parte potest augeri fides; tamen in seipsa non contetur, nec recipit additionem, nisi quantum intensior. Sicut virtus caloris, verbi gratia, aut ignis, in se indivisibiliter sumpta, extenditur ad quocumque combustibile proportionatum, quod illi applicetur, quia secundum eamdem rationem vel proportionem adest in illud. Sic etiam fides de se æque inclinat ad quamecumque materiam, quia secundum eamdem rationem operatur circa illam. Quod idem est ubicumque similis ratio operationis intervenerit, sive virtus sit infusa, et acquisita; nam revera in eo gradu intensius in quo quis assuevit temperate comedere carnes, se sentiet propensum ad eamdem considerationem servandam, si offerantur prius vel alius similis cibus. Verum est tamen una materia posse interdum esse majoris difficultatem quam in alia; illa tamen potest non requirit propriam extensionem habens, sed intensio sufficit ad illam difficultatem superandam, ut statim dicam. Item, quando partialia objecta sunt connexa et subordinata, nunquam habitus potest inclinare ad secundarium, quin vel simul in re, vel etiam per ratione aut natura inclinet ad primarium, quia illud ex hoc pendet. Quomodo si quis erit propensus in media, si non sit propensus in finem? et sic de similibus. E

erso etiam si talis habitus inclinet ad pri-
mum, virtute etiam inclinat ad secunda-
rum objectum, quia unum ex alio sequitur;
et si quis inclinatur ad finem, propensus
jam erit ad media, et sic de aliis. Denique
en argumentum fiet de actibus inter se con-
exis; nemo enim potest esse promptus et fa-
cilius ad actus radicatos in aliquo priori, nisi
iam ad illum similem promptitudinem ha-
bitat. Nemo enim desiderat nisi qui amat, et
de aliis. Et similiter e converso, qui est
omptus et facilis in primario actu exer-
endo, habet etiam habitudinem ad reliquos;
m ille quodammodo reliquos continet, et
m ille formaliter adest, facilitatem præbet
reliquos; ergo et virtus ab eo relictus. Sic
tum constat quo modo hi habitus, in se in-
visibilis existentes, ad aliquam latitudinem
jectorum vel actuum extendantur.

36. Tertium corollarium.—Tertio infertur,
andocumque hujusmodi habitus augetur
intensionem, augeri secundum totam ex-
ensionem suam, id est in ordine ad omnes
us quos elicere potest, et circa totam
teriam in qua potest versari. Hoc facile
endi potest, applicando cum proportione
um discursum factum; et ratio est clara,
a ille habitus, licet habeat latitudinem in-
sionis, tamen in extensione est indivisibili-
ergo quandcumque intenditur, intendi-
secundum totam suam propensionem.
Es: etiam potentia, eadem indivisibiliter
stans, est principium plurium actuum, et
satur circa varia objecta, et tamen non
quemcumque habitum perficitur secun-
dum totam suam adæquatam inclinationem.
Pondetur non esse simile; nam poten-
tia non perficitur per habitum ad modum in-
sionis, ita ut ipsam entitas potentiae in
intrinseca entitate consummetur, sed per-
tur tanquam potentia passiva per actum
eradditum, qui non semper est adæquatus
acitati potentiae. Habitum autem dum per-
tur intensive, consummatur intime in sua
itate, et secundus gradus, verbi gratia,
a equatur primo (ut sic dicam), et tertius se-
cundo, et sic de cæteris. Tum quia hoc pos-
it natura sua perfectio et latitudo secun-
dum intensionem; tum etiam quia eadem est
ratio de quicumque gradu, quia eamdem
connectionem habent respectu illius, tam actus
quam objecta partialia, quod magis explica-
bitur in sequenti puncto.

7. Quartum corollarium.—Quarto itaque
interventur, non posse unum et eundem habi-

tum ex his simplicibus, de quibus nunc agi-
mus, esse intensem et remissum, seu magis
et minus intensem respectu diversorum, vel
actuum, vel objectorum. Ut, verbi gratia, si
eadem simplex temperantia inclinat ad moder-
ate comedendum et bibendum, non potest
esse intensior ejus inclinatio ad unum ac-
tum, quam ad alium. Patet ex dictis, quia
inclinatio talis habitus semper tota adæquate
intenditur, quia indivisibiliter; ergo quantum
intenditur ad unum actum, tantum intenditur
ad alium; ergo nunquam potest esse inæquali-
ter intensa respectu diversorum. Et præte-
rea declaratur in hunc modum: nam si idem
habitus potest esse inæqualiter intensus illo
modo, sit, verbi gratia, ut quatuor respectu
uniuersus actus, et ut tria respectu alterius;
sequitur ergo illum quartum gradum esse
activum unius actus, et non alterius, et incli-
nare ad unum, et non ad alium; nam si ad
utrumque inclinaret ut principium actuum
ejus, nulla esset inæqualitas quoad intensionem.
Quæro ergo ulterius, an tertius gradus
illius habitus sit unus et idem respectu
utriusque actus, vel sint diversi. Si primum
dicatur, ergo idem dicendum est de quarto
gradu, quia respiciunt idem objectum for-
male, et ideo eadem est ratio de utroque. Si
vero dicatur secundum, procedet ulterius
argumentum ad secundum gradum, et a se-
cundo procedemus ad primum; atque ita
tandem fiet, vel totam latitudinem graduum
esse diversam respectu talium actuum, et ita
habitum non esse indivisibilem extensive, ut
dicebatur; vel totam latitudinem graduum
indivisibiliter inclinare ad omnes actus, et
ita non posse esse talem habitum inæqualiter
intensem respectu iliorum.

38. Et confirmatur, nam si ille habitus est
ut quatuor respectu unius actus, et ut tria
respectu alterius, ponamus crescere et fieri
ut quatuor, in ordine ad illum actum ad quem
prius remissius inclinabat; erunt ergo in
ille habitu duo gradus ut quatuor, qui non
intendunt illum ut quinque, et consequenter
unus non perficit alium, neque e converso;
non ergo uniuntur inter se illi gradus per
modum intensionis, sed solum per quamdam
extensionem, quod ostendimus fieri non
posse. Dic: vero potest, illos duos quartos
gradus non uniri inter se immediate, sed in
alio, scilicet, in tertio gradu, sicut duo rami
uniuntur in termino, et consequenter dicetur,
illum habitum in fundamento suo (ut sic
dicam) esse indivisibilem extensive; postea

vero in augmento habere extensionem secundum diversitatem graduum, qui uniuntur in fundamento, et ita augent illud, non tamen inter se; sicut lineæ uniuntur in centro, non vero inter se, et ideo facile potest una esse longior alia ex parte alterius extremi. Verumtamen hic modus intensionis, præterquam quod inauditus est, impugnari facile potest ex dictis de acquisitione hujus habitus quadrum vel eos gradus, qui considerantur ut fundamentum ejus, in quo dicitur esse indivisibilis; nam per eosdem actus intenditur, per quos acquiritur; sed quando primo acquiritur, semper indivisibiliter acquiritur cum habitudine ad totum suum objectum, et omnes actus suos, etiamsi per unum tantum actum acquiratur, quicumque ille sit, et circa quamcumque materiam, dummodo ad illum habitum pertineat; ergo si per similem actum intensiorem intendatur, adæquate etiam intenditur. Patet consequentia, quia in ipso actu non potest fingi illa diversitas intensionis, quia totus actus secundum omnes gradus suos versatur in eadem materia, et sub eadem ratione formalis; ergo ille actus æque efficax est ad intendendum, sicut fuit similis remissior ad generandum; ergo impossibile est intelligere in habitu illum modum compositionis et intensionis mistæ cum extensione. Et ratio omnium est, quia in objecto et actibus eadem est unitas, vel connexio respectu quorumcumque graduum intensionis.

Proponuntur objectiones, eisque occurritur.

39. Sed circa hæc, præsertim circa duo ultima corollaria, occurrunt difficultates. Prima est, quia eadem charitas intensius inclinat ad amandum Deum, quam proximum, cum ex charitate magis sit diligendus Deus, quam proximus. Et eadem ratione quilibet habitus intensius inclinat ad finem, quam ad media; nam *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Secundo, experientia videtur docere eundem hominem majori facilitate servare temperantiam in cibo quam in potu, aut in hoc genere cibi quam in alio, et hominem invenias, qui facilime restituet honorem, pecuniam difficillime, alium e converso. Et in eadem virtute religionis unus est propensior ad orandum quam ad vovendum, vel aliquid simile. Est ergo in his habitibus inæqualitas intensiva respectu diversorum actuum, vel objectorum partialium. Tertio, incredibile videtur, quod amor Dei æque cres-

cat per amorem proximi, scilicet per amorem ipsius Dei, vel etiam quod amor proximi per amorem unius æque crescat erga omnes. E idem proportionaliter est de cæteris virtutibus, tam in indivisibili et æquali augmentatione quam in acquisitione. Quarto, videtur difficile in habitu intellectus, nam per assensum unius conclusionis nullo modo redditur facilis intellectus ad assensum alterius veritatis distinctæ.

40. *Primæ difficultati occurritur.* — *Quis sit aliquid magis amare appetitiva.* — primam difficultatem respondeatur esse æquationem in illa particula, *magis*, non enim semper significat inæqualitatem intensionis sed interdum perfectionis, vel activitatis, inclinationis, juxta exigentiam rei de qua sermo. Nego igitur habitum charitatis et intensiorem respectu Dei quam proximi, quia charitas secundum se totam, et secundum omnes gradus suos inclinat ad Deum et proximum. Et idem proportionaliter est qualibet virtute respectu finis et mediorum, et ideo qui magis, id est intensius, diligit Deum, aut finem, quantum est ex vi habet etiam diliget intensius proximum, vel medium. Cum vero objicitur, quod Deus et charitate sit magis diligendus, non intelligitur magis intensive, sed appetitiva. Theologi dicunt. Consistit autem illa magis appetitatio (ut opinor) in altiori ratione nobiliore modo diligendi, ratione cuius magis adhæret voluntas per unum actum unito, quam alteri per alium actum, etiam alias in intensione æquales sint. Sicut etiam ut octo est magis activus quam frigidatus octo, etiamsi in intensione æquales sint, cum Aristoteles dixit: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis*, non est locutus de majori intensione, sed de majori negligentia vel in certitudine, vel in evidentiâ, vel alia simili proprietate. Quo etiam modus intensionis magis adhæremus fini, quam per electionem medio, etiamsi aliqui actus aperte intensi sint.

41. *Objectioni satisfit.* — Dices, hanc inæqualitatem posse utcumque intelligi in ceteris actibus, non tamen in eodem indivisibili habitu ad illos vel ad objecta eorum comparato. Respondeatur negando assumptum, an eadem indivisibilis virtus potest inclinari magis ad unum actum seu effectum quam ad alium, imo et esse potentiores magis quam activam ad unum effectum, quam ad alium ut eadem voluntas natura sua magis pro-

ensa est ad bonum honestum, quam ad cundum, etiamsi in se indivisibilis sit, et ex solis potest dici efficacior potentia ad illuminandum quam ad calefaciendum. Haec enim equalitas non est per modum realis respectus in eadem re, et inter partes, seu gratus ejus; sed a nobis concipitur per modum pectus in ordine ad res diversas, quia, nimirum, virtus superior eas continet emittiori modo, majoremque proportionem et convenientiam habet cum una quam cum aliis.

12. Secundæ difficultati occurritur. — Ad secundam difficultatem respondetur, illam inæqualitatem non semper provenire ex inæquatione habitus, sed ex aliis capitibus, resertim ex duobus. Primum est melior dispositio ipsius intellectus, vel aliarum potentium, et organorum quæ virtuti deserviunt. Secundo enim homo consuevit exercere actus virtutis alicuius in aliqua certa materia, species intellectuales facilius illam proponunt, et ræsentant convenientiam aut honestatem eam in illa est. Memoria etiam præteritæ experientie aut consuetudinis non parum juvat, objectum illud statim proponatur ut concurrale, et ut appetendum; et eodem modo fert multum phantasia, quæ huic propositi objecti similiter cooperatur. Ipsa denique corporis dispositio potest consuetudine sua circa aliquam materiam magis accomplari et disponi, quam circa aliam. Ut misit sit aliquis propensus ad poenitentiam, facilius illam exercebit jejuniis quam ellis, si in illis est consuetus et non in idque non ex divisione ipsius habitus potentia, sed ex ipsa corporis et imaginationis positione. Quanquam de habitibus, qui in eitu sensitivo et phantasia generantur, silius credi possit dividii in plures circa duas materias, etiam ejusdem virtutis, quia habitus sunt materiales, et illæ potentiae per se non attingunt rationem formalem virtutis. Aliud caput est difficultas ipsius obiecti; nam, cæteris paribus ex parte omnium potentiarum et organorum, et ex parte virtutis ac intensionis ejus, potest unus actus virtutis, etiamsi sit ejusdem speciei, esse difficilior alio ex resistantia materiae vel obiecti, ut sic dicam. Ut in naturalibus idem et faciliter calefacit lignum siecum quam sidium, non quia minori intensione calor operetur in unum quam in aliud, sed quia unum passum magis resistit quam aliud. In moralibus, eadem fortitudo, licet in se

sit aequa intensa respectu totius materiae, facilius sustinet vulnera quam mortem, ob majorem resistantiam et difficultatem obiecti. Unde fit ut, quando virtus augetur per actus difficiliores ex parte obiecti, si actus illi sint intensiores habitu (ut saepe esse solent quasi per antiperistasim), tunc augeant habitum solum per modum intensionis; si vero non sint intensiores, sed remisae fiant, non augent habitum in se, quanquam ipse usus et experientia talis materiae possit non-nihil juvare ad similes actus, aliis modis in priori capite declaratis.

43. Tertia difficultas solvitur. — Ad tertiam difficultatem respondetur non esse incredibilia ea, quæ ibi inferuntur, si debito modo intelligantur et explicentur. Nam quod attinet ad amorem Dei et proximi, aut est sermo de supernaturali et infuso amore, vel de naturali. De priori suppono illum amorem non augeri per actus effective, sed meritorie; quia ergo amor proximi, cæteris paribus, et ex suo genere, non est tam meritorius sicut amor Dei, ideo non sequitur aequa augeri charitatem per utrumque amorem; tamen quantum per amorem Dei augetur intensio charitatis respectu Dei, tantum augetur respectu proximi; et e converso, quantum per amorem proximi augetur eadem charitas respectu proximi, tantum augetur respectu Dei, quia nec ipsa charitas aliter augeri potest, nec meritum est de augmentatione charitatis sub uno vel alio respectu, sed simpliciter de tota charitate secundum adæquatam rationem suam. Si vero sit sermo de amore naturali, non est necesse esse eundem habitum, quo diligitur Deus, et proximus; de quo alias. Et idem forte est de naturali amore proximorum inter se, generaliter loquendo de amore, quia potest esse sub diversis titulis et rationibus, quæ interdum sunt personales et individuales, interdum sunt communes aliquibus, non vero omnibus. Quando vero amor fundatur in ratione communi, et secundum speciem aequa participatam ob omnibus, ut est, verbi gratia, amor proximi, præcipue quia proximus est, et naturæ rationalis, sic verum est, acquisito habitu circa unum, acquiri ad omnes, et aucto respectu unius, de se aequa augeri ad omnes, quamvis ex parte apprehensionis et aliarum circumstantiarum possit non esse aequalis facilitas, ut declaratum est.

44. Atque ad hunc modum respondendum est de cæteris virtutibus, quando actus ea-

rum sunt veluti æquales, solumque differunt in materialibus objectis. Quando vero sunt aliquo modo inæquales et subordinati, ut est intentio finis et electio medii, tunc videtur esse nonnulla major difficultas; tamen expedienda est proportionali modo, quo diximus ple charitate infusa. Nam si consideremus naturalem activitatem, quam habet actus ad intendendum habitum acquisitum, fortasse major est in actu intentionis quam in actu electionis, cæteris paribus, eo quod perfectior sit, et fons alterius; nihilominus tamen unusquisque eorum aequa auget habitum respectu atriisque actus; nam quantum augetur habitus per intentionem, tanto major promptitudo acquiritur ad facilius eligendum, et si per ipsam electionem aliquantulum intenditur habitus (quod incertum est), etiam secundum illam intensionem magis inclinat habitus in ipsum finem, quia tota ratio electionis ut sic est finis, unde est virtualis tendentia in ipsum. Et ad hunc modum philosophandum est de omnibus actibus similibus.

De habitibus intellectus quomodo simplices sint, vel compositi.

45. Quarta difficultas aliquantulum obscurior est, et (ut opinor) convincit quod intendit, quantum ad illos particulares habitus, de quibus procedit. Primum ergo distinguere oportet inter habitus voluntatis et intellectus: haec enim locuti sumus præcipue de habitibus voluntatis, et difficultas illa non proponitur de illis, estque in eis peculiaris quædam ratio, quam inferius exponam. Rursus in habitibus intellectus distinguendum est inter se habitus evidentes, qui sunt naturales virtutes ejus, et habitus inevidentes, qui non sunt virtutes; agimus enim de acquisitis. Inter quos est haec differentia, quod habitus evidentes ostendunt veritatem rei in seipsa, sive ex ipsis terminis, sive per aliquid medium; inevidentes autem non ostendunt veritatem in se, sed per extrinseca media inducunt intellectum ad assensum, etiamsi veritatem non intueatur, quod commune est etiam fidei infusæ, et Theologiæ, quæ in illa fundatur, etiamsi ob certitudinem infallibilem virtutes censeantur.

46. *Habitus ineridens facilius potest inclinare ad varias materias, quam evidens.* — Ex qua differentia colligo, facilius posse unum habitum indivisibilem inevidentem inclinare ad varias materias et actus, quam habitum evidentem. Ratio est, quia extrinseca ratio

assentiendi potest facile materia diversis ualider applicari. Quod maxime videre licet in fide, tam infusa quam humana. At vero quando ratio assentiendi est intrinseca, ut est in habitibus evidenteribus, non potest eadem ratio diversis propositionibus applicari. Nam si veritas cui assentimur, est per se nota, ratio assentiendi est ipsa intrinseca connex terminorum; in veritatibus autem diversis semper est diversa connexio, quia termini etiam esse debent aliquo modo diversi, ideo semper est diversa ratio assentiendi. autem veritas sit mediata, sicut est diversitas, ita habet intrinsecum medium distinctum, quo ostendatur. Quod si contingit eodem medio immediate ostendi duas conclusiones diversas, verbi gratia, si ex uerpassione duæ aliae immediate nascantur, trietiam intrinseca veritas uniuersu jusque conclusionis diversa est, et medium illud non cumque est ratio assentiendi tali veritati, ut est radix talis passionis, et ut est vinculum (ut sic dicam) talis connexionis. Unde optimum formale talis assensus non est medium, cumque, sed est veritas talis conclusionis manifestata et conexa cum tali medio.

47. *Cur in intellectu sit proprius habitus principiorum, non in voluntate.* — Ex qua obiter hoc notemus) nascitur quædam differentia inter habitus intellectus et voluntatis. Nam, licet Aristoteles dixerit ita se habentes in moralibus sicut principia in spacio, nihilominus in intellectu distinguitur est habitus principiorum per se notorum conclusionum; in voluntate vero idem habitus ad finem et media. Ratio autem differentiae non est alia, nisi quia in assensu conclusionis ratio assentiendi non est sola ratio principiorum, sed ipsamet veritas conclusionis, quatenus in se ostenditur ex connexione extremorum cum tali medio; at in voluntate tota ratio amandi medium finis, ut superius, disp. 23, declaratum dicitur.

48. Hinc ergo videtur inferri, per non assensum evidenter posse acquiri habitus indivisibilem de se æqualiter inclinantem alias veritates, quia semper in illis est diversa ratio assentiendi, unde nec connexiones habere possunt, quæ ad talem unitatem indivisibilem habitus sufficere possit. Utrique sic declaro, nam si veritates sint immutabiles et in se diversæ, et diversam terminorum unionem habent, et una cum altera in haec non per illam cognoscitur, neque ex aequali

ins sequitur assensus alterius, solum videnter convenire in modo quo intellectus eis asserit, nimirum, sine discursu ex immediata conexione terminorum; sed hoc non satis ad indivisibilitatem habitus, quia habitus ad dat facilitatem ad illum modum, sed ad unum assensum, et ad penetrandas facile rales terminorum, et ad debitum usum specrum intelligibilium, quibus illae represe[n]ti possunt; et ideo intelligi non potest, idem indivisibilis habitus, acquisitus solum unum assensum veritatis per se est, de se statim inclinet ad veritates alias immediatas quidem, sed diversas, et consecutus necesse est, ut per assensum alterius principii reale fiat augmentum per additionem extensivam nova entitatis, quae cum non possit realiter uniri praexistenti, ut supradictum est, erit novus habitus indivisi-

49. *Ad duas proprietates ejusdem rei co[n]cendas an unicus habitus simplex inclinare sit.* — Dicet aliquis, esto hoc verum sit, quando illa principia per se nota, sunt omnia diversa in utroque extremo, quando autem sunt de eodem subjecto, tunc posse habere unitatem indivisibilem ex attritione ad tale subjectum. Ut si homini, ubi gratia, convenienter immediate duæ passiones distinctæ, idem habitus indivisibilis sufficit ad assensum duorum principiorum immediatorum, quibus tales proprietates de hinc prædicantur. Sed licet hic appareat aqua major ratio unitatis, non tamen est sufficiens ad indivisibilem habitum. Suppono em cognitionem hominis non esse ita simpe[m], ut in ipsa rei essentia ejus passiones induatur; hoc enim spectat ad angelicam perfectionem; sed post cognitam unam passionem et essentiam, indigere hominem non attentione et compositione, et consequenter novo etiam assensu, per quem de alia jure, etiamsi immediata sit. Hinc ergo manifestum apparet non posse ex vi habitus indivisibilis acquisiti per priorem assensum, intellectum manere facilem et promptum ad dilectionem de alia passione, et comparandum illam cum tali subjecto, etiamsi subjectum idem sit, quia connexionem et alterum ex munum sunt diversa, et illæ duæ veritates solum distinctæ sunt, sed etiam una in ea nullo modo continetur; ergo identitas objecti non sufficit.

50. Et confirmatur, nam si eidem subjecto et passiones convenienter, una mediante alia,

habitus quo cognoscitur de tali subjecto prima passio immediata, non satis est, ut idem indivisibilis inclinet ad alium assensum circa passionem mediatam de tali subjecto, ut constat ex omnium sententia, nam prior habitus pertinet ad intellectum principiorum, et posterior ad scientiam; quia talis passio secunda demonstratur per primam, quod docuit D. Thomas, 1. 2, q. 57, art. 1, ad 2. Ergo quamvis utraque passio et veritas sit immediata, multo minus potest idem indivisibilis habitus ad utramque sufficere. Patet consequenter, quia licet haec duæ veritates videantur habere maiorem convenientiam in immediate, et in modo quo cognoscuntur, aliunde tamen non habent inter se connexionem, neque est virtualis continentia unius in alia. sicut est in aliis; quæ tamen maxime videtur conferre, et esse necessaria ad unitatem indivisibilem habitus.

51. *Habitus scientiae indivisibilis non sufficit ad plurium conclusionum assensum.* — Ex quo ulterius progrediendo ad habitus scientiae, non videtur fieri posse ut idem habitus indivisibilis sufficiat ad assensum diversarum conclusionum, non solum quando de rebus specie seu essentia diversis, sed etiam quando de eadem essentia demonstrantur. Prior pars videtur manifesta ex dictis. Primo, quia non minus differunt conclusiones illæ inter se, quam inter se differant principia ex quibus inferuntur; sed talia principia non possunt pertinere ad eundem indivisibilem habitum, ut probatum est; ergo nec conclusiones. Secundo, quia Aristoteles, 1 Poster., text. 7, ait, eas esse diversas scientias, quarum principia non ex eisdem sunt; quoties autem passiones demonstrantur de diversis essentiis, seu speciebus rerum, principia per quæ demonstrantur constant ex terminis omnino diversis; ergo non possunt eundem indivisibilem habitum circa conclusiones generare. Denique omnia, quæ diximus de habitu circa principia, a fortiori probant de habitu circa conclusiones. Altera vero pars probatur etiam proportionali ratione, quia assensus primi principii immediati, scilicet, in quo prima passio affirmatur de subjecto, non generat habitum indivisibilem, qui per se inclinet ad proximam veritatem, in qua secunda passio dicitur de eodem subjecto; ergo pari ratione assensus secunda propositionis, in qua secunda passio dicitur de subjecto, non potest generare habitum indivisibilem, qui per se inclinet ad aliam veritatem, in qua tertia passio dicitur

de subjecto. Palet consequentia, quia est eadem distantia seu propositio; nam quod prima proportio sit immediata, et aliae mediatæ, indicat quidem aliquam majorem similitudinem in modo assentiendi; illa tamen non sufficit ad indivisibilem unitatem habitus, ut sœpe dictum est; alias omnes scientiæ essent una, quia convenient in modo assentiendi per discursum.

52. Et confirmatur, quia cum infertur nova conclusio, quamvis subjectum sit idem, tamen veritas, et connexio novæ passionis demonstratæ formaliter diversa est; ergo non potest indivisibilis habitus, prius acquisitus, per se, et sine additione reali, esse sufficiens ut reddat intellectum promptum ad assensum illius distinctæ veritatis. Atque hæ rationes evidentius idem probant, quando conclusiones demonstratæ de eodem subjecto non solum sunt diversæ, sed etiam una non demonstratur per aliam, sive demonstrantur per diversa media, quod clarius est, sive per unum et idem. Quia nec illæ veritates inter se habent connexionem, aut virtualem continentiam unius in alia, nec connexio earum in uno principio sufficit, quia habitus indivisibilis, qui terminatur ad ipsum principium, per se non sufficit ut extendatur ad aliquam ex illis conclusionibus, ut ostensum est; id vero, quod additur respectu unius, non habet aliquid commune respectu alterius, neque e converso: ergo in nullo habitu indivisibili possunt illæ duæ conclusiones immediate uniri, ut sic dicam.

53. *Quid sit modus extensionis in habitibus evidentibus.* — Concludo igitur, habitum judicativum et evidentem intellectus humani non extendi ad novas veritates judicandas, nec dare facilitatem ad eis assentendum, nisi per additionem et augmentum reale; hoc enim (ut opinor) satis probat discursus factus, quo ostensum est, indivisiblem habitum non sufficere. Unde etiam concluditur non satis esse augmentum intensivum, sed necessarium esse extensivum. Primo quidem, quia augmentum intensivum, est (ut ita dicam) uniforme, ac circa idem, seu respectu ejusdem; ergo, si primus habitus, acquisitus per assensum unius principii, seu conclusionis, nullo modo inclinat ad aliam veritatem, ex vi solius intensionis nunquam inclinabit. Secundo, quia si circa ea^{ndem} conclusionem iterentur actus intensiores usque ad summum gradum, et conatum, quem intellectus potest adhibere in tali

assensu, habitus fiet intensus etiam in summo circa talem veritatem, non vero inclinabit ad aliam; ergo, ut intellectus inclinetur ad novas conclusiones per novos assensus, necessarium est novum genus augmenti, quod non est nisi extensivum. Tertio, quia hinc fit ut propensio acquisita ad diversas veritates, etiam ex his quæ censentur ad unam scientiam pertinere, inæqualis sit in intellectu, id est, respectu unius intensa, et respectu alterius remissa. Non enim provenit illa inæqualitas ex aliqua subordinatione talium veritatum inter se; pono enim non esse conexas, neque unam per aliam demonstrari solum ergo provenit ex majori frequentia vel intensione actuum circa unam, quam circa aliam; ergo signum est illam esse inæqualitatem intensionis in habituali inclinatione aquisita; ergo non potest esse una et eadem indivisibilitate; ergo est ibi reale augmentum extensivum. Cum autem ostensum sit id quod additur in hoc augmento qualitatem, non posse per se uniri præexistenti concluditur, hoc augmentum revera esse additionem novæ qualitatis.

54. *Discrimen inter speculativos et practicos, quoad extensionem.* — Est autem ultimæ circa hunc punctum observanda differentia inter virtutes intellectus et voluntatis, quæ servata proportione, etiam versatur inter virtutes speculativas et practicas intellectus nam virtutes appetitivæ potissimum versantur in suis actibus circa singularia, et ideo facillime potest unus et idem habitus indivisibilis talis virtutis versari circa plures actus et circa plures materias, quia, licet alioquin in esse natura videantur illæ materiæ valere diversæ, tamen in honestate, quam virtus respicit, sunt quasi ^{ad eum} numero differentia. Et idem est suo modo et prudentia et artus quæ ad singularia descendunt, imo in eis præcipue versantur. Scientia autem speculativa sistit in cognitione universalium, et ideo quantum est ex se, non applicat eamdem veritatem formalem (ut ita dicam) ad plura materialiter diversa, sed semper extenditur per additionem novæ veritatis, quæ in sua universalitate est formaliter diversa ab alia, ideo et assensum requirit formaliter diversum et reale augmentum seu extensionem habitus ad illam inclinantis. Unde si homo appetet scientificam conclusionem in universi demonstratam ad particularia sub ea contentam, hoc modo idem habitus indivisibilis scientiæ (ut opinor) æque ac sufficienter inclinabitur.

las omnes veritates particulares in universali contentas; ut si acquisita scientia hujus conclusionis, *Homo est visibilis*, expositorie ferat, *Petrus est homo, ergo Petrus est visibilis*, et sic de cæteris, ad omnes assensus arum conclusionum particularium idem habitus indivisibilis sufficiet, quia veritates illæ materialiter potius quam formaliter differunt, quia omnes illæ particulares propositiones universalis continentur confuse, et ideo solum necesse est addi species, vel applicatio em earum ad singulare.

uomodo in scientiis detur unitas habitus per compositionem, vel collectionem simplicium qualitatum.

55. Ex his igitur omnibus infero, et dico iarto, præter unitatem indivisibilem, quam habent aliqui habitus per simplices qualitas, dari in aliquibus habitibus unitatem compositam per collectionem, et subordinationem unrum qualitatum, quæ respectu illius habitus integri censemur habitus partiales. Hæc sertio præcipue ponitur ad salvandum communem modum loquendi de unitate scientiarum; omnes enim censent, geometriam, arbi gratia, esse unam scientiam, non tantum genere, sed etiam specie; et nos superius idem diximus de metaphysica; hæc autem unitas intelligi non potest per modum implicis qualitatis; ergo necesse est intellecti per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum; jam enim tenuum etiam est, illas qualitates non esse habere alium modum realis unionis seu compositionis. Declaratur etiam ex vulgato principio, quia quæ sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum. Quod in genere iam qualitatis verum esse patet in habitibus at dispositionibus corporis; nam sanitas vel illestitudo una qualitas censetur in communi modo loquendi et philosophandi, et tamen non sunt simplices qualitates, sed ex oportione plurium resultantes; ergo idem intelligi potest in qualitatibus animæ. Præterim in habitibus scientiarum, in quibus nec tanta unitas reperiri potest respectu plurium conclusionum, vel principiorum, quanta est in simplici qualitate; nec potest ei denegari unus unitas, propter connexionem vel convenientiam rerum quæ in una scientia tractantur, ut statim explicabimus.

56. Et hanc sententiam in re tenent omnes scitati in tertia opinione, et Soncinas etiam

non discrepat, quamvis in modo loquendi, illos habitus partiales non vocet habitus, sed species; et Capreol., quæst. 3 Prologi, dubius est in hac re, etiam de mente S. Thomæ; et Soto, quæst. 3 Proœmiali Logice, licet oppositum teneat, concedit tamen scientiam posse habere unitatem, licet non sit simplex qualitas. Et probabile censemur non esse simplicem qualitatem. Toletus vero ibi, quæst. 3, hanc sententiam simpliciter sequitur; et Fonseca, lib. 5 Metaph., cap. 7, quæst. 5, sect. 2. Denique favet D. Thomas, 1. 2, quæst. 54, art. 4, ad 2, ubi ait, per demonstrationem unius conclusionis acquiri habitum scientiæ imperfectum; cum vero ad aliam conclusionem extenditur demonstratio, non generari novum habitum, sed priorem fieri perfectiorem, quatenus ad plura extenditur. In quibus verbis D. Thom. admittit, addi perfectionem realem habitui scientiæ per extensionem ad novam conclusionem, quod non potest intelligi fieri per solam additionem specierum; nam per hoc solum non fit perfectior prior habitus, neque propter solas species habitus immediate inclinabit ad novam conclusionem, si ejus entitas in se non perficiatur et extendatur. Quoad hanc ergo partem sine dubio est hæc opinio D. Thomæ; fateor tamen, si illa solutio conjugatur cum corpore articuli, sentire D. Thomam, illum habitum sic auctum et perfectum; semper manere simplicem qualitatem; quod ego liberter admitterem, si intelligerem aut illam extensionem posse fieri per augmentum pure intensivum, aut in augmentatione extensivo posse intervenire realem ac per se unionem inter partiales qualitates. Quia vero nentrum horum intelligi potest, ut probavi, ideo assero illam scientiam esse unam, non tamen simplicem habitum. Nec plus probat ratio quam D. Thom. subjungit, scilicet, quia conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatae sunt, et una derivatur ex alia. Ad summum enim inde concluditur subordinationis illarum qualitatum, et aliqua unitas totius scientiæ, non vero perfecta simplicitas, aut compositione per se. Alter exponit illum locum Soncinas, scilicet, habitum per primam conclusionem acquisitum persici per assensum secundæ conclusionis, non tantum extensive, sed intensive circa primam conclusionem. Sed neque hoc est semper necessarium, neque revera D. Thomas id dicit; sic enim ait: *Habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens; illa enim particula,*

u'note, satis declarat in quo constitutus D. Thomas illud augmentum perfectionis; neque etiam ratio, quam D. Thom. subjungit, alium sensum admittit.

Solvuntur objectiones contra superiorem assertionem.

57. *Una scientia quomodo sit unus habitus, et una qualitas.* — Contra hanc assertionem fiunt multa argumenta, quae, ut opinor, non sunt difficultia. Quale est illud, quod si est una scientia, est unus habitus; si unus habitus, una qualitas. Idem enim argumentum fieri de pulchritudine aut sanitate. Dicendum est ergo, omnia esse vera, proportionaliter loquendo, de unitate ejusdem modi. In communi tamen modo loquendi simpliciter id admittitur sub nomine virtutis aut scientiae, potius quam habitus, propter aequivocationem tollendam. Sicut etiam loquendo morali modo dicuntur unus actus, exterior et interior, non tamen dicuntur una res. Imo una virtus liberalitatis dicitur conflare ex habitu voluntatis, et appetitus sensitivi, vel una virtus fidei ex habitu intellectus, et habitu piae affectionis voluntatis; et tamen sub nomine habitus simpliciter non dicitur, unum esse in utraque potentia. Itaque nomen specificum saepe magis admittit, et significat illam compositionem, quam genericum.

58. *Cur simplex potentia ad plures actus sufficiat, non vero habitus simplex.* — Alia ratio fieri solet, quia potentia unica et simplex sufficit ad plures actus et objecta partialiter; ergo et habitus sufficiet, cum sit perfectio proportionata potentiae. Haec vero ratio ad summum concludit servandam esse eam proportionem quoad fieri possit; nam certum est non esse in hoc aequalitatem inter potentiam et habitum; alias sicut una potentia simplex sufficit ad omnes actus suos, ita sufficiet unus simplex habitus ad omnes illos. In scientia ergo non debet omnino salvari illa proportio quoad simplicitatem qualitatis, quia potentia non acquiritur per actus, sicut scientia. Unde potentia est principium superioris rationis, et quasi universalis causa; scientia vero paulatim fit per actus, et unusquisque aliquid efficit sibi proportionatum et commensuratum; et ideo non potest per eos fieri unum principium, vel (ut sic dicam) instrumentum simplex omnino et universale ad omnes illos.

59. *Quem ordinem debeant servare partiales habitus ut unam scientiam dicantur compo-*

nere. — *Opinio Antonii Mirandul.* — Major difficultas videtur esse in explicanda coordinatione illa, vel accidentalis unione ob quam dicitur componi una scientia ex similibus qualitatibus; quia si non habent inter se peculiarem unionem, cum aliqui sint in indivisiibili subjecto, non appareat quam compositionem aut ordinationem habere possint. Ex quo etiam nascitur difficultas explicandi quæ sit latitudo scientiae unius secundum speciem, vel secundum genus; vel cur potius ex tanto numero harum simplicium qualitatum componatur una scientia, quam ex majori, ve minori. Unde propter hanc fortasse causam ut supra retuli, disp. 1, sect. 2, Ant. Mirand dixit tantum esse unam scientiam, quam per modum plurium distinguatur a nobis propter commoditatem addiscendi, et tradendi scientias. Et potuit moveri ex eo quo omnes scientiae videntur ita inter se conexæ, ut nulla sine aliis possit perfect tradi. Atque ita consequenter dicere posse non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem; nam haec major est inter habitum principiorum et scientias, quam inter scientias inter se. Unde non est dubium quin principia propria alicujus scientiae conclusiones ejus per modum unius scienti tradantur; et ita solet appellari. Rursum scientiae practice multum pendent ex speciatiis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis. Ita ergo ex omnibus componetur una virtus adæqua intellectui. Consequenter vero etiam dicendum erit, esse tantum unam virtutem in voluntate, quia non est minor connexio inter virtutes morales seu appetitivas, quam intellectuales, imo major, ut ex doctrina moralis constat. Unde vocari etiam solent virtutes omnes nomine unius justitiae universalis. Et Theologi multi hujus temporis ita iunguntur, ut dicant, licet virtutes et dona infusa inter se distincta sint, ex omnibus constituti unam adæquatam justitiam, qua honoris interius sanctificatur, et formaliter fit justus. Ad hunc ergo modum dicitur, juxta hasentiam, esse tantum unam scientiam adæquatam intellectui.

60. *Nominalium sententia.* — At vero Nominales, ut eis attribuunt Soto et alii, ad tantum hoc extreum, in aliud declinat, dicentes tot esse scientias, quot sunt simplices habitus, seu quot sunt conclusiones scit; quia nullum putant esse medium in hac 1,

ut possit ratione fundari, ut in difficultate disposita tactum est. Atque ita admittuntur dialecticas, philosophias, Theologias, unnes has in magno numero. Sed neque aut alii referunt ubi Nominales hoc loquantur, neque ego inveniri potui. potius in prologo Sententiarum, agentes Theologia, licet negent esse simplicem unitatem, sentiunt esse unam scientiam, ut ex Ochamo, quæst. 3 Prol., dub. 8; quæst. 4, art. 4; Greg., quæst. 3, tertium art. 3; et idem sentit Scotus, st. 3, dub. 2, nec dissentit Gabr., q. 8, univis non tam clare de unitate scientiae antur.

Plures scientiae in humano intellectu endae. — In hac ergo re cavendæ sunt mœ locutiones, et maxime abhorrentes communibus et receptis philosophorum antiis, et præsertim in re qua multum et ex modo concipiendi et loquendi. Non ergo negandum quin dentur plures scientiae intellectu humano, sicut negari non potest quin in voluntate sint plures virtutes, ut loquendo, ut dixi in citato loco prædisputationis, et magis constabit ex diversis habituum, quas breviter attingemus eone ultima hujus disputationis. Nec est negandum quin una scientia possit di ad plures conclusiones et plura obpartialia seu materialia; ita enim omnes sophi loquuntur, dicentes unam esse etriam, unam arithmeticam, etc.; et ogo, dicentes unam esse Theologiam. vero hujus locutionis explicabatur mespondendo ad difficultatem tactam.

Exio inter habitus simplices componentes unam scientiam exponitur.

Quando ergo inquiritur quæ sit con vel coordinatio inter qualitates illas ices, ut unum habitum vel unam scien componere dicantur, assero imprimis, illicite sit hanc connexionem seu co ordinem rerum seu qualitatum in mente declarare, dubium tamen non esse magna sit. Ut constat primo ex ipsa storia seu reminiscientia, in qua rerum es ita collocantur, ut interdum una et aliam, aliquando vero omnino dispasint. Hoc etiam declarat impotentia ratiandi ordinata, proveniens ex inordinata phantasmatum in phrenesi vel insaniam. Deinde addo, hanc coordinationem hos habitus simplices componentes

unam scientiam, duplarem intelligi posse, et utramque simul posse concurrere ad unitatem scientiae. Prima est subordinatio effectiva, qualis est inter partiales habitus inclinantes ad subordinatas conclusiones, quarum una derivatur ex alia. Quem modum subordinationis attigit D. Thomas, 1. 2, q. 54, a. 4, ad 3. Et juxta hunc modum dicitur in moralibus unus actus constitui ex interno et externo, et una virtus ex habitibus existentibus in diversis potentias, quarum una subest alteri quoad usum talis actus, ut fides voluntati. Secunda causa hujus connexionis est attributio seu respectus ad idem objectum totale; ut, verbi gratia, in scientia de homine possunt de homine demonstrari aliquæ conclusiones inter se connexæ, quarum una derivetur ex alia. Et rursus demonstrari possunt plures conclusiones derivatae quidem ab eadem essentia totali, etiamsi inter se una ex alia non demonstretur, sed constituant veluti diversas lineas, aut series conclusionum. Dicimus ergo, non solum eas quæ sub una serie quasi continuato discursu inferuntur, sed etiam eas quæ non habent inter se hunc ordinem, si in eadem essentia ejusdem subjecti radicentur, et ad illud exacte cognoscendum ordinentur, unam scientiam constituere, quæ dicetur habere unitatem per attributionem seu habitudinem ad idem subjectum. Ut, verbi gratia, quamvis in physica aliæ demonstrationes fiant de materia, et aliæ de forma, et aliæ de motu, quantitate, etc., quarum multæ non habent inter se subordinationem, una tamen ex illis omnibus conficitur scientia, quia illa tendunt ad exactam cognitionem entis naturalis. Nam sicut partes vel proprietates non sunt propter se, sed propter totum, ita demonstrationes omnes, quæ circa partes et proprietates, quantum tales sunt, versantur, tendunt ad scientiam perfectam ipsius compositi seu subjecti constituendam, et ita communiter dici solet scientia habere unitatem ex objecto, juxta doctrinam Aristotelis, 2 de Anim., text. 33.

De potentia objecti unius scientiae.

64. Quanta vero esse debeat unitas illius objecti, quod in secunda parte difficultatis petitur, etiam est difficile ad explicandum. Multi enim dicunt requiri unitatem specificam objecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei, sed in esse scibilis, ut late cum D. Thoma Cajetan. explicat, 1 p., quæst.

1, art. 3. Sed est cavenda æquivocatio in illa voce seu denominatione, *scibilis*. Nam in rigore scibile dicitur per denominationem extrinsecam a scientia, seu per relationem rationis in ea denominatione fundatam; hoc autem modo non potest scientia habere unitatem ab objecto scibili sub esse scibilis, quia potius ipsa dat illi unitatem; nam, sicut objectum est scibile, quia scientia terminatur ad ipsum, ita est unum scibile, quia una scientia terminatur ad illud; ergo non potest scientia sumere unitatem ex objecto scibili, quatenus hac voce explicatur illa denomination. Igitur si unitas scientiae sumitur ex unitate objecti, talis unitas objecti præsupponitur ordine naturæ ad unitatem scientiae, imo et ad esse ipsius scientiae, et ad omnem denominationem a scientia sumptam. Cum ergo est sermo de objecto scibili, ut sic, dante unitatem scientiae, non significat illud *esse scibile* denominationem a scientia, sed aptitudinem proximam, ut sub unam scientiam cadere possit; quæ quidem aptitudo ex parte ejus supponitur. Sicut cum dicitur objectum visus esse colorem et lumen, ut convenient in ratione visibilis, illud *esse visibile* non est sumendum per denominationem extrinsecam a visu; alioqui nihil explicaretur, sed potius peteretur principium, declarando objecti unitatem ex unitate potentiae; oportet ergo ut per eam vocem significetur aliqua ratio ex parte ipsarum rerum, ob quam censemantur habere quasi aptitudinem proximam, ut eidem potentiae visivæ per se objici possint. Nam, quia res differentes etiam secundum speciem in suo esse reali, cadunt sub eamdem potentiam visivam, quærimus in eis aliquam convenientiam, quæ ex parte ipsarum rerum supponatur, ratione cuius possint unum quasi specificum objectum constituere, qualis est, verbi gratia, idem modus immutandi visum, vel aliquid simile; et hæc vocatur proxima ratio visibilis, ex parte objecti. Ad hunc ergo modum intelligendum est, quod dicitur de objecto scibili.

65. Sed tunc æque obscurum ac difficile explicatu est, quænam sit hæc ratio quæ ex parte rerum ad eamdem scientiam pertinentium supponitur, ratione cuius convenire dicuntur in eadem ratione scibilis. In quo multi existimant ex unitate specifica ipsius rei, quæ per se primo objicitur scientiae, sumi unitatem objecti, etiam in esse scibilis, ita ut objectum, quod per se primo attenditur in scientia, sit per se unum in esse rei, omnia

vero alia cadant sub scientiam ratione illius. Quia illa unitas objecti est formalis in scientia, quæ quodammodo connectit, et virtualiter continet omnia quæ in scientia tractantur; hæc autem est essentialis ratio ipsius objecti, et ideo oportet ut illa sit una, specifica, ac indivisibilis. Nam si sint plures diffrentiae essentiales et substantiales, neutra per se loquendo, continet alteram ut principium ejus, neque ad alteram ordinatur. Neque etiam sufficit ut utraque contineatur in potentia in ratione generica, quia illa continentia non sufficit ad medium demonstrationis, et consequenter neque ad connexi nem et unitatem quam scientia requiri. Unde, juxta hanc sententiam, species objectorum scibilium multiplicabuntur juxta species rerum quæ per se primo sciuntur objectum quod, ut sunt, regulariter loquend species substantiæ. Nomine autem species intelligenda est, non tantum species ultir sed etiam species subalterna, aut quæcumq; ratio formalis abstracta, sumpta præcise cundum actualitatem suam; sic enim sumit quam species quædam indivisibilis, et illa ut sic demonstrantur ea tantum, quæ p; cise ex vi talis rationis formalis illi coniunt, ut est in physica gradus entis naturalis aut gradus animalis.

66. Dixi autem *regulariter*, propter d; Primum, propter scientias mathematicas quæ non habent pro objecto speciem aliquam substantialem, sed accidentalem, nimirum quantitatem; et in eis censetur communiter una scientia specie, quæ agit de tota quantitatibus continuæ vel discretæ. O fortasse ideo est, quia species quantitatis continuæ, licet sint distinctæ, ita sunt per ordinatæ, ut in una, scilicet in corpore, quodammodo contineantur reliquæ. Species numerorum neque sunt ita proprie species, neque differunt nisi per additionem unitis, in quo servant eamdem proportionem, hæc etiam potest reddi ratio, quia illæ scientiae non tractant de quantitate sub essentiali ratione ejus, sed in ordine ad quasdam proportiones, respectu quarum est fere etiam ratio in illis speciebus. Deinde posui hæc rationem illam, propter quasdam species substantiales imperfectas, quæ sunt velutianæ, ut est sanguis, vel alii humores in homine, quarum non est per se scientia sed tantum quæ est de homine vel de animali.

67. Atque hæc sententia sic exposita quidem probabilis, et maxime habaret locum

somo consequi posset propriam scientiam singularum specierum substantialium secundum differentias ultimas earum, et ex illis selecte et a priori demonstrare uniuscujus proprietates. Tamen scientia humana aut nunquam est ita perfecta; et ideo, secundo de scientia humana prout de facto ari potest, parum confert ille modus atis objecti ad ejus unitatem explicandam. Deinde de se difficile est creditu, quod de multis elementis sint singulæ scientiæ, et singulorum generum vel rationum surorum et inferiorum, dentur etiam singulæ, videlicet, una scientia entis ut sic, alia tantum, alia corporis, et ita per singulos us, qui secundum nostrum modum abstracti possunt quampluimis modis variari.

Communis sententia de unitate scientiæ abstractionem a materia. — Quapropter sententia valde communis, hanc unitatem terti in scientiis sumendam esse ex gradu abstractionis; et ita solet distinguiri triplex, ex triplici abstractione a materia, vel idua tantum, et non omnino a materia soli, vel a materia sensibili, et non ab diligibili, vel ab omnibus. Quæ divisio an est: eam vero copiose tractant monographi scriptores in principio Phys. et Metab. Sed imprimis ille modus assignandi tum non est communis omnibus scientiis in illo non comprehenduntur mo aut rationales. neque aliae practicæ. tamen dicent aliquid proportionale codum esse in objectis aliarum scientiæ. Deinde non constat in illæ rationes iant ad unitatem specificam scientiæ, intum ad genericam, in quo est magna sitas opinionum, quam hoc loco trac molestem esset. Denique abstractio, si tur ex parte nostra, non potest constitui objectum formale, nam hæc abstractus respectu rerum est sola denominatio seca; jam autem ostendimus objectum formale debere præsupponi ex parte rerum scibilium. Si vero sumatur mentaliter ex parte ipsarum rerum, nihil aliud per hanc abstractionem significatur, nisi ordo vel gradus uniusenjus scientiæ magis vel minus immaterialis; eadem fere superest difficultas, quæ, et, unitas in tali gradu sufficiat ad spe m unitatem objecti, cum sub eodem plures differentiæ essentiales, quæ se connexionem non habent, nec deri em unius ex alia, contineantur.

Resolutio de unitate objecti scientiæ.

69. Quocirca (ut verum fatear) nihil in hac materia invenire potui, quod mihi omni ex parte satisfaceret, ut certam aliquam ac generalem regulam præscriberem, qua hæc unitas objecti definiri possit. Et ideo id, quod dixi de connexione et subordinatione eorum omnium quæ in eadem scientia tractantur, applicandum etiam censeo ad declarandum specificam unitatem objecti. Nam, quando aliqua ratio formalis objecti scibilis, quæ solet dici ratio *quæ*, talis est ut in ea connectantur omnia quæ in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illam aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non. Quia non præbet unitatem ob solam essentiale unitatem quam habet, sed ob unitatem quam causat inter omnia quæ tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit. Et ita, quamvis illa ratio aliquando in se sit alicujus generis in esse rei, fieri tamen potest ut species ejus non considerentur a scientia, nisi quatenus in ea ratione connectuntur; non solum quia secundum differentiam tantum genericam cognoscantur, sed etiam quia, licet secundum proprias differentias cognoscantur, tamen id est per quamdam proportionem aut comparationem ad rationem communem, et collationem ipsarum specierum inter se. Ut scientia de elementis ita disserit de communi ratione elementi et de singulis, ut non possint se Jungi. Et fere ad hunc modum explicuimus supra unitatem metaphysicæ. Et ita censeo philosophandum esse de reliquis. Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiæ non esse exactam et perfectam, sed quasi artificiale, ut explicuimus. Quod unitatis genus non solum in scientiis, sed etiam in prudentia et arte probabile est intervenire. Et ad alias etiam virtutes appetendi extendi potest; sed de his omnibus in particulari dicere non est præsentis instituti.

Corollaria de augmento extensivo compositorum habituum.

70. Unde tandem intelligitur, in illo habitu, qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium, dari quidem posse augmentum extensivum, illud tamen fieri per additionem novæ qualitatis,

qua, licet respectu totius, partialis sit, tamen ex se absolute considerata, est integra quædam species qualitatis. Unde etiam nullum est inconveniens, hoc genus augmenti fieri ex qualitatibus specie differentibus, quia secundum illud imperfectum genus coordinationis seu unilatis, bene possunt qualitates specie differentes in unam conjungi. Quo item fit ut talis habitus recte possit paulatim perfici per actus specie differentes, quibus illi partiales habitus proportionantur. Neque oportet ut illa distinctione, quod actus in ordine ad habitus sunt ejusdem speciei, et in ordine ad objecta diversæ, quia actus non habet diversas species secundum hos respectus. Imo actus nullam habet specificationem ex respectu ad habitum, sed potius e contrario habitus specificatur ex habitudine ad actum : quanquam enim actus, ut est actio quædam, dicat habitudinem ad habitum, ut ad principium, non tamen inde habet suam ultimam specificationem, sed ex termino vel objecto. Neque illæ sunt duæ specificaciones, sed una tantum, ut infra ostendemus agentes de actione. Possunt autem illi actus comparatione ad habitum dici solum differre specie partiali, eo fere modo quo de habitibus ab illis genitis dicebamus.

Specificatio habitus per actus obiter exponitur.

71. Ex quo etiam fit ut cum habitus dicuntur specificari per actus, id intelligendum sit cum proportione. Triplex enim modus habitus ex dictis colligi potest : unus est simplex qualitas (ut ita dicam), tam in essendo quam in agendo ; quia, scilicet, tantum est activus unius simplicis actus, ut, verbi gratia, assensus unius principii vel unius conclusionis; et in hoc clara est specificatio et proportio. Alius modus habitus est, qui in esse est etiam qualitas simplex, virtualiter autem seu in agendo est multiplex, quia est potens ad plures actus ita inter se connexos, ut in ordine ad idem ac indivisible objectum formale, necessariam connexionem inter se habeant, et in aliquo primario actu quodammodo radicentur, et ideo talis habitus dici potest specificari, vel a tali actuum serie, vel ab illo primario actu, in quo alii radicantur, ut habitus, verbi gratia, charitatis, ex amore Dei. Tertius modus unitatis habitus est ex collectione et subordinatione plurium simplicium qualitatum; quod genus unitatis minus perfectum est, et ita sumi potest ex

collectione plurium actuum dicentium ordinem seu attributionem ad objectum aliquando unum, prout paulo antea explicatur reliquimus.

SECTIO XII.

An et quomodo habitus minuantur et corruptantur.

1. *Hæc quæstio de habitibus acquisitis intelligenda.* — Hæc quæstio, sicut omnia sicut diximus, intelligenda est de habitibus acquisitis, nam infusi peculiarem in hoc habent conditionem, quod, licet paulatim augeantur et perficiantur, non tamen remittuntur, etsi amitti possint; quo modo autem id fiat, scilicet an demeritorie, dispositivæ an etiam effective, non potest absque principiis Theologicis explicari.

Ex variis causis habitus remitti posse ac corrumpi.

2. *De habitibus ergo acquisitis, in generali loquendo, certum est, et diminui seu remittendi posse et amitti; hoc enim experientia impetrare videtur. Ratione autem idem ostendetur explicando causas talis remissionis et corruptionis. Duplex enim potest esse causa remissionis vel corruptionis alicujus formæ unam vocare possumus privativam, quæ solam absentiam, vel parentiam influxus cœset formæ remissionem vel corruptionem. Cum enim corruptio et remissio tantum quædam privatio in fieri, ad illam sufficit privativa causa. Alia est causa privativa, quæ ulterius distingui potest in positivam, formalem, vel dispositivam. Continet enim causam efficientem per positivam remissionem corrumpere aliquam formam; idem nunquam efficit nisi introducendo aliam, quæ vel formaliter vel saltem dispositiviter repugnet; quia necesse est, positivam actionem directe ac per se terminari ad positivam formam seu effectum; corruptio vero vel remissionem inde resultare ex repugnante introductione formæ cum praexistenti, quæ repugnativa non potest esse, nisi formalis, vel dispositiva.*

Habitus non diminui per solam absentiam cause conservantis.

3. *Quod ergo spectat ad priorem modum corruptionis, vel diminutionis (eadem in utriusque ratio, et ideo de illis indifferenter loquemur), videtur manifestum, non habere locum in habitibus, quia non pendent in on-*

ervari ab aliqua causa proxima, per cuius absentiam seu cessationem ab influxu, amitti possint; omitto enim conservationem necessariam causæ primæ, quia hæc non aufertur, naturaliter loquendo, nisi interveniente aliqua causa proxima corruptionis. Assumptum obo, quia duplex tantum causa hic intervere potest, scilicet, materialis et efficiens; ut formalis causa est ipsem habitus, et in habet dependentiam ab alia in illo gerere. Neque etiam pendet a causa finali secundum existentiam ejus, ut per se constat. ne etiam non habet locum dependentia, et esse solet a termino existente, quo ablato fertur aliud; nam habitus non est relatio ædicalentalis, vel aliquis modus unionis, quibus ille modus dependentiae reperiri let, sed est vera forma absoluta ac permanens, quæ licet habeat transcendentalem habitudinem ad suos actus, vel objecta, tamen rare potest et existere, etiamsi illa actu p existant. Relinquitur ergo sola materia-cause, vel efficiens. Materialis autem cau-habitus, est intellectus, verbi gratia, vel luntas, quæ sunt perpetua; ergo ex parte is subjecti non potest corrupti habitus. e vero requirit habitus in tali potentia alienam dispositionem, a qua pendeat in gene-causæ materialis; nam si quæ esset, maxime actus; nullam enim aliam dispositionem, per se loquendo, requirit habitus in tientia; constat autem non pendere habitus ex tali dispositione actuali: alias solum raret quamliu durat actus. Et hæc ratio probat etiam de causa efficiente, quia habitus non habet aliam causam efficientem prouidam praeter actus; constat autem non dñe ab illis in conservari.

naturae habitus per solam cessationem actus.

4. Duæ vero supersunt circa hanc partem difficultates. Prima est, quia habitus internu minuantur, ac tandem corruptiuntur, et solam cessationem ab actu; hæc autem non est causa positiva, sed privativa tantum; go. Major videtur sumi ex Aristotele, 2 nigr., c. 3, et 3 Ethic., c. 5; et ex D. Thoma, 2, quæst. 53, art. 1. Et quæst. 53, art. 3, opterea dieit, per actus remissiores habitus hominem ad diminutionem ejusdem habitus. Experimento etiam id constare vltur, præsertim in habitibus memoriae, et speciebus intelligibilius, quæ non minus rruaientes sunt, quam cæteri habitus; nam

sola cessatione actuum res, quæ memoria tenebantur, oblivioni traduntur, quod est signum, etiam ipsas species amitti. In artibus etiam id experimur, et multo magis in moralibus virtutibus.

5. Propter hæc Gabriel, in 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, dub. 6, et Almain., tract. 1 Moral., cap. 18, censem, diminui et corrupti habitum per se per solam cessationem ab actu, sicut corruptitur lumen per absentiam solis. Itaque docent pendere habitum ab actu non solum in fieri, sed etiam in conservari. Addunt vero hanc dependentiam in conservari non esse æqualem in omnibus rebus: quædam enim ita pendent ut, ablata causa, statim omnino pereant, ut lumen a sole, et omnes creaturæ a Deo; alia vero ita pendent ut, ablata causa, statim diminui incipiunt, non vero prorsus pereant usque ad aliquod tempus; alia denique sunt, quæ nec etiam statim diminui incipiunt, sed post transactum aliquod tempus absentia causæ, et parentæ influxus ejusdem. Et in hoc tertio genere constituant habitus respectu actuum. Quod si instes, quia si per breve tempus potest habitus conservari sine ulla causalitate actus, jam habet pro illo tempore sufficientem causam conservantem sine actu, et consequenter per illam poterit quolibet tempore conservari, licet actus cesseret, quia diuturnitas temporis nihil ad hoc refert, eo quod alia causa possit toto illo tempore durare, nil aliud respondent, nisi hanc esse talium rerum naturam, ut petant illo modo conservari.

6. *Opposita sententia probatur.* — Verumtamen D. Thom., loco citato, quem ejus discipuli, et omnes fere alii Theologi, in 3, dist. 23, et Henric., Quodlib. 5, q. 18, sequuntur, docet, cessationem ab actu non esse causam per se corruptionis habitus, sed solum per accidens, id est esse occasionem, ut aliae causæ insurgant, seu actus exercantur, quibus vel corruptiuntur habitus, vel omnino obruantur. Ratio prioris partis philosophica et propria jam tacta est, quia ex natura habitus constat esse qualitatem permanentem absque actuali influxu, et efficientia actus. Unde fit solum dependere in conservari ab influxu primæ causæ, quia non est alia causa proxima a qua pendeat, ablato actu; influxus autem primæ causæ de se est perpetuus, nisi nova causa secunda interveniat, quæ postulet ablationem talis influxus. In præsenti autem sola cessatio ab actu, eo quod

diuturnior sit, non est nova causa, per se loquendo. Dicere autem, hujusmodi res natura sua postulare conservari tanto tempore sine actu, et non diuturniori, est gratis dictum, tum quia, si sit sermo de tempore extrinseco, concomitantia illius accidentaria est; si vero de duratione intrinseca, cum illa sit permanens, semper est eadem; tum etiam quia nullum est signum, aut effectus, ex quo talis conditio, aut natura harum rerum colligi possit, ut ex probatione posterioris partis sententiae D. Thomae constabit; tum denique, quia omnis res, quantum est ex se, postulat perpetuo conservari, nisi occurrat alia, quae postulet destructionem ejus, aut nisi causa proxima, per se necessaria ad conservationem, auferatur.

7. Neque invenietur in natura exemplum alicujus rei quae aliter postulet conservari. Solum quod supra tractavimus de impetu impresso, et modo corruptionis ejus, potest hic nonnullam ingerere difficultatem. Sed praeterquam quod est valde incertum, an impetus sit specialis qualitas, in illo est singularis ratio, quia non est qualitas natura sua permanens in eodem statu, sed semper est aut in continuo augmento, aut diminutione. Unde solum est instrumentaria virtus veluti fluens actualiter; et praeterea non corruptitur sine aliqua resistantia aut motione contrariae virtutis. At vero habitus est qualitas permanens natura sua, ut experientia docet, nam integer manet, et in statu quieto (ut sic dicam), etiam postquam actus cessavit. Unde etiam est optimum illud argumentum, quia si sola cessatio ab actu per se sufficeret ad corruptionem, per se etiam sufficeret ad remissionem; ergo quam primum suspenderetur actus, inciperet habitus diminui, et, cæteris paribus, uniformiter et continuo diminueretur, quod est contra experientiam. Quod vero dicitur, remissionem non incipere, nisi post certam moram, nulla nova adhibita causa praeter cessationem, est omnino voluntarium, et praeter omnem philosophicam rationem.

8. Et praeterea inquiram, post illam moram, an remissio continue fiat, vel etiam per discretas morulas; nam illud prius etiam videtur esse contra experientiam; hoc autem posterius multo magis voluntarium est. Imo, si post aliquod tempus cessationis actus incipit habitus diminui, nulla est ratio cur successive minuatur, et non statim totus pereat, cum causa ejus, quæ dicitur necessaria ad

conservationem, omnino absit. Tandem cofirmo, quia si actus est per se necessari ad conservationem, vel intelligitur de act æquali, vel etiam de intensiori. Si hoc posterius dicatur, sequitur non posse habitum conservari, nisi etiam interdum augeatur quod est aperte falsum, et contra experientiam. Neque etiam dici potest illud prius quia actus æqualis nullam actionem vel efficientiam habet in habitum æqualem; ergo neque e converso carentia ejus potest se minuere aut corrumpere habitum.

9. Altera pars hujus sententiae D. Thomae posita est propter experientias adductas quibus manifeste constat, per non usum amitti promptitudinem, quam habitus confert; cum ergo id per se non fiat, necesse est ut saltē per accidens sequatur. Quorū dixit etiam Aristoteles, libr. de Longitidine et brevit. vitæ, c. 2, scientiam corrumper oblationem, quod non potest intelligi se, sed per accidens; quia dum homo promptus non usum obliviscitur medii demonstrativi, interdum incidit in errorem, qui scientiam expellit. De quo videri potest Cajet., 1 p., 79, art. 5. Est igitur hæc D. Thomae sententia magis philosophica, et rationi conserna. Solum oportet circa hanc partem amplius explicare, quomodo hæc causalitas accidens sufficiat ad experientias salvandas id quod per accidens tantum fit, semper nec frequentius evenit; promptitudinem autem habitus diminui et amitti per usum, tam est regulare, ut per se sequatur. Deinde, quia si hoc sequitur percidens, ideo est quia per cessationem ad occasio præbetur positivis causis contrarie, ut possint intervenire, et corruptionem dicere; ergo ubi tales causæ non sunt, vel non interveniunt, nunquam sentietur diminuimus propter sciam cessationem; ergo nunquam oblationi tradetur scientia propter cessationem actus, si ea occasione homo non incedat in contrarium errorem, et idem erit de aliis, quod tamen videtur esse contra experientiam.

10. Respondent aliqui, cum potentiae stræ non cessent omnino ab operando, si præsus cesseret aliqua earum ab usu alicujus habitus, ex natura rei necessario sequi, et in aliis actibus exerceatur. Illi autem actus, impliciter comparari possunt ad habitum causam actu: primo, directa oppositione et pugnantia, et hoc neque semper, neque

necessarium est, ut argumentum probat. Secundo, ut sint tales actus omnino dispati, et hi etiam censentur sufficere ad corruptionem habitus, eo quod multitudine et ietate sua obruant illum. Nam potentia est tae capacitatis, et ideo non potest ad distractos actus simul prompte intendere, unde nimium usum circa actus omnino distractos amittitur facilitas, atque adeo habitus, a actus quorum usus cessavit. Qui modicendi videtur habere fundamentum in stotele, loco supra citato dicente, scientia oblivione amitti; nam haec oblio non est provenire nisi ex multitudine dissipatum actum vel cogitationum. Verumtamen dicta ratio sumpta ex limitatione poiae parvi momenti est, quia etsi potentia possit simul intendere ad plures actus eete et prompte, simul tamen potest habere habitus intensissimos ad plures actus atumvis disparatos, dummodo repugnantia non sint. Quia potentia non concurrit ad habitum conservationem; ergo, atumvis sit limitata in agendo, poterit esse simul habitus disparatos, quia in rendo est quasi infinita, dummodo inter formas non sit repugnantia. Ergo per tantum diversae rationis, si non sint reantes, non potest alter habitus minui, illi tantum possunt gignere alios habitus, miles quidem, tamen compatibiles cum o habitu. Et confirmo exemplo simili de lebus intelligibilibus, quae possunt simul in quacumque multitudine, licet actus in non possint esse simul, et ideo una es intelligibilis non corruptitur per actionem aliarum quantumvis dissimilium, disparatarum; ergo similiter, etc.

. Quomodo ob cessationem, habitus diminuitur. — Dico igitur, habitum in se ac pronon diminui ob cessationem actuuum, ea occasione exerceantur actus aliquo repugnantes habitui. Quod satis indicat Thomas citato loco dicens, ex cessatione actus oriri varias imaginationes, quae dum disponunt ad contrarium, et ita dividunt vel corrumpti habitum; ergo nisi indat aliqua contrarietas vel repugnantia, satis est multitudino aliorum actuuum. Et facta hoc satis probat. Quocirca ad extiam de diminutione habitus per non, dicendum est, interdum fieri prodiminutionem in ipso habitu, aliquando solum superaddi impedimentum, ratione etiamsi ipse habitus in se integer ma-

neat, non tamen æquali facilitate operatur. Et ideo in superioribus sub disjunctione locutus sum, dicens, per non usum, et per alios actus, qui ea occasione exercentur, vel minui habitum, vel obrui, quia per supervenientes habitus, aut memorias, seu imaginationes impeditur, ne tanta facilitate operetur. Primum ergo, id est, diminutio habitus, nunquam contingit nisi per actus aliquo modo contrarios et repugnantes, sive repugnat directe per propriam contrarietatem secundum specificas rationes, ut intemperantia temperantiae opponitur; sive per quacumque repugnantiam seu incompossibilitatem formarum, ex quovis capite proveniat.

42. Habitus impediri possunt ne facile prorumpant in actus, et quo modo. — Secundum vero, id est, impedimentum habitus sine diminutione, fieri potest per actus distractos, et omnino dissimiles, præsertim si nimium multiplicentur. Potest autem hujusmodi impedimentum esse, vel ex parte corporis, quia est instrumentum quo habitus exercet suas actiones, et sæpe male disponitur per distractas actiones, ut aperte constat in operibus artium, et in aliquibus actibus virtutum moralium, qui ex corporis dispositione non parum pendent. Aliquando vero est hoc impedimentum ex parte memoriae, vel imaginationis; quia ea, in quibus homo exercetur, magis adhærent memoriae et facilis imaginationi occurunt. Et hoc impedimentum generale est, tam quoad usum habitum appetitus, quam in usu artium vel scientiarum; omnia enim haec multum pendent ex memoria, memoria autem ex usu. Quia licet species intelligibiles semel acquisitæ non amittantur, ut statim dicam, obruntur tamen, et quasi sopiuntur, per multitudinem et majorem actualitatem supervenientium specierum. Praeterquam quod phantasmatæ necessaria ad usum memoriae, amitti possunt ex corporis dispositione, ut statim videbimus. Denique, hoc impedimentum aliquando provenire potest ex parte affectus, præsertim in moralibus virtutibus; ut si quis omittens usum virtutis justitiae, verbi gratia, exerceatur in lucro pecuniarum et amore earum, etiamsi non amittat virtutem justitiae, nec directe minuat illam, difficultius exercebit actus illius, et ita, licet indirecte, paulatim disponetur ad amissionem vel diminutionem ejus. Atque ita satis constat quo modo per non usum habitus, per accidens minuatur vel impediatur, et quo modo hoc frequentius

accidat. quia non potest homo ita cessare a quibusdam actibus, quin in aliis exerceatur.

Amittaturne habitus ex defectu causæ materialis.

13. Secunda difficultas, circa hunc modum corruptionis habitus per solam absentiam vel defectum causæ conservantis, oritur ex causa materiali; nam, licet habitus non habeat causam efficientem a qua pendeat in conservari, habet tamen materialem a qua in conservari pendet, et ex defectu ejus corrumpi potest; sic enim amittuntur habitus qui sunt in corpore, amissio vel mutatio corpore. Respondeatur imprimis hanc mutationem ex parte subjecti nunquam fieri sine aliqua causa positiva mutante dispositionem subjecti, et ideo hunc modum corruptionis comprehensum a nobis esse sub posteriori membro superius posito. Deinde, ut hic corruptionis modus magis explicetur, distinguere oportet inter habitus materiales, qui reperiuntur in corpore, et habitus spirituales, qui sunt in intellectu et voluntate. Sub priori membro comprehendingendo non tantum corporales habitus impro pri dictos, ut sunt sanitas vel pulchritudo; hos enim a praesenti disputatione jam exclusimus (quoniam de illis manifestum sit pendere ex subjecto corruptibili et per transmutationem ejus diminui posse vel corrumpi), sed præcipue comprehendimus habitus proprie dictos existentes in potentissimis animæ materialibus et corporeis, ut sunt appetitus sensitivus, et phantasia seu cogitativa, in qua considerare possumus et habitus, qui se tenent ex parte potentiae, et, late loquendo, dici possunt judicativi, et phantasmata vel species sensibiles, quæ in memoria sensitiva per modum habitus conservantur. Omnes ergo hi habitus sunt in subjecto simpliciter corruptibili, et ideo corrumpi possunt ad corruptionem ejus. Quod maxime verum est et evidenter constat, quando subjectum ipsum omnino corrumpitur et perit, ut contingit in morte hominis; tunc enim, cum potentiae ipsæ sensitivæ desinant esse, habitus etiam in eis existentes corrumpi necesse est.

14. *Habitus phantasie immutatur, illius organo mulato.* — Quandiu vero haæ potentiae non corrumpuntur, non videntur ex parte earum corrumpi habitus; tamen, quia haæ potentiae habent organa corporea, quæ certam dispositionem et temperamentum primarum qualitatum requirunt, possunt in illis alterari, et plurimum immutari, et ex hac parte pos-

sunt ad mutationem subjecti amitti vel minui aliqui habitus harum potentiarum. Quod præcipue verum appareat de habitibus apprehensivis, seu phantasmatis, ant speciebus sensibilibus, de quibus, vel ipsa experientia satis constat, multum pendere dispositione organi; nam humiditas vel scitas cerebri confert ad conservationem humorum specierum, et affectiones provenientes ex diversis humoribus, sanguineo, verbi gratia, aut melancholico, multum confert ad concipiendam vel formandam diversa phantasmata. Atque ita non est dubium, quin parte phantasmatum fiat mutatione in his habitibus ob alterationem subjecti seu orga-

15. *Habitus appetitus sensitivi ipso mente non mutantur.* — De propriis tamen habitibus qui se tenent ex parte potentiarum et per actus immanentes earum acquiruntur sunt, verbi gratia, virtutes vel vicia apparatus sensitivi, de his (inquam) magis dubius est, an per solam mutationem organi mutantur. Et videtur sane probabilius immutari in se, etiamsi quoad usum eorum impediti aliquo modo possint. Quia est verisimile amitti proprios habitus virorum ac virtutum moralium, etiam per se sunt in appetitu sensitivo, per solam natum alterationem corporis, sine illius actione contraria. Item, quia sicut potentiae ipsa sua entitate non mutantur propter operationem, nisi tanta sit ut omnino corrumpantur, ita verisimile est, habitus etiam in se tenent ex parte potentiae, imitari quae hoc conditionem ejus, praesertim cum per proprios actus immanentes, qui superioris rationis. Est itaque probabilis pars, quamvis incerta.

16. *Nec ex defectu phantasie deservit.* — De habitibus vero intellectus et voluntatis generaliter dicendum est, nunquam corrumpi, vel in se minui ex defectu subiecti recte docuit D. Thom., 1. 2, quæst. 3 art. 1 et 2. Et ratio est, quia habent subiectum incorruptibile, et in eo non requirent peculiarem dispositionem, per cujus operationem seu amissionem ipsi amitti possunt. Non desunt tamen qui in hoc differentiatione aliquam constituant inter species intellectus, et proprios habitus intellectus. Nam speciebus intelligibilius absolute et necessitate veram esse censem asseruntur; de habitu tamen scientiae, verbi gratia, vel opinionis, aiunt amitti posse accidens ob mutationem subjecti secundum

mpe organi corporei ; nam, licet talis ha-
us non sit proprie in illo ut in subjecto ,
det tamen ab illo quoad usum, et ideo
lur etiam pendere in esse suo. Quam
tentiam aliqui tribuant D. Thomæ, eam
e indicant Almainus, et alii Nominales.
i autem falsa esse videtur. Primo quidem,
a nulla est differentiae ratio, cum etiam
cies intelligibiles pendeant in usu a phan-
mate, et organo corporeo, quamdiu anima
in corpore ; nam sine phantasmatisbus
lus omnino usus posset esse talium spe-
rum. Et nihilominus non pendent in esse
a phantasmatisbus ; nam etiamsi in morte
nia phantasmata corrumpantur, manent
cies in intellectu : idem autem est de ha-
scientiae vel opinionis, per se loquendo,
quantum est ex parte subjecti, ut est res
ta et constans ex doctrinade anima. Dein-
illa dependentia in usu tantum est secun-
dum quamdam concomitantiam, aut tan-
m ab instrumento inferiori et posteriori,
eo non potest inde colligi dependentia in
; alioqui etiam de ipsa anima similis de-
dentia colligi posset. Relinquitur ergo ,
prius habitus spirituales nunquam cor-
ipi hoc modo ex parte subjecti, quia dis-
tio corporis nullo modo est causa conser-
; proprios habitus existentes in spirituali-
potentiis animæ. Quando ergo D. Tho-
significat hos habitus pendere ex dispo-
ne organi corporei , intelligendus est ,
no quidem ac per se, quantum ad usum;
ndario autem et per accidens, quantum
esse , quatenus operatio vel dispositio
itasie potest esse occasio, ut in superiori
e animæ siant actus corrumpentes tales
tus. Ad eum modum quo dicebamus
itiam posse oblivione amitti.

*umpaturne habitus immediate ab actibus,
vel a contrariis habitibus.*

. *Rationes dubitandi.* — Superest dicen-
de alio modo corruptionis per actionem
ivam, quæ a D. Thoma et aliis vocatur
ptio per se, non quia hujusmodi actio
e tendat ad talem corruptionem, sed ut
guant illam a corruptione quæ fit ad
uelionem subjecti, quæ solet vocari cor-
o per accidens, quia supponit aliam cor-
onem eum qua concomitanter fit ; hic
non supponitur alia corruptio, sed so-
positiva actio et terminus. De hac ergo
ptione certum est fieri per actus cou-
s, seu pertinentes ad contrarium habi-

tum. Difficultas vero est, an talis corruptio
immediate fiat per ipsos actus, vel solum me-
diante opposito habitu, quem introducunt. Et
ratio dubitandi est, quia si actus per seipsum
immediate expellit habitum contrarium, er-
go non expellit effective, sed formaliter ;
ostendimus enim supra, disp. 18, non posse
unam formam effective expellere aliam per
seipsum immediate, quia omnis efficientia
positiva terminari debet ad aliquam formam,
vel effectum positivum, ex quo sequatur cor-
ruptio alterius ; nulla autem forma potest ef-
ficere seipsum, et ideo si effective corruptit
aliam, non potest immediate per seipsum il-
lam expellere. Igitur in præsenti, quia actus
non producit effective seipsum, non potest
effective expellere habitum per se et im-
mediate, sed solum formaliter : effective
autem expellet ipsa potentia, vel quicquid est
principium effectivum ipsius actus. Conse-
quens autem est falsum, quia forma solum
expellit formaliter aliam sibi contrariam et
repugnantem ; actus vero non est formaliter
contrarius habitui : sunt enim diversorum
generum et rationum, nam comparantur
ut actus primus et secundus, et quasi po-
tentia et actus. Unde, sicut non repugnat
esse in potentia ad unum actum vel motum,
et agere seu recipere contrarium, ita non re-
pugnat habere habitum , et operari actum
contrarii habitus ; hæc igitur duo non inelu-
dunt formalem repugnantiam, neque actus
formaliter ac per seipsum expellit habitum.

18. *Rationes in oppositum.* — In contra-
rium vero est, quia si actus solum expellit
habitum efficiendo, et introducendo in po-
tentia contrarium habitum, sequitur habitum
semel acquisitum nunquam deperdi, donec
contrarius habitus in gradu intenso ac per-
fecto aequiratur. Consequens est falsum ;
ergo. Sequela declaratur et probatur, nam in
aliis contrariis habitibus latitudinem gra-
duum, et formaliter se expellentibus, ita con-
tingit ut non possit remissus gradus unius
contrarii expelli per contrarium formam nisi
in gradu intenso, ut frigus ut unum non ex-
pellitur, nisi per calorem ut octo, neque in-
cepit remitti, nisi quando calor incipit exce-
dere gradum ut septem. Et ratio est, quia
subjectum est capax totius latitudinis talium
formarum, et ideo donec latitudo illa incipiat
excedi, non incipit unum contrarium aliud
expellere, ut dieamus latius disputatione se-
quenti. Hæc autem ratio eodem modo proce-
dit de habitibus contrariis, nam potentia est

capax tantæ latitudinis graduum habitus; ergo, si habitus non expellitur formaliter, nisi ab habitu contrario, nunquam expelletur habitus remissus, nisi ab habitu excedente in intensione, cum proportione. Et consequenter habitus acquisitus per actus remissos nunquam poterit amitti nisi per actus intensiores, quia habitus contrarius intensor non potest acquiri nisi per actus intensiores. Consequens autem est falsum, tum quia videtur esse contra experientiam, nam habitus acquisitus per actus remissos, per contrarios actus, etiam remissos et æquales, amitti solet; tum etiam quia inde sequitur, per actus contrarios et remissos acquiri habitus contrarios simul permanentes in potentia in esse remisso, quia unus non expellit alium, donec excedat in latitudine intensionis: hoc autem etiam videtur falsum, quia error et scientia, virtusque et vitium in nullo gradu possunt esse simul.

19. Gabrielis opinio. — *Gregorii opposita sententia.* — Propter has rationes diversæ sunt sententiæ circa hanc corruptionem habituum, nam Gabriel, in 3, d. 23, quæst. 4, art. 3, dub. 6, dicit actum solum corrumpere habitum mediante proprio habitu, quem inducit; at vero Gregorius, in 4, d. 17, q. 3, a. 2, ad 10, tenet habitum immediate corrumpi vel remitti ab actibus oppositis. Quam sententiam aliqui moderni defendant, asserentes nihilominus actus ipsos per se et immediate effective expellere habitum. In quo non recte neque consequenter loquuntur: quia vel sentiunt actus immanentes esse puras actiones absque intrinsecis terminis, vel esse veras qualitates, quæ per proprias actiones fiunt. Priori modo impossibile est talem actionem effective expellere habitum per scipsum immediate, quia positiva efficientia, ut dicebam, necessario tendit immediate ad positivum terminum: actio autem immanens *uxtra illam sententiam nullum habet positivum terminum*; ergo si nullum etiam inducit habitum, non relinquitur aliqua efficientia, per quam possit habitum expellere. Si vero actio immanens ut actio habet intrinsecum terminum, qui est qualitas, idem argumentum fiet de ipso actu immanente, prout est talis qualitas, quod, scilicet, non possit per scipsum efficere immediate remissionem vel corruptionem habitus, quia non habet alium positivum terminum illius efficientiæ. At vero de ipsa actione ut sic, ita dici potest *juxta hanc sententiam effective expellere*

contrarium habitum, sicut dici potest effectiv introducere suum intrinsecum terminum, quod ipse actus immanens in esse qualitatis quod satis improprie diceretur, quia act non est proprie causa efficiens sui termini sed causalitas ipsa; sed in modo loquen non est cur immoremur.

20. Consequenter vero dicendum esset illa sententia, actum ipsum immanente formaliter tantum expellere oppositum habitum tanquam formam contrariam illi incon possibilem, quia non relinquitur aliud mod expulsionis vel corruptionis. Atque hoc etiam sentit Gregorius, qui tamen non consequenter loquitur; nam ipse, in citato loco, contendit contraria non posse esse simul in eadem subjecto etiam in gradibus remissis, tamen ibidem ait actum posse esse sin cum habitu opposito; imo ait, tam remissi esse posse actum, ut non diminuat opportum habitum; ergo vel non est universalis vera ejus sententia de formis contrariis, necesse est ut fateatur actum et habitum esse formas contrarias. Quod sane absol probabilius videtur, loquendo de formalic contrarietate. Virtualiter enim dici possunt opsi, quia unus habet virtutem repugnant alteri; formaliter tamen non videntur habere immediatam oppositionem, ut ostendere dentur rationes dubitandi propositæ, et habent modum afficiendi subjectum va diversum.

Resolutio, actum expellere habitum me contrario habitu.

21. Quapropter sententia Gabrielis recte collecta mihi probabilius videtur. Distingue enim oportet exclusionem formalem et efficiavam. In genere ergo efficientis dicendum est, actum immediate expellere contrarium habitum, non quia sit proxima forma, a qua formaliter expellitur, sed quia est proximum principium efficiens talis corruptionis; eodem modo dixit Aristoteles, 2 Ethic., c. 3, *Habitum per actus corrumpi.* Unde sistend in hoc genere corruptentis effective, habitus non potest dici expellere contrarium habitum immediate, ut a fortiori probant *argumenta facta.* At vero, loquendo de formalis expulsione, sic habitus vere dicitur immediate expellere contrarium habitum, quia est formaliter immediate incompossibilis illi. Atque ita est effectus illius, et mutando (ut sic dicam) causalitatis, dici potest actus mediate eam

habitum, scilicet, mediante habitu op-
to, quem introduceit.

1. Posset vero ulterius aliquis addere, m etiam per se ipsum expellere contra-
habitum non formaliter, neque effec-
sed dispositive. Quo modo multi cen-
per actum scientiae immediate expelli-
tum opinionis, non solum circa opposi-
conclusionem, sed etiam circa eamdem,
per talem actum redditur potentia in-
sita ad usum talis habitus. Idem ergo a
pri dicendum erit de actu vitii respectu
site virtutis, et sic de aliis. Sed hoc
mihi non probatur. Quia, licet actus
enun disponit ad generationem vel aug-
um unius habitus, consequenter dispo-
nd corruptionem oppositi, tamen nisi
a introducat oppositum habitum in
incompossibili, per se et immediate
est dispositio incompossibilis habitui,
licet ita disponat potentiam, ut stante
tu non possit per alium habitum ope-
tamen neque absolute reddit illum
ad retinendum talem habitum, ne-
deoperandum postea per illum, cessando
actu. Nulla ergo ratio reddi potest
expulsionis dispositivæ per se et innumer-
Quod ideo addo, quia per accidens et
e potest actus disponere ad remissio-
vel corruptionem habitus, quatenus
nihil ad repugnantem habitum, vel etiam
nus occasionem præbet faciendi alios
repugnantes tali habitui, vel perfec-
tus. Quo modo actus remissus dicitur
nihil ad remissionem proprii habitus,
per se et directe, nam hoc modo potius
rat proprium habitum, quantum in-
est, sed per accidens, quatenus non
impedit quin actus contrarii alio
exerceantur, ut in superioribus tac-
est, et latius tractat Cajet., 2. 2, q. 24,

Ratio posterior dubitandi solvitur. —
tione autem dubitandi in contrarium
duae petuntur difficultates. Prima est,
habitus contrarii possint esse simul in
bus remissis; secunda, an habitus re-
tur solum per admitionem contrarii in
incompossibili: quæ difficultates de-
bus qualitatibus contrariis tractandæ
in disputatione sequenti, et ideo ibi
odius videbimus quid in hoc sit de ha-
bitus et actibus sentiendum, et an aliquid
are in hoc habeant. Nunc, generatim
odo, nullum inconveniens esse censeo

concedere posse habitus contrarios esse si-
mul in potentia in gradibus remissis, et
consequenter alterum non omnino corrumpti,
donec alias perfecte intendatur.

SECTIO XIII.

*Quot sint genera et species habituum, et præser-
tim de distinctione habitus in practicum et spe-
culativum.*

1. Non est in animo exacte prosequi ac
disputare ea omnia quæ sub hoc titulo com-
prehendi possunt; esset enim res fere infi-
nita, ad quam tractandam oporteret multa ex
naturali et morali philosophia, imo etiam ex
dialectica et Theologia in hunc locum adduc-
ere, præter omnem rationem ac methodum;
solum ergo intendimus generalem quamdam
notitiam omnium habituum tribuere, magis
terminos quam res ipsas explicando, et ge-
neralia quædam principia, quibus in parti-
cularibus scientiis utendum est. Quia vero
Aristoteles, in lib. 1 et 6 Metaph., et cum eo
fere omnes scriptores hujus doctrinæ, de habitu
practicæ et speculativæ ex professo disputant,
ideo in ultima parte hujus sectionis in his
membris explicandis aliquantulum immora-
bor.

*Triplex distinctio habituum, numerica,
specifica, generica.*

2. Est autem imprimis supponendum dari
in habitibus diversitatem numericam, specifi-
cam et genericam. De distinctione numerica
nihil hic addere oportet, quia in hoc nihil est
habitibus peculiare: de distinctione autem
specificâ ea, quæ in praesenti possunt in ge-
nerali dici, acta sunt in sect. 11. Distinctio
vero genericæ in praesenti appellatur, non in
eo rigore in quo solum dicuntur differre ge-
nere, quæ sunt diversorum prædicamentorum;
nam hoc sensu omnes habitus sunt
ejusdem generis, imo et unius speciei subal-
ternae contentæ sub genere qualitatis, quam
speciem in hac disputatione declaramus. Di-
cuntur ergo illi habitus differre genere, qui
differunt quibusdam differentiis valde com-
munibus et generalibus, constituentibus di-
versas series et quasi lineas habituum. Et hæ
generales divisiones præsertim sunt a nobis
hoc loco explicandæ.

3. *Varia principia habituum distinctiva.* —
In quo est ulterius considerandum, ex D.
Thoma, 1. 2, q. 54, varia esse principia,
per quæ possunt habitus distingui. Potest

cium habitus considerari, vel secundum se, vel secundum suas causas, et ita potest etiam a nobis distingui; quia tamen nos non cognoscimus habitus in seipsis, ideo eos potissimum distinguimus ex causis; sub quibus comprehendimus etiam effectus, quia habitus, praeter suum effectum formalem, non habet alios effectus praeter suos actus, per quos etiam habitus distinguimus, non tamen ut per effectus, sed ut per causam finalem, propter quam est habitus.

4. Denique advertendum est has divisiones habituum non posse ita coordinari, ut una sub altera proprie contineatur, ita ut una sit subdivisio alterius. sed quoniam plures divisiones sunt adæquatæ, et sese mutuo dividentes, quia principia unde sumuntur, valde generalia sunt, ut ex sequentibus constabit.

Prima divisio habitus in acquisitum et infusum.

5. Primo ergo dividitur habitus in infusum et acquisitum, quæ divisio formaliter considerata sumitur ex diversis causis efficientibus; tamen, si per se intelligatur, indicat diversitatem essentiale in ipsis habitibus. Est enim habitus acquisitus, qui per proprios actus hominis operantis efficitur. Quod si nomen habitus extendatur ad species intelligibles, vel sensibiles, acquisitus habitus generaliter dicetur omnis ille, qui per efficientiam alicujus proximæ et particularis causæ creatæ obtineri potest. Infusus autem habitus dicitur, qui per influxum solius Dei obtinetur. Quia vero potest Deus se solo efficere omnem formam quæ per causas secundas fieri potest, ideo omnis habitus acquisitus potest a solo Deo infundi, atque ita esse infusus. Quapropter si nomen habitus infusi in ea amplitudine sumatur, vel divisio non erit conveniens, quia non datur per differentias omnino oppositas, vel saltem non erit essentialis, solumque indicabit diversos modos productio-nis habitus, qui possunt esse accidentales illi.

6. Dupliciter habitus solet a Deo infundi.

—Quare addendum est, duobus modis posse habitum infundi a Deo: uno modo, quia ex natura sua non est aliter producibilis, nec per actus, nec per aliam causam creatam; alio modo ex sola voluntate et potentia Dei: ita distinguunt Theologi duplicem habitum infusum: priorem vocant infusum per se, quia per se et natura sua postulat ita et non aliter fieri. Posteriorem autem vocant infu-

sum per accidens, non quia quando infiditur a Deo, non per se ac proprie fiat infusionem, tanquam per actionem per terminatam ad illum, sed quia talis habitus per se non postulat illum modum productionis, acceditque illi ex voluntate et potestate extrinsecæ cause ut ita fiat; igitur divisione intelligenda est de habitu per se infinito. Et hoc modo licet detur per ordinem ad eam efficientem, seu per diversos modos productionis, indicat tamen essentiale distinctionem talium habituum. Nam formæ, natura sua postulant tam diversum productionis modum, et causas diversorum omnium, diversas habent naturas et ratione quarum tantam diversitatem in causa productionibus requirunt.

Sitne aliquis habitus cum natura congenita?

7. Solum potest in illa divisione desiderari tertium membrum de habitibus naturalibus; id est, a natura ipsa datis, qui propterea que acquisiti sunt, cum non efficientur actus, neque etiam sunt proprie infusi, in comitentur ipsam naturam. Verum tandem loquendo, ut loquimur, de habitibus humanis, non existimamus hoc membrum esse necessarium; nullum enim credimus in hominem esse habitum proprium a natura ipsa data. Loquor autem de habitu proprio, nam satis vel pulchritudo, et similes dispositiones, habitus interdum dicuntur, possunt esse naturales: eas vero nos supra exclusim proprio genere habitus, et consequentia tractatione de habitibus. Nam hic solum sunt habitus operativi, qui supradictuntur potentis, ut in virtute agendi afferiant, et hoc modo nullus est habitus in homine a natura ipsa datus. Quia omnis naturalis propensio et inclinatio potentiae ad actionem est per ipsammet naturam et entitatem potentiae, et non per habitum distinctum, in natura inditum; esset enim superflua distinctio et additio, neque potest esse natura aliquod ejus indicium, quod in superioribus etiam tactum est, et supra etiam spatione prima, ubi non nihil de habitu primorum diximus.

8. De Angelis eadem quaestio tractat.
At vero si sermonem extendamus ad habitus angelicos, invenientur in illis quidam habitus connaturales, nam a principio beatitudinem rerum naturalium scientias species innatas. Unde, si velimus hos habitus in illa divisione comprehendere, sub ali-

infusis merito numerabuntur; quia, ut etor habet opinio, non sunt ab aliqua eau-reata, nec proprie manant a natura An- rum, sed infunduntur ab auctore naturæ, juxta capacitatem connaturalem et per- sonem naturæ debitam. Et juxta hoc po- subdistingui habitus infusus in eum qui commensuratus naturæ, et eum qui est ordinem et debitum naturæ. Et prior si solet inditus seu innatus, quia hæ vo-significare videntur commensurationem ituram, posterior vero, per autonomam retinet nomen infusi. Si quis tamen stat ea quæ in principio hujus disputatio-nimis, ubi species intelligibiles ab hac ratione exclusimus, intelliget non esse sariam moderationem illam, vel subdivi-sionem, quia in Angelis nulli sunt habitus naturales, vel a natura inditi preter spe-intelligibiles, quas requirunt propter actionem objectorum; in qua perfec-tuperant intellectum humanum, qui a-pio est tanquam tabula rasa, in qua nit-de pictum. At vero ex parte potentia-nalium minus indigent Angeli habitibus turalibus, quam homines. An vero ac- os habere possint, alterius est consider- is.

Taque juxta hanc interpretationem divi-na sufficiens est et adæquata, coincidit- im illa, qua habitus dividi potest in su-turalem et naturalem, nam omnis infu-supernaturalis est; hæc enim est causa un per solam infusionem haberi potest; itus vero est naturalis, non quatenus le dicitur quod est cum natura conge- , sed quod est naturali capacitatí pro-natum, vel quod per naturales vires usas obtineri potest. Et de hoc poste-nembro præcipue intelliguntur quæ- us de habitibus diximus; alterius au- embri consideratio altior est, et Theo-m propria.

la divisiō habitus in eum, qui est po-tentiæ cognoscentis vel appetentis.

Secundo dividi potest habitus in intel-lectum, et moralem, seu voluntatis, vel ge-nis, in cognoscitivum et appetitivum. Di- visio sumpta est ex causa materiali- na, seu proximo subjecto habituum, est potentia cognoscitiva, vel appeti-tiu intellectus aut voluntas. Unde non biuum quin divisiō sit essentialis, tum potentia ipsæ essentialiter differunt,

tum etiam quia ibi implicite continetur di-stinctio formalium objectorum, nam objecta habituum sunt proportionata objectis poten-tiarum, et sub eis formaliter contenta. Sicut ergo illæ potentia habent objecta formaliter diversa, ita etiam habitus earum. Unde, licet secundum moralem considerationem dicatur interdum una virtus componi ex habitibus di-versarum potentiarum, tamen metaphysice proprias rerum essentias considerando, fieri non potest ut habitus diversarum potentiarum ejusdem sint essentiæ seu naturæ. Est itaque illa divisio essentialis et quasi gene-rica, in sensu superius declarato, quia datur per differentias valde communes, et diversas series habituum comprehendentes, et quia quæ materia seu objecto differunt, solent dici genere differre. Est etiam illa divisio adæ-quata, quia, ut supra visum est, hæ tantum potentia, quæ proprios habent actus imma-nentes, sunt capaces habituum proprie dictorum; hujusmodi autem potentia solum sunt aut cognoscitivæ, aut appetitivæ. Quocirca hæc divisio adæquata etiam est præcedenti, ita ut ulrumque membrorum illius per hanc dividi possit, et e converso; non enim solum acquisiti habitus, sed etiam infusi, cognosci-tivi esse possunt, et appetitivi; et e converso, tam cognoscitivus quam appetitivus habitus potest in naturalem et supernaturalem di-stingui. Quod certissimum est saltem de ha-bitibus intellectus et voluntatis; nam de ha-bitibus appetitus sensitivi aut cogitativi magis controversum est, an possint esse per se infusi et proprie supernaturales quoad sub-stantiam; quæ disputatio, ut dixi, proprie est Theologia, et sine propriis Theologiae prin-cipiis intelligi non potest.

11. Dividitur habitus in intellectualem et moralem. — Morale multipliciter aliud di-citur. — Sub hac vero divisione comprehen-ditur, et facile intelligitur alia, qua dividitur habitus in intellectualem et moralem, nam juxta diversas significaciones illius vocis, morale, potest hæc divisio, vel eadem esse cum præcedente, vel cum ea converti, licet aliquantulum differat. Morale enim, cum a more dictum sit, quatenus assignatur ut dif-ferentia habitus, significare potest aut illum habitum qui est proxime et per se elicivus actus moralis, aut generalius quemlibet ha-bitum, qui est per se principium aut regula talis actus. Et priori quidem sensu idem est habitus moralis quod habitus voluntatis, nam actus moralis proprie ac formaliter est actu-

voluntatis, quia solus ille est formaliter liber: mores autem solum in actibus liberis constunt. Habitus ergo elicitivi per se actuum moralium proprie sunt actus voluntatis, et et per quamdam participationem et subordinationem etiam habitus appetitus sensitivi ita nominantur. Habitus autem intellectuales generalim dicuntur omnes qui sunt in intellectu. At vero si habitus moralis dicatur etiam ille qui est proxima regula moralium actuum, sic etiam aliqui habitus intellectuales solent morales appellari, ut prudentia dicitur virtus moralis. Et hoc sensu, sicut divisio haec sit adaequata praecedenti, non tamen est ita essentialis, nec datur per differentias ita oppositas, cum una et eadem virtus possit intellectualis et moralis sub diversis considerationibus et respectibus appellari. Dicitur enim intellectualis ex subjecto, moralis vero **ex objecto** seu materia circa quam versatur.

42. Illud etiam est in hac divisione animadversione dignum, licet omnes habitus voluntatis, dicta generali consideratione, vere a proprie dicantur morales, speciali tamen ratione distinguere Theologos in voluntate quosdam habitus seu virtutes morales a Theologalibus; non quia haec morales etiam non sint, prout sunt in voluntate, sed quia habent excellentiam quamdam, eo quod in Deum ipsum proxime et immediate tendunt. Unde differentia illa *Theologalis habitus seu virtutis*, cum **ex** materia circa quam sumatur, non solum quibusdam moralibus habitibus, sed etiam intellectualibus communis est, quatenus etiam intellectus proxime et immediate in Deum ipsum tendere potest. Quare etiam illa differentia *Theologalis habitus*, non solum aliquibus habitibus infusis, sed etiam acquisitis convenire potest, quatenus naturaliter etiam potest Deus cognosci et amari: quanquam per antonomasiam seu excellentiam quamdam soleat peculiariter illa differentia solis quibusdam virtutibus infusis attribui.

Tertia divisio habitus inter virtutem et non virtutem.

43. Virtutis nomen quot et quæ significet.

— Tertio, principaliter dividitur habitus in virtutem, et non virtutem. Virtus est habitus disponens potentiam ad perfectam operationem naturæ illius consentaneam. Ita enim frequentius utuntur philosophi nomine virtutis; solet enim haec vox interdum sumi pro qualcumque facultate operandi, ut cum dici-

mus virtutem movendi, calefaciendi; item extendi solet ad quacumque perfectionem rei significandam, in qua significatio videtur sumi ab Aristotele, 7 Phys. cap. 3, cum ait, virtutem esse perfectionem quamdam; unde pulchritudinem, sanitatem et robur, virtutes corporis appellat, et in versus optimam rei dispositionem, quæ statu perfecto illam constituit. Interdum vobis nomen virtutis sumitur pro objecto seu factu talis facultatis, quo modo virtus dici solet perfectissimum objectum, seu perfectissimus effectus quem potest attinge. Quomodo dixit Aristoteles, 4 de Cœl., te 116, virtutem esse ultimum potentiae, ut ponit D. Thom., 4. 2, q. 55, art. 4, ad quamvis Aristoteles ibi non expresse ut nomine virtutis, sed simpliciter dicat determinari potentiam ab eo quod est maxim in illa. Hinc ergo nomen virtutis impositum est ad significandam illam dispositionem potentiae, qua perficitur et prompta redditur actus bonos et rectos, ac suæ naturæ consentaneos, elicendos. Qua ratione ait Aristoteles, 2 Ethicor., c. 5 et 8, virtutem esse bitum, qui habentem facit sese bene habere et opus ipsius bene reddere. Ubi *bonum generalis* sit definitio, non est accipendum bonitate morali, sed absolute pro bonitate perfectione consentanea potentiae. Et sicut Augustinus, lib. 83 Quæstionum, in 31, cit, virtutem esse habitum bonum moderatione, naturæ consentaneum. Unde cubitus proprio dictus solum sit in potentia, quo modo rationali, ut supra dixi, etiam, quæ essentialiter habitus est, in hujusmodi potentia reperiri potest, primo item ac principaliter in intellectu et veritate, per quamdam vero participationem inferiori hominis portione, quatenus alio modo rationem participat, et motioni subditur.

44. Quapropter omnes virtutes, vel fortioriter, vel radicaliter, ad virtutes intellectus voluntatis reducuntur. Consistit aen perfectio intellectus in attingenda veritate, perfectio autem voluntatis in attingendo honestate, et ideo virtus in communi et simpliciter appellatur habitus indefectibiliter, in gens bonum simpliciter potentiae ratio subdistinguiturque in virtutem intellectus et affectivam, seu voluntatis. Intellectus illa est, quæ ad veritatem cognoscendam fallibiliter inclinat. Affectiva vero seu affectiva illa est, quæ ad recte et honeste op-

In sine defectu inclinat; de qua potissimum eligitur descriptio Augustini, lib. 2 de Lib. it., cap. 18 et 19: *Virtus est bona qualitas, qua recte vivitur, et qua nemo male ur. De qua particula ultima multa scribunt Theologi; nobis satis est, virtutem voluntatem esse habitum, qui non elicit actum bonum et honestum, ut talis est; an vero unde possit tali actui adjungi extrinsecus accidentaliter malitia, ad essentiam habet virtutis declarandam nihil nunc re-*

5. Vitium quid propriè significet. — Ha-
is vero, qui non est virtus, solet aliquando
im appellari. Ita enim Aristoteles, ⁷ Phys.,
3, hanc attingens divisionem: *Habituum
quid) alii virtutes, alii vicia sunt. Nos au-
libentius usi sumus nomine universaliori
negationem explicato, quia vitium pro-
significat habitum malum, et contrarium
uti, et ex se inclinatum ad actum contra-
perfectioni potentiae in qua est. Ut in
lecto dicentur vicia errores, et habitus
inantes ad falsum; in voluntate vero vicia
habitus inclinantes ad turpes et inhoues-
mores. Sic autem sumptum vitii nomen
dividit adæquate habitum contra virtus,
quia dantur aliqui habitus, qui licet non
gant perfectionem virtutis, non tamen
sunt. Hujusmodi est in intellectu opinio
que licet virtus non sit, eo quod, quan-
est ex ratione sua, potest ad falsum in-
ire, ut recte notavit D. Thomas, 1. 2,
5, a. 4, non est tamen simpliciter malus
tus, quia non inclinat ad malum talis
potest, sed ad bonum, licet imperfecto
o. Idemque erit proportionaliter in vo-
tate, si in illa sunt aliqui habitus indiffe-
res ex objecto, de quo alias. Propter hanc
causam contra virtutem distinguimus
tum qui non est virtus, qui ulterius di-
potest in habitum vitiosum seu malum,
bitum indifferentem seu imperfectum in
ordine, quamvis absolute malus non sit.
6. Atque ex declaratione hujus divisionis
sat, illam esse adæquatam præcedenti-
quam non eodem modo. Nam se-
la et tertia divisio ita comparantur, ut
iscouisque membrum possit per alterius
abri dividi; nam tam virtus intellectualis
in appetitiva dividi potest per virtutem
on virtutem, seu vitium; et e converso,
is dividi potest in intellectualem et appen-
iam, et vitiini similiiter. At vero prima
teria divisio non ita se habent; nam, licet*

habitus acquisitus dividatur per virtutem et
vitium, non tamen infusus: et e converso,
licet virtus dividatur in infusam et acquisi-
tam, non tamen vitium.

17. Vitium nullum a Deo infundi potest.

— Non desunt tamen Theologi, præscritim Nominales, qui dicant, non repugnare dari vitium infusum a Deo. Falluntur tamen non solum in habitu per se infuso, quod videtur manifestum, sed etiam in habitu per accidens infuso, quia repugnat divinae bonitati et veritati, ut per se Deus sit auctor mali, et ad malum vel falsum inclinet. Quæ ratio probat optime de vitio proprie sumpto, nam si datur habitus indifferens, nil repugnat illum infundi a Deo; erit tamen ad summum infusus per accidens, nam inter habitus supernaturales quoad substantiam non existino dari posse, aut in intellectu habitum opinativum, aut in voluntate habitum indifferenter, ut in Theologia latius demonstrandum est. Itaque divisiones illæ ita se habent, ut sub uno membro unius contineatur et totum unum membrum alterius divisionis et magna pars alterius membra, et e converso, ita ut sub virtute comprehendatur habitus infusus, et magna pars habitus acquisiti, et sic de aliis. Verum est, D. Aug., dict. lib. 2 de Lib. arbit., ponere in definitione virtutis, quod sit qualitas, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*; locutus vero est de virtute magis Theologice et christiane, quam pure philosophiee.

18. Unde hic etiam occurrebat quæstio de
haec divisione habitus in virtutem et non vir-
tutem, an sit in membra essentialiter divisa.
A multis enim existimatur esse tantum subiecti in accidentia, eo quod idem habi-
tus possit habere rationem virtutis in uno statu, et non in alio, ut conjunctus cum charitate, vel cum perfecta prudentia aut sejunctus ab illis. Quod videtur sensisse Scotus, Qnodlib. 18, art. 1, et in 1, d. 17,
quæst. 2, ubi significat virtutem a vitio solum distingui per quamdam relationem. Sed po-
test esse æquivocatio in usu illius nominis,
virtus; interdum enim significat non solum naturam habitus, sed etiam statum, et sic non solum dicit essentiam, sed connotat vel requirit aliqua accidentia, ut sufficientem intensionem, et extensionem, et connexionem cum aliis virtutibus. Interdum vero significat solam naturam habitus. Et hoc modo in
præsenti sumitur, et ita non est dubium quin divisio sit essentialis, ut patet facile ex

dictis, et latius tractat Cajetanus, 1. 2, quæst. 53, art. 1. Illa vero duo membra ultrius subdividuntur in varias virtutes et vitia, ut ex dictis in præcedente divisione intelligi potest, et ex iis etiam quæ tractavimus de distinctione habituum ex objectis in præcedente sectione, et in sequenti etiam divisione aliqua attingemus, quantum præsens institutum permittit.

Quarta divisio habitus in practicum et speculativum.

49. Quarto, principaliter dividitur habitus in practicum et speculativum. Quæ divisio in uno sensu potest etiam esse universalis, et adæquata habitui in communi; in alio vero magis usitato et recepto dari solet de habitibus intellectus, et applicari potest, tam ad habitus qui non sunt virtutes, quam ad virtutes; nos autem, exempli et claritatis gratia, in virtutibus et scientiis id explicabimus, nam inde facile erit per eamdem proportionem ad reliquos habitus eamdem doctrinam applicare. Quoniam vero habitus practicus, ex omnium sententia, ille est qui circa praxim per se et natura sua ac peculiari quodam modo versatur, idcirco, ut intelligatur dicta divisio, duo a nobis declaranda sunt. Primum, quid sit praxis et quotplex; secundum, quomodo habitus versari debeat circa praxim, ut sit practicus, et inde etiam constabit quis sit habitus speculativus.

Quidnam praxis sit.

20. Praxis igitur sic definitur ab Scoto, quæst. 4 Prologi, in principio: *Praxis est actus alterius potentie ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectæ ad hoc ut sit rectus.* Etenim quod praxis actum seu actionem significet, indubitatum est ex ipsa verbi græci significatione; πρᾶξις enim græce actionem vel actum significat, a πρᾶττω, quod est ago, seu facio. Quanquam apud Aristotelem, ut infra notabo, soleat nomem *praxis*, strictius sumi pro actione, quam ipse a factione distinguit; tamen, ex rigorosa vocis significatione, et ex usu tum communi, tum etiam necessario ad divisionem positam explicandam, generalius sumitur nomen *praxis* ut significat operationem.

21. Quod autem illa operatio, quæ praxis dicitur, debeat esse actus alterius potentiae ab intellectu, probat Scotus ex quodam communi dicto, quod *intellectus extensione fit*

practicus; quod sumptum creditur ex Aris totele, 3 de Anima, c. 10, text. 50, ubi distinguit intellectum practicum a contemplativum ex fine, quia *practicus* (inquit) *alicujus grati ratiocinatur, et principium est agendi.* Quod videtur necessario intelligendum de actione quæ sit extra ipsum intellectum; nam inter ipsum etiam intellectus speculativus est principium agendi. Et favet huic sententiae I Thomas, 1. 2, q. 57, a. 1, ubi ait: *Practicum vel operativum, quod dividitur in speculativum, sumitur ab opere exteriori, quod non habet ordinem habitus speculativi sed solum ad interius opus intellectus, quod est speculari verum.* Ubi etiam D. Thomas cum de opere exteriori loquitur, non intellectus solas actiones transeuntes, sed omnes actus alterius potentiae ab intellectu. Agit enim de opere interiori et exteriori, comparatio ipsius intellectus. Unde 2. 2, q. 179, a. explicans divisionem vitae activæ et contemplativæ per ordinem ad intellectum activum et contemplativum, dicit, *activum appellatur ex eo quod ad exteriorem actionem ordinatur, ubi eodem modo sumere videtur actionem exteriorem, pro actione extra intellectum.*

22. Hanc sententiam sequitur Soto, questione quarta proemiali Logicae. Quam ratione confirmat: omnis operatio intellectus est speculatio; sed praxis est operatio speculatio distincta; ergo. Sed hæc ratio non videtur efficax, quia non omnis actus intellectus videtur esse speculatio, alioquin unus habitus intellectus esset speculativus, quod habitus speculativus est, cuius actus est speculatio. Et hoc maxime urget in opinione Thomistarum, qui ponunt actum imperii etenim ab intellectu, qui nullo modo est cognoscitivus veritatis, sed impulsivus ad opem; ille ergo non poterit dici speculatio. Sed et vi hujus rationis plura inferius.

23. Eamdem sententiam videtur proferre Capr., quæst. 2 Prologi, conclusione qua adjuncta quadam limitatione, quam forte Scotus non negaret. Primo enim recte probat actionem exteriorem, quæ dicitur praxis, non debere intelligi de sola actione transiente, sed etiam de immanente, dummodi sit extra intellectum, in voluntate, verbi gratia, vel appetitu; nam prudentia est virtus actionis, quæ versatur circa praxim, et per se primo versatur circa affectiones voluntatis, quas dirigit seu imperat; et utrumque dicitur D. Thomas, 1. 2, q. 47, a. 2 et 3. Et q. 1 de

lo, a. 8, ait, cognitionem, qua aestimatur quid esse eligendum vel appetendum, esse affectam seu affectivam, sentiens ipsam electionem seu affectionem esse praxim. Hinc vero dit Capreolus, etiam ipsum actum intellectus, quatenus liber est saltem quoad exercitium, esse praxim, quia ut sic cadit sub electio voluntatis, et directionem prudentiae, ut lat etiam D. Thomas, 2. 2, q. 48, art. 2, 2; ergo si ipsa electio voluntatis est practica, etiam omne opus, quatenus sub talem electionem cadit, erit praxis, quantumvis alio secundum se sit speculatio. Et confirmatione potest, nam sub hac consideratione illius non existimatur verus vel falsus, sed unus vel malus. Unde sicut actus intellectus secundum se non est formaliter bonus, vel unus moraliter, sed quatenus intrinsece determinatur ab actu voluntatis bono vel malo, non dicetur praxis secundum se et intrinseca, sed quasi per denominationem extrinsecam, sub qua ratione comparatur ad modum usdum actus exterioris. Et ideo dixi verisimile esse, Scotum non fuisse negaturum hunc dum praxis in actibus intellectus. Unde idem preol., eadem q. 2, ad 1 Gregorii, ait, opus electus non esse praxim nisi mediante actione, et ad secundum infert, hanc non esse vere praxim, sed potius electionem illam, et immediate regulatur ratione practica.

24. Hinc tamen ulterius argumentari possumus, ut etiam Scotus sibi objicit, ut intellectus sit practicus, non oportere ut extenter ad actum alterius potentiae ab ipso intellectu, sed satis esse si per unum actum im extendatur ad regulandum alium actionem ab ipso etiam elicatum, et consequenter exim non semper esse actum alterius potentiae ab intellectu, sed esse posse actum ipsius intellectus, quatenus per alium actionem ejusdem intellectus dirigitur ac regulatur. Probatur prior pars, quia si actus intellectus, dirigens opus voluntatis ut recte in suo ordine, practicus est, cur non in unius actus intellectus, dirigens alium recte fiat in suo genere? Quod enim unius actus intellectus, alius voluntatis, non est sciens ratio, sed potius petitur principium, nisi alia ratio adhibetur. Et confirmatur, nam talis actus non est speculativus in uno, quia neque est propter se ipsum datum, sed propter dirigendos alios actus intellectus; neque etiam est propter solam cognitionem veritatis, sed propter directionem alicuius potentiae in operando. Hinc er-

go probatur altera pars, nam aliquis actus intellectus ut directus et regulatus per alium actum ejusdem intellectus, est vere praxis; ergo non est de ratione praxis, quod sit actus alterius potentiae ab intellectu. Antecedens patet, quia unus actus intellectus regulans et dirigens alium, practice comparatur ad illum; ergo, et e converso, actus regulatus et directus comparatur ut praxis ad alium.

25. Propter haec ergo multi censem non esse de ratione praxis, ut sit actus alterius potentiae ab intellectu, ut Gregorius, q. 5 Prologi, a. 1; et Aureol., q. 3; Ocham etiam, q. 4, art. 1, et Gab., q. 10, dicunt aliquem actum intellectus esse praxim; sed illi loquuntur eodem sensu quo Capr., scilicet, quantum ad usum, et medio actu voluntatis actuum intellectus posse praxim appellari; et item tenet Fons., lib. 2 Met., c. 3, quæst. 2.

26. Existimo tamen dissensionem esse magis de nominum significacione, quam de re, quia in re constat actum intellectus posse subesse directioni et regulis artis, et voluntarie fieri potius quam alio modo, quæ conditiones sufficiunt in actibus aliarum potentiarum, ut sint praxis; ergo an actus intellectus ita sit appellandus, necne, tantum potest pertinere ad usum vel significacionem vocis. Hactenus vero nulla sufficiens ratio redditiva est, ob quam non possit praxis appellari, quod magis infra constabit declarando rationem practici habitus. Addo vero ultimo circa hanc partem, non omnem actum alterius potentiae ab intellectu esse praxim; nam Aristoteles, cum 3 de Anima, cap. 10, distinguit intellectum in practicum et contemplativum, sub nomine intellectus etiam imaginationem seu phantasiam comprehendit, ut ex principio capitinis constat; unde etiam in phantasia distinguit duplices actus, alios praticos, qui movent ad opus, alios mere speculativos, qui in sola objecti representatione seu cognitione consistunt. In his tamen non dicitur esse praxis vel speculatio, nisi per quamdam participationem rationis, et ideo sub intellectu comprehendi possunt.

27. *Aliæ partes definitionis praxis ab Scoto traditæ improbantur.* — *Quæ rectiludo praxi conveniat.* — Aliæ particulae definitionis praxis ab Scoto positæ vel non omnes necessariae sunt, vel iuxta ea, quæ hactenus diximus, sunt interpretandæ. Quod enim ait, praxim debere esse actum naturaliter posteriorem intellectione, simpliciter verum est de omni praxi quæ est extra intellectum,

nam de ratione praxis est, quod sit actus regulabilis per intellectum practicum, et ideo praxis ut sic natura sua supponit intellectu-
nem illam, quæ est ejus regula. At vero si aliquis actus intellectus est praxis, non oportet ut sit posterior quacunque intellectione,
vel sub quacunque ratione, sed cum propor-
tione, scilicet, quod quatenus est actus artificiose factus, sit posterior ea intellectione,
per quam applicatur regula talis artificii. Quo-
modo dialectica, ut est modus sciendi, natura
sua est prior aliis scientiis, juxta illud 2 Met.,
text. 15 : *Absurdum est simul querere scientiam et modum sciendi.* Denique, quod ultimoloco Scotus ait, *praxim debere esse actum conformem rationi rectæ, primum non simpliciter convenit omni praxi, sed illi quæ recte fit, et ideo ipse etiam Scotus addit illam particulam, ut sit rectus; non erat tamen id necessarium in communi definitione.* Deinde est advertendum, duplarem rectitudinem inveniri posse in praxi, unam moralem, quæ solet dici rectitudinē in usu, aliam generali nomine possumus appellare artificialem, quæ dici etiam solet quoad facultatem operandi, quæ duæ rectitudines et divisiones et conjunctum possunt reperi in praxi; nam si quis optime depingat, non tamen recta intentione, erit praxis recta artificiose, non moraliter; et e converso, si bona intentione et prudenter depingat, et non juxta regulas artis, erit praxis moraliter recta, non tamen artificiose; si vero utrumque habeat, erit utroque modo recta; praxis ergo abstrahit ab utraque rectitudine. Et preterea si generaliter loquamur, abstrahit etiam a rectitudine: datur enim etiam praxis vitiosa duplī modo op-
posito prædictæ duplī rectitudini.

28. *In quo formaliter sita praxis.* — Igitur de ratione praxis solum esse videtur, ut sit actio humana seu rationalis, quatenus dirigitur, seu dirigibilis aut regulabilis est per rationem humanam (nunc enim de humana praxi tantum loquimur). Quæ descrip-
tio satis constat ex dictis, ex communi sententia omnium qui de praxi loquuntur, et ex inferius dicendis magis declarabitur. Quoniam vero praxim actionem voluntariam esse dicimus, oportet ultimo advertere, nomen actionis apud Aristotelem interdum esse æquivocum. Nam aliquando *actio* generatim significat omnem veram actionem, sive interio sit, sive exterior, sive manens, sive immanens, sive transiens. Ali quando vero dis-
tinguit Aristoteles actionem a factione, ut

patet ex 9 Metaph., c. 9, et actioni accom-
modat nomen praxis, factioνem vero πονητικὴν
appellat. Est autem apud ipsum ambiguum, in quo distinguat actionem a factione. Triplex enim expositio illius divisionis apud illum in-
veniri videtur.

29. *Quod sit discrimen inter actionem et factioνem.* — Primo enim illas distinguit, sicut nos distinximus dupliē rectitudinem, moralem, scilicet, et artificiosam, ita ut ac-
tus ut regulabilis in usu morali dicatur *actio*, ut regulabilis vero artificiose dicatur *factio*. Quem sensum indicat Aristoteles, 6 Metaph., capit. 4, ubi, distinguens scientiam practi-
cam in activam et factivam, ait idem esse agibile, quod eligibile. Et juxta hanc interpre-
tationem idem actus poterit esse factio
sub una ratione, et actio sub alia; inter ha-
bitus vero, ars erit factiva, prudentia vero
activa. Secunda expositio est, ut per actionem intelligat Aristoteles actus immanentes, per factioνem vero transeuntes. Et hanc si-
gnificat 9 Metaph., cap. 9, quam ibi D. Thom-
as, et alio loco, 6 Metaph., approbat, et 1.
2, quæst. 57, art. 4. Tertia expositio est, ut
actio dicatur illa, quæ non est propter ali-
quod opus efficiendum, quod maneat et per-
severet post actionem; factio vero sit, quæ
relinquit aliquid opus factum et permanens.
Sic indicat Aristoteles, lib. 4 Magnorum mo-
ralium, cap. ult., ubi sic inquit: *Facien-
tium et agentium non idem factile et actile;
nam factilium præter facturam, finis supe-
rest alius, sicut domificatioνe, præter adifica-
tionem, domus est; at in eis quæ sub actionem
cadunt, præter actionem nullus est alius finis
ut præter cythare modulatum finis non est
alius, sed id est finis, exercitium et actio.* Ex
quibus exemplis constat, etiam in actionibus
transeuntibus distingue Aristotelem actionem a factione. Unde juxta hanc tertiam
expositionem, sub actione comprehenduntur
omnes actus immanentes regulabiles per ra-
tionem, et preterea aliqui transunes, quia
omnis actio immanens nihil operatum ex se
relinquit; transiens vero non omnis, sed
aliqua. Verum est Aristotelem, 6 Ethic., cap
5, significare actionem, prout a factione dis-
tinguitur, aliquando relinquere aliquid ac-
tum; sic enim scribit: *Finis affectionis es
quid aliud præter ipsum, actionis vero no-
semper; ubi cum indefinite ait non semper
significat, aliquando oppositum contingit
etiam in actione. Sed vel illa particula, no-
semper, non est accipienda in eo rigore, se-*

in vi absolutæ negationis, vel (ut in expositione indicat Divus Thomas) dicit *non semper*, quia, licet actio possit esse propter seipsam ut finem, aliquando etiam potest in aliud finem extrinsecum ordinari, quamvis talis finis non sit aliquis terminus intrinsecus factus et permanens ex vi talis actionis, sed aliquid aliud intentum ab operante. Et ita accedit actioni, ut sic, esse propter aliud finem; factio vero est intrinsecum et per se, quia intrinsecum illi est habere terminum per ipsam factum, et post ipsam permanem, propter quem principaliter intenditur.

30. Atque hæc tertia expositio maxime vilitetur intenta ab Aristotele, quanquam, quia inter actiones præcipuae sunt immanentes, et in eis rectitudo moralis præcipuum habet locum, ideo interdum soleat actionem et agibile in actionibus immanentibus, et in ordine prudentiam, et bonitatem et malitiam explicare, ut videre licet in locis citatis. Quicquid vero sit de hac distinctione actionis et ictionis, quod ad præsens spectat, utraque comprehenditur sub nomine *praxis*, quia ictio est actio humana, voluntaria, et regulabilis per rationem. Et hæc de priori uncto.

Quomodo habitus practicus circa proxim versetur.

31. Circa alteram partem propositam, sci-
et, quomodo habitus practicus versetur
rea praxim, advertendum est variis modis
osse habitum aut potentiam circa praxim
versari. Primo, eliciendo ipsum actum, qui
st praxis, sicut temperantia elicit bonam
actionem, quæ vere est praxis. Secundo
operando, regulando, aut dirigendo praxim;
t modo prudentia se habet ad dictam elec-
tionem, et ars pingendi ad motionem manus.
t hi duo modi sunt per se ac proprii; alias
ero potest excogitari minus proprius, et non
per se, neque ex directa intentione, vel
insalitate habitus seu potentiae, de quo infra
census, quia ille non sufficit ad rationem
habitus practici.

32. Igitur juxta illos duos modos explicari
test divisio habitus in practicum et specu-
tivum. Nam si sumatur in tota illa genera-
tate, quæ sub illis duobus modis compre-
ndi potest, adæquata erit divisio habitui in
immuni sumpto. Nam omnis habitus est in
tentia vel appetitiva, vel cognoscitiva ali-
io modo rationali, et quatenus talis est, ut
pra dixi: ergo omnis habitus est princi-

pium cognitionis aut appetitionis aliquo modo rationalis. Omnis autem appetitio, quæ aliquo modo rationalis est, habet rationem praxis, quia est opus alterius potentiae ab intellectu, regulabile per rationem; ergo omnis habitus existens in appetitu est habitus practicus. Atque ita docuit Capreolus supra, in fine quartæ conclusionis, loquitur tamen specialiter de actu voluntatis. Sed est eadem ratio de actu appetitus sensitivi, quatenus est aliquo modo actus humanus, et rationi ac voluntati subordinatus; sub hac autem ratione est noster appetitus capax habitus. Cognitio autem rationalis, aut sistit tantum in cognitione veritatis, aut ad opus ordinatur. Prior cognitio est speculatio; posterior vero cognitio practica: unde Aristoteles, 2 Metaphys., c. 2, agens de scientia, inquit: *Speculativæ finis veritas; practicæ autem opus*. Neque inter duo illa membra inveniri potest medium, quia necessitate est omnem cognitionem mentis ad veritatem aliquo modo ordinari. Vel ergo in ea sistit, et hæc est contemplatio seu speculatio; vel ulterius progrereditur in aliud finem tendens; hic autem finis esse non potest, nisi aliqua operatio sive immanens, sive transiens. Ergo omnis etiam habitus intellectus, aut speculativus est, aut practicus; ergo illa partitio adæquate dividit habitum, quanquam sub uno membro comprehendat omnes habitus appetitivos, et quosdam intellectuales; sub alio autem reliquam partem intellectuum virtutum seu habituum.

33. Quoniam vero nec ratio speculativi habitus in appetitu locum habet, nec ratio practici habitus in eo habet diffi-
cilem, ideo peculiariter dari solet illa divisio
de habitibus intellectus. Et hoc modo potissimum
de illa tractant Theologi in Prologo
Sententiarum, et in dist. 33, et super 1 part.,
q. 1, art. 4, et q. 14, art. 16; et philosophi,
tum in quæstionibus proœmalibus dialecticæ
et philosophiæ, tum in lib. 1, 2 et 6 Metaphysic.
Ad cuius explicationem ultra inquirunt,
primum, unde sumenda sit distinctio
inter illa duo membra; secundum, quanta
sit distinctio habituum per illas differentias,
id est, an sit essentialis, vel tantum accidentalis;
tertium, an sit distinctio realis, vel
tantum rationis inter illa membra; quartum,
an sit sufficiens; in quo duo includuntur, scilicet,
an sit aliquis habitus intellectualis, qui
utramque illam rationem participet, et an sit
habitus qui neutram habeat. De quibus ab
aliis multa dicuntur: breviter tamen expe-

diri possunt, si verborum contentionem et aequivocationem auferamus, et ad rem ipsam attendamus.

*Differentia in speculativum et practicum
habitu unde sumatur.*

34. *Algazelis sententia improbatur.* — *Secunda sententia.* — Circa primum ergo quidam distinguunt hos habitus ex objecto materiali, quia habitus speculativus est de re non operabili a nobis, practicus vero de operabili. Ita significat Algazel, lib. 1 Philosoph., cap. 1. Sed hoc non est satis, quia de re operabili a nobis potest esse speculatio, ut de visione, de amore, etc., quamvis e converso scientia practica ut sic esse non possit de re non operabili a nobis, quia repugnat fini ejus, qui est opus. Alii ergo hec distinguunt **ex** eisdem objectis formalius sumptis; nam scientia practica est de re operabili, ut operabilis est, id est, docens illam operari, et consequenter regulans et dirigens operationem ejus; scientia vero speculativa versatur circa rem non ut operabilem, sed praeceps ut intelligibilem, seu speculabilem. Quod discrimen coincidit tandem cum illo quod Aristoteles assignavit ex fine; nam finis speculativi habitus sistit in cognitione veritatis; practici vero est aliquod opus, scilicet, ultra cognitionem veritatis. Necessario enim debet habitus practicus intellectualis immediate ordinari ad aliquam veritatis cognitionem; non enim potest habitus intellectus non esse principium intelligendi, et cognoscendi aliquid sub ratione veri. Hoc ergo commune est habitui pratico, cum speculativo; differt tamen, quod speculativus ex se ultimate sistit in cognitione veritatis, practicus vero ultra tendit in operationem. Atque ita distinguuntur hi duo habitus, tum ex objectis formalibus, tum etiam ex fine; haec enim duo idem fere sunt, si loquamur de fine objectivo, seu qui per habitum obtinetur. Et in his fere omnes convenient.

35. Dubitant tamen ulterius, an intelligentum sit de fine ipsius habitus secundum se, vel de fine addiscens seu habentistalem habitum. Aliqui enim putant utrumque finem esse necessarium ad rationem practici habitus. Ex quorum sententia, si aliquis addiscat scientiam aedificandi domum, non animo exercendi aut dirigendi tale opus, sed sciendi qualiter possit et debeat exerceri illud opus, scientia non erit practica. Quam sententiam fere his verbis videtur docere D. Thomas,

4 p., quæst. 14, art. 16, qui consequenter ait, scientiam, quam Deus habet de creaturis, si non habeat voluntatem operandi illas, esse speculativam; si vero habeat, esse practicam. Unde haec opinio frequens est inter Thomistas, ut patet ex Cajet. ibi; Ferrar., 3 contra Gentes, cap. 20; Soncinat., 5, quæst. 4; Javello, quæst. 5.

36. *Tertia sententia.* — Contrarium vero docent in Prolog. Sentent., Ocham, quæst. 4, art. 2, alias quæst. 11; Gabriel, quæst. 11; Gregor., quæst. 5; quia alias esse practicum vel speculativum esset in aliquo habitu sola denominatio extrinseca ab intentione scientis. Unde sola mutatione intentionis idem habitus ex pratico fieret speculativus, et e converso.

37. *Auctoris sententia.* — Existimo vero, quoad partem hanc, quæstionem esse de modo loquendi. Non enim est dubium quin scientia, ut applicata ad opus per intentionem operantis, habeat peculiarem ordinationem ad opus, ratione cuius peculiarem denominacionem praxis aut practici suspicere potest. Tamen etiam est certum, scientiam, si ex se et natura sua ita versetur circa rem operabilem ut operabilis est, ut quantum est ex se præbeat facilitatem in operando, illam esse proprie et intrinsece practicam, et non tantum speculativam. Unde D. Thomas, supra, non dixit, ex fine operantis, scientiam esse simpliciter speculativam, vel practicam, sed secundum quamdam rationem aut denominationem, quod nos dicere possumus secundum statum quem habet in tali subjecto. Est autem advertendum, finem operantis duplē esse posse. Unum mere extrinsecum, et per accidens ipsi scientiæ. Et hic non sufficit ad constituendam scientiam practicam; nam, licet quis naturalem philosophiam aut metaphysicam addiscat animo lucrandi pecunias vel capiendi voluntatem, non propterea scientia illa erit practica. Alius est finis scientis intrinsecus et connaturalis ipsi scientiæ, et hi potest pertinere ad perfectum illum statum scientiæ practicæ; semper autem hic fini supponit scientiam ipsam ex se ordinari ad opus, vel esse regulativam operis. Et ita præter illam intentionem operantis, supponitur in tali habitu intrinseca differentia qua tendit ad opus, per quam sine dubio differt ab habitu pure contemplativo; unde ratione illius merito potest practicus appellari.

38. *Intellectus in practicum et speculativum
ut distinguitur.* — Quod ut amplius declarerem

advero duo. Primum est, Aristotelem, 3 de *Animā*, c. 10, et 6 *Ethicor.*, c. 1 et 5, etiam dividere intellectum in practicum et speculativum ex fine, quia ille sistit in contemplatione veritatis, hic ad operationem extenditur. Haec autem distinctio in intellectu ipso non penet ex intentione voluntatis, sed ex se contente intellectui ut antecedit voluntatem; distinguimus facultates seu munera illius potentiae. Unde etiam sit ut intellectus non solum non ait practicus absolute ex intentione voluntatis, sed etiam ipse quatenus practicus est, voluntatem moveat et afficiat, quanquam postea ex voluntatem possit magis applicari ad opus, et, ut ita dicam, magis practicus fieri uoad usum. Habitus ergo intellectualis optime dividetur in practicum et speculativum ex subiecto, nimirum ut speculativus sit ut perficit intellectum ut speculativus est, practicus vero, qui illum perficit ut practicus est. Unde etiam ostentur distinctio ex ordine actus per quos optime distinguuntur habitus, nam intellectus speculativus ut sic speculationem tantum exercet, practicus vero practicam cognitionem. Uterque autem intellectus potest suos actus exercere, et prout illo elicuntur, sunt practici vel speculativi, non tantum ex intentione voluntatis. Idem ergo est de habitu, quoad substantiam et inseparacionem ejus, quicquid sit de perfectione seu denominatione accidentaria ex ute operantis.

Varia genera habituum practicorum.

Secundo observandum est, habitus practicus intellectus quosdam versari proxime circa operatum dirigendo vel movendo illum ad opus; alios vero versari circa alias actiones imanas, quae duo genera habituum comprehendit saepe Aristoteles nomine prudentiae et artis. Et potest illis accommodari divisione supra tacta de habitu pratico in actuum et factivum, juxta varias expositiones operius datas. Et ideo etiam priores habitus, si versantur circa opus voluntatis, seu appetitus, dicuntur practici quoad usum, quia voluntatis est movere, et impellere eateras potentes ad exercitium et usum; unde usus activus est quidam peculiaris actus voluntatis; munus vero dictorum habituum est dirigere et mouere voluntatem in suis actibus, et usu eorum. Alii vero dicuntur practici quoad facultatem actionum, quia ex se non excitant appetitum ad tales actiones, sed solum sunt principia quaedam ad illas artificiosae exerceendas, ideo hujusmodi habitus saepe ab Aristotele

vocantur potentiae. Priores ergo habitus non possunt semper supponere intentionem operandi ex parte cognoscentis, quia ipsimet inducunt ad hujusmodi intentionem. Unde, sicut operatio intellectus simpliciter antecedit operationem voluntatis, ita etiam actus practicus, et consequenter etiam habitus, ex suo genere est prior quam intentio operantis.

40. Nec refert, si quis dicat prudentiam supponere intentionem finis: tum quia, licet id sit verum de prudentia quoad actum praecettivum electionis, non tamen quoad actum judicij de tali fine particulari hic et nunc intendendo, qui actus etiam est practicus, et valde probabile est ad prudentiam pertinere. Tum etiam quia saltem ad intentionem finis supponitur judicium synderesis, quae est habitus practicus, nam judicium ejus practicum est, cum natura sua ordinetur ad opus voluntatis, et sit regula ejus.

41. Alii autem habitus, qui solum dant facultatem operandi, minus videntur pendere ab intentione operandi voluntatis, quantum ad suum esse, etiamsi pendeant quoad usum et exercitium suarum actionum, quod est posterius quid, quam esse ipsius habitus. Talis ergo habitus non ideo est practicus, quia actu applicatur ad operandum, sed potius, quia practicus est, ideo natura sua aptus est ut applicetur ad proximam dirigendam vel exercendam; ergo, si tali modo comparetur hic habitus, ut revera ex se praebat facultatem seu facilitatem operandi, quacunque intentione ex parte addiscentis acquiratur, vel obtineatur, erit intrinsece et secundum suam substantiam practicus, etiamsi illi desit (ut ita dicam) status practicus.

42. Unde oriatur formalis differentia inter habitum practicum et speculativum. — Ex his ergo concludimus habitum practicum et speculativum differre primo et per se ex fine intrinseco, quia speculativus sistit in contemplatione veritatis quam propter se intendit, practicus tamen tradit cognitionem veritatis, ut regulam et principium aliquius operis humani, quod habeat rationem praxis. Unde consequenter etiam differunt ex suo genere in materia circa quam versantur, quia scientia practica necessario versari debet circa rem operabilem a scientie, quia proxime debet dirigere aut regulare operationem ejus; non potest autem operatio aliquius versari nisi circa rem ab ipso operabilem; scientia autem speculativa ex se habet versari circa rem non operabilem a scientie. Quod si versetur inter-

dum circa rem operabilem, differt saltem a scientia practica in modo, quia hæc (ut communiter dicitur) versatur circa rem operabilem, modo operabili, qui modus redundat in objectum formale, et ideo dicitur practica scientia esse de re operabili, ut operabilis est; speculativa vero de re ut speculabili, id est, quatenus in se habet veritatem cognoscibilem, sive illa consistat in operabili, sive non. Unde ille modus operabilis non excludit, quin habitus practicus possit procedere definiendo et demonstrando; hæc enim communia sunt omni scientiæ; sed addit solum, quod modus procedendi talis sit, ut per illum comparetur cognitio, quæ ex se sit sufficiens regula, et in suo ordine sufficiens principium praxis. Quod si ad hoc non perveniat, in sola speculatione sistit, quamvis veritas in qua versatur, sit in re operabili, quæ omnia magis patebunt ex responsionibus ad alia puncta proposita, quæ brevius expediri possunt.

Differantne essentialiter in eadem potentia habitus practicus et speculativus.

43. Theologia est practica simul et speculativa scientia. — Circa secundum ergo punctum, an hæc differentiæ sint essentiales habituum intellectualium, necne, suppono jam non esse sermonem de illa denominatione, quæ potest sumi ex intentione operantis; nam illa manifeste est extrinseca et accidentalis. Quo supposito, et omissis opinionibus, respondeo, quando hæc differentiæ sunt adæquatae habitibus, eas esse essentiales, aliquando vero fieri posse ut alieni habitui neutra illarum sit adæquata, et tunc comparatione ejus practicum et speculativum non esse ita essentiales differentias, ut causent in eo essentiale diversitatem, quamvis ille habitus essentialiter differat ab habitu adæquate speculativo, vel adæquate practico. Hæc resolutione primo patet exemplis, nam metaphysica, quæ est adæquate seu pure speculativa, essentialiter differt ab alia scientia pure practica; in Theologia vero, quæ juxta veriorem sententiam simul practica est et speculativa formaliter, differentiæ illæ non sunt essentiales, quamvis ipsa Theologia habeat aliquam differentiam, qua essentialiter differt a scientia pure practica vel speculativa. Ratio vero a priori est, quia hæc differentiæ sumuntur ex ordine ad finem, et objectum formale scientiæ.

44. Quomodo unus habitus, practicus et speculativus. — Sed dubitant multi quo modo

possint differentiæ, quæ in aliquibus causant diversitatem essentiale, formaliter conjungi in aliquo. Sed hoc facile intelligetur, advertendo esse posse has differentias sub quādam consideratione subalternas, et sub alia ultimas, juxta varias convenientias et differentias quæ in rebus inveniuntur. Possunt ergo duæ scientiæ in hoc convenire, quod utraque agit de re operabili, ut sic; differre vero, quia una agit adæquate de re operabili, seu tantum de illa; alia vero non adæquate, sed superiori aut universaliori modo. Sic ergo practicum sumi potest, vel ut abstractum ab adæquo et inadæquo, et ut sic est tan tum differentia subalterna, vel ut definitum ac limitatur ad habitum adæquate practicum et sic est differentia ultima, et idem proportionaliter est de speculativo. Illæ ergo differentiae non causant diversitatem essentiale nisi ut ultimæ sunt, et ut sic nunquam junguntur in eodem habitu; ut autem sunt subalternae, possunt conjungi, quia eadē res potest habere differentias subalternae constituentes genera inter se non subalter natim posita. An vero præter divinam Theologiam sit aliqua scientia naturalis simul practica et speculativa, dicam paulo inferius nunc solum dicimus, ex parte quidem subjecti non repugnare, nam eadem facultas intellectus simul practica est et speculative. Quod exemplum aptum etiam est ad decludendum quod diximus de differentiis, *practicis et speculativis*.

45. Fidei habitus est practicus simul et speculativus. — *An idem sit de lumine glori et visione beata.* — Est autem circa hoc ultim observandum, sententiam hanc aliter declarandam esse, si habitus est simplex qualitas aut si est collectio plurium qualitatum subordinatarum. Nam priori modo non solum eadem scientia vel habitus, sed etiam eadem simplex qualitas, erit simul practica, et speculativa; sicut idem intellectus, licet sit simplex qualitas, est practicus et speculativus, que est principium notitiae practicae et speculativæ. Et hoc modo censeo, habitum fidei in fusæ, etiamsi simplex qualitas sit, simul est practicum et speculativum; nam et est principium contemplandi veritates divinas, et regulæ principiorum, seu veritatum quibus humanæ operationes dirigendæ sunt, ut superiorem quamdam honestatem habeant; idem fortasse est de lumine gloriæ; in multi idem credunt de visione ipsa beatæ, quia in rebus supremi ordinis non soli

em principium, sed etiam idem actus post complecti utramque rationem practici et enlativi ad imitationem divinitate scientiae; d' hoc alias. At vero si scientia est composita ex pluribus qualitatibus pro diversitate incipitorum et conclusionum, sic non potest eadem humana scientia esse simul practica et speculativa secundum eamdem qualitem, sed secundum diversas, quia una et dem conclusio non est simul practica et ecclatativa; qualitates autem illae dicuntur multiplicari juxta varietatem conclusionum. ita etiam habitus principiorum dividuntur synderesim et intellectum, ex eo quod ea principia practica et speculativa versantur. Posset autem quis facile dicere, illum unum esse unum collectione quadam, et simul practicum et speculativum, quam secundum diversas partes.

practicum et speculativum re vel ratione differant.

6. Ex resolutione praecedentis dubii facies responsio ad tertium, quanquam nullam difficultatem circa illud ingerat stoteles, qui aliquando videtur separare intellectum speculativum et practicum tam potentias re ipsa distinctas, ut patet ex Anima, c. 10, ubi primum ait, in textu intellectum, qui est principium agendi, differre ab intellectu speculativo: postea, textu 53, sic ait: *Constat etiam cōstare qui partes animae dividunt, si modis distinctis dividant atque separent, complures s esse concedere: nutriendi principium, iendi, intelligendi, deliberandi, et appeti, hæc enim plus inter sece differunt, n potentia cupiendi et irascendi.* Ubi perniam intelligendi et deliberandi, intellectum speculativum et practicum intelliguntur, et inter eos distinctionem realem te constitutere. Et similiter 6 Ethic., c. istinguit duas partes animæ, quas dicitur differre, aliam qua contemplatur, n qua de rebus agendis consultamus.

. *Intellectus non distinguitur in re ab lectu speculativo.* — Nihilominus certum has facultates non esse in re distinctas, Thomas, 1 p., quæst. 79, a. 11, et omnino, et est per se evidens, nam in ictus est universalis potentia habens pro icto ens aut verum. Unde verum operatur non operabile respectu intellectus quasi differentiae materiales vel inadæquationes. Item non possunt distingui facultates

in re, tum quia ratio componendi et discurrendi eadem est in omni materia, et aequo requirit spiritualem potentiam cognoscitivam; tum etiam quia eadem facultas est quæ per naturale lumen assentitur primis principiis, tam speculativis, quam practicis; est enim idem modus assentiendi in omnibus illis ex immediata connexione terminorum; sola autem terminorum diversitas non requirit diversitatem potentiarum, cum eadem vis intellectiva sufficiat ad apprehendendum hujusmodi terminos, eorumque rationes penetrandas; ergo eadem etiam est vis seu facultas intellectiva, quæ ex utrisque principiis discurrit. Adde etiam, tantam esse connexionem inter veritates practicas et speculativas, ut saepè non possint practicæ exacte cognosci sine adminiculo aliarum a quibus pendent, et ideo nulla est scientia aedeo practica, quæ vel non aliquid habeat speculativum, vel saltem non sit aliquo modo subordinata, vel subalterna scientiæ speculativæ. Ac propterea speculativa scientia ex suo genere est prior et nobilior, ut Aristoteles dixit in proœmio hujus operis. Ergo principium cognitionis speculativæ et practicæ, necessario debet esse idem quoad vim intelligendi. Et confirmatur tandem, quia plus differre videntur opinio et scientia, quam practicum et speculativum; sed facultas sciendi et opinandi eadem est; ergo multo magis intellectus practicus et speculativus.

48. *Aristoteles an in re distinctum asseruit intellectum practicum ab speculativo.* — Neque Aristoteles potuit oppositum sentire; quin potius D. Thomas, citato loco, hanc eamdem sententiam colligit ex illo axiomate, quod intellectus speculativus extensione fit practicus, quod etiam ipse affert ex Aristotele, 3 de Anima. Item ex eo quod cognitio practica ex fine tantum distinguitur ab speculativa, ut in eodem loco lib. 3 de Anima Aristoteles dicit. Quæ differentia respectu cognoscitivæ facultatis accidentalis est. Unde etiam in phantasia, manifestum est, secundum Aristotelem, eamdem esse facultatem, quæ suo modo speculativa est et operativa. Cum ergo Aristoteles numerat ut diversas potentias animæ, intellectivam et deliberativam, posset quis per deliberativam intelligere, non intellectum practicum, sed voluntatem; numerat enim prius sensitivam et intellectivam potentiam, et deinde numerat deliberativam et appetitivam potentiam; recte ergo possunt per hæc verba intelligi

duo appetitus correspondentes sensui et intellectui. Sed hoc non placet, quia *deliberare*, proprie significat consilium capere. Unde alia translatio ibi pro *deliberativo* habet *consiliativum*. Et ideo melius dicitur, ibi Aristotelem non distinguere has potentias, ut in re distinctas quoad facultatem, sed quoad munera. Neque oportet in omnibus, quae ibi numerantur, esse aequalem aut similem distinctionem. Sicut etiam 6 Ethicorum, cap. 5, distinguit Aristoteles duplē partē animæ, opinatiā et scientificam, quas tamen constat non esse in re diversas facultates. Adde, ex citato loco tertii de Anima, non tam colligi, intellectum practicum et speculativum in re distinguī, quam irascibilem et concupisibilem non plus distinguī in re, quam intellectum practicum et speculativum, quoad fortasse verum est, de quo alias.

49. Constat igitur, ex parte subjecti non necessario colligi realem distinctionem inter intellectualem habitum practicum et speculativum; nam ostensum est utriusque subjectum in re idem esse. Nec vero e converso ex unitate potentiae colligitur identitas inter ipsos habitus, quia in eadem potentia possunt esse habitus realiter distincti, at supra ostensum est. Igitur aliunde inquirendum est quo modo hujusmodi habitus differant, nimirum ex principio posito in superiori puncto. Nam quando practicum et speculativum sunt adæquatae differentiae habituum, signum est illos habitus etiam realiter differre, quia unusquisque eorum habet entitatem propriam distinctam a potentia, et adæquatam objecto omnino distincto; ergo sunt inter se entitates distinctæ. At vero quando sunt differentiae inadæquatae habitus, tunc habitus practicus et speculativus non differunt re, sed ratione per nos tristis conceptus inadæquatos, ad eum modum quo differunt intellectus practicus et speculativus, vel sicut sensus communis, ut versatur circa colores et sonos inadæquate, ad summum potest ratione distinguī, quanquam inferiores sensus, qui adæquate respiciunt alia objecta, realiter distinguantur.

Sitne adæquata dicta divisio.

50. Quarti etiam dubii, quod est de sufficiencia hujus divisionis, resolutio ex dictis facilis est. Nullus enim habitus excogitari potest, qui vel practicus vel speculativus non sit; nam quodammodo includunt hi habitus immediatam contradictionem. Omnis enim habitus intellectualis ad cognitionem veri,

vel sub ratione veri necessario tendit. Aī ergo tendit in cognitionem veri propter se ipsam, et talis habitus est speculativus, v talis cognitione in aliū finē ordinatur, et s constituitur habitus practicus. Inter illa atēm duo membra, scilicet, cognitionem ve propter se, vel propter aliud, non potest intelligi medium; ergo inter practicum et spculativum non potest dā medium per negationem utriusque extremi. Quod etiam confirmari potest, tum ex potentia in qua suntales habitus, quae sufficienter dividitur intellectum practicum et speculativum; t ex actibus et muneribus illius potentiae, q̄ data est homini propter perfectionem et excellētiā quae est in veritate contemplanc atque etiam ut sit quasi lumen dirigens gubernans hominem in omnibus actionib suis, quatenus subdantur potestati ejus, s ad moralem vitam, sive ad naturalem et cōpoream tuendam et conservandam ordinatur. Et ita etiam philosophi distinxerunt duplē hominis felicitatem, activam scilicet et contemplativam, ut patet ex Arist., 10 E. Et similiter philosophia christiana duplē distinguit vitam, activam et contemplativam, cui Aristot., 4 Eth., c. 5, addidit vitam v̄t̄uosam, quae inter humanas non computatur, quia bestialis potius est, et ratione n̄ regitur. Habitū ergo humani seu intellectus sufficienter sub illa divisione comprehenduntur.

51. *Theologia magis est speculativa q̄n practica.*—An vero possit inter illa duo m̄bra dari medium quasi per participationem utriusque extremi, quantum ad rem quin spectat, clara est resolutio ex dictis. Nisi quis medium appellet habitum qui simul practicus et speculativus, verum quidem si dari hujusmodi habitum; an vero appellandum sit medium, necne, quæstio crit de omni. Simpliciter tamen loquendo, sufficiens est illa divisio, tum quia cum dividitur habitus intellectualis in practicum et speculativum, non oportet sumere illas differentias ultimas, sed ut subalternas, et ita habitus, qui simul practicus est et speculativus, ob utroque illorum membrorum ob diversa rationes comprehenduntur. Tum etiam qui ut in simili dixit D. Thomas, 2. 2, q. 179, 2 ad 2, medium quod ex extremitatibus constat, iritate continet extrema, semper iamen in alterum extremitatum dominatur, a quo ablutam sumit denominationem. Sicut de sacerdoti naturali Theologia, quae simul speculati-

ctica est, dixit alibi¹ idem D. Thomas, quia esse speculativam, quia ex primario acto speculativa est.

2. *Scotus contrarium asserens improba-*
— Quanquam Scotus, in Prologo, q. 4, nverso existimet, scientiam, quae ad præquovis modo extenditur, simpliciter esse uidam practicam, quia talis scientia sim- ter non est propter se, sed propter aliud. non recte loquitur, et in duobus deceptus ur. Primo, quia existimavit ad rationem practici satis esse quod quacunque ra- excitet affectum, et ideo etiam ipsam con- lationem Dei in nobis vocat actum practi-

Sed non recte, quia ad rationem actus i intellectus, necesse est ut versetur præxim, ut objectum seu materiam circa ut ex dielis satis constat, et notarunt polus, Greg., Gabriel, et alii in Prologo, it. Imo et D. Thomas, quem Capreolus , idem docet in 3, dist. 23, q. 2, a. 3, iunc. 2, et q. 14 de Verit., art. [4]. Et est, quia ex cognitione quantumvis spe- va sequitur delectatio, ut constat ex 40 , c. 7 et 8, non tamen per modum di- nis aut regulæ practicæ, sed naturali cutione; et similiter contemplatio Dei t amorem ex vi excellentiæ et bonitatis i, non quia ipsa contemplatio per se ece ad illum finem referatur.

Deinde non videtur animadvertisse quando idem habitus simul habet ac- cœlativos et praticos, quamvis secun- nam rationem, vel habitudinem non in cognitionem veritatis propter se- tamen secundum aliam participare perfectionem, ideoque non repugnare aus habitus, qui secundum aliquid est us, secundum aliud sit speculativus, in interdum magis, vel simpliciter spe- us.

Medicina an speculativa et practica. — *an speculativa et practica.* — Atque sent aliqui philosophandum esse, non de divina Theologia, sed etiam de multiis naturalibus. Nam, licet hoc emi- i et altiori ratione Theologiae conve- opter excellentiam luminis, quod in ione nititur, et propter eminentiam secundum se, et ut est primum principe et finis ultimus, tamen secundum ali- inferiorem rationem aliquid simile re- potest in scientiis naturalibus. Ut de

ma p., q. 2, a. 4.

medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quæstione de divi- sione scientiarum, art. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex præcipuo fine, et ex majori parte ejus, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in sci- entias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes ejusdem scientiæ. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eumdem modum possumus probabili- ter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim opera- tiones intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere majori ex parte contemplatur pure spe- culative, et ipsammet directionem magis facit speculando naturam, et proprietates na- turales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo de- beat operari, ut bene animadvertisit Hervaeus, Quodlib. 1, quæst. 3. Sed de hac re et divisio- nibus habituum, atque adeo de speciebus qualitatibus hæc sint satis.

DISPUTATIO XLV.

DE CONTRARIETATE QUALITATUM.

Connexio hujus disputationis cum præ- dentibus. — Explicatis speciebus qualitatis, dicendum sequitur de proprietatibus ejus, ex quibus duas tantum superius tractandas proposuimus, scilicet, contrarietatem et in- tensionem, tum quia hæc solæ difficultatem habent; alias enim breviter expedivimus; tum etiam quia harum cognitio ad comple- mentum hujus operis necessaria est. Nam oppositio et contrarietas inter proprietate entis annumerari solet, et ideo de illa disse- ruit Aristoteles in libro 40. Intensio vero in qualitatibus tam spiritualibus quam mate- rialibus reperitur; ejusque tractatio ad per- fectionem formarum intelligentiam conferet. Ut ergo de contrarietate ordinate dicamus, prius de oppositione, quæ genus illius est, monnulla præmittemus. Deinde quid sit ipsa contrarietas, et in quibus rebus intercedat, declarabimus.

SECTIO I.

Quid sit oppositio, et quotplex.

1. *Variæ divisiones oppositionis.* — Oppositio duobus modis accipi potest: primo, generaliter pro quacunque diversitate vel repugnantia rerum seu extremorum. Et hoc modo idem est oppositio, quod diversitas et distinctio. Alio vero modo sumitur oppositio magis stricte et proprie, pro repugnantia inter certa et definita extrema, et peculiari habitudine inter ea inventa. Atque hoc modo ea, quæ diversa sunt ac distincta, seu repugnantia, distingui possunt in ea quæ sunt proprie opposita, et quæ proprie opposita non sunt, et solent vocari disparata. Atque hoc posteriori modo sunt inter se repugnantes variæ formæ substantiales, ut infra dicemus. Similiter duæ differentiæ dividentes genus sunt hoc posteriori modo oppositæ; unde et aliquando ab Aristotele appellantur contrariæ propter positivam repugnantiam quam includunt. Prior vero oppositio propria est, de qua in præsente agimus; nam in alia generalitate sumpta, idem est quod diversitas, de qua in disputatione septima sufficienter diximus.

Quid oppositio in genere sit, ejusque divisio in positivam et negativam oppositionem.

2. Ex his vero colligere licet, oppositionem ut sic nullam rem aut realem modum addere rebus quæ oppositæ dicuntur, sed solum posse addere aut negationem, aut respectum, vel realem, vel rationis. Ad quod explicandum, advertendum est duplex distingui posse genus hujus oppositionis. Unum inter extrema positiva, aliud inter extremum positivum, et negativum. Non potest autem dari tertium membrum, scilicet, oppositio inter extrema negativa, tum quia realis oppositio, de qua agimus, debet habere reale fundamentum in altero saltem extremorum; tum etiam quia una negatio per se et ratione sui non repugnat alteri. Nam, licet una negatio possit cadere in aliam, vel in privationem, et ut sic repugnent respectu ejusdem, ut esse cæcum, et non esse cæcum, tamen illa oppositio est ratione affirmationis inclusæ in altero extremorum, et ita semper alterum extremum vel virtualiter, vel formaliter positivum est. Unde dicta oppositio contradictoria est, de cuius ratione est ut alterum extremum sit positivum; ut in dicto exemplo, cum homo dicitur

esse cæcus, unum virtute affirmatur, scilicet habere capacitatem videndi; aliud negatur, scilicet, habere visum. Cum ergo dicitur id homo non esse cæcus, vel negatur habere capacitatem videndi, vel virtute affirmatur habere visum. Omnis ergo oppositio est inter duo extrema positiva, aut inter possum et negativum.

3. Illa ergo oppositio, quæ est inter extrema positiva, supra ipsa extrema nihil ad nisi negationem, quod unum non est vel test esse aliud, aut simul cum alio. Hæc men negatio fundatur in peculiari natura conditione talium extremorum, ratione jus potest etiam oppositio addere relationem realem unius ad aliud, nisi alioqui ipsa oppositio in relatione consistat, ut statim. Quod autem hæc oppositio nihil ad sit, constat, tum quia nihil aliud est necessarium, imo nec intelligi potest in hujus oppositis; tum etiam quia formæ oppositæ contrariae, per se ipsas, et non per aliquod dictum, contrariae sunt; ergo oppositio eis addit præter negationem vel respectu quibus talis eorum natura declaratur. Unde cum dicimus oppositionem nihil addere extrema positiva, intelligendum est de formis seu extremis formaliter sumptis. In que hæc oppositio est species quædam distinctionis seu distinctionis, teste Aristotelis Metaph.; diversitas autem seu distinctionis addit negationem vel respectum supra relevantias, ut constat ex dictis supra in di 4 et 7; ergo.

4. At vero, quando oppositio ex altero extremo negativa est, si sumatur dicens respectum inter opposita, magis est oppositio rationis quam rei, quia cum alterum extremum nihil sit, aut ens rationis, non potest ratione esse rei, sed rationis. Unde etiam nequam addere potest talis oppositio supremum positivum, magis est negatio rationis quam realis; album enim opponitur non bona quia ab illo necessario distinguitur, repugnat, atque ita album necessario negationem non albi; negatio autem rationis dicitur negatio rationis potius rei, ut supra tetigimus, disp. 4, sect. H. Igitur oppositiones, quæ ex altero extremo negativæ sunt, in re solum ponunt in extremo positivo fundamentum oppositionis, quæ in re nihil est, sed suum quod esse est destruere et tollere aliud extreum positivum. Ex his igitur satis constat quod oppositio, et ex parte etiam quotplex sit

Divisio negativæ oppositionis in privativam et contradictoriam.

Rursus vero subdistinguenda sunt sine ex illis membris in duo alia, ut perficiatur quadriembris divisio, tradita ab Aristoteli in predicamentis, tum in 10 Metaphysic. Oppositio enim negativa subdividitur in contradictoriam et privativam, quæ ita se differunt, sicut negatio et privatio se. Ad intelligendam autem hanc divisionem et membra ejus, advertendum est de contradictione dupliceiter nos loqui posse, scilicet dialectice seu complexe, ut sic diversum physice, realiter, seu incomplexe. I modo contradicatio est oppositio interpositionem affirmativam et negativam ejusdem eodem, quarum altera universalis sit, a particularis, vel ambæ singulares cum conditionibus logicalibus. Et hujusmodi adiunctio, quatenus est formaliter in intellectu judicia ejus, non est oppositio contraria in dicta divisione contenta, sed est contrarietas, nam est oppositio interna positiva, et absoluta, nimis inter sus intellectus, qui dum ad contradictiones tendunt, inter se contrarii sunt. si non sit sermo de assensibus, sed de positionibus tantum apprehensivis, illæ dicitur oppositæ, non tanquam res, sed tanquam signa, quia significant vel representant oppositas. Quod suo modo invenitur in propositionibus vocalibus et scriptis, ea vero talium propositionum, quatenus ex significant et concipiuntur, sunt in contradictione opposita; tamen sicut non habent illum modum complexionis, aut objective sunt in intellectu, et ab aliis denominantur, ita proportionaliter habent illam oppositionem; ideoque contradictionia oppositio magis pertinet ad rationis, quam rei.

Atque, ut hoc obiter dicamus, idem propositio est de contrarietate complexa, uter propositiones universales, affirmativa et negativa, intercedere dicitur, et adjungitur subcontrarietas, quæ immixta est oppositio, quia secundum non affirmatur aut negatur idem de ceteris solum secundum modum conciuit significandi. Non solent autem dia numerare inter oppositiones propositiones privativam, quia oppositionem attenuata qualitatem copulæ affirmativam negativam; si tamen ex solis praedicatis

attenderetur, haec duæ propositiones, *Petrus est cæcus*, *Petrus est videns*, essent privative opposite; cum enim non possint esse simul vera, aliquam oppositionem habere necesse est. Illa vero non potest esse alia, nisi praedicta. Tamen, quia copula est veluti forma propositionis, et in illa non habent formalem oppositionem, ideo propositiones illæ ut sic non dicuntur simpliciter oppositæ, sed secundum quid dici possunt de opposito extremo, quod eodem modo accidere potest in extremis contrarie et relative, imo et contradictionie oppositis. Sed de dialecticis oppositionibus haec sufficiant.

7. *Oppositio contradictoria ut distinguatur a privativa.* — In praesenti ergo sermo est de contradictione incomplexa, quæ intervenit inter quamecumque formam vel naturam, et negationem ejus, quæ a privativa oppositione in hoc distinguitur, quod privativa oppositio connotat habitudinem ad subjectum capax talis formæ. Unde formaliter seu respective eamdem rationem oppositionis habent, nimirum quod impossibile est formam et carentiam formæ eidem secundum idem, et simul convenire. Quod principium ac fundamentum tam est per se notum, ut nulla indigeat probatione, vel defensione, quanquam Aristoteles de illo late disserat in 4 Metaph. Nec de hoc dupli genere oppositionis plura hoc loco addere oportet, præter ea quæ de comparatione corum cum contrariis sequenti sectione dicemus. Nam intelligentia harum oppositionum tota posita est in explicandis rationibus privationis et negationis, ac differentiationis earum, de qua re dicturi sumus ex professo in disputatione ultima hujus operis, sect. 4, quia privatio et negatio inter entia rationis numerantur.

Divisio positivæ oppositionis in respectivam et contrariam.

8. *Quid oppositio relativa.* — *Quid contraria.* — Tandem oppositio positiva distinguitur in respectivam et contrariam. Oppositio relativa est inter extrema relationum, ut inter patrem et filium, etc. De qua dicturi sumus infra, disp. 47, sect. 16, in fine; supponit enim multa quæ ibi tractaturi sumus de natura relationis. Oppositio contraria est inter positiva extrema et absoluta, direcile inter se repugnantia in eodem subjecto, de cuius definitione et proprietatibus in sequenti sectione dicturi sumus late. Nunc solum est advertenda differentia, quam inter contraria et

relative opposita notavit D. Thomas, q. 7 de Potentia, art. 8, ad quartum, nimirum, quod relative opposita non semper sunt inæqualiter perfecta, scilicet quoad oppositas relationes. Quod quidem in relationibus creatis manifeste constat, si sint mutuae et aequiparantiae; in non mutuis enim non potest fieri hæc comparatio, cum in altero extremo nulla sit relatio realis; in relationibus autem creatis disquiparantiae, semper altera invenitur minus perfecta, ut inductione patet in relatione patris et filii, majoris et minoris, et similibus. Et ratio est, quia fundamentum talium relationum semper est in altero extremorum cum aliqua imperfectione, aut saltem cum minore perfectione. Solum in relationibus increatis, etiamsi disquiparantiae sint, invenitur æqualitas propter oppositam rationem. At vero in contrarie oppositis semper alterum est minus perfectum quam aliud, vel ob generalem rationem, quod sub eodem genere, specie differunt; quæ autem sic differunt, sunt inæqualiter perfecta; vel ob specialem naturam contrariorum, quorum unum semper est potentius alio.

9. Quæ differentia multo magis intercedit inter privative opposita, vel contradictorie, respectu relativorum, nam etiam in illis cum alterum extremum negativum sit, semper est minus perfectum quam suum oppositum. Imo ait D. Thomas citato loco, ideo hanc conditionem in contrariis etiam reperi, quia unum includit negationem alterius. Quæ ratio difficilis est, quia hoc commune esse videtur utriusque contrariorum, scilicet, includere negationem alterius, vel fundamentaliter in se, vel causaliter respectu subjecti. Nisi intelligamus, unum contrariorum semper tale esse, ut per modum negationis et defectus ad alterum comparetur. Propter quod interdum Aristoteles alterum contrariorum privationem appellat, ut nigredinem respectu albedinis, æquivoce tamen, respectu privationis, ut constituit privativam oppositionem.

10. *Sufficientia oppositionis in quatuor genera.* — Atque ex prædicta divisione cum duplii subdivisione facile colligi potest sufficientia illius vulgatae divisionis in quatuor genera oppositionum. Nam inter oppositionem positivam et negativam non potest medium excogitari, magis quam inter negationem et affirmationem, ut satis explicui-
mus. Rursus negativa oppositio duobus tan-
tum modis intelligi potest, scilicet, vel sim-

pliciter, vel cum determinatione seu connotatione talis subjecti. Positiva autem oppositio, aut est absoluta, aut solum ex aliquo respectu: inter quæ etiam medium inveniri non potest. Sic ergo tantum consurgunt dicti quatuor oppositionum genera.

Qualis sit dicta divisio.

11. Dubitari vero hic potest an hæc omni genera oppositionum æque et univoce participant communem oppositionis rationem. Nam Simplicius, Boetius, et alii, in Postpredicament. ita sentiunt; alii vero analogia constituunt, ut Albertus ibi, et D. Thomas opusc. 48, tract. de Interpretatione, c. 8. Ratem est parvi momenti, et ideo omitto rationes quæ in utramque partem facile excogitari possunt. Formaliter tamen ratione oppositionis considerando, non videtur dubium quin ratio oppositionis per se præconveniat contradictioni, seu negativæ oppositioni. Unde contraria et relativa in quantum sunt opposita, in quantum unum inclit aliquo modo negationem alterius, et videtur intercedere analogia secundum quādam attributionem. Nec refert quod contraria et relative opposita majorem realitatem habent a parte rei, quia formalis ratio oppositionis non tam attenditur ex entitate, quæ ex negatione quam addit oppositio ut sic. huic sententiæ favet Aristoteles, 10 Metaph. cap. 7, dicens, contradictionem oppositionem esse omnium maximam. At vero comparatio contradictionem ad privativam oppositionem non est inter ea propria analogia, quia nec est formalis diversitas in ratione oppositionis, ut diximus. Dicitur tamen negatio per majorem oppositionem constituere qualitatem, quasi extensive, quia negatio dicit solute illam oppositionem respectu cuiusque, privatio vero respectu determinati subjecti. Et ideo Aristot., 10 Metaph., cap. dixit privationem esse quamdam contradictionem. Comparando autem contraria et relatives inter se, illa videntur opposita simpliciter, hæc secundum quid, quia illa absolle opponuntur, hæc tantem respectu ejusdem. Unde illa etiam inter se pugnant, et quantum ex se est, sese expellunt formaliter effective; illa vero licet distinctionem religrant, non tamen proprie pugnant, sed potius unum requirit existentiam alterius, ut nō D. Thomas, dicta quæst. 7 de Potentia, ai. 8, ad 4; dicuntur etiam ad convertentiam, quod proprium illorum est inter omnia opposita,

notavit Aristoteles in Postprædic., cap. de positis.

2. *Objectioni satisfit.* — Dieet tandem alii: unum contrarium magis distat ab alio, un sola negatio; magis enim distat album igitro, quam non album; ergo est inter major oppositio. Unde contrarietas infert traditionem, non vero e contra. Respon-ur, illud in tantum esse verum, in quan- cum uno contrario conjuncta est nega-alterius; unde comparatio sit inter duas sitiones simul sumptas cum altera tan- et ideo mirum non est quod illa appa-major, seu potius multiplex. At vero eis ac formaliter falsum est assumptum. negotio immediate, per se, ac formaliter ruit rem totam, et cum illa nullam habet enientiam, sed distant tanquam ens et ens, et ideo adæquate dividunt ens, ne-inter ea medium inveniri potest. Non est in ita in formis contrariis, quia unaquæ-immediate ponit aliquid in subiecto, in convenit cum sua contraria, et deinde dliter et quasi mediate expellit illam, et simpliciter est major prior repugnantia. s etiam signum esse potest, quia illa, contradictorie opponuntur, non possunt conjungi in eodem, etiam de potentia bsoluta; contraria vero possunt, ut infe-liemus.

SECTIO II.

it propria contrariorum definitio, et ab aliis oppositis differentia.

Quoniam ea, quæ de aliis tribus generi-ppositionum hie desiderari poterant, in-commodiora habent loca, ut diximus, plurimæ cætera, quæ ad contrarietatem ant, pertractanda sunt. Quod optimè in hunc locum eadit, quia contrarietas, atque propriétates qualitatis numeratur, mni proprietate et rigore intelligenda

Contrariorum definitio.

2. Ianc ergo contrarietatem seu contraria ac definit Aristoteles, 10 Metaph., c. 6: *nuria sunt, quæ sub eodem genere maxi-tant, et ab eodem subiecto mutuo se ex-cludunt.* In qua definitione illa particula, *quæ,* habet generis, et sub ea intelligere squalitates, vel aliquid simile, si tria ipsa referat. Ponitur tamen sub ea et transcendentali ratione, quia for-

tasse extra qualitatem potest esse aliqua vera contrarietas, quod postea disputabimus; nam definitio, quantum fieri possit, abstrahere debet ab incertis et dubiis. Quod si definitio de contrarietate ipsa quasi in abstracto detur genus sub illa particula contentum erit op-positio seu distantia eorum quæ sub eodem genere maxime distant, etc. Sieque illam vi-detur explicasse Aristoteles, citato loco. Reli-quæ tres particulæ loco differentiæ ponun-tur, quæ sigillatim breviterque explicandæ sunt.

An omnia contraria sub eodem genere conlineantur.

3. Primum enim dubitari potest, cur Ari-stoteles definite dicat contraria debere conti-neri sub eodem genere, cum in cap. de Op-posit., in Dialectica. sub distinctione asserat, debere esse aut contenta sub eodem genere, aut genera diversa. Et exemplum ponit in bono et malo, quæ contraria sunt, et tamen sub eodem genere non continentur, sed sunt quasi diversa genera rerum, et sub illis ge-nericibus assignari possent virtus, aut vitium, error, et scientia, quæ contraria sunt, et sub eodem genere non continentur. Item vel illa particula intelligitur de eodem genere proximo, et sic falsum manifeste continet, ut exem-pla adducta ostendunt; vel de remoto, et tunc eadem ratione poterunt contraria esse genere diversa, quia non est major ratio cur debeant convenire in uno genere remoto quam in alio. Maxime quia inter res diversorum prædicamen-torum videtur intercedere contrarietas, quia calefactio, verbi gratia, non solum est contraria frigefactioni, sed etiam frigori, a quo distat prædicamentali genere. Et simi-liter calor ut octo videtur contrarius formæ substanciali aquæ, quam proinde expellit.

4. *Resolutio.* — Nihilominus dicendum est, illam particulam optime assignatam esse, per quam videntur contraria primo differre a pri-ative, vel contradictorie oppositis; nam hæ sunt primo diversa, eo quod alterum extre-mum negativum sit, quod cum altero positi-vo non potest habere realem conve-nientiam, ideoque non possunt sub eodem genere conlineari. Ab oppositis autem relative aliquo etiam modo differunt contraria per hanc par-ticulam, licet non omnino; nam si relatio di-catur relative opponi termino ut sic, procedet illa differentia etiam respectu illius opposi-tionis, quia non oportet ut relatio et terminus sint sub eodem genere, imo frequentius sunt

sub diversis, quia terminus quid absolutum est, ut inferius ostendemus. Si vero consideremus oppositionem inter relationes utriusque extremi, sic interdum possunt plus quam genere differre, quia una potest esse relatio rei, alia rationis. Aliquando vero possunt non solum sub eodem genere, sed etiam sub eadem specie contineri, ut relationes similitudinis, et aliae, quae aequiparantiae dicuntur. Et in hoc etiam discrimen habent a contrariis, quia vera contraria nunquam possunt esse ejusdem speciei, quod etiam per illam particulam insinuatur. Nonnunquam vero possunt relationes oppositae sub eodem genere contineri, ut paternitas et filiatio, et illae non excluduntur per hanc particulam, sed per subsequentem.

5. Ratio vero hujus partis sic sumitur ab Aristotele ex subsequentibus; nam inter contraria est quidam ordo per se in ordine ad transmutationem; nam ex natura rei fit transitus ab uno ad aliud, et e converso; haec autem vicissitudo transmutationis per se non reperitur inter ea, quae genere differunt; nam ex loco ut sic non fit transitus ad qualitatem, per se loquendo, sed ad locum, et e converso; ergo contraria debent esse generis ejusdem. Et eadem ratione non possunt esse ejusdem speciei, quia alioqui non ita inter se pugnant. Item contraria versari debent circa idem subjectum; unde ex parte subjecti eadem est capacitas ad recipienda contraria, non coniunctim, sed divisim; ergo oportet ut contraria habeant inter se convenientiam saltem genericam, ratione cuius idem subjectum esse possit capax utriusque. Unde hoc loco considerare possumus, genus interdum sumilogice, interdum physice pro materia. Quanquam ergo definitio proprie videatur intelligi de genero logico, ut indicat illa particula, *sub eodem*, nos tamen addere possumus contraria esse debere ejusdem generis physici, quia si in concreto sumantur, ex eadem materia constare debent; si vero in abstracto, in eadem materia debent recipi seu versari. Imo ultius addo, cum duplex sit materia, *ex qua*, et *circa quam*, seu subjectiva et objectiva, quando contraria utrumque habent (non enim omnia objectivam materiam requirunt, sed solum illa quae ad aliquod objectum transcendentalē dicunt habitudinem), tunc in utraque debere convenire, ut hoc etiam modo dici possint esse ejusdem generis physici in utraque materia, quia alioqui non habent formales effectus et inclinationes re-

pugnantes, nisi circa idem aliquo modo sentur. Quae omnia facile possunt inducere ostendi, tam in qualitatibus physicis cunctis, ut albedine et nigredine, colore et frigore, quam habitibus, vel actibus mentis.

6. Exponitur difficilis locus Aristotelis. Quod ergo Aristoteles dixit in cap. de Oppositis, contraria interdum esse genere diversi, varie exponitur. Quidam putant Aristotelem non fuisse locutum ex propria sententia, juxta Pythagoreorum opinionem, qui postulant duo principia primo diversa, bonum et malum, et sub illis duos ordines rerum inse prorsus diversos et contrarios, ut id Aristoteles refert, 1 Metaph., c. 5. Quam positionem probare videtur D. Thomas cont. Gent., c. 9, et fuit Jamblici et Simpli ut refert ibi Ferrariensis. Et eam etiam sectatur Cajetanus in Prædicam. Alii vero ex nunt, bonum et malum dici genera contra non proprie et in rigore sumpto nomine neris, sed quia sunt conditiones genera omnium contrariorum, quia semper unum habet rationem mali respectu alterius, secundum se, quia semper unum se habet privatio et defectus comparatione alterius, ut supra dictum est, vel respectu subjecti, alterum contrariorum disconveniens est, fere Theophrastus et Ammonius in Præcamen. Juxta quam interpretationem dicendum est contraria, secundum suas entites contineri sub eodem genere, sub ratione tem boni et mali quodammodo esse quae genera diversa, vel sub generibus diversis. Melius tamen dici videtur, Aristotelem locutum esse de bono et malo morali, ut etiam exposuit D. Thomas citato loco, et magis probavit in 1 part., quæst. 48, art. 1, ad 3; Iosaphatus ipse declaravit, adhibitis exemplis virtutis et vitii. Est autem in moralibus contrarietas non formaliter ratione malitia, quia malitia in privatione consistit, ut supra, c. 11, declaravimus, sed ratione ipsius virtutis vel habitus, qui est quasi subjectum malitiae; et ita etiam haec contraria sunt ejusdem generis, non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione habitus vel actus. Inveniuntur tamen peculiariter opponi in ratione boni et mali, que sunt veluti genera diversi, quia tantum secundum eam rationem habent maximam distantiam, ut in sequenti punto declarabimus.

7. Bonum et malum an ex sententia Aristotelis sint contraria. — Ad confirmationem

condetur, non oportere ut contraria conuant in proximo genere prædicamentali, recte ostensum est. Necesse est autem imois ut convenient in prædicamento, si imiate ac directe contraria sint; actio enim est immediate contraria nisi actioni; tero autem contrariæ actionis non per se et recte opponitur, sed mediante suo termino. similiter, dispositio non est proprie conia formæ substantiali, sed contrariæ distinctioni, et ita non formaliter, sed dispositivæ ellit substantiale formam. Rursus non um continentur contraria sub eodem su- no genere prædicamenti, sed semper sub uo subalterno, ut inductione patet in quaibus (et idem est de aliis prædicamentis, tenus in eis potest esse contrarietas); qualitates contrariæ, vel ambæ sunt in na specie, vel in tertia; habitus enim contrariatur habitui, et actus actui, et passi- qualitas passibili qualitat. Et ratio non alia, nisi quia alias non habent conveni- item proportionem, ut sese expellant, et r ea sit per se transmutatio.

Quod et quale genus debeat esse commune rariis. — Et ex hoc principio ulterius pro- endum est ad judicandum quanta esse eat hæc convenientia generica inter con- ia; non enim potest una generalis regula omnibus assignari; nam unum vitium est rarum alteri vilio; una autem virtus non est esse contraria alteri virtuti, cum ta- differentia generica eadem sit, seu propria- tionalis in utrisque. Oportet ergo ut tanta convenientia, quanta sufficiat ad propor- em requisitam inter contraria et effectus um, ut inter se possint directe pugnare. ac ratione dicebamus supra, habitum non proprie et directe contrariari actui, sed ha- i, et actum actui. Et eadem ratione error is proprie et directe contrariatur opinioni e quam scientiæ, quia error etiam est dam opinio, et sic de aliis.

modo omnia contraria inter se maxime distent.

Secundo dubitari potest de altera par- la, quæ requirit maximum distantiam in- contraria; nam hoc non videtur univer- er convenienti omniis contrariis; virtus u propriissime contrariatur uni vilio, et eu non distat maxime ab illo; magis enim at ab alio vilio extreme opposito, quia ris distat avaritia a prodigalitate, quan- ralitas. Item error proprie est contrarius

veræ opinioni, a qua non summe distat, ma- gis enim distat a scientia. Denique in latitu- dine colorum, verbi gratia, non solum extre- mum extremo est contrarium, sed etiam me- diis. Unde confirmatur: nam si unum con- trarium tantum opponeretur alteri maxime distanti, sequitur unum uni tantum contra- rum esse, quia extrema alicujus distantia tantum possunt esse duo; consequens autem esse falsum adducta exempla ostendere vi- dentur, nam una virtus extremis vitiis con- traria est.

10. Nihilominus dicendum est ea, quæ sunt simpliciter et absolute contraria, quatenus sub eodem genere continentur, debere maxi- me distare sub illo. Unde imprimis fit intelligendum hoc esse de distantia positiva; nam negativa, ut diximus, major est inter contra- dictorie opposita; si tamen illa, distantia di- cenda est. Deinde intelligitur de distantia sub eodem genere; nam extra hujusmodi genus constat posse unum contrarium magis distare ab aliis rebus quam ab alio contrario. Tandem quod talis distantia debeat esse maxima, intelligi potest secundum positivum excessum, ut videtur esse inter albedinem et ni- gredinem sub genere coloris, vel solum ne- gative, nimurum quod nulla sit major. Et hoc videtur sufficiens. Probabile enim est, qua- tuor primas qualitates, calorem et frigus, humiditatem et siccitatem convenire in co- dem genere proximo sub qualitate passibili, sub quo calor et frigus sufficienter distant ad perfectam contrarietatem, quamvis non ma- gis inter se distent quam siccitas et humiditas inter se; satis ergo est quod distent maxime negative. Italo autem cur tanta distantia ro- quiratur, est, quia alioqui contraria non se omnino mutuo expellerent, nec transmutatio unius perfecte terminaretur ad aliud, quod est de ratione perfecte contrariorum, ut ex solutionibus argumentorum magis constabit.

11. *Virtus et vitium an maxime distent.* — Virtus igitur et vitium non continentur sub eodem genere proximo in ratione habitus, et ideo non oportet ut simpliciter summe dis- stent; hoc enim modo recte probat argu- mentum magis distare inter se vicia extreme contraria. At vero secundum moralem oppo- sitionem, seu in ratione honesti et turpis, summe distant virtus et vitium, vel talis vir- tus et tale vitium circa talem materiam. et ideo sub ea ratione sunt simpliciter et pro- priissime contraria. Dico autem summe dis- stare saltem negative, quia fieri potest ut ab

eadem virtute duo vitia æque distent, licet secundum diversas et extremas rationes. Quanquam enim absolute illud vitium, quod deterius est, magisque deficiens a recta ratione talis virtutis, simpliciter videatur summe distare ab illa, tamen secundum proportionalem rationem unumquodque dici potest habere extremam distantiam ab ea rectitudine virtutis, quam in illa destruit. Simili modo dicendum est de opinione vera, et falsa, seu errore; summe enim distant sub suo genere, scilicet, opinionis, si veram habeant contrarietatem ex parte objecti. Nam si solum differant quasi relative, non sunt contrariae, cum eadem opinio possit esse successive vera et falsa ex mutatione objecti. Igitur quod error plus distet a scientia contrariae veritatis quam ab ejusdem opinione, non est contra rationem alterius contrarietatis, quia est distantia in alio genere, in quo scientia et opinio non habent tam propriam contrarietatem. De mediis autem coloribus respectu extremonrum (et idem de quocumque medio, quod sit per participationem utriusque extreui), dicendum est non esse simpliciter et absolute contrarios ipsis extremon; sed tale medium opponitur uni extremo per participationem alterius, et e contrario. Unde non omnino illa excludunt, sed in se continent, vel formaliter, vel virtute, ut infra declarabimus. Cum autem dicuntur contraria extreme distare, intelligendum est de contrariis quæ per se sunt et omnino contraria sunt ac se expellunt.

Sitne unum uni tantum contrarium?

42. Atque in eisdem contrariis verum habet, uni unum tantum contrarium esse, ut exponit Aristoteles, 10 Metaph., c. 6, 8 et 9, ubi ait hoc habere verum in extreme contrariis, non in mediis. Et ideo non obstat quod malum et bono et malo opponatur, ut idem Aristoteles dixit, c. de Oppositis; nam uni opponitur ut extremo, alteri ut medio. Vel etiam dicere possumus, tunc unum contrariorum tantum habere aliud contrarium, quando illud est adæquatum, ita ut secundum totam latitudinem ejus illi opponatur. At vero quando virtus habet duo vitia extrema sibi contraria, neutrum illi adæquate opponitur, id est, secundum totam latitudinem materiae et actuum ejus; liberalitas enim, verbi gratia, tum ad dandum, tum etiam ad retinendum quando et quomodo recta ratio dictat, inclinat; avaritia vero per se solum illi opponitur, quatenus inclinat ad dandum; prodigalitas vero,

e contrario, quatenus inclinat ad retinendum. Ex his ergo satis manet exposita illa pars definitionis contrariorum, quod sub eodem nomine maxime distare debcant.

An se mutuo contraria expellant.

43. *Ratio dubitandi.* — Tertio dubitari test, quomodo etiam verum sit contrariae se expellere mutuo circa idem subiectum; multa enim contraria esse videntur quæ non habent hanc vim. Frigus enim potest expellere calorem ab igne, nec siccitas expellere potest humiditatem ab aqua, nigredo albedinem a nive. Et in intellectu non potest expellere scientiam, cum men scientia facile expellat errorum, præsumti si loquamur de actibus, inter quos est propria contrarietas; in habitibus enim tertium accidere potest, ut error expellere scientiam intercedente oblivious, quod quasi per accidens. Et confirmatur: nam unum contrarium dicitur expellere aliud, intelligitur effective, et hoc non, quia omnia contraria habent vim efficiendi, ut tet de albedine et nigredine, voluptate et stitia, et similibus; vel intelligitur formaliter, et hoc etiam non est universale; nam expressio formalis solum est inter ea quæ in eius subjecto simul esse possunt, et formaliter agnare; nam si unum non sit in subjecto quando aliud ingreditur, jam non est formaliter pugna; sed hoc etiam commune non est contrariis omnibus; nam saltem duo a vitales contrarii nunquam possunt ita agnare.

44. *Contraria debent versari circa subiectum.* — *Duo corpora an sint contraria quoad presentiam in eodem loco.* — In particula tres conditiones contrariorum continetur: una est, quod versentur circa subiectum, quia per se sumpta non possunt nisi se habere repugnantiam nisi ordine ad quod tertium, quod non potest esse nisijectum. Et ideo duo subsistentia ut sic possunt esse sibi contraria, quatenus sunt, quia non respiciunt subiectum, irposse possunt contrarietatem exercere. Dices: unum subsistens potest agere in aliud ad desationem ejus. Respondeo solum posse aliiquid ei inhærens; nam si efficiat rem subsistentem ut sic, non aget ad desationem, sed potius ad ejus productionem vel conservationem. Id ergo, quod alteri inheret potest esse contrarium, non ipsi cui inheret ut sic, per se loquendo, nam illi potius

r, sive modo illud perficit, sed alteri, id etiam inhærente possit. Dices : unum rpus est contrarium alteri quantum ad esseentiam et existentiam in eodem loco, quæ contrarietas non sumitur in ordine ad idem bjectum, sed in ordine ad idem spatium aginarium, quod non potest simul duobus rporibus repleri. Respondeo, illam non se propriam contrarietatem, sed repugnam quædam generalius dictam, quæ non tur ex propria oppositione, cum quantita illæ et præsentiae sint ejusdem speciei et ionis, sed oritur ex peculiari limitatione et conditione quantitatis, quæ natura sua imperabilis est cum alia simili quantitate.

5. Ex eis vero clare colligitur secunda dition, nimirum, subjectum contrariorum sic esse debere unum et idem, ut supra m diximus, intelligendo per subjectum us physicum contrariorum, quia ut sibi uigint, oportet ut versentur circa idem. es calorem existentem in igne repugnare ori existenti in aqua. Respondetur repu re quasi mediate, quia potest immittere quam alium calorem expellentem frigus ; nim talem virtutem non haberet, illi non gnaret; immediate ergo contrarietas ver r inter formas circa idem subjectum.

3. *Contraria versari debent circa idem ino subjectum.* — Ex quo licet obiter coll i responsionem ad interrogationem super factam de expulsione effectiva aut for dicendum est enim per se ac intrinsec ee i expulsionem formalem ; nam effec neque est semper necessaria, ut ar entum supra factum probat ; neque est edata, ut dixi ; nec semper exercetur qualitatem contrariam, sed per aliam rem vel eminentiorem, ut eadem volun ssific actus contrarios. Falsum est autem, lisionem formalem requirere simulta existentiam utriusque formæ in eodem pto ; imo hoc ipsum est contra rationem lisionis formalis, quæ in hoc consistit, ut tus formalis unius formæ ex natura rei gnet in eodem subjecto cum effectu for alterius ; si autem formæ sunt simul , tum ad id non habent effectus formales gnantes, unde quantum ad id non ha propriam contrarietatem, ut sect. 4 de bimus. Unde, si fortasse, dum ita simul unt, una forma operetur aliquid ad de tionem alterius (quod raro vel nunquam ngit, ut postea videbimus), jam illa non xpulsio formalis, sed effectiva, quia non

est nisi efficiendo aliquid aliud, quod sit formaliter incompossibile cum præexistente forma; ut si calor et frigus ut quatuor sint simul, non potest ille calor quicquam operari ad destructionem frigoris, nisi operetur ad au gmentum sui, quod est formaliter incompos sibile cum tanto frigore.

17. *Contraria mutuo se debent ab eodem expellere.* — Tertia conditio in illa particula contenta est, quod hæc expulsio sit mutua. Cujus ratio facilis est ex proxime dictis ; nam hæc expulsio non est effectiva, sed formalis, et ideo non attenditur juxta vim agendi, sed juxta modum informandi. Ex quo necessario sequitur ut sit reciproca ; nam si effectus formalis unius qualitatis est per se et directe repugnans cum effectu formalis oppositæ qualitatis, necesse est ut etiam e converso formalis effectus alterius alteri repugnet. Contra hanc vero conditionem specialiter procedit objectio supra facta, ad quam breviter dicendum est, solum oportere hanc expulsionem esse mutuam, quantum est ex vi propriorum effectuum formalium talium qualitatum ; nihilominus tamen ex parte agentium contingere posse, ut ab aliquo subjecto non possit expelli aliquid contrariorum, vel propter di manationem a propria forma, si sit adeo in trinseca ut impediri non possit ab extrinseco agente, vel si sit dispositio ita necessaria ut illa ablata statim subjectum corrumpatur. Et ideo Aristoteles, cap. de Oppositis, cum dixisset contraria sese vicissim expellere, addidit, nisi alterum insit a natura.

Corollaria ex praecedenti doctrina.

18. *Differentia inter contraria et relativæ.* — *Conciliantur duo loci Aristotelis.* — Ex hac declaracione definitionis contrariorum colligi facile possunt variae differentiae contrariorum ab aliis oppositis, quæ partim in discursu hujus et praecedentis sectionis tactæ sunt, partim sumuntur ex Aristotele, in cap. de Oppositis. Ex quibus tres hoc loco breviter notandæ et declaranda sunt. Prima est proprie inter contraria et relativa. Nam in relativis unum oppositorum infert existentiam alterius, non vero in contrariis ; non enim si unum est (ait Aristoteles), aliud necessario erit; quod etiam dici potest de privative aut negativo oppositis; tamen, quia in illis alterum extremum nihil est, ad contraria specialiter accommodatur. Videtur tamen huic doctrinæ repugnare idem Aristoteles, 2 de Cœlo, text. 48, dicens : *Si unum contrariorum sit in re-*

rum natura; aliud etiam esse debet. Respondeatur, proprium sensum illius differentiae esse unum relativorum ex propria et intrinseca ratione inferre existentiam alterius sibi oppositi, quatenus ejus esse consistit in respectu ad illud; unum vero contrariorum non ita inferre aliud ex sua particulari natura, sed potius, quantum est ex se, destruere illud. Nihilominus tamen verum esse potest quod alio loco Aristoteles intendit, scilicet, in ordine tamen ad complementum universi necessarium fuisse ut, existente uno contrariorum, existeret etiam aliud, tum propter rerum varietatem, ex qua pulchritudo universi consurgit; tum etiam propter vicissitudinem corruptionum et generationum, qua universum conservatur; tum denique quia eadem est potentia contrariorum, quæ in diversis saltem subjectis petit in actum revocari.

19. *Differentia contrariorum a contradictoriis.* — Secunda differentia maxime versatur inter contraria et contradictorie opposita, quæ suo modo extendi potest etiam ad opposita privative. Nam inter contraria quædam sunt immediata, alia, quæ medium habent; contradictoria vero semper carent medio. Circa quam differentiam est advertendum, triplex medium excoigitari posse inter opposita. Primum dici potest ex extremis, quod proprie dicitur esse per participationem extremonum, quia ex illis refractis vel virtute vel formaliter constat, ut sect. 4 declarabimus. Secundum dici potest medium inter extrema, ut est virtus inter vitia, quod cum præcedente convenit, quia est aliqua forma positiva; differt tamen, quia non componitur ex extremis, quamvis materialiter in aliquo cum utroque conveniat, ut explicui super lib. 10 Metaph., cap. 10. Tertium medium dici potest absque extremis, id est, per solam abnegationem extremonum. Quædam ergo contraria sunt immediata quantum ad positivum medium, ut amor et odium; alia vero carere etiam solent medio per abnegationem extremonum respectu adæquati subjecti, in quo inveniri possunt, ut Aristoteles docet in c. de Oppositis, qui tamen exempla adhibet in quibusdam, quæ non sunt proprie contraria, ut sunt par et impar, sanum et ægrum. At vero inter contradictoria nullum medium ex his locum habet, ut per se constat, et latius dicemus infra, disput. 54, sect. 5. Inter privative autem opposita non potest dari medium positivum, ut per se constat, quia nihil potest coalescere ex affirmatione et nega-

tione quam includit privatio; neque etiam cogitari potest forma positiva inter negationem et habitum positivum cui opponitur. E in hoc differt privativa oppositio a contraria absolute sumpta. At vero medium per abnegationem reperiri potest aliquo modo inter privative opposita, in quo differunt a contradictoriis, ut latius declarabimus dicta disput. 54, convenient autem cum contrariis, licet in hoc habeant aliquam diversitatem, nam contraria habere possunt hoc medium, etiam in subjecto capaci; carere enim potest voluntas et virtute et vicio; privative autem opposita solum possunt habere hoc medium in subjecto extraneo et incapaci; nam si subjectum sit aptum, necesse est ut vel habeat formam, vel illa careat; quod si careat, privatum erit, cum aptum jam supponatur. Et hujus ratio a priori est, quia, cæteris paribus immediatior, formalior ac major est oppositio privatorum, quæ in negatione consistit quam contrariorum, quæ positiva est. Unde etiam obiter intelligi potest quod, licet differentiae sint contrariae, privationes earum non lam inter se habent oppositionem, ideoque possunt esse simul in eodem subjecto capaces ut ostensum est.

20. *Differentia inter opposita contrariae privative.* — Tertia differentia assignatur inter contraria, et privative opposita, scilicet quod inter contraria est mutua transmutatio et vicissitudo circa idem susceptivum, scilicet, quantum est ex parte eorum, ut in definitione explicatum est; inter privativam opposita non est ita, quia a negatione habitum non est regressus. Quæ difference etiam inter privationem et negationem agnari solet, et ideo latius a nobis explicitur dicta disput. 54.

SECTIO III.

Utrum propria contrarietas in omnibus et qualitatibus inveniatur.

4. In hac sectione declarandum est modo hæc oppositio tribuatur qualitatibus proprietas ejus, scilicet, in omni rigore proprium dici solet, quod convenit omnibus soli, ac semper; quanquam de hac ultima conditione nulla in praesenti sit questio; nisi qualitas habet contrarium, ex natura illud habet, et hoc sensu dicetur semper habere, sive illud existat, sive non, de eo etiam jam diximus sectione præcedente, modo possit esse vel non esse necessarium.

iae igitur duæ conditiones hic breviter de-
randæ sunt.

on omnem qualitatem habere contrarium.

2. *Habitus principiorum non habet contrarium.* — Et primum quidem dicendum est, nō omni qualitati convenire ut habeat contrarium. Hoc facile patet discurrendo per omnes quatuor species qualitatis. Nam interitus nonnulli sunt, qui non habent contrarium, ut habitus principiorum; est enim spirituale lumen adeo perfectum, ut non possit habere positivum contrarium, id illud expellat a suo subjecto. Idemque non esse valde probabile de scientia, quia est perfectum lumen, estque in quodam priori genere, quod attingere non potest itus, qui ei valcat repugnare. Unde erroris proportionate opponitur opinio, cum sub eodem genere continetur, quamvis; licet, latius loquendo, soleat error contrarius scientiæ. Species etiam intentionales contrarium non habent; species enim et nigri simul insunt sine repugnantia. Itus item infusi, ut ego opinor, non habent propriæ contrarium, quia sunt in superius quodam ordine, in quo esse non possunt ordinati habitus, qui studiosis habitibus illius ordinis opponantur. Quanquam in priori ordine possint esse habitus, scilicet visi, qui cum illis superioribus habitibus sive aliquo modo possint, non tamen permanent ac propriam contrarietatem, hanc non habent cum aliis habitibus acquisitis, iusdem ordinis. Inter actus etiam securones appetitus ponit D. Thomas in I. 2, 3, art. 3, actum iræ, qui non habet passim contrarium; actus autem immanenter supra diximus, in praedicamento quas, et in specie dispositionis collocantur.

Propria potentia caret contrario. — Rursum secunda specie constat intellectum, statim, et similes potentias non habere contrarium; ino in hac specie, si potentia sumatur, vix, credo, inveniatur aliqua contrarium habeat. Dico autem, si rie sumatur, id est, ut in re ipsa consideratur a passibili qualitate; nam si omnis passibilis, quæ activa est, sub hac ponatur in illa specie potentiae, conculcures esse potentias, quæ habent contrarium. In tertia itaque specie, majori ex inveniuntur qualitates habentes contrarium; aliqua tamen reperiri potest quæ areat, ut lux, et si fortasse sunt aliqua

aliae nobis ignotæ. In quarta denique specie nulla est propria contrarietas; una enim figura non est alteri contraria, licet sit diversa; pulchritudo autem et deformitas, quæ solent numerari ut contrariæ, magis videntur privativae opponi. Quod si aliqua ex parte contrarietatem includunt, id est in quantum aliquam passibilem qualitatem ad suam constitutionem requirunt.

4. Ratio autem hujus varietatis in qualitatibus inventæ vix potest alia reddi, nisi quia hæc proprietas non consequitur positive (ut sic dicam) ex præcisa ratione qualitatis ut sic, sed ex determinatis rationibus diversarum qualitatum, quæ juxta diversas naturas et fines earum hanc proprietatem participant, quæ generi qualitatis ut sic non repugnat. Aliæ vero qualitates secundum proprias differentias et munera non habent naturam aptam ad hujusmodi oppositionem, quod quidem in diversis qualitatibus ex diversis capitibus provenire potest, ut in figura, ex eo quod solum est quidam terminus quantitatis; in intellectu et voluntate, quia sunt facultates intrinsece consequentes spiritualem substantiam; in lumine vero, quia est qualitas nobilissima, et communis corporibus incorruptibilis, et sic de aliis.

Quomodo contrarietas sit vel non sit propria qualitatum.

5. Secundo dicendum est, non solas qualitates habere contrarium, quamvis sub aliqua ratione possit hoc eis singulariter attribui. Declaratur breviter utraque pars. Et primum constat, juxta communem modum sentiendi philosophorum, motibus et actionibus contrarietatem attribui, quæ tamen qualitates non sunt, quod satis esset ad prioris partis probationem; est autem advertendum, inter mutationes vel motus duplē inveniri oppositionem. Una est inter generationem et corruptionem, et omnes alias quæ ad modum corruptionis et generationis se habent, ut intensio et remissio, et haec oppositio non est proprie contraria, sed privativa, quia altera ex his mutationibus, scilicet, corruptio, non est positiva, sed privativa. Alia vero est oppositio inter actiones vel mutationes positivas, ut inter calefactionem et frigefactionem; et inter has potest inveniri propria contrarietas, quæ radicaliter nascitur ex contrarietate terminorum, ut ex 5 Physicor. constat. Unde qualis fuerit contrarietas inter terminos, talis erit inter ipsas mutationes.

6. Dupliciter autem possunt duo termini mutationum dici contrarii. Primo, ex eo solum quod sunt duo extrema alicujus latitudinis, quae potest successive pertransiri, ab uno ad alterum terminum tendendo vel redeundo. Et haec contrarietas non semper est propria, sed ita appellatur per quamdam imitationem; ut duo extrema puncta unius linea revera non sunt contraria, cum sint ejusdem rationis; tamen si considerentur quatenus ab uno potest iri ad aliud, et e converso, sic dicuntur habere contrarietatem in ratione terminorum, quia sunt termini positivi, et habent quamdam repugnantiam in ordine ad tales motus. Alio vero modo possunt termini mutationum esse contrarii propriissima contrarietate supra definita, quomodo calor et frigus sunt termini contrarii respectu oppositorum alterationum. Prima ergo contrarietas late sumpta communis est aliis rebus vel mutationibus, ut constat; secunda vero solum est inter qualitates vel inter mutationes ad qualitates, proprie contrarias, ratione ipsarum qualitatum.

7. *Radix omnis contrarietatis est in qualitatibus.* — Hoc ergo modo convenit specialiter soli qualitati habere contrarium, nempe proprie ac perfecte, et tanquam radici et fundamento, ratione cuius talis contrarietas in ipsis actionibus vel mutationibus participatur. Unde in ipsis etiam mutationibus augmenti et decrementi (si attente res consideretur), oppositio magis est ratione privationis, quam propriæ contrarietatis. Inter motus autem locales, contrarietas potius est in quadam diversa habitudine inter eosdem terminos, quam in substantia vel entitate ipsorum motuum, qui alioqui esse possunt ejusdem rationis, ut sunt, verbi gratia, inter motus aut ab Athenis ad Thebas, aut a Thebis ad Athenas.

Extra prædicamentum qualitatis, actionis et passionis, propriam contrarietatem non inveniri.

8. *In formis substantialibus cur non sit contrarietas.* — *Differentiae substanciales non sunt physice contrariae.* — Omissis autem motibus et mutationibus, vel actionibus, in rebus aliorum prædicamentorum extra qualitatem nulla est propria contrarietas. Quod quidem de substantia expresse docet Aristoteles in cap. de Substantia; estque satis notum de materia prima et de formis vel substantiis subsistentibus, ut sic, quia non respiciunt subjectum

in quo possint habere contrarium. De form autem substantialibus difficilis redditur ratio, eur inter formam ignis et aquæ, verb gratia, non sit propria contrarietas; nam dentur sub genere formæ elementaris summa distare, et ab eodem subjecto mutuo se epellere. Quidam respondent, illas formas nesse contrarias, quia non se ita expellunt eodem subjecto, ut illud ab una ad alia successive transeat per aliquod medium, quod participet extrema. Sed certe hoc non est necessarium ad contrarietatem; amor enim odium contraria sunt, inter quæ non transitus successivus, nec per medium potivum, quod constet ex extremis. Videtur eradicendum, inter formas substanciales nesse propriam contrarietatem, quia res materiæ non habent repugnantiam ex peculiari conditione, sed ex generali ratione formæ substancialis absolute constituentsentiam, seu speciem rei. Et propterea etiam non opponuntur ut propria extrema aliquæ generis, quæ ex propriis rationibus illam propriam ac peculiarem repugnantiam interhabent, quo modo intelligenda est contrarium definitio. Ex quo a fortiori constat etiam inter differentias substanciales non esse propriam contrarietatem, praesertim physica de qua loquimur, quamvis metaphysice leant contrariae appellari. De aliis vero prædicamentis accidentium nulla est difficultas ut patet ex dictis supra de quantitate, et discursu cæterorum constabit.

SECTIO IV.

An contraria possint aliquo modo simul esse eodem subjecto.

1. Duo præcipue in hoc titulo continetur: primum est, an naturaliter possint contraria simul esse, saltem refracta seu remissa nam si sint perfecta, non est locus quæstiuni, ut ex ipsa definitione constat, quæstem intelligi debet ex natura rei. Ex quodatur altera quæstio, an saltem de potentia soluta et supernaturaliter possint contraria simul esse, etiam in esse perfecto.

An ex natura rei contraria simul esse regnent, etiam in gradibus remissis.

2. *Aliorū sententia.* — Cirea priorem partem, aliqui existimant, qualitates contrarias in nullo gradu, etiam remisso, possunt simul esse ac formaliter in eodem subjecto, sed solum virtualiter, ut sunt colores extremi

ediis. Ita tenet Gregor., in 4, dist. 45, q. et sequitur Soncius, 10 Metaph., quæst. Fundamentum eorum est, quia qualitatem sunt contrariae ex vi intensionis, sed vi sue essentiae specificæ, dicente Aristotle, 10 Metaph., text. 43 et 44, contrarie esse oppositionem secundum formam, et forma seu essentia integra est in quoque gradu quantumvis remissa; ergo. unde, quia qualitates mediae inter extrema et veræ qualitates constitutæ in aliqua specie qualitatis; ergo non possunt constare ex extremitatibus formaliter sumptis, quia impossibile est ex speciebus diversis et complem. suo genere tertiam speciem componi. ecedens vero patet inductione in colori-mediis; negari enim non potest quin sint priori ac per se qualitates: idem autem vir de temperamento, verbi gratia, ad formalisti; nam sicut forma illa est per se ita et dispositio ad illam; ergo in illa non sunt extrema formaliter, sed mediae; ergo, eadem ratione, idem dicendum quotiescumque videtur dari qualitas media hæc extrema. Tertio, adducit Soncius illa testimonia Comment. et D. Thomæ, infra proponemus.

repugnare contraria in gradibus remissis, ostenditur.

Nihilominus dicendum est, fieri posse aliter ut duæ qualitates, quæ in esse et in intenso simul esse non possunt, in gradibus remissis simul sint in eodem sub-

Hæc est communis sententia Metaphys. in lib. 10, ubi Javel., q. 43, et Caus., in 17, q. 2, ad argum. cont. 2 concl.; l. 2 de Gener., quæst. 6, et alii quos us citabimus. Et videtur manifesta hæc sententia Aristotelis, 5 Physicorum, cap. 2 et i. ait, aliquid esse magis minusve tale, plus minusve habet de admistione con-

Et cap. ultimo, text. 62, fatetur con aliquo modo esse simul in eodem, et Partib., c. 4, dicit, primam compositionem esse ex quatuor primis qualitatibus, que sumitur ex 2 de Anima, text. 423, et ex aliis locis quæ supra citavimus, ratione 15, sect. 10, num. 41 et sequen-

Et potissimum probatur hæc sententia ientia, quæ tam evidens videtur, ut eam e sine cogente ratione philosophicum sit. Quando enim aqua calescit ab igne, et videtur aliquem formalem calorem in

se recipere, et tamen non statim amittit totam frigiditatem; manent ergo ibi simul illa duo contraria refracta. Deinde alias sequitur frigiditatem, verbi gratia, nunquam intendi aut remitti, sed statim ac incipit actio ignis in aquam, omnino desinere totam illam qualitatem, quæ est frigiditas, et aliam novam introduci simplicem et virtute continentem calorem et frigus; consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia cum primum ignis agit in aquam, aliquam positivam qualitatem in eam introducit; ergo vel illa est formalis calor remissus, remittens etiam frigiditatem, et hoc est quod intendimus; vel est aliqua qualitas expellens omnino frigiditatem formalem, et ita nunquam frigiditas poterit remitti. Minor autem probatur, quia si hæc qualitates primæ non sunt intensibiles et remissibiles, certe nullæ sunt, quod quam sit falsum, ostendemus disputatione sequente.

5. Et confirmatur præterea, quia si per primam actionem ignis in aquam tota expelliatur frigiditas, et media qualitas introducitur, ergo, quamdiu ita progreditur actio, ut illa qualitas plus de calore quam de frigore virtualiter continet, necessarium est totam illam qualitatem perire, et novam introduci. Consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet, tum a paritate rationis: nam si frigiditas intensibilis non est, et tota statim perit per actionem ignis, cur non etiam illa qualitas media? Tum etiam quia fieri non potest ut una et eadem simplex qualitas per simplicem actionem intendatur, quatenus virtute continet unum extreum; et remittatur, quatenus virtute continet aliud. Nam si talis qualitas habet gradus intensionis, omnes sunt inter se proportionati, et ejusdem essentialis rationis; et ideo in omnibus et singulis est proportionalis participatio, seu virtualis continentia extreborum. Ut, verbi gratia, si color rubeus virtute continet albedinem magis quam nigredinem, in singulis gradibus illius coloris idem modus continentiae reperitur; unde quoties intenditur ille color, intenditur etiam major illa virtualis participatio albedinis quam nigredinis; et sic de aliis. Cum ergo per actionem caloris, in tepiditate fiat major participatio caloris quam frigoris, et antea e contrario res se haberet, non potest id fieri per solam intensionem ejusdem simplicis qualitatis; alias et illa qualitas simul intenderetur et remitteretur, et gradus illi non essent ejusdem rationis essentialis, nec proportionati inter se. Oportet

ergo ut semper fiat mutatio totius qualitatis mediæ, et veluti mistæ, in aliam confectam ex diversa misticione. Consequens autem esse falsum patet, quia oportebit vel illam mutationem non esse continuam, quod est contra veritatem et experientiam, ut sequenti disputatione dicemus; vel certe oportebit in successione talis mutationis infinitas qualitates medias mutari, quia in quolibet instante qualitas media aliter se habet, et non per intentionem vel remissionem; ergo per mutationem unius qualitatis in aliam. Hoc autem ultimum consequens est etiam impossibile, ut ostendemus in simili latius disp. sequente, sect. 4.

6. *Ratio a priori conclusionis.* — Ratio autem a priori sumenda est, destruendo fundamentum contrariae sententiae, quia non est necesse ut omnia contraria sese mutuo expellant ex vi suarum rationum essentialium præcise sumptarum, quia neque Aristoteles id dixit in 10 Metaph., ubi citatur; neque experientia, aut aliqua ratio probabilis ostendit hanc esse contrariorum naturam. Aristoteles enim, loco citato, solum dicit contraria debere maxime distare sub eodem genere, et sese mutuo expellere ab eodem subjecto, ex quo recte sequitur formalem contrarietatem esse inter alias formas essentialiter differentes; non tamen sequitur habere formalem repugnantiam ex præcisis entitatibus essentialibus, in quocunque gradu remisso existant. Possunt ergo inter se repugnare quoad excessum latitudinis vel intensio-
nis, etiamsi in inferioribus gradibus non repugnant. Potestque in qualitatibus physicis hoc declarari, quia qualitates contrariae respi-
ciunt idem subjectum secundum eamdem capacitatem. Nam, licet aliqui (ut Javellus, 10 Met., quæst. 43), dicant subjectum non esse susceptivum contrariorum, nisi secundum diversam capacitatem et dispositionem, id tamen non est verum, per se et generaliter loquendo, de sola potentia receptiva contrariorum ut sic, ut patet de voluntate, superficie, etc. Constareque potest ex eis quæ supra, disputatione decima quarta, dicta sunt de causa materiali accidentium. Hæc ergo capacitas subjecti extenditur ad certam graduum latitudinem, quæ impleti potest, vel per unam tantum qualitatem, si perfecte intensa sit, vel ex admistione plurium in gradibus remissis. Atque ita fit ut possint formæ habere contrarietatem et repugnantiam secundum intenso gradus, in quibus

latitudinem excedunt, licet in remissioribus possint esse simul.

7.. Hinc etiam sequitur, interdum posse contraria esse simul in gradibus remissis æqualibus, qui ad implendam latitudinem sufficient; interdum vero in inæqualibus; et aliquando posse excedere unum contrariorum, interdum aliud, cum prædicta proportione, quæ latitudinem impletat, et non excedat. Unde obiter etiam solvitur ratio quædam quæ objici solet; nam si, verbi gratia, albedo ut quatuor et nigredo ut quatuor possunt esse simul in eodem subjecto, ergo color rubeus et viridis poterunt esse simul in pluribus gradibus, vel in summo, quia media minus se opponuntur quam extrema. Ne gatur enim consequentia, quia subjectum non est capax nisi tantæ latitudinis coloris e quibuscumque gradibus impleatur. Unde licet colores medii minus distent in natura tamen quantum ad coexistentiam in subjecto non minus repugnant quoad gradus inter-
tos.

Objectiones contra datam resolutionem.

8. Dices : si contraria sunt simul modo, ergo simul denominant subjectum ergo simul erit calidum et frigidum; at e denominationibus contrariis inferuntur contradictiones. Et confirmatur, quia si hujus modi qualitates possunt esse simul, etiam motus, qui ad illas tendunt, usque ad tale gradus, quia non est major contrarietas intemotus quam inter terminos.

Quomodo contrariae formæ simul denominant.

9. Circa principale argumentum, Caprelius, Javellus, et alii, laborant, ut omnino defendant utramque qualitatem contraria non denominare subjectum, quia putant e denominationibus contrariis necessario inferri contradictiones. Sed in hoc cavenda est equivocatio, ne sit contentio in verbo denominandi. Nam potest intelligi de denominatione verbali (ut sic dicam), quæ consistit in nostra locutionis et impositionis nominibus. Et sic verum est, nos non vocare simplicitate nisi a forma prædominante, et quia non possunt ambæ formæ contrariae prædominari, ideo denominatio semper est una tantum. Quam quidem denominationem, quando formæ sunt æquales, nos non sumimus una vel altera forma, sed ex tali coniunctione utriusque; ita ut licet denominatio

bis sit simplex, in re sit quasi collectiva. cum dicimus aquam esse tepidam, perinde ac si diccremus esse affectam frigore ac ore cum quadam aequalitate. Hanc autem qualitatem vel excessum nos non mensuras ex re ipsa, sed ex sensu nostro, vel aetate. Unde aquam interdum vocamus plieiter calidam, licet forte in re plus habat frigoris quam caloris, quia calor magis et sentitur. Alio modo intelligi potest ominatio realis, id est, quae in re ipsa sit ex vi adhaesionis formae ad subjectum, posset proprio conceptu et nomine signifi. Et hoc sensu verum est duas formas riaras, eo modo quo sunt simul, duas denominationes, quia duos habent efformales, qui propriis nominibus possunt significari; licet de facto non sint imposita mplexa nomina, quae illos significant, in complexe dicere possumus, idem esse cum ut sex, et frigidum ut duo, vel quid e. Haec tamen denominationes non in contradictorias, quia revera non sunt riarae; nam, licet dicantur sumi a formis riaris quasi materialiter, non tamen forter ut contrariae et repugnantes sunt.

s ad contrarias qualitates quando possint esse simul.

Ad confirmationem respondet Javellus, motus contrarios acquisitivos non esse simul; si vero unus sit acquisitio, amissio, posse esse simul. Sed non bene uidet. Quia si acquisitio et amissio sint em qualitatis et secundum idem seu eam partem subjecti, nou possunt esse simul, rivative opponuntur, ut intensio et remissoris. Si vero sint acquisitio et amissio riarum qualitatum, ut intensio frigoris, uissio caloris, de quibus ipse loquitur, non sunt motus contrarii, sed potius partiales mutationes componentes unam tam transmutationem, per recessum ab ermino, et accessum ad alium. Neque procedit argumentum, sed de motibus sive contrariorum terminorum. De s etiam, si cum proportione loquamur, potest absolute negari quin eo modo, ermini possunt esse simul, possint etiam ipsi motus acquisitivi, usque ad gradus eos.

Duobus itaque modis potest se habere etiam talium mutationum: primo, ut sit affectum tota latitudine graduum con- sum qualitatum, ut, verbi gratia, quod

habeat sex gradus caloris, et duos frigoris, vel in alia simili proportione; et tunc impossibile est simul moveri motibus acquisitivis illarum qualitatum, quia statim subjectum excederet latitudinem, et inciperet habere illas qualitates ultra gradus remissos. Secundo potest intelligi subjectum non habens plenam illam latitudinem, ut si omnino careat frigore et calore, vel habeat aliquid caloris, et nihil frigoris, aut e contrario. Et tunc nihil repugnat tale subjectum simul moveri ad utramque formam illam usque ad obtinendam plenam latitudinem graduum consurgentem ex gradibus remissis utriusque formae, idque convincit argumentum factum, quia non est major contrarietas inter mutationes, quam sumatur ex terminis.

12. Neque est verum quod Javellus objicit, tantam esse oppositionem inter has mutationes ad contrarios terminos in esse remisso, quanta est inter motum et quietem respectu ejusdem termini; nam motus et quies opponuntur privative; illae autem mutationes in rigore non opponuntur, quia termini contrarii in esse remisso ut sie vere ac formaliter contrarii non sunt. Unde cum Aristoteles negat, in 5 Physic., motus contrarios posse esse simul, loquitur proprie ac formaliter de contrariis, quatenus veram oppositionem habent; sicut etiam in universum negat contraria posse esse simul, quod intelligendum est secundum eum statum, in quo vere sunt contraria.

13. Atque hinc colligimus, quando termini mutationum ita se habent ut in nullo gradu possint esse simul, tunc etiam mutationes contrarias in nullo gradu fieri posse simul in eodem subjecto. Exemplum sumere possumus ex motu locali; nam quia idem corpus non potest esse simul in duabus locis, nec secundum se totum, nec secundum eamdem partem, ideo non potest moveri simul motibus contrariis secundum totum, aut secundum eamdem partem. Anima vero rationalis, que informat diversas partes, simul potest cum illis moveri motibus aliquo modo contrariis, quia simul esse potest tota in diversis locis partialibus. Et consimili ratione existimo, actiones animi vitales et immanentes contrarias, simul esse non posse etiam in gradibus remissis, quia actus ipsi vitales quoad hoc majorem habent repugnantiam, quam aliæ qualitates physicae, vel quam ipsi habitus, propter intrinsecum et actualem modum afficiendi quem habent, et quia unus

actus actualiter destruit objectum alterius. Nec refert quod interdum potest homo tristari ac delectari, quia, ut notavit Alexan., lib. 1 Natur. quæst., in 12, et ex illo Zimara, in Tabula, verbo *Contraria*, et D. Thom., 3 p., quæst. 84, art. 9, ad 2, hi actus vitales non sunt contrarii, nisi sint de eodem objecto; nemo autem simul tristatur et gaudet de eodem objecto, formaliter loquendo, sed de diversis, quod latius notavi et explicui in 1 tom. tertiae partis, disp. 38, sect. 3.

Satisfit fundamentis contrariae sententiae.

14. Qualitates mediae compositæ, an simplices.—Fundamentum igitur principale contrariae sententiae solutum jam est. Ad secundum vero argumentum, quod est de qualitatibus mediis inter extreme contrarias, respondetur, verum esse interdum qualitatem medianam esse vere ac per se unam, in qua non sunt contraria formaliter in esse remisso, sed tantum virtualiter. Et probabile est hujusmodi esse colores medios, rubeum, viridem, etc., quia revera sunt propriæ species coloris. Et fortasse de his loquitur Commentator, 4 Metaphys., text. 27, ubi ait, contraria habentia medium, esse in medio in potentia, non in actu, id est, virtualiter, et non formaliter; statim enim adhibet exemplum de albedine et nigredine, ut sunt in colore medio. Quod expresse declarat 10 Metaphys., text. 7, dicens: *Non debet aliquis dicere, quod colores componuntur ex duobus, scilicet albo et nigro*, nempe formaliter. Et eodem modo posset exponi D. Thom., in 3, dist. 44, art. 2, quæst. 3, ad primum, cum ait: *In minus albo non est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa*. Quanquam ibi potius videatur loqui formaliter de minus albo ut sic, quod per se nec colorem medium, nec nigredinem requirit, sed albedinem remissam. Itaque non negamus quin aliquando medium inter contraria esse possit vere unum, et virtute tantum continens extrema, et non formaliter, etiam in esse remisso, non quia repugnet omnia contraria sic esse simul, sed quia in aliquibus mediis qualitatibus fit perfecta mistio, per transmutationem extremonrum in unum medium virtute continens extrema. Hæc autem mistio non potest fieri semper in omnibus contrariis, sed solum imperfecte per formallem conjunctionem utriusque contrarii in esse remisso, ut de tepiditate ex frigore et calore composita ostensum est. Et in habitibus animaliæ id etiam est manifestum; non enim co-

lescit unus simplex habitus ex virtute et virtute oppositis in esse remisso. Cur autem in quibusdam contrariis detur simplex medium virtute tantum continens extrema, in aliis verò minime, ex propriis rationibus diversarum qualitatum nascitur, non vero ex generali oppositione contrariorum. In quo autem ordine ponendum sit temperamentum, quo erat aliud exemplum tactum in illo arguendo, parum nostra refert; nam, qualecumque illud sit, non inde fit qualitates contrarias nunquam posse esse simul in esse remisso. Mihi tamen probabilius est, temperamentum non esse unam simplicem qualitatem, sed mistionem imperfectam, seu collectionem primarum qualitatum in esse remisso cum certa proportione, ut est communicantia philosophorum in lib. 1 de Generatione, cap. 10, et 4 Meteor., cap. 1. Quibus locis Aristoteles huic favet sententiae; et aper D. Thom., 1 part., quæst. 76, art. 4, ad 4, Quodlib. 4, art. 6, ad 3, ex quibus testimoniis etiam confirmatur superior sententia nobis posita.

De potentia Dei absoluta, quæ contraria possint esse simul.

15. Ultimo loco dicendum superest, an potentia absoluta possint contraria esse simili in esse intenso. Nam Javellus et alii vident hoc virtute negare, dum aiunt, ex hujusmodi contrariis inferri necessario contradictionem. Sed revera non infertur, etiamsi illud minimum admittatur de potentia absoluta. Quia ut supra dicebam, unum contrariorum non habet immediatam ac formalem oppositionem negativam cum alio, sed eam infert media quatenus effectus unius est naturaliter compossibilis cum effectu alterius, quam compossibilitatem potest Deus impedire, simul conjungere utrumque effectum possum in eodem subjecto, ita ut in re singulari calidum ut octo, et frigidum ut octo. Tunc in ordine ad divinam potentiam affirmatio unius non infert negationem alterius.

16. Erit autem tum quæstio solum de variabili denominatione, an illud subjectum appellandum sit calidum, vel frigidum, aut neutrum; posset enim imponi nomen quod collectionem utriusque comprehenderet. Itaque, generatim loquendo, non invenio in contradictionem ex præcisa ratione contrariatis, quia, licet haec contrariae qualitates ex sua natura sint aptæ se expellere, non enim est contra essentiam eorum, quod Di-

pediat ne illa aptitudo in actum reducatur. ut etiam naturaliter repugnat duo corpora e simul in eodem loco, et tamen Deus cit illam repugnantiam, et simul illa conuit. Idem ergo potest facere in qualitatibus contrariis, etiam quoad gradus repugnat. Atque ita tenet Palud., in 3, d. 15, q. 2. etiam de actibus vitalibus contrariis idem tit. Ego vero semper illos excipio, propter traditionem quam includunt ex parte actorum, eo quod unus destruat formale actum alterius, ut latius explicui in citato tertiae partis, in 1 tomo, disput. 38, sect. 3. bus nihil addendum occurrit; neque ibi a hic repetere necessarium est.

DISPUTATIO XLVI.

DE INTENSIONE QUALITATUM.

ac est secunda proprietas qualitatis, n declarare hoc loco proposuimus, quia n natura sua abstrahit a materia, et in s spiritualibus inveniri potest. Est au circa nomen intensionis advertendum, us modis accipi posse. Primo et maxime to pro mutatione illa, per quam eadem tas magis ac magis in eodem subjecto idum eamdem partem seu entitatem eti perficitur. Dico autem, *eadem qualitatem* secludam augmentum per additionem qualitatis omnino distinctae, quia de atis dictum est in disputatione de habili. Dico etiam, *secundum eamdem partem*, stinguam intensionem ab extensione, Et per additionem partium qualitatis in sis partibus subjecti, estque ejusdem us cum augmentatione quantitatis; unde est propria qualitatum, sed communis formis materialibus, seu quantitatibus. nodo sumi potest intensio pro latitudine modo entitatis formae intensibilis et rebilis, ratione cuius est capax illius muis, que intensio etiam nominatur. Hoc loco agimus praeципue de intensione hoc riori modo; nam tota hujus materiae utas consistit in explicanda hac latitudine vel modo talis formae, ratione cuius potiorum vel minorem effectum forma-objeto conferre. In hoc ergo praecipue dandum est; nam hoc explicato facile a expedientur, quae ad modum ipsius intensionis seu mutationis pertinent; ac in explicabimus quo modo haec conditio pria qualitati.

SECTIO I.

Utrum qualitas intensibilis et remissibilis, sit in se indivisibilis, vel composita ex gradibus entitatis.

1. Suppono id, quod experientia notum est, dari qualitates aliquas capaces hujus augmenti, quod intensionem vocamus. In hoc conveniunt omnes philosophi cum Aristotele, et patet; nam eadem aqua vel manus paulatim fit calidior, non per extensionem caloris ad diversas partes subjecti, sed secundum eamdem partem, vel etiam secundum totum, ut ipsis sensibus, praesertim tactu et visu, manifeste experimur; et in qualitatibus et subjectis spiritualibus, in quibus non est extensio partium, est id evidentius, quia etiam in illis qualitas recipit hoc augmentum, ut amor, vel voluptas circa idem objectum. Unde etiam ex principiis fidei certa redditur haec veritas; nam gratia, charitas, et fides, augeri et perfici possunt in eodem subjecto indivisibili, etiam absque aliqua extensione ex parte objecti; illud ergo augmentum non potest esse nisi intensivum. Ratio autem cur hic modus entitatis aut informationis subjecti, qualitatibus conveniat, generatim loquendo, alia non est, nisi quia haec est natura talium formarum; in particulari vero possunt diversae rationes in diversis qualitatibus assignari, ut in sequenti et in quarta sect. videbimus.

2. *Qui oppositum sentire videantur.*—Contra hanc sententiam referri potest opinio eorum qui dicunt, cum forma intendi videtur, non perfici eamdem formam, sed mutari unam imperfectam in aliam perfectiorem. Quam sententiam tenuit Gofred., Quodl. 11, q. 3; quem secutus est Durand., in 1, d. 17, q. 7, n. 25; et in eamdem citantur Avicenna, Gilber. Porret., et Albertus a Nipho, 8 Metaph., disp. 11, c. 3; et Burl., tractatu de Intension. form. Ex qua opinione plane sequitur, unam et eamdem formam non esse intensibilem et remissibilem, sed inter qualitates ejusdem speciei unam esse commutabilem in aliam perfectiorem individualiter, et sic dici unam formam intendi, aut esse intensiorem alia. Quam vero falsa sit haec sententia, paulo inferius videbimus.

Prima sententia asserens qualitates, etsi intensionem recipient, esse indivisibiles.

3. Hoc supposito, difficultas est in quo consistat hæc latitudo intensiva qualitatis, et quo

modo eadem forma seu qualitas possit majorum vel minorem effectum formalem eidem subjecto conferre. In qua re duas invenio extreme discrepantes sententias. Prima est, qualitatem intensibilem et remissibilem in se esse indivisibilem in sua entitate, absque ulla partialium qualitatum compositione intensiva in ordine ad idem indivisibile subjectum; ejusque intensionem et remissionem solum in hoc consistere, quod eadem indivisibilis forma perfectius, vel minus perfecte afficit idem subjectum. Hæc opinio est communis inter discipulos D. Thomæ, putantque sumi ex doctrina ejusdem D. Thomæ, 1. 2, q. 52, art. 1 et 2, et 2. 2, quæst. 24, art. 5. Quibus locis Cajetanus idem docet, et 1. 2, quæst. 54, art. 4; et Capreolus, in 1, dist. 27, q. 2; Herv., ibi, quæst. 5, et Quodlib. 6, quæst. 11; Soncin., 8 Metaphys., quæst. 21; Javellus, q. 6. Idem tenet Henric., Quodlib. 5, q. 5, et Quodlib. 9, quæst. 43. Et tribuitur hæc sententia Aristoteli, 8 Physic., text. 84, dicens, *ex calido fieri magis calidum, nullo facto in materia calido.*

4. Fundamentum hujus sententiae esse videtur, quia non possunt in eadem forma accidentaliter informante idem subjectum ut sic, distingui diversæ entitates seu partes ejusdem entitatis, quæ sint inter se realiter distinctæ et unitæ; ergo necessario talis qualitas esse debet simplex. Antecedens probatur: nam vel illæ entitates sunt ejusdem speciei, vel diversarum. Si diversarum, non poterunt proprie componere unam qualitatem, nisi forte per accidens per quamdam collectionem vel subordinationem; et ita non poterunt facere intensiorem qualitatem, quia qualitas intensior tota est una et ejusdem rationis. Si vero illæ entitates sunt ejusdem speciei, non possunt simul esse, et distingui in eodem subjecto. Et præterea sequitur ex tali compositione, intensionem qualitatis esse prorsus ejusdem rationis cum extensione, solumque differre, quod in extensione partes qualitatis sunt in diversis partibus subjecti, in intensione vero sunt in eadem parte subjecti, seu in eodem indivisibili subjecto. Ex quo sequuntur multa absurdorum, nimirum, quod sicut multiplicatio extensiva qualitatis est quasi per accidens ad perfectionem qualitatis, ita etiam intensiva. Item, quod sicut illa potest crescere in infinitum, quantum est de se, si in subjecto sint partes, ita et hæc possit in infinitum procedere, quantum est ex se, per congregacionem plurium partium similium ejusdem qua-

litatis in eadem parte subjecti; nam si non repugnat aliquem numerum partium qualitatis congregari in eadem parte subjecti, ne majorem et majorem in infinitum repugnabit. Et alia similia absurdorum possunt facile inferri quæ inferius etiam attingemus.

Primus modus explicandi dictam sententiam refertur et improbatur.

5. Quoniam vero difficile est explicatu modo eadem qualitas indivisibilis possit habere diversos modos informandi subjectum perfectius aut minus perfecte, ideo in hoc explicando non parum laborant auctores praemissæ opinionis, et inter se divisi sunt. Nam quidam eorum aiunt qualitatem eamdem indivisibilem secundum entitatem essentiæ posse habere existentias diversas, unam perfectiorem altera, et in hoc differre forma intensam a remissa, quod habet perfectiore existentiam, non vero perfectiorem entitatem essentiæ. Ita sentit Aegid., Quodlib. 2, q. 1 ubi ait, qualitatem non esse intensibilem secundum essentiam, sed tantum secundo esse in subjecto. Idem tenet Astudillo, 1 Generat., q. 8; et citat Capreol., in 1, d. 1 q. 1, art. 2, qui non aperte loquitur, imo interdum insinuat oppositum, præsertim in concl. Respondendo autem ad argumer Gregorii contr. 5 et 6 conclusionem, illa sententiam insinuat, quanquam interdum existentia, interdum de inhærentia loquendaatur, cum tamen haec distinctæ sint.

6. Hæc ergo opinio intellecta de existenti mihi videtur incredibilis et improbabilis. Pmo, quia verius est existentiam et essentiam actualem in re non distingui; quare impossibile est unam variari, et non aliam. Secundo, quia licet essent in re distinctæ, sunt men naturaliter inseparabiles, eo quod essentia sit intrinsecus actus essentiæ acti. Tertio, quia agens, quantum inducit essentia formæ, tantum potest inducere existentia; ergo si simul inducit totam entitatem essentiæ, simul etiam inducit totam entitatem existentiæ. Dices, posse esse impedimentum per resistantiam ex parte subjecti. Sed contra, quia si est in subjecto pugnantia, quæ impedit ne fiat tota existentia, impedit etiam ne fiat tota essentia. Per consequentia, tum quia essentia non fit in agente, nisi quatenus illi datur existentia proprie non fit, nisi res existens; etiam quia existentia intrinsecè comitatur sentiam, et e converso essentia actuatur ex-

entiam; ergo subjectum æque impedit ion impedit actionem agentis quoad ique. Quarto, quia vel ipsa existentia divisibilis enititative, vel habet partes ex s componitur, et quæ paulatim fiunt. c pcsterius dicatur, eadem difficultas e existentia, quæ proposita est de es- ; neque est ulla ratio ob quam ille s compositionis magis admittatur in tia quam in essentia. Si vero dicatur m, non magis poterit indivisibilis exisse perfectior et minus perfecta, quam sibilis essentia.

Nisi forte quis respondeat, quod Ca- is insinuat, cum forma intenditur, am- xistentiam, et acquirere perfectiorem , iente una, et desinente alia minus per- Sed hoc tam est incredibile, quam supra ex Gofredo refrebamus, nempe, nsiione semper amitti totam formam lentem, et acquiri novam. Rationes que contra illam sententiam fieri so- que contra hanc procedunt. Prima est, ctio intensiva non est corruptiva for- a intenditur; nihil enim corrumpitur simili; similiter autem talis actio non ruptiva existentie similis formæ, pro- madem rationem, et quia quantum ex- ia et sensu colligi potest, evidens fere em nihil de lumine aeris corrumpere, illud perficit; et alioqui nulla est ra- e cogat hoc asserere præter omnem , sive in essentia, sive in existentia

ecunda ratio est, quia si in intensione mutatio, similis fieret in remissione ; in aqua, verbi gratia, se reducit ad in frigiditatem, et remittit calorem , totum calorem perfectum, et aliud etum acquirit; a quo ergo agente in ille calor minus perfectus in eo in in quo perfectior expellitur? Suppono intrarium agens omni modo esse separa- consequenter ab illo produci non pos- vero ab ipsa forma aquæ, ut per se ergo impossibile est illo modo fieri nem, sed potius fieret instantanea otius qualitatis contrariae. Hæc au- iio æque procedit de existentia; nam tota existentia caloris expellitur ab on est agens a quo alia existentia licet minus perfecta, introduci pos- s, manare intrinsecè ab essentia ca- œ semper manet eadem. Sed con- repugnat existentiam manare acti-

ve ab essentia, ut supra late tractatum est. Item, quia si tota existentia auferatur, ergo etiam auferatur inhærentia, quia hæc supponit ordine naturæ existentiam; quomodo ergo potest non corrumpi illa forma, quæ naturaliter pendet a subjecto, mediante tali in- hærentia et existentia?

9. Tertia ratio est, quia si tota forma mu- taretur in intensione, impossibile esset altera- tionem esse continuam, quod infra probabi- mus esse falsum. Sequela patet, nam supponamus esse in subjecto calorem ut unum, et intendi usque ad quartum gradum: si ergo calor ille, quando fit ut duo, amittitur omnino, et aliis ut duo totus introducitur, et rursus, ut ille calor ut duo fiat ut tria, debet ipse expelli, et aliis perfectior intro- duci, interrogo quantum temporis duret in subjecto calor ut duo. Si enim duravit per aliquod tempus, ergo toto illo tempore ces- savit alteratio, neque ultra processit, et ita non est continua intension. Si vero duravit so- lum per instans, procedet ulterius argumen- tum ad gradum tertium; tunc enim impossi- bile est calorem ut tria durare tantum per instans, quia non dantur duo instantia im- mediata, et ideo necesse est quod duret per aliquod tempus intermedium inter duo ins- tantia inceptionis et desitionis, in quo tem- pore non procedet intension; nam si proce- deret, jam corrumperet calorem ut tria ex dicta hypothesi; ergo impossibile est inten- sionem esse continuam, si in illa fit commu- tatio totius formæ.

10. Et confirmatur ac explicatur; nam si calor ut unum est qualitas indivisibilis, et si- militer calor ut duo est etiam indivisibilis qualitas distincta a priori, et perfectior illa , eamque expellens a tali subjecto, et sic de cæteris gradibus, interrogo rursus, an inter calorem ut unum, et ut duo, sit alia qualitas media perfectior quam calor ut unum , et minus perfecta quam ut duo; idemque inter- rogandum erit in singulis gradibus, scilicet, an inter calorem ut duo, et ut tria, detur ali- quod aliud medium, etc. Si enim non dan- tur aliae qualitates mediae, sed immediate fit transitus a prima qualitate, quæ dicitur ut unum, ad secundam ut duo, et ab hac ad tertiam, et sic de aliis, evidens est altera- tionem non esse continuam, sed fieri quasi per tot saltus, seu mutationes indivisibilis, quot dicuntur esse gradus qualitatis, quia cum omnes illæ qualitates indivisibilis sint, ex natura rei indivisibiliter fiunt in eodem

subiecto, et ideo fieri non possunt, nisi per mutationes intrinsece indivisibiles, ex quibus non potest componi continua successio. Si autem inter qualitates primi et secundi gradus datur qualitas media, quæram rursus, an inter calorem ut unum, et illam medium qualitatem, detur alia qualitas media: nam si non datur, redit argumentum factum, quia addendo unum vel aliud medium augetur numerus mutationum instantanearum, non tamen propterea fit successio continua. Si vero ultra illud medium datur aliud, et sic proceditur in infinitum, sequitur, in successu continuae intensionis infinitas qualitates totales indivisibiles ac realter distinctas acquiri et amitti, quod videatur inintelligibile. Neque enim potest in mutatione intelligi continuitas, si in ipso termino mutationis non sit; termini autem illi cum indivisibiles sint, non possunt continuari, et consequenter impossibile est talem multitudinem infinitam, cum discreta sit, tempore finito pertransiri, ut probat factum argumentum ex duratione sumptum. Hic autem discursus totus æque procedit de mutatione existentiarum indivisibilium, ut facile patebit applicando rationes sub eadem forma; non enim fundantur in peculiari conditione formæ quoad entitatem essentiæ, sed absolute procedunt de quacunque successione entitatum indivisibilium.

11. Quarto et ultimo sumitur speciale argumentum contra predictam explicationem, quia in intensione non solum perficitur forma quoad esse, sed etiam quoad ipsam entitatem essentiæ, etiam secundum eos qui haec in re ipsa distinguunt, ut patet ex Capreolo supra, concl. 4, ubi adducit D. Thomam, 2. 2, quæst. 24, art. 4, ad 3, dicentem, *propriam vocem ignorare, qui dicunt, qualitatem, cum intenditur, non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in esse. Quia cum sit accidens, ejus esse est inesse. Unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subjecto, quod est eam magis in subjecto radicari.* Et similia habet D. Thomas, quæst. 1 de Virtutib., art. 11, et in 1 Sententiarum, distinct. 17, quæst. 2, art. 1. Et ex eisdem locis potest hoc ipsum confirmari; nam per intensionem crescit forma in virtute agendi; ergo crescit in ipsa entitate formæ, etiam ut est entitas essentiæ actualis, quia illa revera est formale principium agendi, sive habeat esse distinctum, sive non. Virtus

ergo agendi non crescit ex solo augmen-
tatione, si haec distincta est, sed oportet ipsam essentiam augeri.

12. *Objectioni satisfit.* — Dices (quod e argumentum Aegidii): essentia consistit in indivisibili; nam species sunt sicut numeri Metaph.; ergo non potest essentia ipsa augeri. Respondeo, in his terminis esse æquationem, ut notavit Niphus, 8 Metaph., dis. 11, c. 4, nam augeri essentiam dupliciter intelligi potest. Uno modo, quantum ad partem essentiales ut essentiales sunt, et per genus et differentiam explicari possunt. Et hoc modo est verum non posse augeri essentias, sed consistere in indivisibili, et sic tam verus calor, et tam essentialiter perfectus, unum, ac ut octo. Alio vero modo potest augeri essentia quantum ad entitatem ipsius essentiæ, et quasi integratatem ejus; ut, *ve gratia*, quando linea bipedalis fit tripeda, essentia lineæ metaphysice seu essentialiter non augetur, tamen ipsam entitas essentiae lineæ augetur, et fit major quasi integralis; et idem est suo modo in aqua vel in igne. Eudem ergo modum dicimus, per intentionem perfici ipsam entitatem formam, quia fiat essentialiter perfectior, sed quantum entitative, modaliter, aut integraliter, quovis alio nomine appelletur, ipsam entitatem essentiæ formam perficitur, de qua pertinet inquiritur in quo consistat, si forma in entitas essentiæ indivisibilis est, cum tenuis sit non posse consistere in variatio formarum aut existentiarum.

*Proponitur secundus modus explicandi
dem sententiam, et improbatur.*

13. Est igitur secundus modus explicandi eamdem primam sententiam, nimirum, eamdem indivisibilem formam magis aut magis perfici per intensionem, quia magis accidens educitur de potentia subjecti, per quam educationem magis ac magis radicatur in objecto. Ita loquitur etiam Capreolus super conclusione 5; Cajetan., 1. 2, quæst. 52, 2, in fine. Sed cum educi de potentia subjecti nihil aliud sit quam quod id, quod erit in potentia tantum, fiat in actu, dependet in fieri, et in esse a subjecto, explicari in superest his auctoribus quo modo illa forma magis ac magis educatur, si entitas eius in indivisibilis est. Nam cum primum talis factum cœpit actu esse in tali subjecto, eductum est de potentia in actum; ergo, si est indivisibilis, cum primum fuit educta, tota fuit edacta,

secundum se totam, nam in re indivisibili potest intelligi, quod secundum aliquid educta, et secundum aliquid maneat in via; sic enim aut res indivisibilis in re dividitur, aut eidem rei indivisibili conictoria simul tribuuntur, scilicet, esse in re, et manere in potentia. Quomodo ergo in forma indivisibilis potest magis ac non educi? Aut quid est illud quod de noducitur, si tota forma prius educta erat?

Evasio predictæ rationis. — Ad hoc responderi potest ex dictis auctoribus, formensimilem magis ac magis educi, idem quod magis ac magis uniri subjecto; in modi enim forma accidentaliter duo sunt: i est entitas formæ, in qua includo essem actualem cum existentia, sive hæc acta sint, sive non, nam ad præsens non est, ut ex dictis contra præcedentem sententiam constat. Aliud est unio talis entitatis objectum, quam esse aliquid ex natura sicutinum ab ipsa entitate formæ, saepe superioribus ostensum, præsertim dis-

15. Præter hæc autem duo nihil aliud aut excogitari potest in hujusmodi formæ præsertim quod possit ad intensionem re. Cum ergo ratio facta evidenter ostendat, formam ipsam, si indivisibilis est, et non eadem manet, non posse secundum item suam magis ac magis educi, sed totam, relinquitur ut illa major eductio possit in unione consistere; nrumque sit per eductionem, et ideo ut forma magis educi, satis est ut magis uniusceter quoq; etiam optime dicitur magis re. Et ita tandem videtur hanc senten-

xponere Cajet., citato loco, ubi ait, per rationem simplicem essentiam formæ per hoc ipso quod subjectum sibi magis sub-formaliter. Quid autem sit magis sibi esse subjectum formaliter, ipse non ex-

Videtur autem id docere D. Thomas, p. 24, art. 5, ad 3, ubi ait: In mutatione secundum magis et minus, non oportet aliquid insit quod prius non infuerit, sed magis insit quod prius minus inerat. utrum sunt inhaesio et unio. Tota ergo mutatione aut perfectio intensionis est in re, seu ratione unionis. Atque hæc ex videtur communius recepta in Schola

magie.
Refutatur. — Contra eam vero applicatur videntur, cum eadem proportione facia, rationes omnes quæ contra prædictam expositionem allatae sunt. Duobus

enim modis intelligi potest hæc mutatione, vel major perfectio in unione formæ, quæ intenditur. Primo, quod ipsa etiam unio indivisibilis sit, et consequenter tota simul fiat, ac subinde non perficiatur, nisi quatenus quædam imperfecta unio tollitur, adveniente alia perfectioni, per actionem intensivam. Secundo modo intelligi potest in ipsam unione esse quædam latitudinem, ratione cujus paulatim fieri et crescere possit, ad eum modum quo unio animæ rationalis ad corpus crescit crescente corpore, servata differentia, quod hic augmentum est extensivum, ibi vero intensivum. Si ergo hæc sententia intelligat, unionem fieri et perfici priori modo, contra eam manifeste procedunt rationes factæ contra præcedentem. Prima, quod per intensionem nihil positivum tollitur a forma quæ intenditur; nam agens simile non dissolvit unionem similis formæ; neque id est consentaneum rationi aut sensui. Secunda, quia alias etiam in remissione dissolveretur statim a principio tota unio, neque esset agens a quo posset iterum forma uniri; unde non fieret remissio, sed totalis corruptio formæ.

16. Tertia, quia non posset alteratio esse continua, quia si unaquæque unio in se est indivisibilis, tota simul per mutationem indivisibilem fieri debet, et consequenter intensione erit successio mutationum indivisibilium, quæ non potest esse continua, tum quia indivisibilia continuari non possunt, tum etiam quia secundum coexistentiam ad tempus nostrum, fieri non potest ut omnes mutationes illæ durent per solum instans, si immediate et sine interruptione actionis una post alteram succedit, quia post instans immediate sequitur tempus; si ergo una durat per solum instans, altera, quæ immediate sequitur, necessario durat per tempus, quia incipit co-existenti tempori, quod tempus durationis ejus necessario erit ita determinatum, ut claudatur inter duo instantia, quorum unum sit ultimum non esse talis mutationis per respectum ad nostrum tempus, aliud vero sit instans desitionis; nam, sive assignetur extrinsece per primum non esse, sive intrinsece per ultimum sui esse, aliquod tamen assignandum est. Pro illo ergo tempore non procedet intensione, sed in eodem statu manebit, et ita non erit continua. Quod si mutationes illæ non immediate sibi succedant, sed inter unam et alteram tempus aliquod intercedat, jam erit discreta, et non continua actio.

17. Quarta ratio sit, quia hoc modo non

perficeretur forma, quæ intenditur, quoad entitatem essentiæ aut existentiæ, sed solum quoad unionem seu inhærentiam; quod est contra D. Thomam, et rationes superius factas. Unde Cajetanus, supra, dicit essentiam formæ perfici, hoc ipso quod subjectum sibi magis subjicit. Et infra ait: *Semper quando est intensior, fit perfectior secundum essentiam, esse, et inesse subjecto.* Et idem sentit Capreolus et alii. Nihilominus tamen probatur sequela, primo a simili, nam cum anima rationalis unitur majori corpori aut melius disposito, non perficitur in entitate suæ essentiæ, quia solum perficitur in unione; ergo si dum forma intenditur, sola unio perficitur, non perficitur ipsa forma secundum entitatem essentiæ, vel existentiæ. Deinde, quia si supponamus duos calores, unum intensem et aliud remissum, separari a subjecto, et ita conservari, juxta predictam sententiam, illæ duæ qualitates erunt æque perfectæ; ergo signum est calorem intensorem non fuisse factum perfectiorem in sua entitate essentiæ aut existentiæ. Ratio denique est, quia unio est aliquid ex natura rei distinctum ab entitate formæ; et sola unio est quae perficit; ergo non perficitur entitas ipsius formæ in se. Dicetur fortasse, verum quidem esse non perfici entitatem formæ alia perfectione distincta ab unione, per ipsam vero perfici, quia ipsa inherentia est naturalis modus, atque adeo perfectio talis formæ. Sed hoc modo etiam potest dici perfici anima, dum unitur corpori, non tamen vere ac proprie dicitur perfici in entitate essentiæ. Et quidquid sit de modo loquendi, id non videtur ad rem ipsam sufficere, ut probare videtur ratio a posteriori sumpta ex virtute agendi, quæ crescit per intensionem, nam forma non agit formaliter per inhærentiam, sed per suammet entitatem; ergo cum crescat interna vis agendi, signum est ipsam entitatem in seipsa augeri et perfici. Nec refert dicere, inhærentiam esse conditionem requisitam ad agendum, et ex perfectione conditionis requisita solere etiam augeri facilitatem aut vim agendi, saltem quoad modum, vel quia tolluntur impedimenta. Hoc (inquam) non satis est, nam inhærentia in tantum est accidenti necessaria ad agendum, in quantum est illi necessaria ut possit esse; si ergo tota entitas et existentia qualitatis æque bene conservatur in esse secundum seipsam cum imperfecta inhærentia, sicut cum perfecta, etiamsi non æque se communicet formaliter subjec-

to, habebit æqualem vim agendi in aliud, æque poterit exercere illam. Maxime quan subjectum nihil confert ad actionem, nisi suslentans talem qualitatem.

18. Praeter has vero rationes possunt addere aliam, que peculiariter ostendit, iusmodi mutationem inhærentię vel unio non esse naturaliter possibilem in formæ præsentim non subsistente, sed dependet in fieri et esse a subjecto per talem unionem. Hoc autem declarari potest primo, quia tanta forma, cum sit in se omnino uniformis et divisibilis, non videtur esse capax diversorum unionum indivisibilium respectu ejusdem subjecti; unde enim habere possunt uniones illæ diversitatem?

19. Secundo, difficultius intelligitur quid uno earum unionum sit perfectior a si condistinguuntur omnino tanquam nūc indivisibles, quorum unus non includit alio. Interrogó enim an illi modi in suodine sint diversarum essentiarum, aut quod eisdem speciei. Si primum, quomodo sunt esse connaturales eidem qualitatibus pli secundum speciem? Si secundum, ut habent illi modi distinctionem in eadem qualitate respectu eisdem subjecti? Vel si in est possibilis illa distinctio, cur non etiam per partes gradus formæ? Idem, quoniam unus est perfectior alio, si sunt eiusdem cieci et omnino simplices? vel, si hoc etiam eis admittitur, cur non in gradibus? Denique quomodo unus expellit alium, cum sint eisdem rationis? Et per se est intellectus difficillimum, quod forma pendens a subiecto amittat unionem cum illo, ut in eo non radicetur, eique perfectius uniatur.

20. Tertio, si illa forma est capax diversarum unionum, cur a principio non ut subjecto quantum unibilis est? Nam sic naturalis qualitas naturaliter agit quantum potest, ita etiam naturaliter informat quantum potest; ergo si tota qualitas est in subiecto, necessario unitur illi perfectissimo modo potest, saltem ex naturali propensione subiecto ad informandum subjectum, securum quam ex necessitate nature causat. Dicitur fortasse hoc esse verum, nisi ex parte subiecti sit impedimentum, vel indispositio sed contra, quia interdum est forma rem a etiamsi nulla sit indispositio ex parte subiecti, ut inferius ostendemus. Respondebitur, saltem ex parte agentis semper intendere aliquod impedimentum, ob quo potest tam perfecte unire formam. Sed on-

a, nām si activitas agentis est sufficiens ad producendū totam entitatem formæ cum ta perfectione entitativa ejus, et alloqui pponimus, ex parte subjecti secundum se illam esse indispositionem vel impedimentum, quæ ratio afferri potest, ob quam eam virtus et efficientia non sufficiat ad unidam talem formam subjecto, quam pertissime unire potest? quandoquidem jam i extrema sibi sunt præsentissima, et inter non est repugnantia, sed potius naturalis opension ad perfectam unionem. Quin pos s Henricus, et alii, ut supra dixi, disputa-ne 15, probabiliter asserunt, etiam seclusa ilitate extrinseci agentis, formam natura- r sece unire suo proximo susceptivo, si imē sibi adsint, et alias nullum sit impedimentum.

1. Cajetani sententia. — Superest ut dicatur de alio membro primi dilemmatis. Poterit enim quis dicere, unionem hanc formæ intensibilis cum subjecto non esse indivisibilis, nec perfici per mutationem unius minusfecte in aliam perfectiore, sed habere studinem, et perfici per augmentum præsentis unionis. Quem modum videntur agis indicare Thomistæ, et præsertim Cajetanus, citato loco, dum ait, *in intensione perfectatem secundum essentiam, esse et se; et subdit: Nec aliqua ibi intervenit ruptio, sed sola omnium prædictorum aug- tatio.* Verumtamen hæc etiam pars vide- efficacissimis rationibus impugnari. Et no quidem, quarta ratio facta in priori abro contra hoc etiam procedit, nimirum, modo non perfici qualitatem quoad en- em essentiæ, sed solum quoad unionem, facile constabit applicando omnia ibi dicta. undo, fere totus ultimus discursus, factus ræcedente membro, procedit etiam contra e partem. Nam revera est difficillimum lectu, quod entitas indivisibilis quoad extensionem intensivam, quæ non est sub- tens, sed natura sua necessario unita et lens a subjecto, sit capax divisibilis unionis et habentis latitudinem intensivam. Nec concipi potest in quo consistat illa ma- jor unio, quandoquidem tota forma unum se totam est unita tali subjecto. onfirmo, nam si tota forma est unita ecto, ergo confert illi totum effectum in potest conferre; ergo non potest in- si quod magis uniuatur, aut quod major effectum formale illi conserat. Prima equentia patet, quia, sicut non potest

forma uniri subjecto, quin conserat et effectum formale, ita etiam non potest tota uniri, quin totaliter unlatur ad formale effectum conserendum, quantum potest.

22. Objectioni occurritur. — Sed instatur, tum in forma substantiali, præsertim illa quæ informat corpus organicum, quæ non æque informat singulas partes materiæ, etiamsi tota eis uniatur; tum etiam in quantitate, quæ licet tota sit unita subjecto, non semper æque extendit, nam interdum occupat maiorem locum, interdum minorem. Sed pri- mum exemplum retorqueri imprimis potest; nam forma substantialis, quatenus indivisibilis vel similaris est, non potest habere diversam et inæqualem unionem ad materiam, sed sicut tota informat materiam, ita etiam in- format et unitur illi quantum potest; ergo similiter qualitas prout est indivisibilis, et respicit idem subjectum, semper informat illud quantum potest. Deinde in formis sub- stantialibus informantibus corpora hetero- genea (excepta anima rationali), sicut in par- tibus diversimode dispositis censemur esse partiales uniones formæ inæqualiter per- fectæ, ita verisimilius est, etiam ipsas partes formæ esse aliquo modo dissimiles, seu inæ- quales in suis entitatibus partialibus; nam probabilius est omnes illas formas esse divi- sibiles et constantes ex partibus informantibus partes materiæ, non videtur autem virisimile, illas partes formæ; quae requirunt in materia dispositiones valde dissimiles, esse inter se in suis entitatibus omnino similes. Quocirca, si proportionalis fiat comparatio, talis forma semper unitur materiæ, et informat illam quantum potest, comparando, scilicet, totam formam ad totam materiam, et singulas par- tes formæ ad singulas partes materiæ sibi proportionatas.

23. De rationali tandem anima, quamvis constet, in diversis partibus organicis diver- sos habere effectus accidentales et secunda-rios, non tamen est ita constans unionem ipsam substantiale ad diversas partes materiæ esse diversæ rationis, quia illa diversitas in effectibus secundariis potest provenire ex diversitate accidentium, et non ex diversitate unionis. Admittamus vero id, quod est satis verisimile, totalem unionem animæ rationalis ad corpus heterogeneum esse in se aliquo modo heterogeneam, quia, cum disposi- tiones materiæ multum conferant ad unio- nem, verisimile est partiales uniones ad par- tes materiæ diversimode dispositas, esse in se

aliquo modo dissimiles, et inaequalis perfectionis. Hinc vero nullum argumentum ad rem, de qua agimus, sumi potest. Tum quia hoc est singulare in anima rationali propter eminentem perfectionem ejus, et quia subsistens est; unde etiam habet quod possit tota informare totum, et tota singulas partes, itemque ut possit tota informare majus et minus corpus extensive, sine additione ipsi facta, nisi tantum quoad unionem, quod nulli alii formæ convenit. Tum etiam quia, licet hæc anima inaequaliter informat diversas partes, tamen singulas informat quantum potest, juxta illarum dispositionem, nec respectu illarum potest illa unio esse magis vel minus perfecta; ex quo, si proportionale fiat argumentum, potius confirmatur quod intendimus.

24. Aliud vero exemplum de quantitate multo minus est ad rem; nam eadem quantitas, si in ejus entitate nulla fiat additio vel diminutio, non potest aut diversam unionem habere ad materiam, aut majorem vel minorrem effectum formalem ei conferre; semper enim æque extendit partes materiae in ordine ad se; extensio autem in ordine ad locum non est formalis effectus quantitatis, sed præsentiae localis, supposita tali raritate vel densitate; et unaquæque ex his formis seu affectionibus semper habet in subjecto totum effectum formalem quem habere potest ratione suæ entitatis. Unde tandem confirmari potest hic discursus ratione facta in superiori, quia, licet daremus in unione ejusdem qualitatis indivisibilis esse latitudinem, nihilominus qualitas semper uniretur subjecto perfectissime, et quantum posset, præsertim si ex parte subjecti nulla esset indispositio vel repugnantia, quod tamen constat non ita fieri; ergo signum est non consistere intensionem in sola latitudine unionis.

25. Tertio ac præcipue argumentari possumus ad hominem contra hanc expositionem; quia si unio formæ, quæ intenditur, habet in se latitudinem intensivam, aut illa latitudo consistit in hoc, quod illa unio constat ex partibus in re distinctis, quarum una additur præexistenti cum fit intensio, et ex utraque simul consurgit quædam major unio, a qua denominatur forma magis radicata et intensa, vel in ipsa etiam unione nulla est talium partium distinctio, aut realis additio. Hoc posterius dici non potest, primo, quia hoc est asserere illam unionem esse indivisibillem, quia non constat ex partibus in re distinctis. Ex quo aperte sequitur, talem unio-

nem necessario fieri simul totam, quia quod indivisible est, non potest paulatim fieri; quia hoc est fieri per partes, quod repugnat rei indivisibili. Tertio, quia, si neque in entitate formæ, tam essentiæ quam existentiæ, aliqua fit additio, neque etiam in ipsa unione, ergo in nulla re vel modo talis formæ fit augmentum, quia augmentum reale sine additione in aliqua re, vel modo reali, nec mente concipi potest. In hujusmodi autem formantum est entitas, aut unio ejus; si ergo in neutro horum fit additio, in nulla re vel modo reali fit additio; ergo nullum fit reale augmentum. Et confirmatur, nam ipsa forma dicebatur juxta hanc sententiam non augeri in seipsa ratione sui, sed ratione unionis, qui entitas formæ est indivisibilis, et ei ut sic nihil additur; si ergo etiam unio est indivisibilis, et ei ut sic nihil additur, non poterit ipsi perfici ratione sui, sed ratione alterius. Qui ergo est illud? Est sane inexplicabile; et quod modicumque explicetur, aut fingatur, illo rursus interrogabo, an sit aliquid indivisible, vel latitudinem habens, et additione recipiens; quodcumque enim horum assertur, simili proportione eodemque dilemma refutabitur. Hæc igitur pars manifeste est irpossibilis, consequenter procedendo juxta lam sententiam.

26. At vero, si unio ipsa latitudinem habet, eique fit additio partium unionis, produnt contra hanc sententiam omnia argumenta quibus auctores hujus primæ opinionis probant non posse dari latitudinem et additionem partium in ipsa forma, ita ut necesse dicendum sit, vel illa argumenta esse efficacia, vel illam sententiam, quantum id quod admittit de augmento unionis, falsam. Antecedens patet, nam similiter quiro an illæ partes unionis sint ejusdem rationis, vel diversæ. Si diversæ, quomodo componunt unam unionem? Si ejusdem, quomodo sunt simul in eodem subjecto? Quid responderint, facile applicari potest similes interrogationes circa gradus formæ. Et simili modo procedi poterit in ceteris argumentis seu rationibus. Sufficit enim id explicasse in illo dilemmate, quod est quæbasis et fundamentum illius opinionis. Confirmatur tandem, nam si in ipsa unione telligitur latitudo, et partium additio, causæ est, quod in entitate formæ tam possibilis videatur?

rtia explicatio predictæ sententiae impro-
batur.

27. Tertia et ultima expositio illius sententiae est, qualitatem solum intendi quasi accidens per abjectionem contrarii, vel rerum dispositionum repugnantium tali qualitatibus. Quæ sententia insinuatur ab Aegid., ut. Quodlib. 2, q. 14, et 1 de Generatione, qest. 18 et 15. Haec vero opinio duplice est habere sensum. Primus est, quod ipsa actionis contrariae qualitatis vel dispositionis incidentis sit necessaria conditio, ut forma, et intenditur, magis actuet et informet effectum, quamquam in se perfectior non est. Et hunc sensum videtur Aegidius intendere; nihil tamen continet diversum a praesente, nam illa ablato impedimenti, quod primum praest in subjecto, sine dubio est necessaria ad intensionem formæ, et secundum rationem praecedit in genere causæ materialis: subsequitur tamen ex ipsa intensio formæ in genere causæ formalis; unde manifestum est, formaliter ac per se non concreta intensionem formæ juxta hanc sententiam in ipsa abjectione contrarii, et ideo excludit illi superest in quo consistat, aut sit illa major actuatio subjecti, et anatur per additionem in ipsa unione, et sunt omnes discursus facti contra praecedenes sententias. Eo vel maxime quod non in universum verum, in intensione formalib[us] contrarium, aut dispositionem reuantem a subjecto, ut jam dicemus.

28. Alius ergo sensus illius sententiae est, intensionem formaliter ac præcise consistere in abjectione contrariarum vel repugnantium dispositionum. Primo, quia in subjecto omnino non repugnante vel æque disposito potest aliqua forma esse magis vel minus intensa ratione agentis, ut exemplis et ratione ostensum est. Secundo, quia expulsio contrariae vel repugnantis dispositio[n]is fit per eamdem actionem, per quam intenditur forma; igitur enim non remittit frigus nisi intendendo calorem, et sic de aliis; ergo illa actio præter abjectionem contrarii habet priorem terminum positivum, quia, ut saepe dictum est, positiva actio non tendit per se primo ad non esse; ergo ille terminus non est nisi positiva perfectio formæ quæ intenditur, in qua per se et formaliter consistit intensionis; quis enim alias terminus ibi exceptari potest? Nam si quis dicat esse aliquam aliam positivam dispositionem subjecti, ratione cuius alia forma magis actuat subjectum, illud est plane falsum, quia ad qualitatem, quae intenditur, non semper requiritur alia dispositio; alioqui in infinitum procederetur. Et deinde non explicatur difficultas, quia de illam dispositione querendum restat, quomodo augeatur, cum possit esse major et minor; et de altera etiam qualitate, ad quam disponit, restat declarandum quomodo magis actuat, si ipsa est indivisibilis, et necessario recurrentum erit ad aliquem ex modis jam impugnatis. Tertio, quia supra ostensum est contraria in esse remisso posse

sola abjectione contrarii; quia gratiae vel charitati nihil est propriæ contrarium nisi peccatum, nec fidei, nisi infidelitas; quæ contraria omnino abjiciuntur per minimam gratiam vel fidem, respective loquendo, et postea possunt illæ qualitates per se augeri ac perfici. Et in Beatis lumina gloriæ, aut visiones inæquales sunt, licet in abjectione contrariorum non sit inter Beatos propria et formalis inæqualitas. Secundum patet, quia videntur aperte contra sensum negare, lumen per se ac directe perfici in aere, dum magis illuminatur, et idem est in actibus animæ nostræ dum majori conatu amamus aut intendimus. Unde etiam sumitur ratio, nam major vel minor intensio non solum provenit ex materiali dispositione recipientis, sed etiam ex parte agentis: si naturale sit, quia est fortius aut debilis, vel quia magis vel minus distat; si liberum, quia voluntarie magis vel minus exercet virtutem suam.

29. Et hinc ulterius evidenter concludi potest variis modis, intensionem non consistere in abjectione contrariarum vel repugnantium dispositionum. Primo, quia in subjecto omnino non repugnante vel æque disposito potest aliqua forma esse magis vel minus intensa ratione agentis, ut exemplis et ratione ostensum est. Secundo, quia expulsio contrariae vel repugnantis dispositio[n]is fit per eamdem actionem, per quam intenditur forma; igitur enim non remittit frigus nisi intendendo calorem, et sic de aliis; ergo illa actio præter abjectionem contrarii habet priorem terminum positivum, quia, ut saepe dictum est, positiva actio non tendit per se primo ad non esse; ergo ille terminus non est nisi positiva perfectio formæ quæ intenditur, in qua per se et formaliter consistit intensionis; quis enim alias terminus ibi exceptari potest? Nam si quis dicat esse aliquam aliam positivam dispositionem subjecti, ratione cuius alia forma magis actuat subjectum, illud est plane falsum, quia ad qualitatem, quae intenditur, non semper requiritur alia dispositio; alioqui in infinitum procederetur. Et deinde non explicatur difficultas, quia de illam dispositione querendum restat, quomodo augeatur, cum possit esse major et minor; et de altera etiam qualitate, ad quam disponit, restat declarandum quomodo magis actuat, si ipsa est indivisibilis, et necessario recurrentum erit ad aliquem ex modis jam impugnatis. Tertio, quia supra ostensum est contraria in esse remisso posse

simul esse in eodem subjecto; ergo, si forma remissa in se est æque perfecta ac intensa quoad entitatem et unionem, cum duo contraria sint simul, utrumque habet totam suam perfectionem positivam; ergo et sunt simul in summo, et unum non potest esse remissum ob introductionem alterius, neque aliud intensum ob alterius abjectionem. Est enim hic circulus plane impossibilis, quia si forma in se non intenditur, etiam in se non remittitur; ergo quamdiu contrarium manet, nihil illius abjicitur; ergo neque aliud contrarium intenditur; et e converso potest idem argumentum fieri de remissione formæ.

Secunda sententia de latitudine qualitatis intensibilis proponitur.

30. Quoniam ergo nullus probabilis modus relinqui videtur, quo qualitas indivisibilis possit in eodem subjecto realiter augeri, ideo est secunda principalis sententia, quæ affirmat qualitatem intensibilem esse divisibilem et compositam ex diversis partibus ipsius formæ, quæ eamdem partem subjecti, vel idem indivisibile subjectum informant. Et in hac compositione existimant sic opinantes consistere latitudinem intensivam formæ. Addunt deinde, has partes formæ, omnino esse ejusdem rationis, nec magis differre inter se quoad suas partiales entitates, quam duas partes ejusdem formæ existentes in duabus partibus subjecti; totumque discrimen earum positum esse in unione ad subjectum; nam quando sunt in diversis partibus subjecti, augent qualitatem extensive; quando vero sunt in eodem subjecto, augent intensive. Neque reputant inconveniens, quod duæ partes qualitatis numero distinctæ, inter se tamen unitæ, insint eidem parti subjecti, quia non accipiunt formaliter individuationem a subjecto, sed ex suis entitatibus habitibus habitudines ad tale subjectum, quæ habitudines possunt esse numero differentes, etiamsi terminus earum idem sit. Ex eo vero quod illæ partes non sunt divisæ, sed unitæ, et componentes unam perfectam qualitatem, possunt simul esse in eadem parte subjecti; et id non est superfluum, sed ad majorem perfectionem, tum subjecti, tum ipsius qualitatis pertinens. Denique, has partes qualitatis vocat hæc sententia gradus ejus; et ideo dicitur communiter juxta hanc sententiam, intensionem fieri per additionem gradus ad gradum. Hæc sententia sic explicata, est multorum Theologo-

rum, in 1, dist. 17; Albert., art. 10; Bon vent., in 2 part. dist., a. 1, q. 1, ad 2 Richard., art. 2, q. 2; Scoti, quæst. 1 Ocham, q. 6; Gabr., Gregorii, et aliorum il Marsili, in 2, q. 1, a. 1, supposit. 8; Niph., 8 Metaph., a disputatione 5 usque ad finem præsertim in 6 et 11; Anton. Andr., 8 Metaph., q. 6; Tolet., 1 de Generatione, c. q. 4. Fundamentum vero hujus sententiæ impugnando præcedentem, et explican illam, propositum est, nimirum, quia in h genere compositionis nulla est repugnant et alioqui est necessaria ad salvandam ver intensionem et inæqualitatem perfectionem quæ in eadem forma intensa vel remissa peritur.

Quæ difficultas in secunda sententia.

31. In hac vero sententia unum est m difficile, nimirum, quod ponit hanc latitudinem qualitatis intensibilis omnino uniformem, et constantem ex partibus ejusdem compositionis cum partibus extensionis, ut expli tum est. Nam ex hoc sequitur, si duo cœres ut unum existentes in duobus subjectis in eodem, et in eadem parte ponantur, consurgere ex illis unum calorem intensiori nempe ut duo, quod dicti auctores facile cedent. Videntur autem inde multa sequi commoda. Primum, quod hoc augmentum intensivum æque accidentarium sit forma extensivum, quia accidentarium est qualitas, quod partes ejus in eadem vel in diversis partibus subjecti recipiantur; non ergo perfectior qualitas per intensionem, m s q quam per extensionem.

32. Secundo, quia sequitur hujusmodi gmentum posse procedere in infinitum, ac augmentum extensivum; consequens tem est præter naturam rerum, quantum physicarum qualitatum experientia copotest. Sequela vero patet, quia ejusdem compositionis est compositio et unio duorum dum caloris in diversis partibus subjecti in eadem; ergo diversitas in subjecto in obstat quominus compositio et unio gradum æque possit in eadem parte subjecti in infinitum procedere, ac in diversis. Quin pous facilius poterit fieri in eadem parte, quia neque multiplicatio subjecti necessaria est. Et confirmatur ac declaratur, quia non repugnat quartum gradum uniri qui quæ tertium quarto, et idem est de quibet gradu respectu ulterioris. Dicetur f te, hoc argumento recte probari ex parte q

tis non esse repugnantiam!, esse tamen esse ex limitata capacitate subjecti , quæ sive ad tot gradus extenditur , et non ad lures. Sed certe , si gradus illi ejusdem omnino rationis sunt , et ex parte illorum non repugnat esse simul in quocunque numero , non est cur repugnet ex parte subjecti , quia sum de se indifferens est , et capax singulorum , et multorum simul , et alioqui illi non occupant locum (ut ita dicam) neque habent tactus repugnantes inter se ; cur ergo illa pacitas dicetur limitata , et non potius ex infinita negative et potentialiter , seu pas-
ce?

33. Tertio sequitur ex dicta sententia , ea-rem , verbi gratia , ut unum , sicut potest ere plures calores ut unum in diversis objectis , ita in uno et eodem posse ; et con-querenter non solum posse facere aqualemorem , sed etiam intensiorem se . Sequela-
et , quia illi calores sunt ejusdem omnino rationis , et diversitas subjectorum accidenta-
est agendi , dummodo in uno et eodem sit
acetas . Dices , non sufficere capacitatem
privacione et dissimilitudine passi ad
ns . Postquam vero calidum et unum fecit
um gradum caloris in passo , jam illud est
ile agenti , et non habet privationem talis
ris , et ideo pati non potest ab illo agente .
hoc non satisfacit , quia passum illud ha-
privationem alterius gradus , alias a nullo
ente possit illum recipere ; ergo ex hac
te non impeditur actio . Dissimilitudo au-
inter agens et patiens , ideo necessaria
quia si passum habet totam formam si-
malem agentis , non potest aliam omni-
similem recipere ; si autem hoc posset ,
a esset ratio aut fundamentum cur illa
litio esset necessaria . Ergo in praesenti ,
item subjectum est capax plurium gra-
duum caloris omnino similium , etiamsi unum
erat , et in illo jam sit simile agenti , non
cur illa similitudo ulteriore actionem
pediat ; nam quatenus alio simili gradu
est sufficienter dissimile , ut illum pos-
ticipere . Atque ita sit ut calidum ut
non possit efficere calorem ut duo , et con-
center ut octo , si aliunde non sit major
tentia passi . Fit etiam consequenter ut
calida ut unum possint se invicem au-
xi calore , etiam usque ad ignitionem ,
consequitur ad calorem ut octo . Imo
sequitur , quod idem calor ut unum
ex vi solius caloris se intendere usque
ad tres , et quoscumque gradus , ut

patet applicando argumentum factum . Nam quod suppositum aut pars ejus agat in se , non erit impedimentum , si aliunde supponitur (ut revera illa sententia supponit) idem subjectum secundum idem posse simul esse in actu formalis respectu unius gradus et in potentia etiam formalis ad alium gradum omnino similem .

34. Quarto sequitur ex illa sententia , in remissione qualitatis nullum gradum desi-
gnari posse , qui ex natura rei primo abjicitur
ex vi introductionis primi gradus contra-
riæ qualitatis ; consequens est inconveniens ;
ergo . Sequela probatur , quia omnes gradus
illius qualitatis sunt inter se omnino similes ,
et æque etiam inter se uniti ; ergo nulla po-
test naturalis ratio assignari , cur unus gradus
prius abjiciatur quam alius . Dicetur forte il-
lum ex natura rei prius expelli , qui ultimo
acquisitus est , quia ordo resolutionis est con-
trarius ordini generationis . Sed hoc non sa-
tisfacit , tum quia illud est per accidens ;
quando ex ordine generationis non consurgit
in re specialis ordo partium , qui postulet op-
positum ordinem in resolutione ; tum etiam
quia non semper necesse est ut intensa forma
illo ordine sit facta ; interdum enim lumen
intensum in instanti fit . Falsitas autem con-
sequantis probatur , quia alias nunquam re-
missio formæ posset inchoari , quia nulla est
ratio cur potius expellatur unus gradus quam
alius ; unde vel nullus excludetur , vel omnes
simil . Dici potest , in hujusmodi eventibus
determinari per primam causam quid potius
agendum sit , vel expellendum , quam aliud .
Sed hæc responsio non impedit quominus
verum sit , ex natura graduum formæ non
posse reddi rationem , cur unus prius expella-
tur quam alius ; ad determinationem autem
primæ causæ recurrentem non est , nisi evi-
dens necessitas vel defectus causarum coege-
rit , quod in praesenti non occurrit . Addo
quod , si intensio solum est collectio et unio
graduum omnino similium , omnes et singuli
eorum habebunt eamdem oppositionem for-
malem cum quolibet gradu alterius qualitatis ,
et ideo , si in subjecto , quod erat frigidum ut
octo , introducatur unus gradus caloris , vel
expellatur omnes gradus frigoris , vel nullus .
Quia cum omnes gradus frigoris sint omnino
similes , si unus gradus caloris formaliter re-
pugnat cum aliquo gradu frigiditatis , cum
quilibet habebit eamdem repugnantiam ; vel
si cum uno compati potest , etiam cum omnibus
simil , quia collectio omnium non inducit

specialem repugnantiam, vel incapacitatem in subjecto. Præsertim cum etiam ostensum sit, ex illa sententia sequi talem capacitatem ex se non limitari ad certum numerum graduum, si gradus illi sunt omnino similes, et solum quasi per accidentis coacervantur. Igitur juxta hanc sententiam non satis explicatur latitudo qualitatis intensibilis.

Vera sententia, et quæstionis resolutio.

35. *Qualitas intensibilis non est indivisibilis in sua entitate.* — Inter has ergo sententias medianam quamdam viam amplectendam censeo. Primum enim dicendum est, qualitatem intensibilem non esse in entitate sua indivisibilem, sed habere aliquam latitudinem partium, ratione cuius potest interdum secundum se totam inesse subjecto, interdum secundum partem majorem vel minorem; et quia talis qualitas naturaliter non est in rerum natura, nisi etiam insit, ideo talis est etiam illa entitas, ut aliquando possit tota esse in rerum natura, aliquando vero secundum partem, et inde provenit ut possit esse intensior et remissior, et ut possit magis et minus afficere subjectum. Hanc assertionem videntur mihi convincere et demonstrare omnia, quæ circa primam sententiam adducta sunt, quia sine hujusmodi latitudine et divisibilitate, non potest intelligi quomodo eadem indivisibilis forma inherens, magis vel minus afficiat subjectum. Nec enim potest intelligi, quod ipsa in se major vel minor entitas sit, nec quod majorem vel minorum unionem habeat ad subjectum; nec præter illa duo aliquid aliud positivum et reale reperitur in tali forma, ratione cuius possit vel terminare novam actionem realem, vel majorem aut minorum effectum formalem subjecto conferre. Quæ omnia in discursibus superius factis sat declarata et probata sunt.

36. Et ex hac conclusione sequitur, formas intensam et remissam non tantum distinguiri in modo actualiter afficiendi subjectum, sed etiam in entitate, per quam sunt aptæ afficere subjectum. Imo ideo possunt habere modum afficiendi magis vel minus perfectum, quia possunt in entitate sua habere majorem vel minorum perfectionem seu integratatem; nam quantum habent de entitate, tantum habent de aptitudine ad afficiendum subjectum, et quantum habent de aptitudine, tantum habent (naturaliter loquendo) de actuali affectione subjecti, quia talis forma tantum inest, quantum est, et

quantum inesse potest. Quocirca, si duo calores, ut unum et ut octo, divina virtute se parentur, et conservarentur extra subjectum, non essent in entitate et perfectione æquales, quia unus haberet totam entitatem sibi debitam, alius vere minime; et semper alter illorum est talis, ut si iterum uniatur subjecto, necessario reddat illud calidum ut octo; alius vero, quantumcunque uniatur, nunquam potest causare illum effectum, sed tantum ut unum.

37. *Calor separatus an posset intendi.* — Dices: ergo calor ut unus separatus a subjecto posset intendi, et fieri calor ut octo; quod videtur impossibile, quia sine ordine ad subjectum non potest intelligi intensione. Unde interdum solet D. Thom. dicere, quod si forma est separata, necessario habet totam perfectionem speciei, ut 1 part., q. 54, art. 1 et 2, et sape alias. Respondeo distinguendo sequelam, de actione agentis naturalis, auctor virtutem Dei. Priori enim modo non potest separatum accidens intendi ab agente naturali, quia nihil potest ei addi quod de potentia subjecti educatur, cum supponatur tale accidens esse extra subjectum; agens autem naturale nihil agere potest nisi per educationem de potentia subjecti. At vero per divinam potentiam augeri potest illa entitas et perfici in entitate sua secundum latitudinem intensibilem ejus, quo sensu potest illa actio vocari intensio, non prout hæc vox significat mutationem ex subjecto, sed prout significat effectionem aliquorum graduum qualitatis intensibilis. Hac enim perfectio fieri potest per modum creationis; ergo potest fieri a Deo. Antecedens patet, quia sicut Deus potest conservare actu accidens sine subjecta et efficere; illa autem effectio est ex nihilo, et ideo est creatio quædam. Item, sicut potest efficere simul extra subjectum totum accidens, ita etiam potest illud efficere per partes, si divisibile sit, et ita posset Dei successive augere secundum extensione lineam vel superficiem separatam; ergo eadem ratione posset augere in perfectione intensiva calorem separatum. Qui ergo dicunt intensionem non posse fieri extra subjectum intelligere id debent, ut verum dicant, de naturali intensione, quæ per mutationem naturali fit. Similiter cum dicitur, in formis separata a subjecto non posse esse latitudinem intensionis, intelligendum est de formis quæ natura sua est separata, quæ proinde non solum est extra subjectum, sed etiam

aret aptitudine et ordine ad subjectum; am talis forma jam non erit accidens, sed instantia, quae intensibilis non est, ut secundum sequente dicam.

38. *An unus calor sit magis calor quam iudicium.* — Sed urgebis, nam sequitur non solum unum calidum esse magis calidum quam iudicium, sed etiam unum calorem esse magis lorem quam alium; quia non solum ipsum objectum magis afficitur, sed etiam ipsa pars magis habet de entitate caloris. Conscientia autem est contra Aristotelem, in Præcam., c. de Qualit., ubi significat, contenta suscipere magis et minus, non abstracta. Respondeo: quod ad rem spectatur, non est ipsam formam caloris esse magis minus perfectam et integrum in sua entitate; quod si hoc tantum significetur illis verbis, concedo sequelam; neque Aristoteles tuit contrarium docere. Quod vero attinet formam locutionis, magis admittitur illa utio in concretis quam in abstractis, vel opteret id quod supra dicebamus, nempe, formam separatam non posse naturaliter geri, et quia in abstracto significatur ut se stans, ideo ut sic non dicitur suspicere magis et minus, de ipso vero concreto id dicitur, quia magis vel minus participat formam. Vel certe illa locutio negatur in abstractis, quia significari videtur magis et minus in ipsa differentia constitutiva caloris, ut adeo in essentiali ratione caloris, in tamen non est latitudo, sed in integrata caloris, ut supra diximus, et ideo minus dicitur magis calor quam aliis, sed et perfectior; sicut linea non dicitur minus linea, sed major. At vero calidum dicitur magis calidum, quia solum significatur excessus in participatione formæ constituentium, et ita solum indicatur excessus accidentalis, non essentialis.

39. Secundo dicendum est, latitudinem enivam qualitatis intensibilis non esse incoercionem plurium graduum ejusdem qualitatis omnino similium, sed esse secundam compositionem per se talium partium graduum, quorum unus natura sua ponit aliud; ratione cuius subordinatio unus dicitur primus, et alias secundus, us, etc., ita ut primus et secundus non distinguantur sicut duo primi gradus tentes in diversis partibus subjecti, sed in qua sunt natura sua primus et secundus, et sic de ceteris. Priorem partem necquam hujus assertionis probant sufficient-

ter rationes quas confecimus contra secundam sententiam; quamvis enim aliquæ earum possint aliqua ratione eludi, non tamen sufficienter solvi, et omnes simul satis ostendunt, illum modum intensionis per solam aggregationem non esse sufficientem ad salvanda omnia quae de his qualitatibus, et de earum efficientia et virtute experimur. Deinde hanc etiam partem non parum confirmat fundamentum prime sententiae de distinctione numerica graduum omnino similium in eadem parte subjecti. Quia, ut supra late tractatum est, disp. 5, accidentia solo numero distincta, et omnino similia in effectu individuali, non possunt in eodem subjecto multiplicari. Rationes autem ibi factae æque probant, sive illa accidentia sint totalia, sive partialia. Et sane si talia accidentia congregari possent in eodem subjecto, in quocumque numero multiplicari possent, neque posset firma aliqua ratione definiri terminus talis aggregationis.

40. Posterior vero pars affirmativa hujus assertionis sequitur ex præcedentibus. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia, seclusis aliis modis, non videtur excogitari posse aliis, quo possit natura talis entitatis et latitudinis declarari. Secundo, quia hoc modo salvatur divisibilitas, et vera additio realis, et augmentum possibile in tali entitate; salvatur etiam unitas et compositio per se in tali qualitate, et aliunde non appetit repugnantia in tali modo entitatis et unitatis; ergo ita sentiendum est de hujusmodi latitudine. Antecedens quoad duas primas partes notum est ex dictis; quoad ultimam vero patet, quia hoc modo facillime solvuntur difficultates tactæ in utraque sententia. Nam concedimus hujusmodi formam non esse in divisiblem in sua entitate et unione, sed in utraque recipere realem additionem et augmentum; quia hoc convincunt difficultates tactæ contra primam opinionem.

Satisfit rationibus in contrarium adductis.

41. Facile autem solvimus fundamentum ejus, quatenus contra hanc partem procedit. quia illi gradus partiales licet sint ejusdem rationis essentialis in sua entitate individuali et partiali, non sunt omnino similes, saltem quoad hoc, quod respiciunt subjectum cum certo ordine inter se, ita ut primus natura sua supponatur ad secundum, et secundus natura sua non sit aptus inhaerere subjecto, nisi ut jam affecto et disposito per primum

gradum, quae diversitas satis est ut possint circa idem subjectum versari, etiamsi suo partiali modo solo numero distinguantur. Alias vero rationes confirmantes illam sententiam nos facile admittimus, quia non probant talem formam esse indivisibilem, sed esse per se unam, et requirere latitudinem et compositionem magis per se, quam sit per solam congregationem graduum omnino similium. Id ipsum magis confirmant argumenta objecta contra secundam sententiam.

42. Illa vero, quibus ipsa nititur, solum probant qualitatem intensibilem non esse indivisibilem. Ex quo videntur auctores illius opinionis immediate intulisse compositionem per illam meram aggregationem, ac si in qualitate non esset possibilis aliud modus compositionis magis per se quam sit ille, quod tamen ab illis probatum non est. Neque milii occurrit aliqua ratio, quae vel apparenter ostendat esse impossibilem illam latitudinem qualitatis cum quodam ordine per se, et a natura definito inter partes ejus. Sicut in animali vel planta est ordo per se inter partes heterogeneas formae ejus, quamvis in illa forma illa compositio sit extensiva, in qualitate vero, de qua agimus, sit intensiva; neque enim in exemplis quaerenda est omnimoda similitudo. Quod si fortasse quis sentiat, hanc nostram sententiam non esse contrariam praecedentibus, sed esse quandam concordiam et legitimam interpretationem earum, non solum non contradicimus, sed etiam id maxime optamus. Et saltem existimo non esse alienam a mente aliorum auctorum, quos pro illis sententiis citavimus, et praesertim D. Thomae, de cuius mente plura dicemus sectione tertia.

SECTIO II.

An solæ qualitates intensibiles sint, et cur non omnibus id conveniat.

1. *Prima radix intensionis est in sola qualitate.* — Quoniam suscipere majus et minus assignatur proprietas qualitatis, explicandum a nobis est quomodo sit illi proprium: quod ex duobus, quae in questione proposita sunt, pendet, scilicet, an illi soli, et an omni conveniat.

Quomodo sola qualitas intensionis sit cœpax.

2. *Motus velocitas an sit intensio.* — Imprimis ergo dicendum est, primam (ut ita dicam) radicem intensionis in sola qualitate inveniri.

Hanc assertionem sub hac forma propono, quia etiam de actione et passione dicit Aristoteles in Prædicamentis, suscipere magis et minus, tamen id non convenit actioni et passioni nisi ratione sui termini, quatenus in illo est latitudo intensionis. Unde neque in substantiali generatione, neque in augmentatione, ut ad quantitatem terminatur, est ille modus suscipendi magis et minus, sed solum secundum additionem extensivam. Et idem est proportionaliter in locali motu, qui major aut minor dicuntur propter extensionem ad majus vel minus spatium, vel per plures aut pauciores partes subjecti, non vero secundum intensionem. Dices: unus motus localis potest esse velocior alio, qui videtur quidam modus intensionis. Respondeatur: velocitas motus non est proprie intenso, sed est veluti condensatio partium motus intra brevius tempus; unde illa conditio tam in motu extensivo quam in intensivo, et in remissione etiam inveniri potest. Itaque respectu actionis vel passionis seu motus, intensio solum habet locum ratione qualitatis intensibilis, ad quam tendit; ideoque latitudo intensiva dicitur esse per se primo, et tanquam in radice, in qualitate.

3. Sic ergo explicata conclusio probatur, quia qualitatibus ita convenit hæc latitudo, ut ratione sui, et non ratione alterius illi conveniat; alteri autem non ita convenit; ergo est hæc proprietas solius qualitatis. Major patet inductione in calore, lumine, amore, etc., quibus convenit talis latitudo, et non ratione alterius, nihil enim assignari potest ratione cuius eis conveniat. Dicet aliquis convenire ratione agentis inæqualiter applicati, vel ratione subjecti inæqualiter dispositi, ex Durando, in 4, dist. 17, quæst. 6, num. 6. Sed hoc non obstat, quia, ut idem Durandus subjicit, num. 7, ultraque causa, tam efficiens quam materialis, supponit in forma intensibili talem naturam, que latitudinem in sua entitate habeat, et talem compositionem requirat ad sui integratatem. Et hoc modo dicimus qualitatem ex se habere talem naturam et non ratione alterius, quamvis quoad existentiam redigatur in actum magis vel minus perfectum, ab agente inæquali, vel in virtute, vel in approximatione, vel in voluntate, sit liberum; et subjecti etiam dispositio potest aliquando concurrere, licet non semper necessaria sit.

4. *Relatio ut suscipiat magis et minus.* — Minor probatur, quia res aliorum prædicta

torum vel intensibiles non sunt, vel non ratione qualitatis. Quod patet inductione, substantia et quantitas non suscipiuntur vel minus. Relatio vero licet dicatur modo suscipere magis et minus, non in ratione sui, sed ratione fundamenti, non proprio secundum intensionem, sed secundum variationem, ut in disputatione sciti, sectione ultima, declarabimus. De actione item et passione jam dictum est. De his vero quatuor praedicamentis res est festa, vel quia censentur esse denominatae extrinsecæ, ut de habitu constat, et de multi opinantur; vel quia si sint modi seci, accommodantur ipsis rebus; ut du-extensive quidem potest esse major et minor, vel etiam perfectione essentiali, non proprio intensive, nisi fortasse quatenus res quæ existit, intensionem habet et in sua existentia, a qua duratio non curitur ex natura rei, ut infra dicemus. I autem et situ, cum vel non sit in, vel concipiatur nisi ad modum quantitatis, ergo quidem potest extensio, non tamen iō.

forma substantialis non sit capax intensionis.

Ultima genera an recipiant intensionem?
Sed difficultas est in reddenda ratione, substantia et quantitas non sint capaces latitudinis; in reliquis enim inferioribus amentis nulla est difficultatis ratio, ut sit satis constat. De substantia vero nō potest, quia illa non est in sublatitudo autem intensionis non potest, nisi in ordine ad subjectum, ut succubamus; si enim sit extra subjectum, itudo extensiva, non intensiva. Quae sit quidem optima de materia prima, et cumque re subsistente ut sic. Tamen nisi substantialibus materialibus, quæodo insunt materiae, et de ejus potentia tur, non procedit illa ratio, nam eorum sunt in materia, poterunt etiam radicari in illa, vel magis educi exinde non defuerunt, qui dicerent formas primas elementorum esse intensibiles ssibiles, ut supra tetigimus, disput. 15, n. 41, et seq., ex Commentat. et aliis. nihilominus tamen veritas est, hujusformas non posse intendi et remitti; etiam effectus earum, seu composita ciperent magis et minus. Sicut enim gis calidum, quod intensiorem habet

calorem, ita esset magis ignis, qui intensiorem haberet formam ignis. Rationem autem hujus rei a priori reddere difficile est. Unde Durandus, supra id, solum probat a posteriori ex modo productionis harum formarum: nam forma intensibilis potest acquiri successivo motu; forma autem substantialis nunquam acquiritur hoc modo, sed indivisibiliter in eadem parte subjecti. Sed in hac ratione æque difficile videtur probare id, quod subsumitur, nempe formam substantialiem semper indivisibiliter acquiri in eadem parte subjecti, quia nos non experimur introductionem formæ substantialis in scipsa, sed solum in accidentibus. Unde ex sola experientia non constat an forma ignis, verbi gratia, introducatur partibiliter cum ipso calore, vel indivisibiliter et tota simul in consummatione caloris. Sed nihilominus ex dictis supra, disp. 15, sect. 4, potest satis probabiliter hoc persuaderi, quia experimur in calefactione aquæ, verbi gratia, etiamsi plures gradus caloris introducti sint, si tamen forma aquæ non est amissa, ablato extrinseco agente facillimo negotio calorem expelli, et aquam ad pristinum gradum se revocare; ergo signum est, neque formam substantialiem aquæ fuisse remissam, neque formam substantialiem ignis quoad aliquos gradus fuisse introductam. Alioqui illa non posset scipsam iterum intendere; et haec saepè superaret, et per se ipsam, et quasi ab intrinseco vinceret aliam, si possibilis esset inter ipsas talis actio. Quia saepe videntur plures gradus caloris introduci.

7. Ex quo experimento potest sumi ratio aliquo modo a priori ex causa finali, quia forma substantialis datur supposito tanquam fundamentum sui esse completi et omnium proprietatum, et ideo necesse est ut illud fundamentum sit fixum et invariabile, quan-diu rei essentia manet, ut ex vi ejus possit res sese tueri, et ad suum statum naturalem se revocare, si aliquid incommodi passa fuerit. Et hoc videtur tendere ratio D. Thomæ, 1 p., q. 66, a. 4, ad 4, et 1. 2, q. 52, art. 1, scilicet substantialiem formam non posse intendi aut remitti, quia illa est quæ primo constituit rei essentiam, quæ fixa esse debet et invariabilis. De qua ratione, et de tota hac parte plura diximus disput. 15, sect. 10, num. 45, etc.

Cur quantitas non intendatur.

8. *Rarefactio et condensatio an sint intentiones?*

sio et remissio. — Ex quibus facile est rationem reddere cur in quantitate non habeat locum latitudo intensionis. Nam propria quantitas, quae est continua, est naturalis proprietas conjuncta materiae, eique propinquissima; et ideo, sicut materia non habet hanc latitudinem, ita nec proprietas ejus. Imo idem contingit in omni proprietate intrinseca et connaturali essentiæ substantiali, ut statim dicam. Potest etiam ex formalí effectu quantitatis et modo ejus probabilis ratio sumi, nam effectus formalis quantitatis est extensio materiae seu substantiæ corporeæ; ad hunc autem effectum non est proportionata latitudo intensiva, nam hæc est, ut idem subjectum magis participet effectum formalem formæ; cum autem effectus formalis quantitatis sit extensio, participare magis vel minus talem effectum, solum est participare majorem vel minorem extensionem, quia, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo in quantitate habet locum augmentum extensivum, non intensivum. Dices : eadem quantitas cum condensatur vel rarefit, videtur intendi et remitti, ut D. Thomas etiam sentit, 2. 2, q. 24, art. 5, ad 1. Respondetur primo : illa variatio non est in proprio et formalí effectu quantitatis, sed in quodam modo ejus. Deinde non est proprie major intensio, sed major vel minor extensio in ordine ad locum, quamquam respectu illius qualitatis, quae est densitas vel raritas, habeat modum intensionis. Et quia in ordine ad locum videtur fieri augmentum ipsius quantitatis sine nova quantitate, ideo secundum quamdam proportionem aliquando vocatur intensio; et ita locutus est D. Thom., ut Sonein. notavit, 8 Metaph., quæst. 27, ad 1. Et habet fundatum illa locutio in Aristotele, 4 Physic., textu 84; sed de raritate et densitate proprium est physici disputare; quia illæ qualitates, et mutationes secundum illas, omnino physicæ et materiales sunt.

9. De quantitate autem discreta, ratio, cur intendi non possit, est, quia unaquæque species ejus constituitur per indivisibilem terminum, quo mutato per additionem aut ablationem, mutatur species hujus quantitatis. Et ad proportionem harum specierum idem declarat D. Thomas suprainquantitate continua, quia etiam ejus species, quales sunt bicubitum et tricubitum, per quamvis additionem vel ablationem mutatur. Sed, ut supra dixi, hæc non sunt propriæ species, sed ad modum earum concipiuntur vel nominantur; ideo-

que per illas commode explicatur, has quantitates non suscipere magis et minus secundum intensionem.

Quæ species qualitatis intensionem admittant, et cur.

10. *Figura non recipit intensionem, et cur.*

— Secundo dicendum est, hanc proprietatem seu latitudinem intensivam non convenire omnibus qualitatibus, sed aliquibus tantum. Hæc assertio etiam est certa, et constat inductione. Videntur autem in hac proprietate esse condivisa species qualitatis, nam qualitates primæ et tertiae speciei hac proprietate gaudent; non vero qualitates secundæ et quartæ, nisi quatenus aliquid ex aliis speciebus participant. Quod intelligendum est, ei regulariter, et quantum probabili ratione nos possumus de his qualitatibus conjecturam facere. Igitur de quarta specie, scilicet, figura, id notavit D. Thom. supra, et causam reddit, quia talis qualitas in sua specie formaliter constituitur et quasi completetur quādam indivisibilitate, ut, verbi gratia, quā talibus terminis seu lineis claudatur. Item quia figura est quidam terminus quantitatis unde cum quantitas non suscipiat intensionem, nec figura illam suscipiet, maxime cur terminus ut sic postulet indivisibilitatem. Dices : in hac specie non solum ponitur figura sed etiam forma, ut pulchritudo, quæ potest intendi et remitti. Respondeo primo, jam si præ dictum esse, hanc non esse propriam speciem nisi ratione figuræ. Deinde, modo quo illa est species, in tantum potest intendi, in quantum constat aliqua passiblē qualitate, ut albedine, vel alia simili.

11. *In secunda specie an aliquæ qualitatæ recipiant intensionem.* — De potentia ideat patet inductione in intellectu, voluntate, sensibus, etc. Et ratio esse videtur, quia haec qualitates sunt intrinsece manantes ab essence substantiali, ita ut non possint aliter fieri, ideo participant indivisibilem entitatem proportionatam essentiæ. Quæ ratio, si efficaciter, idem probat de omnibus potentiis, quæ per se primo sunt ad agendum, et non habent alium modum productionis per se, sed soli per dimanationem a substantia. Quanquam incertum est an universaliter id verum de omnibus virtutibus naturalibus herbari, lapidum, et similibus, quæ non sunt principia actuum vitalium, sed materialium alterarum; illæ enim vere sunt potentiae, et qualitates secundæ speciei, et tamen experientia

etur ostendi aliquando minui, quia pen-
dit ex temperamento et dispositionibus que-
denduntur et remittuntur. Haec tamen ex-
perientia non satis probat, ipsas virtutes in
remitti, sed actiones earum, quia in eis
asse juvantur aliquo modo a tempera-
ento primarum qualitatum, quo debilitato
mutata, actio etiam fit debilior.

2. Neque ex eo quod tales virtutes requi-
et tale temperamentum vel dispositiones
tum connaturalem, recte inferri potest
remitti remissis dispositionibus, nam
to magis forma substantialis easdem dis-
positiones postulat, et tamen in se non mi-
nus, etiamsi dispositiones remittantur. Quia
certam latitudinem minima dispositio-
nit ad formam in materia conservandam,
intensive indivisibilis est. Haec autem po-
et seu naturales facultates proxime di-
ant a forma, et non magis pendent a
positionibus quam ipsa, et ideo non magis
esse est eas in se minui, quam formam.
et etiam potentia visiva, verbi gratia, re-
t in suo organo certum temperamentum,
vero non intenditur aut remittitur va-
temperamento, sed vel tota perit, quan-
ssolutio temperamenti pervenit ad cer-
terminum, vel tota conservatur, quam-
cum majori vel minori aptitudine ad
undum ex parte temperamenti. Sic
probabile est, licet incertum, idem con-
re in propriis potentias connaturalibus,
nec sunt passibiles qualitates, nec per-
sunt per propriam actionem fieri, sed
per naturalem dimanationem a sub-
ali forma. Quod si fortasse aliquae ex
culturibus intendi possunt et remitti, id
ut quatenus tantum dependentiam ha-
temperamento passibilium qualitatum,
in illo intendantur vel remittantur. De-
semper limitavi hanc partem ad natu-
potentias, quia virtutes instrumentariae,
ab extrinseco advenire possunt, et ad
dam speciem qualitatis pertinent, ut
et similes, intendi possunt et remitti.
o dixi, regulariter hoc esse intelligen-

et aliis hujusmodi. Ratio vero reddi potest,
quia in his qualitatibus inveniuntur omnia
quae ad hanc latitudinem intensivam sufficere
possunt. Nam omnes illae fiunt per proprias
actiones absque dimanatione naturali, vel si
aliquae earum manant naturaliter ab aliquibus
formis, ut calor a forma ignis, frigus a
forma aquae, habent tamen contrarium a quo
impediri possint et minui, et per se etiam,
seu per propriam actionem fieri possunt. Rur-
sus haec qualitates ex vi suarum rationum es-
sentialium non includunt indivisibilitatem re-
pugnantem huic latitudini intensivae; et alio-
qui habent proprias entitates accidentales,
in quibus possunt esse capaces hujus latitu-
dinis. Qui discursus probat optime, si in ali-
quo genere dantur qualitates intensibiles, ut
revera dantur, in his maxime dari. Probat
etiam, nobis non constare esse in his gene-
ribus aliquas qualitates hujus latitudinis in-
capaces. Et hoc satis est ut nos affirmemus
omnes qualitates harum duarum specierum
esse intensibiles; id tamen demonstrare non
possumus, nam fortasse vel datur, vel possi-
bilis est aliqua qualitas harum specierum,
quae intendi non possit: quia in hoc non os-
tendimus nos positivam repugnantiam. Sicut
e converso forte datur aliqua naturalis poten-
tia, quae inter'i possit et remitti; qualem
multi censem esse gravitatem aut levitatem,
de quo alias. Atque ita cessant facile objec-
tiones quae hic fieri possunt.

14. Una vero difficultas huic questioni so-
let adjungi, nimirum, an in formis ejusdem
speciei, quae intensibiles non sunt, possit dari
inæqualitas in perfectione individuali. Sed
hanc questionem jam supra remisi in libros
de Anima, quia, licet generalis sit, ejus ta-
men difficultas in animabus, et præsertim ra-
tionali, versatur; et ab hoc loco maxime est
aliena, cum ad intensionem qualitatis expli-
candam nihil conferat.

SECTIO III.

*Qualis sit actio seu mutatio per quam latitudo
intensivæ qualitatis acquiritur.*

1. Hactenus egimus de intensione in poste-
riori ejus significato superius posito, scilicet,
de latitudine, quam dicit in ipso termino, seu
qualitate; superest dicendum de altero si-
gnificato, scilicet, de acquisitione talis latitu-
dinis, nam multum confert ad magis expli-
candam hanc proprietatem; et licet quæstio
physica videatur, latius tamen palet, et pro-

priam difficultatem continet metaphysicam, ut videbimus. Ut autem ea, quæ dubitari solent, melius intelligentur, præmittere oportet aliqua, quæ certa videntur.

Nonnullæ suppositiones.

2. Primum est, acquisitionem hanc perfectionis intensivæ esse veram et realem actionem et passionem seu mutationem. Hoc constat experientia; imo nulla est alteratio quæ nobis familiarior sit; per hanc enim res omnes in melius vel deterius commutantur. Secundum est, hujusmodi acquisitionem saepe esse diversam actionem a prima acquisitione vel effectione ipsius qualitatis. Hoc etiam constat experientia, tam in habitibus animæ quam in qualitatibus sensibilibus. Nam una actio tempore antecedit aliam. Tertium est, latitudinem intensivam non semper acquiri totam simul aut per unam indivisibilem actionem, sed successu temporis, etiam post primam formæ acquisitionem. Quod etiam manifestum est experientia, et ex dicendis magis constabit.

Sitne intensio major radicatio et eductio ejusdem formæ.

3. His positis, multa sunt dubia quæ in titulo proposito comprehenduntur. Primum est illud vulgare, an acquisitionis seu intensio sit realis additio formæ, vel major radicatio aut eductio. Sed in hoc jam nobis nulla relinquitur quæstio, suppositis quæ in prima sectione dicta sunt. Unde nunc solum addendum restat, illa tria, scilicet, intendi per additionem, per majorem radicationem, aut per educationem, non esse inter se pugnantia, sed omnia esse vera, si recte explicentur. Primum enim negari non potest, quin in hac acquisitione interveniat realis additio, cum præexistens forma realiter perficiatur per novam realem actionem. Illud autem, quod additur, non potest non esse aliquid entitatis formæ, quæ supra late probata sunt. Rursus manifestum est, hoc quod additur per hanc actionem, non præexistisse actu ante illam actionem, quia vel præexistet in eodem subjecto, vel in alio: non in eodem, alias nulla postea fieret additio; nec in alio, quia vel accidens migraret de subjecto in subjectum, ut talis additio fieret, quod est impossibile, vel addendum esset non solum accidens accidenti, sed subjectum subjecto, et sic non esset intensio, sed extensio. Et hoc est quod

Aristoteles dixit, 4 Physic., c. 9, *ex calidi fieri magis calidum, nullo facto in materie calido*, id est, sine additione subjecti set partis de novo calidæ, ut Commentator expresse declarat. Additio ergo per se necessaria ad intensionem debet esse solius partis seu gradus formæ in eodem subjecto, in quo preexistebat forma remissa. Igitur id quo additur per intensionem, antea non preexistebat, sed de novo fit.

4. Hinc ergo tandem concluditur, hoc quo additur in intensione educi de potentia subjecti, quia non fit per creationem, sed fit in subjecto, dependenter ab illo in fieri et in esse. Neque oportet quoad hoc excipere in tensionem qualitatum infusarum (ut putav Cajet., 4. 2., quæst. 52, art. 2), nam etiam illæ qualitates fiunt per educationem, ut super probavi, disputat. 16; ergo simili modo augetur, nam est eadem utriusque ratio. Ita fit in intensio formæ sit quædam major eductio ejus de potentia subjecti, quæ vocatur additio comparando terminum hujus mutationis a rem præexistentem; eductio autem vocatur per comparationem ad subjectum, in quo ex quo fit talis mutatio. Atque eadem eductio vocatur major radicatio talis formæ in eodem subjecto, quia qualitas, quæ plures habent gradus jam actu eductos de potentia subjecti magis illi dominatur, magisque habet entitatem suam in illo radicatam. Specialiter autem in hac locutione denotatur, hanc additionem quæ per intensionem fit, non esse mera aggregationem diversarum qualitatum in eadem parte subjecti, sed esse educatione unius et ejusdem formæ secundum diversus gradus seu partes ejus, ex quibus forma per se una componitur, et quo magis integrificatur, eo magis radicari in subjecto dicitur.

5. Et juxta hunc modum existimant recentiores exponi posse D. Thomæ sententiam de intensione formarum per major radicationem in eodem subjecto. Nam in sensu, et non alio potest habere verum sententia, et verba D. Thom. huic sermone non videntur contradicere. Nam 4. 2, q. 1, a. 2, sic ait: *Hujusmodi augmentum huius, et aliarum formarum non fit per actionem formæ ad formam, sed fit per rationem subjectum magis vel minus particet unum et eandem formam.* Non potest autem subjectum magis vel minus participare unum et eandem formam, nisi quatenus talis forma magis vel minus educta est de potentia eius et

consequenter quia plus vel minus habet de ctitate actualis formæ, quod non potest int̄ligi sine aliqua additione. Quam non videat D. Thomas in universum negare, sed nat additionem formæ ad formam, id est, nram aggregationem plurium qualitatum a graduum omnino similium, juxta sensum serius impnigmatum in opinione secunda, retata in sect. 1. Et juxta hanc inter nationem et hæc verba, potest exponi D. Thom. quandocumque alibi videtur additio ne negare, quanquam, ut verum fatear, ardum difficultius loqui videatur.

Fiatne intensio successione continua.

Aliorum sententia. — Secundo, du citi potest circa hanc intensionem seu ditionem qualitatis, cum non simul tota an fiat per successionem continuam, vel is etiam. Aliqui censem non posse continue sed solum per mutationes instantaneas iscretas. Ita tenet Soncinas, 8 Metaph., I; et sequuntur aliqui Thomistæ, et iunt D. Thomæ, 8 Phys., lect. 5, ubi ait esse possibile aliquid continue augeri minui. Citatur etiam Commentator, 8 ., com. 6, ubi significat, intensionem esse unum motum continuum, sed plu s alterationes. Imo etiam citatur Arist., 8 ., text. 23, dicens impossibile esse ali augeri vel minui semper, sed inter ea medium. Ratio autem hujus sententiae uia qualitas cum in principio sit, per in bilem mutationem et in instanti sit in q gradu suo: ergo postea per similes liones augetur; ergo non potest augeri nne. Primum antecedens probatur, tum iares permanens incipit per primum sui ex Aristotele, 8 Phys., tex. 69; tum quia in his qualitatibus datur mini secundum intensionem, quod necesse principio indivisibiliter fieri, atque per mutationem indivisibilem et mo neam. Prima vero consequentia pro tum quia gradus secundus, qui per in nem additur primo, est proportionalis, t aequa indivisibilis; tum etiam quia tantum potest agere in quolibet ins tquenti, quantum in primo, vel etiam quia est in se aequa potens, et pas est magis dispositum; ergo, sicut in instanti subita actione produxit cer radum caloris, ita postea illum auget millem seu proportionalem actionem. cda item consequentia probatur, tum

quia mutationes indivisibiles non possunt continuari. Tum etiam quia alias in fine actionis qualitas esset infinite intensa, nam in quolibet instanti æqualis gradus illi esset additus; sunt autem in continua successione infinita instantia. Itaque juxta hanc opinionem, latitudo intensiva qualitatis solum est composita ex indivisibilibus gradibus in quodam definito numero, octo, verbi gratia, aut decem, et per totidem mutationes indivisibiles, tota illa latitudo consummatur, et per singulas post primam productionem augetur seu intenditur.

7. Improbatur allata sententia. — Hæc vero sententia falsa est, et contra communem philosophorum sententiam. Quapropter advertendum est, hic non queri an intensio qualitatis a minimo gradu usque ad sumnum necessario fiat una mutatione continua; constat enim id non esse necessarium; fieri enim potest ut aliquando interrupatur intensio, et iterum postea in ea procedatur, ut experientia constat; quo sensu loquuntur de discontinuazione alterationis, vel augmentationis Aristoteles et Commentator locis ci tatis. Questio ergo est an alteratio fieri pos sit continua successione, et consequenter an, concurrentibus omnibus requisitis, ex parte naturalis agentis et passi ita fiat, an vero ex parte ipsius qualitatis semper id repugnet.

8. Intensio qualitatis successive et continua fieri potest. — In quo sensu dicendum est latitudinem intensivam qualitatis, quantum est ex se, acquiri posse successione continua, et ita frequenter acquiri in physicis alterationibus. Hæc assertio est consentanea Aristoteli, in 5 et 6 Phys., ubi alterationem numerat inter physicos motus, qui divisibles sunt secundum tempus, et continuationem requirunt; et Commentator, 3 Phys., text. 6, ait, continuationem esse de ratione motus, scilicet, qui per se et proprie unus sit. Hanc enim conditionem postulavit Arist. 6 Phys., ad unitatem motus. Nam si mutationes sunt discontinuae, non poterit ex illis componi motus qui vere et proprie unus sit, sed ad summum ad modum numeri, vel quantitatis discretæ. Et idem sentit D. Thom. eisdem locis, et omnes fere auctores, qui ponant in his qualitatibus latitudinem gra dum, hanc sententiam sequuntur, vt Aegid., 1 de Gener., q. 26; Jand., lib. 8 Phys., q. 8. Qui tamen sine causa dicunt extensionem qualitatis necessario esse discretam, quam-

vis intensio sit continua; sed illud primum etiam falsum esse, constabit ex dicendis.

9. Conclusio ergo probatur primo experientia; nam videmus manum igni approximatam magis ac magis calefieri et calorem ipsum sentire. Dicent fortasse, discontinuationem fieri per morulas imperceptibiles. Sed hoc imprimis sicut gratis et sine experimento vel efficaci ratione dicitur, ita facile contemnitur. Deinde interrogo cur in illis morulis ccesset agens ab actione sua, et cur iterum ad illam redeat. Non enim est agens voluntarium, ut pro suo arbitrio nunc ccesset ab agendo, postea iterum agat; nec etiam ex parte ejus potest reddi ratio; nam suppono habere semper eamdem virtutem et aequalem vel maiorem propinquitatem ad passum. Et eodem modo suppono non esse rationem ex parte medii, quia est idem. Nec denique potest reddi ratio ex parte passi, quia etiam illud est idem, et aequa vel magis dispositum ad recipiendam actionem agentis. Respondent aliqui rationem sumendam esse ex dispositione passi, quae non est aequalis in eo puncto in quo agens iterat actionem intensivam, sed jam tunc passum est magis dispositum, quam esset in tempore antecedenti. Quod si interroges a quo fuerit passum magis dispositum, respondent ipsummet agens illam maiorem dispositionem effecisse. Quo fit ut juxta hanc sententiam, licet agens quod intendit formam, ccesset in aliquibus morulis a propria actione intendendi talem formam, non vero ccesset simpliciter ab agendo, quia semper disponit passum, ut magis idoneum sit ad alium gradum intensionis recipiendum.

10. Sed qui ita respondent, imprimis non constanter loquuntur, nam illa dispositio quae fit in subjecto, necessario debet continue fieri in singulis partibus temporis, quae inter unam et aliam actionem intensivam intercedunt. Nam si non fit continue, interrogabo rursus cur interrupatur illa actio, et cur iterum agens ad illam redeat, et vel recurrentem erit ad aliam priorem dispositionem, de qua eadem redibit quæstio, et sic procedetur in infinitum, vel querenda erit alia ratio talis interruptionis. Si autem illa dispositio fit in actione continua, cur non dicetur idem de ipsam actione intensiva, sine multiplicatione superflua talium actionum? Eo vel maxime quod si illa actio, quæ ad talem dispositiōnem tendit, non potest esse nisi alteratio aliqua, quia non est localis motio ipsius passi,

ut suppono, ergo continuitas illius actioni esse non potest nisi intensio, quia non est extensio, loquimur enim de actione quæ fit circa idem subjectum secundum eamdem partem; ergo jam illa sententia admittit continuationem in actione intensiva alicujus dispositionis. Adde quod talis dispositio prævia ad intensionem alterius qualitatis, verbi gratia, caloris, est plane conficta; quid enim esse potest illa dispositio, nisi alia qualitas Ergo sistendum necessario est in aliqua prima qualitate, ad quam non sit prævia dispositio; ergo intensio illius primæ qualitat non potest interrumpi ex defectu dispositiōnis, vel iterum fieri ob majorem dispositiōnem subjecti. Inter qualitates autem physicas hujusmodi videntur maxime esse calor, aliæ primæ qualitates, nam licet raritas, ver gratia, videatur esse dispositio ad calorem tamen, per se loquendo, non est dispositio prævia, sed consequens; quando enim calor per se fit, non fit media rarefactione, sed potius ad effectiōnem caloris consequitur i refactio. Idem argumentum est manifestū in lumine, quod in aere puro nullam dispositionem requirit præter diaphaneitatem corporalem aeris.

11. Ex quo præterea sumitur evidens argumentum, nam sol dum oritur, et ascendit verbi gratia, in nostrum hemisphaerium, continue magis ac magis fit propinquius in aeri; ergo continue magis ac magis eum illuminat, nec ex parte dispositiōnis passi potest intervenire interruptio, tum quia per se non requiritur in passo nova dispositio; tum etiam quia si contingat esse in aere vapores, et aliquid simile, impediens perfectam illuminationem, illud ipsum non dissipatur a sonis media actione illuminandi; haec ergo dispositio et intensio luminis continue fit. Respondeamus supra, tunc interruptionem actionis non provenire ex dispositiōne passi, sed natura ipsius qualitatis, quae non potest continue fieri, eo quod ex indivisibilibus graduibus componatur. Sed contra; nam si hoc esset, non posset naturalis ratio reddi, et intensio fiat per illas morulas, et non a maiore, vel potius cur omnes illæ mutantes non fiant simul in eodem instanti. Quid ita declaro: demus solem in hoc instanti eis secundum gradum luminis, et per illud tempus subsequens cessare, et non aliud tempus in alio instanti efficere rationum gradum; et tunc cum inter illa ducentia mediet definitum tempus, quod o-

st dividi in duas partes, quæ continuantur aliquo instanti medio inter illa duo extrea, interrogo cur sol non produixerit tertium adum luminis in illo instanti medio. Nam parte formæ jam id non repugnat, cum nō ponatur interrupta actio per aliquam articulam temporis, et gradus illi indivisiles ponantur fieri per duas actiones indubiles discretas, ad quas impertinens est et tempus inter eas positum sit longius et brevius. Et idem argumentum fieri potest quocumque instanti signato: nam inter cibet duo instantia mediat tempus, in quo possunt priora instantia designari, atque in infinitum. Non potest ergo ex natura causis ratio talis actionis reddi, sed poterbit recurrere ad primam causam, quæ erminet singula instantia in quibus iteræ sunt mutationes, quibus fit intensio, d. sane philosophicum non est, præser- ubi nulla ratio vel experientia cogit. Le ulterius sequitur, in illa sententia, nes illos gradus simul in eodem instanti, quia, ut infra dicam, ex parte formæ repugnat sic fieri, sicut non repugnat al esse; nec etiam repugnabit ex parte quantis aut passi, quandoquidem post transum aliquod tempus, nulla alia facta munere in passo vel agente, sunt illi gradus; ex parte agentiis erat sufficiens virtus apacitas in passo; ergo illa successio et ruptio temporis est impertinens.

Ex his ergo satis probatur experientia posteriori, intensionem qualitatis succione continua fieri posse. Ratio vero a i petenda est ex principio contrario fundento prima sententia. Latitudo enim invia qualitatis non componitur ex certo numero indivisibilium graduum, sed est in itum divisibilis, eadem proportione qua vel alia quantitas continua. Sicut enim ea sunt infinita partes proportionales, iam sunt in latitudine intensiva caloris, non sint situ disjunctæ sicut partes lineæ, sola compositione et latitudine entitatis. In iusmodi autem esse latitudinem inviam, manifestat nobis motus, et aequalis formæ. Neque aliam rationem a illius compositionis reddere possumus, per eas quæ de latitudine intensiva formæ in superioribus adductæ sunt; nam est natura harum qualitatum, quod nō habeant hunc modum entitatis et positionis, in qua nulla potest ostendit quantia, magis quam in compositione li-

neæ ex suis partibus in infinitum divisibili- bus. Supposita ergo tali compositione partium qualitatis secundum intensionem, non est difficile intelligere, secundum eas posse fieri intensionem continuam. Quia signata qualibet parte illius qualitatis potest signari alia minor, eo quod sit divisibilis in infinitum; ergo etiam quælibet pars minor potest breviori tempore acquiri, et major in majori, atque ita tota intensione fieri successione continua.

13. Quo fit ut, licet in hujusmodi qualitatibus soleant a nobis mente dividi octo vel decem gradus, ut de illis loqui possimus, singuli tamen gradus non sint indivisibles, sed sint veluti partes æquales, sicut in linea dividimus palmos, aut in tempore horas, quæ tamen in infinitum divisibilis sunt. Atque ita, quando calor ut duo intenditur successive, non fit immediate ut tria, sed prius fit ut duo et dimidium, et prius acquirit quartam partem tertii gradus, et sic in infinitum.

14. *Objectio.* — Dices, quamvis hinc sufficierenter declaretur, successionem continuam non repugnare intensioni ex parte latitudinis formæ, tamen nondum esse sufficientem rationem datam, cur illamet latitudo formæ successive fiat; nam, licet illæ partes formæ in re sint distinctæ, et sint divisibles illo modo, nihilominus possunt omnes simul fieri, sicut partes lineæ etiam sunt distinctæ, et divisibles in infinitum, et nihilominus simul produci possunt, vel sicut in calore partes, quas habet in superficie, secundum extensionem, distinctæ sunt, et divisibles in infinitum sicut partes superficie et tamen omnes possunt simul fieri; contingit enim simul calefieri totam superficiem. Et confirmatur ac declaratur ratione, nam omnes illi gradus intensionis simul permanent in eodem subiecto, et si ab agente pendeant in conservari, simul etiam durat in quolibet instanti tota actio per quam sunt, non obstante distinctione partium, et divisibilitate illius latitudinis; ergo eadem ratione simul fieri possunt absque ulla successione. Patet consequentia, tum quia non est major ratio de conservatione quam de prima productione; tum etiam quia partes actionis vel mutationis non magis inter se pugnant, quominus simul sicut, quam partes termini, quominus simul sint, quia tota repugnativa actionum sumenda est ex terminis. Ergo omnes partes illius actionis possunt simul fieri sine ulla successione; ergo ex solo illo capite non redditur sufficiens ratio hujus continuæ successioneis.

15. Respondetur imprimis , difficultatem hanc æque procedere de successione discreta et de continua, quia ratio facta eo tendit, ut probet omnes gradus simul fieri , et sine illa successione. Deinde dicimus , rationem factam recte concludere, ex parte solius latitudinis intensivæ ipsius qualitatis non repugnare quominus qualitas intensibilis, aut secundum totam latitudinem suam , aut secundum aliquos gradus ejus, simul fiat. Id quod etiam confirmat experientia ; nam lumen subito fit secundum aliquos gradus intensionis , et voluntas nostra subito prorumpere potest in ferventem et intensum actum amoris. Neque hoc est contra dicta, quia solum diximus intensionem qualitatis posse continue fieri; utrumque autem verum esse potest, cum utraque sit propositio indefinita. Quod si inquiras quis modus effectio[n]is sit magis naturalis qualitati aut intensioni ejus, respondeo, juxta diversas conditiones rerum concurrentium ad talem actionem, alterutrum ex dictis modis esse magis connaturale. Si enim ex parte qualitatis intensibilis consideres permanentiam ejus, et quod omnes gradus ejus possunt esse simul in eodem subjecto, quod sufficientem habet capacitatem ad omnes illos simul recipiendos et sustinendos, ex hac parte magis connaturale est tali qualitati, ut tota secundum omnem suam intensionem simul fiat, si ex parte agentis sufficiens sit virtus , et nihil sit quod impedit, et hoc etiam sufficienter probat difficultas proposita. At vero si consideremus aut limitatam virtutem agentis, aut repugnantiam vel indispositionem passi, sic magis connaturale est ut talis intension continua successione fiat, eo modo quo illam declaravimus.

16. *Quare intension successive fiat triplex ratio.* — *Prima.* — Atque hinc colligere licet tres causas ob quas mutatio haec successiva fit, supposita latitudine seu capacitatem ex parte termini, ex quibus duæ sunt certiores, alia vero magis dubia. Prima causa est distantia inter agens et passum, quæ per continuum motum minuitur, dum magis ac magis appropinquant agens et passum, quam causam experimur in illuminatione solis. Et ratio est, quia agens limitatum non æque agit in distans ac in propinquum, et ideo in partem distantem passi non agit in principio quantum absolute potest, sed solum quantum potest ad talem distantiam; quia vero illa distantia successive minuitur, et continue, ideo etiam successive et continue

crescit effectus in eisdem partibus passi, quod augmentum intensivum est. Haec est ergo prima causa hujus successione continuæ respectu agentium naturalium, cui alia proportionalis respondet in agentibus liberis ; nam qualiter talia sunt, non agunt quantum possunt, sed quantum volunt, et ideo, si aliunde non est impedimentum, possunt successione continua intendere qualitatem, magis ac magis applicando suam virtutem. Ut voluntas potest per aliquod tempus continue amare, e amore ipsum intendere.

17. *Secunda causa successione in intensione.* — Secunda causa est resistentia subjecti per contrariam qualitatem, vel per aliam dispositionem repugnantem introductioni alterius qualitatis. Ex hac enim radice frequenter provenit successio , quam in alteratione physica et materiali experimur; ut lignus etiamsi perfecte applicatum sit maximo igni non subito perfecte calefit, sed successive quod non provenit nisi a resistentia. Nam cum agens sit finita virtutis, non potest resistentiam passi subito vincere, unde quod minor est passi resistentia, eo velocius fit intensio. Solet autem alterationis nomen simpliciter dictum, apud philosophos sumi per alterationem physica et materiali ac sensibilius fit inter contraria, et est via ad generationes et corruptiones ; quomodo dicitur Alteratio Generat., quidquid alterabile est, esse corruptibile, et ideo talis alteratio simpliciter dicitur motus successivus, quia sicut naturale est his qualitatibus habere contrarium, ita etiam naturale illis est successive intendi ac perficiri. Hic vero occurrebat specialis difficultas de intentione habituum, de qua statim dicam.

18. *Tertia causa successione in intensione.* — Tertia causa hujus successione esse potest sola limitatio seu imperfectio virtutis agentis. Nam ex illa potest provenire, ut non possit subito efficere totum effectum, et ideo paulatim et per partes illum efficiat. Itaque haec causa differt a praecedentibus, quia, securi resistentia passi, et ablata etiam omnem constantiam inter agens et passum, ex eo præsumitur quod agens est imperfectæ virtutis, determinatur ad talem modum agendi , ut non potest omnes gradus latitudinis formæ simul exercere, sed unum post alium. Ad quod etiam concurrit varia dispositio subjecti ; nam causa in principio non sit dispositum ad talem qualitatem, agens non potest in illud introducere nisi minimum gradum ; per hunc autem disponitur ad gradum ulteriorem, et ita cetera.

sequenter per unumquemque gradum ad alium proximum perfectiorem, atque hac ratione successive fit intensio. Exemplum huius lari potest in intensione habituum : actus enim, qui efficit habitum, non statim confert illi omnem intensionem quam potest, etiam in potentia nullus sit actus contrarius. Nam, it supra diximus, primus actus efficit habitum, et non est verisimile efficere statim habitum sibi aequalē quoad omnes gradus intensionis ; imo multi existimant primum acutum nihil efficere, sed quartum vel quintum in virtute praeecedentium ; nos autem existimamus necessarium esse ut unusquisque actus aliquid efficiat, et alias non posse postiorem actum juvari a precedentibus. Additius tamen verisimile esse, habitum, qui fit er primum vel secundum actum, non posse tam perfectum vel intensem, quantum er plures actus similes fieri potest. Unde oncludi videtur, primum actum ex sola imperfecta virtute activa non posse simul proucere intensionem habitus sibi adæquam.

De habituum intensione peculiaris difficultas.

19. Dices : ergo saltem in intensione habitum verum est non fieri successione continua, sed per mutationes discretas ; nam unus tus subito videtur efficere aliquem gradum intensionis, et postea aliud actum addere iam particulam intensionis, et sic de teris. Respondetur, quanquam id conceatur, nullum esse inconveniens, quia nos diximus omnem intensionem qualita-successione continua fieri, et hic intervet specialis causa ob quam non continuet, quia quot variantur actus, tot variantur entia concurrentia ad intensionem, et umquodque eorum subito agit, quantum test. Deinde potest responderi negando scelam, si sensus consequentis sit, ut esse bet, intensionem habitus non posse alterri, quam per mutationes discretas.

20. Ut autem explicem utramque responsorem, adverto, duobus modis intelligiposse, bere unumquemque actum virtute ad efficiendum vel intendendum habitum. Primo, od nullus actus per se solus sit sufficiens efficiendum habitum sibi aequalē secundum intensionem suam, sed solum ad efficiendum aliquem gradum habitus in certa proportione, ut, verbi gratia, quod actus ut au tor possit in nuda potentia introducere unum gradum habitus ; in potentia vero

jam habente primum gradum, possit introducere secundum, et sic de ceteris. Deinde, quia isti actus ex natura sua habent actionem perfectivam, et non corruptivam, addi etiam potest verisimile esse, unumquemque actum subito efficere quantum potest, juxta dispositionem et capacitatem potentiae, ita ut si illa sit magis vel minus disposita, aut etiam contraria qualitate affecta, etiam possit actus magis vel minus efficere, semper tamen subito, simulque efficiat totum, quod hic et nunc potest circa subjectum sic dispositum. Quod si haec vera sunt, ex illis recte sequitur intensionem habitus fieri per motuculos discretas, et procedit primus modus respondendi.

21. Secundo vero modo intelligi potest haec activitas actuum, nimirum, quod virtus activa uniusenjusque actus non sit limitata ad unum tantum gradum habitus sibi inæqualem, sed possit, quantum est de se, efficere habitum sibi aequalē in intensione, ita tamen ut non valeat effectum sibi adæquatum subito efficere, sed paulatim procedat ab imperfecto ad perfectum. Est autem hoc verisimile, primo, quia cum actus sit perfectior quam habitus acquisitus per illum, nulla est ratio ob quam de se non sit effectivus habitus secundum totam suam intensionem, quandoquidem virtus activa est proportionata entitati formæ, et crescit per singulos gradus ejus. Secundo, quia, supposito quod primus actus non efficiat habitum sibi aequalē in intensione, verisimile est secundum actum aequalē augere illum habitum, et utrumque fit valde probabile ipsa experientia, ut supra ostendi; ergo etiam idem actus perseverans in potentia magis ac magis intendet habitum a se productum in primo instanti. Patet consequentia, quia ille actus perseverans non est minus efficax, physice loquendo, quam aliis actus sibi aequalis, et ex eo quod aliquid efficerit in primo instanti, non est diminuta ejus virtus, quominus postea etiam possit efficere quamdiu est, si subjectum sit capax ; ergo etiam idem actus perseverans potest intendere habitum a se productum. Et hoc etiam videtur ostendere experientia : nam, ceteris paribus, firmiorem habitum aliquis acquirit per diuturnum actum in quo multo tempore perseveravit, quam per actum brevi transiuntem : ergo signum est eundem actum esse activum, saltem quando habitus non pervenit ad perfectionem ei aequalē. Atque ita etiam sequitur actum, quantum est ex se,

virtutem habere ad efficiendum habitum sibi aequalē, quanquam non possit totam illam efficacitatem simul exercere, sed paulatim, propter limitationem et determinationem talis virtutis, ut in tertia causa dicebamus. Cui addi potest non deesse aliquam resistentiam ex parte subjecti susceptivi habitus, propter indeterminationem et indifferentiam ejus, ut supra, disput. 44, asserebamus. Nam si in agente est sufficiens virtus, difficile intellectu est cur determinetur ad illum modum agendi, si nec subjectum resistit ullo modo, nec formae repugnat instantanea productio. Atque ita videtur limitata illa tertia causa, et fere coincidit cum secunda, solumque erit differentia in modo illius repugnantiae vel resistentiae ex parte subjecti.

22. Habitū continua successione intendi potest, et quomodo. — Hoc autem principio posito, manifeste sequitur intensionem habitus posse etiam fieri successione continua. Nam si idem actus perseverans in potentia intendere potest habitum a se productum in principio, necesse est ut successive et continue illum intendat idem agens, et æque applicatum; unde eamdem etiam vim et rationem habet ad agendum in toto illo tempore. Et argumenta superius facta de ceteris agentibus, hic etiam locum habent. Et maxime hoc potest confirmari, si idem actus in potentia continua augeatur, ut fieri posse diximus; nam tunc ratione majoris intensionis continuae, magis etiam ac magis continua augebit habitum. Denique, hoc etiam videtur maxime necessarium, quando potentia est affecta contrario habitu in gradu incompossibili; nam tunc etiam per habitum resistit intensioni alterius habitus, et ideo necesse est ut actio non sit instantanea, sed successiva; difficile enim erit differentiam in hoc constituere inter habitus contrarios, et alias qualitates oppositas, que erat difficultas superius remissa in hunc locum.

23. Oppositorū sententia fundamenta diruntur. — Ad fundamentum contrariae sententiae, quatenus auctoritates continet, responsum jam est; non enim negant illi Doctores, motum alterationis vel augmentationis posse esse continuum, sed negant semper continua fieri, id est, sine interruptione aut per totam vitam, aut per diuturnum tempus, quod non provenit ex intrinseca natura talis motus, aut termini ejus, sed ex multiplice variatione rerum et causarum universi; de qua re latius disserunt philosophi agentes de corporum

augmentatione. Ratio illius opinionis solvetur commodius sectione sequenti.

SECTIO IV.

An latitudo intensiva qualitatū habeat definitos terminos intensionis et remissionis.

1. Hæc quæstio tractari solet a philosophi in Physicorum, ubi generatim disputant de terminis, maximo et minimo, rerum omnium quæ augmentum vel decrementum suscipere possunt. Tamen, quoad hanc partem hō loco visa est necessaria hæc disputatio, tur propter solvendū fundamentū contrariae sententiae propositum in sectione præcedente tum etiam quia, licet augmentum extensivum quod materiam et quantitatem consequitur et consequenter etiam ejus termini, ad considerationem physicam pertineant, tame augmentum intensivum ex se abstrahit a materia et quantitate, ideoque tam de illo quod terminis ejus ad metaphysicum agere possit pertinet.

Quæstionis sensus.

2. Est autem sensus quæstionis, utrum qualitas habens latitudinem intensivam, determinet sibi certum aliquem gradum, particulam sue entitatis, quam, ut minimū requirat ut fieri possit, ita ut remissior produci aut conservari non possit, et hoc qualitatem terminari ad minimum. Ad maximum vero terminari est, quod detur aliqui terminus illius entitatis, ultra quem non possit ejus intensio progredi. Et quamvis distinguere soleant philosophi duplices termini magnitudinis et parvitatis, scilicet, intrinsecum et extrinsecum, quos in parvitate continent minimum quod sic, et maximum quod non, in magnitudine vero, maximum quod sic, et minimum quod non, in præsenti vita non indigemus illa distinctione, quia, si qualitates habent terminos, certum est illis esse extrinsecos et non intrinsecos, ut ex cendis constabit.

Prima sententia docens dari minimum et intensione.

3. De termino ergo parvitatis multi cœsent has qualitates terminari ad minimum. Ita tenet Soncin., 8 Metaph., quæst. 43; et idem videtur sequi Jandun., lib. 6 Phy., quæst. 43; Aegid., 1 de Generat., quæst. 1; et ibi Toletus, quæst. 7. Est tamen discrepans inter hos auctores; nam Soncinas putat in-

minimum esse quid simpliciter indivisibile i sua entitate, tam quoad partium compositionem, qua caret, quam quoad modum affecti subjectum magis vel minus, quia ita sententiam explicantem intensionem in modo minimus ponitur capax intensionis, quia in modo affecti recipit variationem, sed indivisibilitatem abet. Sed hic sensus supponit falsam sententiam supra impugnatam, quod tota latitudine intensiva componatur ex gradibus indivisibilibus, et ideo illam omitto. An vero in o sensu possit hec entitas indivisibilis plicari, et ad veritatem reduci, infra dim. Alio ergo modo intelligitur illa sententia, nimirum, quod in latitudine intensiva nullus possit signari pars, quae non ex partibus composita, et ideo in ipsa tota entitate nulla sit signabilis pars ita parva, in alia minor signari possit. Nihilominus tamen signari possit aliqua pars tam parva, si tam remissa, ut non possit minor seu recessor conservari, aut esse, quasi disjuncta separata ab aliis partibus, quod aliis verbi solet, non dari minimum gradum remissionis nonexistentem in tota qualitate, tamen minimum separatim existentem, a qualitas sub minori intensione fieri aut servari non potest.

Hæc autem sententia sic exposita suam potest. Primo, quia omnis res permanens sit per primum sui esse; ergo et omnis latitas intensibilis; ergo determinat sibi unum gradum, in quo ut minimum producerebeat in instanti, et per primum sui esse; in alias si semper produci posset minor etior, non haberet determinatum initium, in successivo tempore inciperet. Imo vix diligi potest, quod ignis incipiat introducere calorem in aquam, et quod non primo ducat aliquam determinatam partem caloris, quæ sit veluti fundamentum reliquarum. Secundo, quia omnis forma determinat sibi unum ac definitum modum essendi; ergo, si forma substantialis hac ratione determinat sibi certas dispositiones in definito loco, et potentia determinatum actum, ita latitas intensibilis determinat certum modum seu gradum remissionis. Et confirmationem in actibus vitalibus videtur manifestum; non enim potest voluntas amare, aut dilectus attendere, nisi cum aliqua definita intentione. Tandem ob hanc causam hæc latitantes terminantur ad maximum, nimirum, quia essentia talis formæ limitata est,

et ideo etiam sibi determinat definitum modum essendi; ergo eadem ratio est de termino remissionis, quæ est de termino intensionis.

Contraria sententia exponitur.

5. Nihilominus alii sentiunt, has qualitates ex se non terminariad minimum remissionem, sed quacumque parte signata posse, quantum est ex se, fieri aut conservari minorem et separatam ab omni ulteriori intensione. Ita opinatur Soto, in 4 Phys., quæst. 4, art. 3, conclus. 5; et Conimbricenses, 4 Phys., cap. 4, quæst. 4. Favetque huic sententiæ Aristoteles, 6 Phys., c. 6, text. 53 et 54, ubi probat in omni motu ex contrario in contrarium ante quodlibet mutatum esse dari motum, et ante quamlibet partem motus dari aliam minorem, atque ita procedere divisionem in infinitum, vel ad minimum mutacionis partem deveniri possit. Quæ doctrina generalis est ad omnem verum motum, et alterationem comprehendit, ut omnes exponunt. Eadem autem ratio est de termino motus, quæ de ipso motu, præsertim in motu alterationis intensiva, quia spatium divisibilitatis ejus non est aliud quam latitudo intensiva ejus; ergo neque in termino talis mutationis dari potest minimum secundum intensionem. Ratione etiam probatur, quia in hujusmodi qualitatibus non datur minimum nonexistentis secundum intensionem; ergo neque etiam datur minimum per se existens seu separabile ab ulteriori intensione. Antecedens probatum est, quia latitudo intensiva qualitatis est ad modum continui, et ideo est divisibilis in infinitum; ergo per designationem in tota qualitate non potest signari minima pars in ea existens.

6. Consequentia variis modis probari potest. Primo, ex proportione ad quantitatem continuam, in qua sicut non datur minimum nonexistentis, ita neque per se existens, quantum est ex ratione ipsius quantitativa, et idem est (juxta veriorem sententiam) de extensione qualitatis, quam habet in superficie, vel quantitate continua, et sicut in ea non datur minima extensio partis nonexistentis, ita nec per se separatae; eadem autem proportio esse videtur in gradibus intensionis. Secundo, quia gradus inferior in intensione non pendet per se a superiori, ut primus a secundo, vel secundus a tertio, sed potius e converso superior gradus pendet ab inferiori, quasi materialiter, quia illum per se supponit. Hæc

autem ratio procedit de quacumque inferiori parte talis gradus respectu ulterioris; ergo quæcumque pars minima designabilis in qualitate intensa, per se non pendet a reliqua perfectione tota intensiva, quæ ei superadditur; ergo, per se loquendo, potest conservari sine illa; ergo qualibet pars minor et minor, quæ potest existere in tota qualitate, posset etiam per se existere. Hæc enim sola est ratio ob quam secundum extensionem qualibet pars lineæ, quantumvis minor et minor, quantum est ex se, potest per se existere sine aliis, quia ab eis non pendet, et idem est de quocumque calore minimo secundum extensionem: ergo idem est de intensione. Tertio, quia alias si forma paulatim remitteretur, et in aliquo instante perveniret ad certam minimam intensionem, et sub minori conservari non posset, talis forma deserueret per ultimum sui esse, quia in illo instanti esset, et immediate post illud esse non posset, quia alias jam esset minor minima, nam immediate post illud instans fieret remissior. Alia argumenta fieri solent ad comprobandam hanc sententiam, sumpta ex successione motus, et ex actione uniformiter difformi per sphæram activitatis, quæ non sunt adeo efficacia, et ideo illa omitto.

Posterior sententia præfertur.

7. Nulla ergo ex his sententiis evidenter demonstrari potest. Considerando autem naturam qualitatis intensivæ, et modum compositionis entitatis ejus, quem supra explicuimus, hæc secunda sententia probabilior videtur et aptior ad intelligendum modum alterationis continuæ, quo intensio vel remissio fit, et modum etiam inceptionis ac desitionis harum qualitatum. Solum est advertendum primo, aliud esse loqui de his qualitatibus secundum se, aliud vero prout sunt proprietates vel dispositiones talium formarum; hoc enim posteriori modo certum est posse terminari ad minimum gradum intensionis, quia non est idem in omnibus formis, sed varius juxta varietatem formarum. Unaquæque enim forma substantialis, sicut determinata habet naturam et perfectionem intensivam, ita determinatam dispositionem postulat, tam in specie quam in gradu intensionis, et hoc modo dicimus posse qualitatem terminari ad minimum, vel intrinsece via generationis, seu in statu connaturali talis formæ, vel saltem extrinsece in statu præternaturali, seu conservationis, ut vocant. Hic autem non consi-

deramus qualitatem ut dispositionem ad formam substantialem, sed secundum se et secundum suam entitatem, et seclusis extrinsecis impedimentis, vel contrariis agentibus et sic dicimus qualitatem non terminari a minimum, quia, ut qualitas sit in suo statu connaturali et perfecto, habere debet integrum intensionem suam, quæ potest dici minima, vel potius unica ad perfectum statutum qualitatis, quo diminuto incipit qualitas esse in statu imperfecto, in quo proinde nullum habet definitum terminum parvitatis quia semper potest procedere ab imperfecti ad imperfectius, et e converso totam latitudinem suæ entitatis potest successive acquirere.

8. Secundo est considerandum, aliud est loqui de partibus qualitatis, aliud vero de divisibilibus continuativis aut terminantibus ejus. Opinor enim in hoc etiam servari proportionem inter hanc latitudinem intensivam et extensivam, quod sicut in eis dantur partes divisibles in infinitum, ita etiam datur quædam indivisibilia continuantia, terminantia hujusmodi partes. Est enim eadem omnino ratio, neque aliter potest comprehendere intelligi vera unio, et continuitas unum partium, neque etiam continuitas motus, qui est intensio talis qualitatis; nam eo dantur partes, et mutata esse, in quibus aliquid fieri necesse est, quod non potest nisi indivisible.

9. *In formis divisibilibus indivisibilia datur terminantia et continuantia.*—Atque hanc colligo, quod sicut in calore ut octo datur quoddam indivisibile caloris continuans secundum gradum cum octavo, et sextum cum septimo, et sic de cæteris omnibus gradibus et partibus divisibilibus, quæ inter se continuantur, ita etiam datur quoddam ultimum indivisibile terminans illum. Item, quia calor ut octo ut sic incipit per primum sui est, nam incipit in eo instanti in quo finitum consummatur motus intensionis, in quo cum est dicere, Nunc non est intensio et immediate ante hoc erat, et e converso nescire est calor ut octo, et immediate ante hoc non erat; ergo in illo instanti aliquid additum est, quod consummat et quasi constituit calor ut octo, quod non potest esse nisi terminus indivisibilis caloris; nam omnes partes causas per omnes partes motus toto tempore praedicti acquisitæ fuerant.

10. Unde ulterius concludimus, etiam in alio extremo talis latitudinis intensivæ ar-

Illum seu primum terminum indivisibilem iuantem, et ex ea parte terminantem calorem; est enim eadem proportio et ratio. am omne continuum finitum clauditur duos terminis, in quo est differentia inter res accessivas et permanentes, quod in re successiva illi termini sunt extrinseci, quia non int simul cum toto; at vero in re permanente sunt intrinseci, quia actu permanentem ipso toto, et illud suo modo componit, ut patet in duabus extremis punctis iæ, et idem est de quolibet alio continuo permanente. Nec potest afferri ulla ratio obiam latitudo intensiva qualitatis habeat invisibilia continuantia, et unum terminum rminantem ex parte unius extremi, et non beat aliud ex alia parte; datur ergo utrinque indivisibilis terminus hujus latitudiniis. ergo dicimus non dari minimum in his alitatibus, intelligendum est de qualitatibus quoad aliquam partem seu latitudinem visibilem, quæ tantum meretur nomen qualitatis; nam hoc indivisible potius vocandum t initium qualitatis. Unde loquendo de illo, gari non potest quin detur in qualitate aliud minimum, etiam inexistentis ipsi qualitati, nrum illud indivisible, in quo (ut ita dico) veluti inchoatur et quasi fundatur tota latitudo intensiva qualitatis. Ut si concipiatis lineam ascendenter a centro usque huc, illa non poterimus designare minimum quod versus centrum, possumus autem designare punctum existens in centro, qui est veri basis totius linea; ad hunc ergo modum incipienda est haec latitudo intensiva qualitatis. An vero illud primum indivisible possit non solum in toto designari, sed etiam in eundem pro aliquo tempore vel instanti esse unum absque aliis partibus qualitatis, dicamus respondendo ad fundamenta contrariantiae.

Satis fit fundamentis prioris opinionis, et inceptio qualitatum exponitur.

4. Prima ergo ratio contrarie sententie scripta est ex modo incipiendi talium qualitatum, ad quem uno verbo responderi posset, non permanentem, quantum est ex se, incipere per primum sui esse, si nihil aliud obstat, quia, ut supra dicebamus, etiam qualitas intensibilis, quantum est ex se, simul tota sit, sit tota simul est. At vero ex adjunctis conditionibus agentis aut passi, sicut non repugnat non permanentem non fieri simul totam, sed tem post partem, ita etiam non repugnat

incipere per ultimum non esse, ita ut ante quamlibet partem ejus alia minor sit facta, quia tunc non incipit per mutationem indivisibilem, neque ad desitionem motus successivi, sed ad inceptionem alterationis, vel intentionis successivæ.

12. Ut tamen hoc amplius declaremus, distinguamus inter potentiam, intensionem, et propriam productionem totius qualitatis. Quandocumque enim proprie inchoatur sola intensio, supponitur jam qualitas producta et terminata usque ad certum gradum per intrinsecum terminum indivisibilem illius gradus, eique incipit superaddi ulterior gradus. Tunc ergo satis clara res est, illum gradum qualitatis, qui per illam intensionem sit, et praæexistenti qualitati additur, etiamsi sit res permanens, non incipere per primum sui esse, sed per ultimum non esse, quia non incipit in aliqua determinata parte qualitatis, sed ante quamlibet sit alia minor, neque etiam incipit secundum aliquid indivisible, quia in praæexistente qualitate supponebatur ultimus terminus indivisibilis gradus praæexistentis, qui terminus non corrupitur per ulteriore intensionem, quia, ut saepe diximus, per intensionem nihil positivum tollitur a qualitate praæexistente in esse remisso. Neque etiam illi proxime additur alius indivisibilis terminus, quia in latitudine continua non dantur duo indivisibilia immediata. Fit ergo per intensionem, ut illud indivisible quod antea erat terminans, incipiat esse continuans, per additionem partium ejusdem qualitatis, inter quas partes nulla datur minima, neque alia quæ simul tota fiat, et ideo facile intelligitur, gradum illum intensionis incipere per ultimum non esse. Sicut etiam in extensione id est evidens, quando illuminatio, verbi gratia, quæ in hoc instanti attingit intrinsece usque ad hanc superficiem aeris, immediate post hoc ultra progreditur per accessum solis; quidquid enim luminis intelligitur esse in partibus aeris, quæ sunt post talem superficiem, incipit esse per ultimum non esse, quia non incipit simul in parte determinata aeris, sed ante quamlibet in minori, et ita continua progrressa est actio, sicut sol ipse continua magis ac magis approximat; idem ergo est in intensione, nec in hoc esse videtur ulla difficultas.

13. *Dubium.*—At vero quando primo incipit qualitas in subjecto, difficultas est an oporteat tunc aliquid qualitatis simul et indivisibiliter introduci, quod sit fundamentum

totius qualitatis, et in eo qualitas incipiat per primum sui esse; hoc enim necessarium putant auctores contrariae sententiae, et ideo ponunt minimum in qualitate. Alii vero absolute regant illud esse necessarium, etiam in prima inceptione, et ita facile expeditum argumentum. Juxta ea vero quae diximus, est peculiaris difficultas, quia datur in qualitate aliquod indivisibile initiativum ejus, ut diximus; ergo oportet ut saltem illud in aliquo instanti primo indivisibiliter fiat; non videtur autem posse fieri solum, quasi sejunctum ab omnibus partibus, quia haec indivisibilia non possunt naturaliter ita esse; ergo saltem haec ratione necessarium est aliquid qualitatis simul fieri, quod erit minimum intensionis in ipsa.

14. Duplex modus quo dubio satisfieri potest. — Duobus igitur modis in hoc procedere possumus. Primo, admittendo semper inchoari introductionem qualitatis per primum sui esse in aliquo indivisibili, vel solo vel simul cum aliquibus partibus, non propter necessitatem minimi, sed propter alias causas naturales. Secundo defendi facile potest, etiam in prima introductione, qualitates saepe inchoari per ultimum non esse. Ut utrumque declarem, suppono has qualitates interdum fieri cum resistantia passi, interdum vero sine illa. Item suppono causam efficientem earum aliquando agere ex necessitate naturae, aliquando libere et voluntarie. Quando ergo agens naturaliter agit, et sine resistantia, simul agit quantum potest, vel simpliciter, vel juxta capacitatem et applicationem passi. Et quia haec potentia agendi nunquam est ad unum solum indivisibile qualitatis, sed vel ad totam illam, vel ad aliquem certum gradum ejus, ideo ab hujusmodi agente semper fit simul talis qualitas, vel aliquis gradus seu pars ejus, non quia ipsa terminetur ad minimum, sed quia agens est determinatum ad sic agendum. Unde in parte propinqua plus agit, et minus ac minus in remotioribus, donec perveniat ad terminum sphærae suæ activitatis. Quod si terminus ille sit intrinsecus, ut est probabile, faciet quidem in illo, seu in ultima superficie sphærae suæ activitatis minimam qualitatem quam potest efficere; inde tamen non fit illud esse minimum ipsius qualitatis secundum spectator; nam ab alio agente voluntario vel debili poterit illa qualitas remissior fieri. Si autem sphæra activitatis terminatur extrinsece, ut alii opinantur, tunc illud agens

nihil aget in illo termino, seu superficie ultima; sed citra illam aget in toto illo spatio uniformiter difformiter, semper remensis agendo in distantiorem partem; posset tamen illa actio tota consistere super aliquem certum, vel divisibilem gradum significantem, et ita ex hoc modo agendi nec colligitur dari minimum in his qualitatibus, neque non dari. At vero si agens sit liberum potest pro sua libertate applicare vim suar ad magis vel minus agendum, et ita licet demus semper facere simul aliquam partem qualitatis, non tamen certam, sed pro suo arbitrio potest facere minorem et minorem unde ex hoc modo agendi non colligitur minimum, sed potius oppositum.

15. Atque hoc idem dicendum est de aliis nostris vitalibus, quatenus a libertate pendente, et in instanti in nobis fiunt. Veris milius enim est, non esse in potestate nostri efficere solum aliquem indivisibilem terminum talis qualitatis. Et probabile etiam est quod, regulariter atque humano modo lenquendo, semper applicamus potentias et efficiendos hos actus cum aliqua intensione majori quam sit aliqua minima, quae excogitari potest, non quia talis intensio sit simpliciter necessaria ad esse talis qualitatis, si quia nos non applicamus potentias ad operandum illo mathematico modo, sed physic et quasi confuse ad operandum perceptibile ut sic dicam, et ita determinamur ad maiorem intensionem quam in rigore sit necessaria ad esse actus. Deus autem, vel alius agens quod posset distincte discernere in minimas partes qualitatis, posset talem qualitatem in quolibet minimo gradu efficere, saltem respectu Dei non repugnaret unicam indivisibile solum fieri.

16. At vero quando haec qualitates producuntur cum resistantia passi, vel ab agente limitatae virtutis, tunc videtur magis necessaria successio, et incepitio per ultimum non esse. Dicunt vero aliqui, etiam tunc semper introduci prius aliquem gradum seu partem qualitatis in instanti, quia agens, ut agit semper, habet proportionem majoris inaequilitatis ex parte passi, et ideo secundum proportionem excessus aliquid prius simul agat, et postea successive continuat intensionem. Sed licet hoc demus, non sequitur dari minimum in his qualitatibus, quia etiam in a proportione et excessu non datur minimum, sed potest qualitas esse minor et minor a infinitum, et ita licet demus aliquid semper

imul fieri in instanti, tamen respectu diverorum agentium et diversarum proportionum potest illud esse minus et minus intensum. It præterea ille modus agendi non videtur necessarius, quia alias, postquam agens in instanti produxit illam partem qualitatis in asso, multo magis superabit resistantiam jus quam antea; ergo plures etiam aget in uolibet instanti quam in illo, quod reputat successioni. Imo nulla esset sufficiens ratio successionis, quia in eodem instanti, in uno ille gradus producitur, manet agens in eadem vel majori proportione; ergo atque sine successione ulla poterit perfectum effectum producere.

47. Quocirca si in eo casu agens prius introducit aliquid in instanti in tale passum, sed non est nisi primum indivisible qualitas introducendæ, quia ad vincendam resistantiam quoad illud sufficit instantanea ora. Nec videtur inconveniens, illud indivibile ita fieri, quia solum est quasi in fieri, in eo statu non permanet nisi per insens; nam immediate post illi adjungitur aliud qualitas, et pro illo momento solum in actuali emanatione a suo agente. Quod hoc non placuerit, dicendum est quotiescumque qualitas incipit cum resistantia passi, cipere successive et per ultimum non esse, dins autem, vel velocius, juxta majorem minorem proportionem inter activitatem resistantiam. Et tunc etiam illud indivisibile potest incipere per ultimum non esse, ita non incipit adæquate et per se solum, sed simul cum aliis paribus et ad modum rum, sicut in successione extensiva necessario dicendum est.

48. Ex his ergo satisfactum est, et illi rani, et omnibus fundamentis relictis in scene præcedenti. Secunda item ratio cum iunctione, quæ ibi fiebat, expedita est; nam ensio qualitatis non est dispositio ad illam, sed quædam ejus integritas, et ideo determinata intensio requiritur ad ejus consummatam perfectionem, non vero simpliciter ad us esse.

De termino maximo intensionis.

49. *Qualitates naturales quoad magnitudinem terminum vendicant.* — Ex quo etiam ille respondetur ad tertiam rationem, in a tangitur secunda pars præcipua hujus intensionis, quæ est de termino maximo intensionis. Dicendum est enim qualitates naturales ordinis determinare sibi certum gra-

dum summæ intensionis, ad quam possunt pervenire ex natura rei. Tum quia unaquæque res determinat sibi certum modum perfectionis intrinsecæ, qualis est intensio. Tum etiam quia haec qualitates commensurantur substantialibus formis, quarum sunt proprietates, vel naturalibus agentibus finitis, a quibus fieri possunt. Et ideo non est similis ratio de termino parvitatibus, tum quia res, quæ in suo naturali statu postulat certam integratatem, in præternaturali et imperfecto retinet id quod potest suæ entitatis, quantumvis minimum sit; tum etiam quia agens finitum licet non possit exceedere certainam perfectionem effectus, tamen intra illum terminum potest minorem et minorem effectum producere. Locutus sum autem de qualitatibus naturalibus, quia supernaturales et per se infuse non habent definitum terminum sui augmenti, propter peculiares rationes, quas latins Theologi considerant. Locutus sum etiam de hac intensione ex natura rei, quia Deus per suam potentiam posset magis ac magis hujusmodi qualitates intendere, cum nulla implicatio contradictionis in hoc esse videatur. Et haec de qualitatibus dixisse sufficiat.

DISPUTATIO XLVII.

DE RELATIONE REALI IN COMMUNI.

Post duo præcedentia genera quantitatis et qualitatis, tractat Aristoteles de Ad aliiquid, in 5 Metaph., c. 45, non quia perfectius sit in entitate sua quam omnia sex ultima prædicamenta, cum Commentator, 42 Metaph., com. 19, dicat relationem inter omnia genera esse minimæ entitatis; quod quam verum sit, ex dicendis constabit. Non ergo perfectionis ordinem, sed ordinem doctrinæ videtur Aristoteles observasse, tum quia doctrina ad hoc prædicamentum pertinens, universalior est; tum etiam quia est quoddammodo necessaria ad cæterorum prædicamentorum cognitionem, eo quod magna ex parte videntur in relatione consistere. Accedit etiam quod quamplurimæ relationes ad quantitatem et qualitatem proxime consequuntur. De relatione igitur prius in communis videbimus an sit, quid sit, et quotuplex, et quas proprietates vel causas habeat, et deinde de præcipuis relationum generibus, earumque fundamentis ac terminis magis in particulari disseremus.

SECTIO I.

An relatio sit verum genus entis realis, distinctum a reliquis.

Variæ rationes quibus tota fere difficultas hujus prædicamenti proponitur.

1. *Prima.*—Prima ratio dubitandi esse potest, quia relatio ut relatio nihil rei ponit in re, quæ referri dicitur; ergo non potest constituere reale genus entis. Consequentia est evidens, quia reale genus fundatur in ente reali, quod in rerum natura sit, seu ponat aliquid; relatio autem, prout rebus creatis tribuitur (sic enim nunc de illa agimus), non potest aliquid rei esse in rerum natura, si illud non ponit in re ipsa relata, quia neque in termino aliquid ponit, ut per se notum est, licet forte supponat, de quo postea; neque in sese manet, cum non sit substantia; ergo si in re ipsa relata nihil ponit, absolute nihil rei est. Probatur autem antecedens primo, quia ad, ut ad, non dicit realem rationem, tum quia univoce et secundum totam proprietatem suam convenit relationibus rationis; tum etiam quia ad, ut ad, præscindit ab esse in; ergo ut sic nihil rei ponit in aliquo. Alioqui secundum propriam et ultimam rationem suam includeret inesse, quod repugnat; ergo relatio nihil rei ponit in re, quam refert. Patet consequentia, quia relatio ut relatio nihil aliud dicit quam esse ad, dicente Aristotele, relativa illa esse, quorum totum esse est ad aliud se habere.

2. *Secunda.*—Secundo, quia hæc denominatio relativa adveniens alicui de novo, non immutat illud, nec in re ipsa facit illud aliter se habere, quam antea, dicente Aristot., 5 Physicor., text. 40, relationem advenire sine rei mutatione; ergo relatio nihil rei ponit in tali re. Patet consequentia, quia impossibile est intelligere aliquid rei de novo adjungi alicui subjecto, et illud non se habere in re ipsa aliter quam antea, quia si ei aliquid est additum, aliquid habet, quod antea non habebat: hoc autem ipsum est aliter se habere. Quod autem quidam respondent, non habere aliquid, sed ad aliquid, ludus quidam verborum esse videtur; nam interrogo, an illud ad aliquid sit aliquid; nam si est, ergo qui habet ad aliquid de novo, aliquid etiam de novo habet; ergo aliter se habet, et mutatum est; si vero ad aliquid non est aliquid, ergo nihil est, et hoc intendimus.

3. *Tertia.*—Tertio declaratur hoc amplius quia relatio, ut relatio, nihil est præter absoluta; ergo simpliciter nihil est. Patet consequentia, quia cum querimus an relatio si aliquid rei, de illa agimus, ut distinguuntur præscinditur a rebus absolutis; alioquin quomodo erit distinctum genus reale? Ante cedens vero probatur, quia si ponamus, verb gratia, duo alba in rerum natura, illa, ex qualitatibus absolutarum quas habent, sunt inter se similia; ergo habent illam denominationem relativam ex vi absolutorum simu existentium, seu simul sumptorum, absque aliqua alia additione reali; ergo relatio nihil rei addit rebus absolutis. Utraque consequentia est manifesta, quia si relatio aliquid est solum est propter illam denominationem relativam, quæ intercedere videtur inter illam absolutam; si ergo hæc ipsa denominatio e solis absolutis sumitur, quidquid aliud adjungitur, fictitium est. Probatur autem antecedens, quia positis duobus albis in rerum natura, sive mente separates omne aliud reales additum, sive per potentiam Dei absolutam ponamus illud separari aut impediri, nihilominus illa duo manebunt inter se simili; nec mens potest aliud concipere, quia necessario refinet unitatem formalem, et nihil aliud esse similes, quam habere qualitates eidem rationis. Quod si quis respondeat hoc ve dici de rebus similibus fundamentaliter, non formaliter, petet sane principium; nam hoc est quod intendimus, scilicet, ibi non esse alia denominatio, nisi hanc quæ appellatur fundamentalis; nam hæc satis est, ut illæ vere sint similes, et illa alia formalis denominatio aut nihil est, aut ad summum est conformatio rationis.

4. Et confirmatur, nam hoc modo salvatur multæ denominatio similes absque additione aliqua, quæ intrinsece fiat in re determinata; sic enim dicitur Deus creator dominus ex tempore; sic columna dicitur dextra vel sinistra; sic paries dicitur visus, etc.; ergo, eadem ratione, potest sufficiens salvari omnis similis denominatio sine additione relationis, quæ sit aliquid rei. Quocumque dicat, in exemplis positis deesse fundamentum ex parte rerum denominatarum, respondebimus, et fortasse hoc non esse a universum verum, quod postea tractabimur, et non satisfacere, quia si res, quæ non habet fundamentum, denominari potest relative x positione alterius, etiamsi nihil rei ipsi adiungitur, ergo, multo magis, res, quæ habet i-

uod fundamentum, poterit ex vi ejus et co-xistentiae alterius præcise, sic denominari, bſque additione alicujus rei respectivæ ; ergo hujusmodi respectus nihil rei est præter ſolutum.

5. *Quarta.*—Quarto argumentari possumus t est altera ratio principalis dubitandi), ia, licet demus relationem esse aliquid i, non tamen potest novum genus entis inſtituere, diversum a reliquis. Probatur : ioniam ordo ad aliud, intrinſece inclu-ur in omni reali conceptu entis creati. m imprimis omne ens creatum, quatenus e est, etiam ipsa ſubſtantia, dicit habitu-um essentialis dependentiæ ad ens increa- n, et ideo est analogice ens, vel substan- comparatione illius. Omne item accidens it essentialē habitudinem ad ſubjectum, quam dicitur esse entis ens, potius quam e. Rursus, in singulis generibus acciden- invenire eſt singulas habitudines; nam quantaſ quatenus continua eſt, dicit essen- em habitudinem ad terminos quibus con- natur, et e converso punctus, et alii ſimiles mini, dicunt essentialē habitudinem ad teſt quarum ſunt termini. Et inter qualia ſ potentia dicit essentialē habitudinem objectum, et de scientia, et conſequenter habitu ac diſpoſitione, Aristot., in cap. de lit., fatetur eſte ad aliquid.

Addit vero, eſte ad aliquid ſecundum unes genericas, ſcientiæ, verbi gratia, non ſecundum ſpecificas, nam ſcientia (in- eſt ad ſcibile, grammatica vero ut ſic eſt ad aliud. Sed hoc imprimis eſt fal- ; nam, licet forte nomina non ſint tam imposta, tamen ſecundum rem, ſicutia in communi, dicit habitudinem ad ob- m ſcibile in communi, ita hæc ſcientia loc objectum. Deinde nihil refert ad præ- em diſſicultatem; nam genus et species ad prædicamentum perteſt; ergo, si hæc ſcientia in ſpecie eſt qualitas, ergo ſcientia ommuni eſt genus de prædicamento talis; ergo cum ſit etiam ad aliquid, im- bile erit ut ea, quæ ſunt ad aliquid, in ali prædicamento collocentur. Muſto minus ſatisfacere videtur, quod statim t Aristoteles, non eſte absurdum idem cari ſub qualitate, et ad aliquid, si que ei convenit. Quia idem non potest aliter conſtitui in diversis prædicamen- ſcientia autem, verbi gratia, non acci- liter tantum, sed essentialiter eſt ad ali- tum quia tota ejus entitas intrinſeco

ordinatur ad ſcibile, ut, in cap. de Ad aliquid, Aristoteles fatetur; tum etiam quia alias, ſi tantum accidentaliter ſcientia referretur ad ſcibile, non conſtitueretur ipsa ſcientia ſub genere Ad aliquid, ſed illa relatio, quæ illi accidentaliter advenit, quod eſt contra Aristoteles in eodem c. de Qualitate. Eademque diſſicultas urget de sex ultimis prædicamentis, quæ ex omnium ſententia relationem aliquam inſcludunt, et ſic de ſitu id expreſſe faletur Aristoteles in Prædicam., et de cæteris ſuis locis dicemus. Ergo hæc ratio Ad aliquid, tranſcendens eſt, et inclusa in omni entitate, præſertim creata; non ergo conſtituit peculiare genus.

7. Duæ vero reſponſiones dari ſolent ad hanc ultimam diſſicultatem. Prior eſt, hæc omnia, quæ enumeravimus in cæteris prædicamentis, ſolum eſte relativa ſecundum dici; ea vero, quæ conſtituent ſpeciale prædicamentum, ſolum eſte relativa ſecundum eſſe. Sed hæc reſponſio reſutabitur facile, ſi interrogi- eſmus quid ſignificetur per relativa ſecun- dum dici; aut enim ſic appellantur res illæ, de quibus ita loquimur, ac ſi eſſent relativæ, cum nullam in re habeant inter ſe habitudinem, aut ita appellantur quædam res, quæ habent quidem in re aliquam habitudinem, alterius tamen rationis a relatione reali. Pri- mū dici non potest, tum quia ſcientia non ſolum in modo loquendi, ſed in re habet ſuum ordinatum ad ſcibile, et potentia ad objectum ſuum, et ſic de aliis; tum etiam quia ſi hæc denomi- nationes vel locutiones respectivæ, dicuntur eſte in noſtro modo lo- quendi et non in re, idem dicetur de omni ſimi- li denomi- natione, nec relinquetur proba- bilis via ad ponendas hujusmodi relationes reales, nam maxime colliguntur ex hujusmodi denomi- nationibus. Si vero alterum membrum eligatur, explicandum eſt quenam ſint hujusmodi habitudines, aut in quo diſtinguantur a relationibus, vel ad quid ſint necessariae relationes diversæ rationis ab hujusmodi habitu- dinibus. Et in hoc indicatur alia reſponſio, et diſſicultas ejus. Dici enim ſolet, in prædictis rebus aliorum prædicamentorum inſtru- pectus tranſcendentales, non vero propriae relationes prædicamentales, quæ peculiare genus conſtituent. Statim vero circa hujusmodi partitionem interrogandum occurrit, quid neceſſe ſit multiplicare hos diuersos modos respectuum; nam ſi respectus tranſcendens eſt verus et realis, ille ſufficit ad omnes denomi- nationes relativas, quæ non

sunt pure denominationes extrinsecæ; erga supervacaneum est fingere alias relationes. Deinde oportebit explicare quidnam discriminis sit inter hujusmodi respectus, vel cur unus constitutus peculiare genus, et non aliud.

Variæ sententiæ proponuntur.

8. *Prima.* — Hæc videntur esse principiæ difficultates que circa relationem realem in communi occurrent. Aliæ vero, que circa singula genera relationum offerri poterant, inferius proponentur. Ob has ergo difficultates possunt esse duo dicendi modi. Prior est, nullas esse veras relationes reales, sed denominationes omnes quæ ad modum relationum explicantur, desumi ab ipsis absolute, vel ex eorum coexistentia. Hanc opinionem referunt Averroës, 12 Metaph., comment. 19; et Avicen., lib. 3 suæ Metaph., c. 10; eamque secutus est Aureolus apud Capreol., in 1, dist. 30, quæst. 1.

9. *Secunda.* — Alia sententia esse potest, esse quidem in rebus relationes reales, illas vero non constituere peculiare genus entis, sed esse conditionem quamdam transcedentem, quæ in omnibus entibus includi potest. Hanc sententiam Zenoni et antiquioribus philosophis ante Platonem tribuit Soto in principio prædicamentum *Ad aliquid*, ex Albert. et Alexand., ibidem.

10. *Tertia.* — Jam vero recepta sententia, et quasi philosophicum et commune axioma est, dari in rebus creatis relationes reales, proprium ac speciale prædicamentum constituentes. Hæc fuit sententia Platonis, eumque seculus est Aristoteles, et hunc omnes ejus interpres, Averroës, Simplicius, et cæteri omnes Græci et Latini, quos imitati sunt Theologi, D. Thomas, 1 p., q. 13, art. 7, quæst. 28, art. 1 et 2, et sape alias; Capreol. et alii, in 1, d. 33; Gregor., late, d. 28, q. 1; Henric., Quoll. 3, q. 4, et Quodil. 9, quæst. 3. Non solum propter rationes philosophicas, sed etiam quod illa sententia aptior sit ad mysterium Trinitatis declarandum, et ex illo plurimum confirmari videatur.

11. Docet enim fides Catholica esse in Deo tres relationes reales, constituentes et distinguentes divinas personas: ex quo fit evidens argumentum, conceptum relationis ut sic, non addendo quod creata sit vel increata, non esse fictitum, et rem aliquam referri non esse denominationem extrinsecam provenientem ex sola comparatione mentis, sed

esse aliquid rei, quandoquidem in Deo aliiquid rei est. Et hinc ulterius magna verisimilitudine colligitur, etiam in rebus creatis esse posse aliquid rei. Quia vel repugnaret rebus creatis ob perfectionem earum, vel repugnaret ob imperfectionem. Primum dici non potest, quia si relatio non repugnat summa perfectioni Dei, cur repugnabit perfectionem creaturae? Dices: quia illa relatio Dei substancialis est, in creatura vero esse debet accidentalis. Sed contra, quia relationi ut sic non magis repugnat quod sit accidentalis, quia quod sit substantialis, quia sicut accidentis dicit esse in alio, ita substantia dicit esse in se; si ergo cum hac ratione conjungi potest ad aliud, multo magis cum illa; et aliquid creaturæ ut sic non repugnat accidentale; ergo nec repugnabit illi talis relatione, etsi sit accidentalis, aliquid rei sit. Nihil vero repugnare potest ob imperfectionem quia relatio ut relatio non dicit imperfecti nem; quod si aliquid imperfectionis ei a jungitur ex eo quod accidentalis sit, talis in perfectione non est extra latitudinem rei creaturæ. Hoc ergo argumento Theologico efficietur probari videtur dari posse in rebus creaturæ et de facto dari respectus reales.

12. Argumentis autem ex sola naturali ratione desumptis probari hoc solet, præcipue ex locutionibus et denominationibus relativis quæ in rebus ipsis existunt, absque fictione intellectus, quas proinde necesse est in aliquo ente reali fundari; non fundari autem in absoluto; ergo in relativo; dare ergo in rebus ens reale relativum. Antedictum patet in his denominationibus, *minus*, *æquale*, *simile*, *propinquum*, *remotum*, *pater*, *filius*, et similibus. Hæc namque ostendunt habitudinem plane dicunt ad aliud, sine ipso nec esse, nec intelligi possunt, et in rebus ipsis existunt, ut per se notum videtur.

13. Quanta vero sit vis harum probationum, videbimus in sequentibus; nam prior naturalis ratio magna ex parte per et ex solutionibus argumentorum, quas trahere non possumus, nisi prius multa de distinctione et divisione relationum explicemus. Argumentum autem Theologicum aliquibus ostendetur satis efficax ad ostendendas relationes prædicamentales, quia relationes dinæ extra omne prædicamentum sunt; qui si Deus esset in prædicamento substantia illæ relationes, eo quod sint personalitates dinæ naturæ. Sicut personalitates vel substantia

creatæ ad illud ipsum prædicamentum pertinet. Unde neque argumentum a simili, a aternitate, verbi gratia, divina ad creatam, et multum efficax, quia paternitas divina non est resultans, neque consequens generationem, sed potius constituit personam, quæ est generationis principium. Et ideo illa paternitas increata, sicut substantialis est, ita distimari potest quasi transcendentalis, id est, intime inclusa in conceptu adæquato tantum, seu substantiæ personalis. Ex illis ergo relationibus non videntur posse colliguntur prædicamentales, sed ad summum spectus reales transcendentalcs intime inseri in aliquibus entibus.

14. Alia vero ostensio dictarum relationum specialiter sumi solet ex ordine universi qui est accidentarium quid rebus ipsis solutis, quibus constat universum; nam etsi menta et cœli alio ordine constituerentur, ipsæ absolutæ eadem essent; est ergo clero, quem nunc habent, aliquid accidentarium ipsis. Et non est aliquid per rationem existitum, nam per se constat in rebus ipsis esse, et ad magnam universi perfectionem scilicet, ut testis est Aristot., 42 Metaphys., t. 52; et non est nisi relatio, quam necesse est per se ad proprium prædicamentum pertinere, quia non est de intrinseca uno alienus rei absolutæ, nec etiam sibi potest ad quod aliorum prædicamentorum pertineat vel revoetur. Verumtamen probatio eas patitur difficultates quæ in argumentandum tactæ sunt, quia ordinem ad perfectionem universi tantum ut singula corpora in suis naturalibus sint constituta, quod quidem absolutum in singulis, et in omnibus simul dicit continentiam eorum; quod vero ad hoc concursum peculiare accidens, quod sit relatio, nihil videtur referre ad universi personem.

Quæstionis resolutio.

Nihilominus tertiam et communem sententiam, ut veram et in philosophia certam ponimus, quam nunc maxime auctoritate confirmamus. Ratio vero ejus et ostensio ponam sumenda est ex illis denominatio-
nibus relativis, addendo duo. Primum est, illes tales ut accidant rebus creatis absolu-
tis possintque variari in aliquo subjecto in auissione formæ absolutæ, quod satis
potest in omnibus fere exemplis supra ad-
dictis. Secundum est, has non esse denomi-

nationes mere extrinsecas, et in hoc est difficultas, pendet tamen ex infra dicendis; oportet enim prius modum entitatis talium relationum et denominationum declarare.

SECTIO II.

Utrum relatio realis prædicamentalis distinguatur realiter, vel modaliter ac ex natura rei, a substantia, et omnibus accidentibus absolutis.

1. Hæc quæstio maxime necessaria est ad explicandum quo sensu relationes creatæ sint aliquid reale, et quid etiam sint, quamvis entitatem habeant. In eaque variæ sunt opiniones.

Prima opinio ponens distinctionem realem rejicitur.

2. Prima docet relationem realem semper esse rem distinctam realiter a suo subjecto et fundamento. Hæc est opinio veterum Thomistarum, Capreoli, in 1, dist. 30, quæst. 4; Cajetan., 4 part., quæst. 28, art. 2; Ferrar., 4 cont. Gent., cap. 14. Qui fundantur in verbis D. Thomæ eisdem locis, et quæst. 8 de Potent., art. 1, et in 1, dist. 33, quæst. 1, art. 1, quibus locis constituit differentiam inter relationem creatam et increatam, quod prior non identificatur cum substantia, sed est alia res et facit compositionem cum illa, quod secundus est in relatione increata. Hæc tamen sententia intellecta de propria et rigorosa distinctione reali, qualis est inter entitates omnino condistinctas, nullum habet fundatum satis probabile. Nam quæ ab his auctoribus assertur de separabilitate relationis a fundamento, aut diversis mutationibus quæ in eis fieri possunt, ad summum probant distinctionem ex natura rei, si tamen aliquid probant; nam probabilius fortasse est etiam illud non ostendere, ut videbimus tractando sequentes opiniones. Ex quarum etiam argumentis, et ex probationibus nostræ sententiae hæc opinio sufficienter refutabitur. Quanquam ad eam rejiciendam sufficere possint ea, quæ in principio sectionis præcedentis proposita sunt; illa enim, ut opinor, sufficienter demonstrant, relationem non esse rem in se habentem propriam entitatem realiter distinctam ab omnibus entitatibus absolutis.

Rejicitur opinio Scotti, quatenus superiori concordat.

3. Atque idem judicium ferendum est de

opinione Scoti, in 2, dist. 1, quæst. 3, et in 3, dist. 8, quæst. 4, quantum ad eam partem qua cum præcedenti convenit. Distinguit enim ille quasdam relationes quæ separari nullo modo possunt a suis fundamentis, ut est relatio creaturæ, ab aliis quæ separari possunt, ut est, verbi gratia, relatio similitudinis, et has posteriores ait distingui realiter a fundamentis, propter ipsammet separationem; illas vero negat distingui, quia cum inseparabiles sint, nullum relinquitur signum distinctionis realis, neque aliunde appetet necessitas ejus. Verumtamen, quod attinet ad priorem partem, jam supra ostensum est, illud signum non indicare distinctionem realem, sed ad summum modalem, maxime quando separatio non est convertibilis (ut sic dicam), sicut accidit in præsenti; nam, licet fundatum possit manere sine relatione, relatio tamen non potest ullo modo manere sine fundamento. Ex quo potest non leve argumentum sumi contra hanc partem, et contra totam superiorem sententiam. Addo præterea, hoc signum in præsenti non esse sufficiens ad indicandam distinctionem modalem, quæ sit actualis et ex natura rei, quia, licet denominatio relativa tollatur manente fundamento, et ablato termino, tamen utroque manente auferri non potest, et ideo ex illo signo non concluditur efficaciter relationem esse aliquid distinctum a fundamento, quod ab illo auferatur quando cessat illa denominatio, quia potest denominatio illa includere vel connotare concomitantiam, aut coexistentiam alterius extremi, et ideo cessare, non quia auferatur aliquid a fundamento, sed quia auferatur aliquid ex termino. Unde, si aliquæ relationes sunt inseparabiles a fundamentis, ideo est quia termini earum non possunt non existere, et ideo positis fundamentis necesse est ut denominaciones relativæ insurgant. Ut, si per impossibile manere posset essentia creata non existente Deo, cessaret relatio creaturæ ad ipsum; quod ergo nunc separari non possit, non solum est propter identitatem cum fundamento, sed etiam propter intrinsecam termini necessitatem. Ergo, e converso, ex eo quod aliæ relationes cesserent ablatis terminis, non recte infertur distinctio ex natura rei, nisi aliunde ostendatur solam destructionem ipsius termini ad id non sufficere.

Durandi in hoc sententia non probatur.

4. Quapropter Durandus, in 1, dist. 30,

quest. 2, alia distinctione utitur, scilicet quasdam esse relationes quæ sunt veræ habitudines et respectus reales, consequentes ad sua fundamenta, per se, vel accidentaliter, ut inherentia per se sequitur ad naturam accidentis, et tangere aut tangi consequitur per accidens ad corpora quanta; alias veræ, quæ solum sunt denominations relationes, ut esse æquale et simile. Dicit igitur ha posteriores non distingui in re a fundamentis, neque addere aliquid rei ultra existentiam et concomitantiam utriusque extreni absoluti, ex qua mutua coexistentia ait sunt denominaciones illas, quas nihilominus dic pertinere ad prædicamentum relationis, sufficere ad illud constituendum. Et de his parte posterius videbimus. De prioribus atque respectibus ait distingui realiter a suis fundamentis, in quo convenit cum præcedentibus opinionibus, et eodem utitur fundamento, scilicet, illo signo separabilitatis fundamentali a tali respectu. De quo signo jam dictum est, ad summum posse ostendere distinctionem modalem; neque Durandus amplius intendit, ut legenti facile patebit; lumque differt in usu vocis, appellans eam realem, quia in rebus ipsis invenitur.

5. Quod vero attinet ad hanc partem sententiae Durandi, advertenda est quædam divisio prioris membra, seu realis habitus, quam in eadem parte breviter attigit consideranda etiam sunt exempla quæ utrumque membrum declarat. Nam quid respectus (inquit) consequitur per accidens ad fundatum, ut tactus ad quantitatem; alius sequitur per se, ut inesse consequitur etiam ad quantitatem, et utrumque respectum ait distingui in re a suo fundamento. Sed in priori membro et exemplo, non videtur Durandus constanter loqui; nam a ratione ait res dici similes vel æquales, non per additionem alicujus respectus ex natura rei distincti, sed per solam coexistentiam utriusque extremi, et denominationem illae ortam, consequenter dicere deberet, corpora sese tangere per denominationem ortam ex coexistentia utriusque extreni in tali loco, absque aliquo alio respectu existatura rei distincto. Suppono enim sermonem esse de tactu pure quantitativo; nam tactus physicus aliquid aliud addit, quamvis non solam relationem, sed actionem physam unius in aliud. Tactus ergo quantitatuum nihil aliud est quam propinquitas quædarum inter duas quantitates et terminos earum ita

t nulla alia quantitas interposita sit. Sed hoc
envenit duobus corporibus, hoc ipso quod
talibus locis seu spatiis existunt, absque
ditione alicujus modi, vel respectus ex na-
ra rei distincti, saltem juxta doctrinam
suis Durandi, quia eadem argumenta, quæ
probare possunt de similitudine, probant
tactu, et de quacumque propinquitate
distantia, nimirum, quia positis duobus
poribus in talibus locis, et precisa omni-
a re vel modo reali vel per intellectum,
per divinam potentiam, impossibile est
in illa corpora se tangant; ergo est eadem
io de hac denominatione. Et in universum
m est de omni respectu, qui dicitur per
cidens consequi ad fundamentum; nam
ideo per accidens erit, quia est talis de-
natio, quæ requirit coexistentiam alter-
e extremitatis, quam tamen ipsum fundamen-
ta secundum se non requirit, ut aperte
stat in dicto exemplo de tactu. Ergo
super potest illa denominatio sumi ex
existentia extremitatum, absque alio res-
tu in re ipsa distincto ab extremitatibus; vel
la non est sola denominatio, sed intrin-
habitudo, idem erit in omnibus illis
Durandus ponit in secundo membro
principialis distinctionis.

Quod vero spectat ad aliud membrum
respectu, qui per se consequitur ad fun-
damentum, et de exemplo inhæsionis, nomi-
respectus potest significari ipsem modum
inhæsionis, seu unionis, vel relatio ali-
prædicamentalis inde exorta. In priori
u, verum est illum respectum distingui
atura rei a forma seu re cuius est mo-
qua appellatur fundamentum talis res-
is, quod a nobis in superioribus sæpe
tum est, et eodem arguento confirmata.

Quanquam illud, quod Durandus ait,
et hunc respectum nullam compositione
facere cum suo fundamento, falsum sit,
superioribus sæpe dictum est, tractando
stitutionibus rerum, et de compositione
et suppositi, et aliis locis. Hic vero
cetus non est prædicamentalis, sed trans-
entalis, quia ille modus unionis vel in-
nitiae non est aliquid resultans ex funda-
o et termino, sed est modus absolutus,
er se fieri potest per actionem aliquam,
vis intime et essentialiter includat res-
m transcendentalē ad unibilia, quod
est in superioribus tactum, et infra ex-
sso declarabitur, parlim in hac dispu-
te, partim disputando de actione. Con-

sideratio ergo illius respectus in predicto
sensu nihil refert ad præsentem quæstionem.
Si autem sit sermo de respectu prædicamen-
tali, qui resultare censetur inter formam in-
hærentem et subjectum ejus, et in univer-
sum inter ea quæ sunt unita, eadem erit ra-
tio de tali respectu, quæ de contactu, simili-
tudine et omnibus similibus, quod nimirum
ille, nulla res vel modus realis sit ex natura
rei distinctus ab extremitatibus, sed solum mutua
denominatio orta in extremitatibus ex coexistentia
eorum sub tali modo existendi. Quod facile
ostendi potest applicando rationem superius
factam. Igitur proprie loquendo de respectu
prædicamentali, hæc etiam distinctio Durandi
necessaria non est, sed vel dicendum est omni-
m relationem prædicamentalem esse ali-
quid distinctum, vel non esse.

Quarta opinio de distinctione modali vel for- mali relationis a fundamento exponitur.

7. Est igitur quarta sententia, quæ in uni-
versum affirms relationem realem distinguiri
actualiter a suo subjecto et fundamento, non
tamen omnino realiter ut rem a re, sed
modaliter tanquam modum realem ab ipsa
re. Hanc opinionem videntur tenere Javell.,
§ Metaph., quæst. 22; et Scotus, circa præ-
dicamentum Ad aliquid, quæst. 2. Illi tamen
non appellant hanc distinctionem modalem,
sed formalem, sentiunt tamen esse actualiter
in rebus ante omnem considerationem intel-
lectus. At vero Fonseca, lib. 5 Metaph., cap.
15, quæst. 2, sect. 5, affirms quidem relationem
prædicamentalem distinguiri a fundamento,
formali distinctione, ita ut habeat
proprium esse essentiae et existentiae distinc-
tum ab esse fundamenti; negat tamen illam
distinctionem esse realem, aut esse modalem,
aut rationis tantum, sed quamdam aliam
medianam, quam significat esse minorem reali
distinctionem, et majorem modali. Diversitatem
autem in hoc constituere videtur, quod in
distinctione modali modus non habet pro-
prium esse distinctum ab esse rei, cuius est
modus; in hac vero distinctione formali
utrumque extrellum habet proprium esse.
Item in hac utrumque extrellum est propria
entitas; in distinctione autem modali modus
non est entitas. Unde in hoc maxime fundat
sententiam suam, quod relatio habet pro-
prium esse distinctum ab esse fundamenti;
nam esse fundamenti est absolutum, et in se
tantum; esse vero relationis est esse consis-

tens in habitudine ad aliud, ut ex Aristotelis definitione constat.

8. Ego tamen imprimis non percipio distinctionem hanc medium inter realem et modalem, quæ sit vera distinctio actualis in re, et multo major quam distinctio rationis, cum dicatur etiam esse major quam modalis. Primo, quia in distinctione modali, sicut modus in re ipsa distinguitur ab ipsa re cuius est modus, ita habet aliquod esse proprium, æque et proportionaliter distinctum ab esse ipsius rei, ut tractando de existentia declaratum est. Rursus sicut modus est aliquid in rebus existens, ita dici potest habere entitatem aliquam, prout hac voce significatur quidquid non est nihil; quia vero talis entitas ejus est naturæ et conditionis, ut per se non valeat ens reale primo ac per se constituere, sed necessario debet esse conjuncta et identificata alicui enti, quod afficiat et modifiet, ideo non res, sed modus rei appellatur.

9. Hinc ergo constat nullum posse esse medium, in distinctionibus ex natura rei, inter realem, et modalem, ut in genere supra tractatum est in disputatione septima. Et in particulari declaratur in re de qua agimus. Nam relatio realis, ex eo præcise quod habeat proprium esse, et sit aliquid in re distinctum a fundamento, non habet quod sit entitas, aut modus realis; nam illud commune est utriusque; ergo præcise ex illo principio non concluditur sufficienter major distinctio quam modalis, neque aliud genus entitatis, præter illud quod in modis realibus reperitur. Deinde vel relatio realis talem habet entitatem, quæ possit intelligi primo ac per se et essentialiter constituta per solam rationem respectivam, ita ut ex hoc capite non repugnet talem entitatem solam esse sine entitate fundamenti: aut vero talem habet entitatis modum, ut intrinsecè postulet esse coniunctum fundamento, et suo modo afficiens illud, ita ut per nullam potentiam aliter esse possit. Si primum dicatur, aperte concluditur esse veram ac propriam rem, omnino realiter distinctam a fundamento, quod haec sententia non admittit. Si vero dicatur secundum, non erit illa distinctio alia quam modalis, supposito quod actu sit in re. Ergo sicut inter illa duo non potest cogitari medium, ita neque inter illas duas distinctiones ex natura rei potest medium excogitari. Aut enim extrema distinctionis possunt in re mutuo separari, et unum sine alio viceversa conservari, et sic est distinctio realis omnino propria et rigo-

rosa: aut unum tantum extremum potest separari, et manere sine alio, non vero e converso, et hanc distinctionem nos vocamus modalem; præter hos autem duos modos non est alius, quia si utrumque extremum si inseparabile in re ab alio, erit distinctio rationis, non vero ex natura rei. Cum ergo in praesenti fundamentum et relatio non sin mutuo separabilia, ut est per se notum apud omnes, quia nullo modo potest intelligi ratio prædicamentalis sine fundamento, non potest major aut alia distinctio, quæ in actu sit, intervenire inter relationem et fundamentum, præterquam modalis. Quam ergo dicti auctores aliis vocibus utantur appellantes hanc distinctionem formalem tamen necesse est ut de modali loquantur si tamen de actuali distinctione, quæ in rebus ipsis existat, suam sententiam intellegant: nam aliqui eorum non satis hoc ipsum explicant, ut inferius dicemus.

Suadetur dicta opinio.

10. Præcipuum autem fundamentum ius sententiae sic exposite de modali distinctione est illud, quod ex signo separatio sumitur. Nam fundamentum est ita separabile a relatione, ut possit in re manere se illa; ergo necesse est ut in re ipsa distinguantur, saltem modaliter, juxta principia superioria posita, disputat. 7. Secundo, satis apparenter confirmat illa ratio, quod relatio habet proprium esse, intrinsecè consistens in habitudine ad aliud: ergo oportet in re ipsa distinguatur ab esse absolute. Tertio id declaro in hunc modum, quando, existente uno tantum albo, vibigratia, quod antea nulli erat simile, fit albus, vel illud prius habet aliquid se reale respectivum, quod antea non habet, vel nihil habet de novo. Hoc secundum, non potest, alias relatio nihil rei est, quod antea nihil erat, et postea nullum esse videlicet recipit, nunquam est aliquid; ergo necessarium dicendum est illud primum; ergo ut esse respectivum, quod additur, necesse debet esse distinctum ab eo cui additur, altem modali distinctione. Nam si unum erit, et aliud nondum erat, et postea additus consurgit, non possunt esse unum et item in re.

11. Quarto, nam cum una res dicatur similis alteri, vel unus homo pater altius, vel istae sunt denominations mere erinsecæ, aut sunt intrinsecæ. Primum dicimus

otest; ergo necessario dicendum est secundum; ergo necessaria est aliqua forma insece denominans; ergo illa necessario se debet distineta ex natura rei, saltem modaliter, a re denominata. Minor probatur primo, quia si esset denominatio extrinseca, sic non esset respectiva, quia potius set veluti applicatio formae extrinsecæ ad objectum denominatum, quam habitus subjecti ad terminum extrinsecum. Secundo, quia ob hanc causam denominatio stiti, aut loco circumdati, aut etiam agentis, non est respectiva proprio respectu præcamentali. Tertio est difficultius, quia alias non minus esset relatio realis creatoris ad eaturam, quam cuiuslibet agentis creatum effectum; nam extrinseca denominatio æque potest intercedere. Secunda item consequentia clara est, quia denominatio rinseca dicitur, quæ ab intrinseca forma mitur. Ultima vero consequentia mititur in idamento sœpe repetito, quod hæc denominatio amitti potest, et acquiri de novo, conservando omnem formam absolutam; ergo forma intrinseca et respectiva, a qua mitur, est in re aliquo modo distincta ab omnibus formis absolutis, saltem modali distinctione. Atque hæc sententia ita explicata confirmata est probabilior cæteris, quæ in ponunt distinctionem aliquam actualem per relationem et fundamentum. Quæ si vel asseritur in aliquibus relationibus, consequenti ratione ponenda est in omnibus catus et prædicamentibus, quia nulla est sufficiens ratio ad utendum aliqua distinctione, ut ex dictis contra Scot. et Durandum intelligi potest.

Sintia opinio negans in re actualem distinctionem relationis a fundamento.

2. Nihilominus est alia sententia extrema opposita, quæ negat relationem distinguiri aliqua distinctione actuali a suo fundamento absoluto, sed tantum aliqua distinctione rationis habente in rebus aliquod fundentium. Hanc sententiam docent multi Theologi, præsertim Nominales, in 1, dist. 30; Cham, quæst. 1, et dist. 31, quæst. 1; Gregorius, dist. 29, quæst. 2, art. 2; et in eadem sententia aperte est Ægidius in 1, dist. 26, quæst. 4, dum ait, relationem nullum esse primum habere ultra esse fundamenti, nequam aliquam compositionem ei adjunctam, quod non potest esse verum, nisi ratione omnino identitatis in re ipsa. Eamdem plane

tenet Sylvester, in Conflato, quæst. 28, dubio 4, ubi ait, relationem esse eamdem rem eum suo fundamento proximo. Et quamvis addat distingui formaliter, tamen statim satius declarat, eam distinctionem solum esse rationis ex diversitate conceptuum, quatenus eadem res solitarie sumpta absolute concipiatur, posita vero alia, concipiatur relative, nihil penitus in ea addito vel variato quoad rem ipsam. Expressius vero et melius hanc sententiam docet et tractat Hervæus, in 1, dist. 30, a. 1, et Quodlib. 7, q. 15, et Quodlib. 10, q. 4; qui etiam declaravit, has denominations relatives sumi ex consortio plurium rerum absolutarum, et non ex peculiaribus entitatibus, aut modis ex natura rei distinctis, quos addant ipsis rebus absolutis.

43. Habetque hæc sententia fundamentum in D. Thoma, opusculo 48, cap. 2, de Ad aliquid, ubi sic ait: *Cum autem dico, quod similitudo Socratis habet albedinem ejus ut fundamentum, non est intelligendum quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate, alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis, ut ad terminum.* Idque statim confirmat ratione supra facta, scilicet, quia alias non posset similitudo alicui advenire sine ejus mutatione, quæ ratio tam probat de modo reali ex natura rei distincto, quam de propria realitate. Unde etiam fundatur hæc sententia in illo dicto Philosophi, 3 Physic., textu 10, quod relatio advenit rei, ipsa immutata manente. Et simil modo sumitur eadem sententia ex Anselmo, in Monolog., cap. 24, quem locum inferius referemus latius tractando de relationibus non mutuis; et similis fere est apud Augustinum, lib. 5 de Civitate Dei, cap. 16. Favent denique huic sententiae verba Damasceni in sua Dialectica, cap. 52: *Oportet ea, quæ ad aliquid dicuntur, prius ad aliud prædicamentum reduci tanquam separatim considerata, et tunc denum ut habitudinem et affectionem ad alterum habentia, ad ea quæ ad aliquid sunt referri; quippe prius aliquid sine habitudine ac relatione esse necesse est, ac tunc habitudinem in ipso considerare; quam Damasceni sententiam de relationibus non subsistentibus intelligendam existimo; nam alia est de subsistentibus ratio.*

44. Rationes pro hac sententia præcipuae sunt illæ, quibus aliae opiniones, quæ distinctionem in re ponunt, improbantur; nam illis seclusis, a sufficienti partium enumeratione hæc sententia concluditur. Deinde ex re ipsa,

quia hæc distinctio rationis, et hic modus denominationis sufficit ad omnia, quæ de rebus absolutis relative dicuntur, ut videntur etiam convincere rationes primo loco positæ in principio sectionis præcedentis. Si autem hoc sufficit, superfluum est quipiam addere; nam distinctio ac multiplicatio rerum ac modorum realium fingenda aut asserenda non est absque necessitate, vel ratione sufficiente.

45. Tertio, possumus retorquere argumentum illud de separabilitate; nam positis, verbi gratia, duobus albis, impossibile est eliam de potentia absoluta facere, ut non sint similia; ergo hæc denominatio non sumitur ex aliqua re, aut modo reali distincto **ex natura rei ab utroque albo, simul sumpto.** Alioqui cur repugnaret Deum auferre modum illum, si in re ipsa distinctus est, aut cur non posset impedire resultantiam talis modi? Nam si hæc est circa rem distinctam, aliqualis efficientia est, quæ sine influxu Dei esse non potest; poterit ergo Deus suum influxum suspendere, et illam resultantiam impedire. Quod aliqui argumento convicti concedunt, ut Mairon., in 1, dist. 29, q. 2. At tunc interrogo an illa duo alba maneant similia, necne; hoc posterius non potest mente concipi, cum retineant eamdem unitatem in albedine; si vero dicatur primum, convincitur modum illum distinctum, et resultantiam quæ nanc fingitur, esse sine fundamento adinventa, cum sine illis maneat vera similitudo. Signum ergo est hanc denominationem non sumi, nisi ab his absolutis coexistentibus, et eodem modo se habentibus. Unde, ut supra dicebam, quod per ablationem termini cesseret illa denominatio, nullum argumentum est, quod similitudo sit aliquis modus realis ex natura rei distinctus ab albedine, sed solum est argumentum quod ipse terminus est in re distinctus a fundamento, et aliquo modo concurrit, vel necessarius est ad complendam tamē denominationem; hoc enim sufficit ut illo ablatio cesseret denominatio, etiamsi nihil rei auferatur a re denominata. Ergo ex inseparabilitate relationis posito fundamento et termino, potius infertur omnimoda identitas in re, seu (quod idem est) infertur relativam denominationem nihil rei addere supra omnes res absolutas.

46. *Quomodo aliqui negent mutari fundamentum per acquisitionem relationis.*—Quarto urget argumentum illud, quod res fit similis vel aequalis alteri, sine ulla sui mutatione, per positionem alterius; nam sive similitudo sit res

omnino distincta, sive modus realis ex natura rei distinctus, non potest de novo advenire ali cui absque illius mutatione. Aliqui respondent modum respectivum non sufficere, ut ratione illius solius res dicatur mutari, quia non es aliquid, sed ad aliquid, et quia totum fundamentum, a quo illa relatio habet suam entitatem, jam præexistit in re. Hoc vero non satisfacit, quia illa verba, scilicet, relationem non esse aliquid, sed ad aliquid, vel involvunt repugnantiam, vel sunt valde æquivoca, et minime ad rem. Nam si non esse aliquid, absolute et transcenderetur sumatur, sequitur plane relationem esse nihil, et esse ad aliquid nihil rei esse, ut supra argumentabar. Si vero contractius sumatur esse aliquid, ut idem s quod esse rem vel modum absolutum, petit principium, et non solvit, sed eluditur argumentum. Nam quamvis relatio non sit aliquid absolutum, si tamen est aliquid rei, num, et ex natura rei distinctum ab omni quod antea erat, ergo ratione illius vere propriæ intrinsece aliter se habet res, quam antea se habebat; ergo vere mutata est. N que etiam sufficit ad vitandam mutationem quod totum relationis fundamentum præstat, quia non diximus rem mutari propter fundamentum, sed propter id quod additum, quod dicitur esse aliquid rei, ex natura rei distinctum ab ipso. Unde jux hanc sententiam non potest consequenter dici, quod relatio habeat suam propriam similitudinem ab ipso fundamento formaliter, sed ad summum radicaliter, quatenus ab ipso fundamento pullulat relatio pos termino; hoc autem non excludit veram mutationem, quandoquidem aliquid novum distinctum fit in re, etiamsi ab intrinsecitate.

47. *Admittentes mutari fundamentum resultantiam relationis, ut explicent Aristotelem.*—Unde aliqui tandem fatentur, per eventum novæ relationis seu denominationis relative fieri in re ipsa relata vera mutationem realem, non quidem per propriam actionem, sed per intrinsecam dimensionem; Aristotelem autem non esse locutum est de quacunque mutatione communissime suscepta, sed de illa quæ per propriam actionem et passionem fit. Verumtamen, quamvis hæc responsio consequenter prædat, supposita dicta sententia, possitque facile defendi ad effugiendum testimonium Aristotelis in citato loco 5 Phys., tamen per se considerata quipiam dicit creditu difficulter.

um, et nullo sufficienti signo aut experientio fundatum, nimirum, quotiesquis aliquis ex novo sit albus aut calidus, pullulare in multis aliis rebus calidis aut albis, quæ sunt in mundo, aliquid novum et reale, esse ac proprie unicuique inhærens. Ut enim superioribus videtur satis probatum, ad illas illas denominationes, similis, æqualis, hujusmodi, non est necessaria illa resultatio novi realis modi et entitatis; scelus item hoc signo, nullum est aliud unde coligi possit; gratis ergo et sine probabilitate agitur. Accedit quod illa qualiscunque mutatio vel acquisitionis illius novi realis modi vel mutabilitatis, non potest esse sine efficientia, saltem per modum resultantiarum, quia omnis mutatio, eo modo quo talis est, includit actionem proportionatam. Inquiero ergo an illa efficientia sit ab ipso termino in fundamentum, id ab ipso fundamento in se ipsum per naturalem resultantiam. Primum a nemine asseritur; neque est probabile; quomodo enim terminus ageret simul in res pene infinitas, quantumcunque distantes? Item, quia si fieret relatio, nihil ei decesset, quominus ex propriam actionem et per se fieret ab extrinseco agente. Denique quia relatio in insece convenit rei posito fundamento et termino; non ergo pendet ex efficientia ex insaci agentis. Secundum etiam improbari test, quia talis efficientia, etiamsi sit ab extrinseco principio, erit per propriam actionem, et consequenter per propriam mutationem, quia licet talis resultantia non sit nisi ex uno termino, id solum erit, quia terminus tantum necessaria conditio ut relatio resultet, it quasi objectum specificans, sine quo esse non potest; hoc autem non obstat quominus sullantia, quæ fit ex fundamento, sit per propriam actionem, quæ in tali subjecto fit usque alia actione, qua tunc in illo interveniat. Sicut descensus deorsum naturaliter resultat ex gravitate lapidis ablato impedimento, et nihilominus fit per propriam actionem et mutationem. Ac denique hic habet cum argumentum saepè tactum, quod talis sullantia, et qualiscunque efficientia non potest esse sine concursu Dei, quem ipse potest suspendere. Et quamvis ponamus illum non potest, et consequenter nullam intervenire resultantiam realem, adhuc intelligimus esse similes, vel æquales, positis talibus tremis; ergo nullum signum est talem resultantiam vel mutationem intervenire.

Tractatur opinio distinguens inter esse in, et esse ad relationis.

48. Quapropter alii, ut huic difficultati respondeant, quadam distinctione utuntur; et posset hæc referri ut sexta opinio in praesenti quæstione, quam tractamus de distinctione relationis et fundamenti. Distinguunt ergo in relatione *esse in* et *esse ad*, et dicunt relationem, secundum esse in, non resultare proprie, nec pullulare a fundamento, sed resultare tantum secundum esse ad ut ad, et idcirco non mutari fundamentum per talem resultantiam, quia res non mutatur nisi per id quod de novo ei inest, atque adeo secundum esse in. Ex qua distinctione plane efficitur, relationem, secundum esse in, non distingui ex natura rei a fundamento, quia necessario convenit illi, etiam antequam terminus existat, seu independenter a termino; at vero esse ad, distingui ex natura rei, ideoque posse resultare ex fundamento, posito termino.

49. *Quot inconvenientia ex allata opinione oriuntur.* — *Primum.* — Quapropter hæc sententia multa involvit impossibilia, et quæ non satis intelligi possunt. Primum, quia ex illa sequitur, in una et eadem relatione distinguenda esse actualiter et ex natura rei, esse in, et esse ad; nam esse in, dicitur esse in re idem et indistinctum a fundamento, esse autem ad, dicitur actu distinctum in re a fundamento; ergo esse in, et esse ad, erunt inter se actu distincta, nam quæ ita comparantur ad unum tertium, ut unum sit idem cum illo, aliud vero minime, neque etiam inter se possunt esse idem. Consequens autem est impossibile, quia esse in, et esse ad, comparantur tanquam superius et inferius, seu tanquam commune vel transcedens, et modus determinans seu modificans illud, quæ impossibile est esse in re distincta, ut in superioribus traditum est.

50. *Secundum.* — Secundum inconveniens est, quia sequitur, esse ad, relationis realis creatæ ut sic, non esse accidentis alicuius, et consequenter non constituere verum accidentis reale, quod est contra rationem hujus prædicamenti. Sequela patet, quia illud esse ad, non includit essentialiter esse in, cum ab illo ex natura rei distinguatur et præscindatur. Item, quia si illud esse ad, esset accidentis alicuius, illud afficeret, et de novo ei adveniret, et ita redit difficultas quam traclamus, quod, nimirum, ex resultantia ipsius esse ad,

mutaretur res seu fundamentum ex quo resultat. Sed aiunt, esse ad ut ad, non esse aliquid reale, et ideo mirum non esse quod neque sit accidentis, neque insit, neque immutet relativum quod denominat. Sed hoc neque est vere, neque consequenter dictum, si univoce terminis utamur, et præsertim juxta dictam sententiam, quæ supponit relationem realem esse aliquid in re ipsa, quod in rebus sit, et secundum aliquid sui in re ipsa a fundamento distinguatur. Quamvis enim loquendo de esse ad, ut attribuitur relationibus rationis, illud non sit aliquid reale, tamen, ut infra ostendam, illud solum æquivoce, vel ad summum secundum analogiam quamdam proportionalitatis, appellatur esse ad, de quo nunc non est sermo, sed de vero esse ad, quod reale prædicamentum accidentis constituit; illud autem non potest non esse aliquid reale, alias quomodo posset verum accidentis reale constituere? Aut quomodo posset relatio esse intrinseca forma referens suum subjectum ad terminum, si non afficeret illud secundum propriam rationem suam et consequenter etiam secundum ipsum esse ad?

21. Et confirmatur, nam quoad hoc eadem est fere ratio de ipso esse in; potest enim æquivoce vel analogice sumi, ut attribuitur entibus rationis; sic enim dicitur exercitas esse in oculo; ergo ut sic, esse in, non dicit aliquid reale; nihilominus tamen, verum esse in reale est, quod accidentis reale constituit. Simili ergo modo philosophandum est de vero esse ad, quod nimur sit quippiam reale, unde fit ut necessario esse debeat aut intrinsece subsistens, quod dici non potest de relatione accidentalí, aut intrinsece inhærens, quod intendimus. Igitur, si esse ad, relationis realis est quid distinctum ex natura rei a fundamento talis relationis, etiam esse in, proprium et intrinsecum talis relationis, erit distinctum, vel e converso, si nullum esse in relationis distinguitur ex natura a fundamento, neque esse ad distinguetur. Unde tandem argumentor, quia impossibile est ut relatio secundum esse ad, resultet a fundamento, tanquam quid reale ex natura rei distinctum ab ipso, quin illud ipsum reale, quidquid est, alicubi insit; nam vel in se existit, et sic erit subsistens, vel ab aliquo sustentatur, et ita illi inheret; ergo, vel inest in termino, quod dici non potest, ut per se notum est, vel inest in proprio subjecto seu fundamento, et ita ab illo distin-

getur tale esse ad, etiam secundum proprium esse in, quod intrinsece includit. Est ergo vana illa distinctio ad præsentem rem explicandam, nec per illam vitatur difficultas tacta quod per relationem resultantem mutetu aliquo modo res relata, si relatio secundum proprium esse reale est aliquid ex natura re actualiter distinctum a suo fundamento.

Quinta sententia convenienter exposita approbatur.

22. Inter has ergo sententias mihi maxime probatur quinta, quam Hervæus et nonnulli alii Thomistæ docuere, a quorum sensu feni nihil discrepant Nominales, et Aristoteles D. Thom. multum favent, ut vidimus. Hanc tamen sententia ita est interpretanda, ut non intelligatur, rationem formalem relationis nihil esse, aut denominationem relativam es mere extrinsecam, sumptam ab aliqua forma absoluta; juxta hunc enim sensum omnino everteretur, et e medio tolleretur reale prædicamentum Ad aliquid. Sed intelligendum est, relationem quidem dicere formam a quam realem, et intrinsece denominante proprium relativum, quod constituit; illa vero non esse rem aliquam aut modum, natura rei distinctum ab omni forma absoluta esse in re formam aliquam absolutam non tamen absolute sumptam, sed ut res carentem aliam, quam denominatio relationis includit seu connotat. Ita ut similitudo, vel gratia, aliqua forma realis sit existens in quæ denominatur similis; illa tamen non in re distincta ab albedine, quantum ad quod ponit in re, quæ dicitur similis, sed dum quantum ad terminum quem connotat et ita similitudo in re non est aliud quod ipsam albedo, ut respiciens aliam albedinem, tanquam ejusdem seu similis ratione. Atque haec distinctio rationis sufficit, tum diversas loquendi formas, tum etiam ad prædicamentorum distinctionem; nam, ut saidiximus, prædicamentalis distinctio interdum est sola distinctio rationis cum aliquo fundamento in re, ut de actione etiam et passione, et de aliis prædicamentis inferius dicens. Atque haec sententia magis declarabitur, max solutionibus argumentorum, tum etiam sequentibus sectionibus.

Fundamentis aliarum opinionum satisfacti.

23. Fundamenta ergo primæ, secundæ et sextæ opinionis, inter eas refendæ et impugnandas tacta sunt et soluta; e-

ne aliquod aliud argumentum occurrit, quod favorem earum difficultatem aliquam inferre possit, cui satisfacere necesse sit. Solum ergo supersunt solvenda argumenta mariae opinionis. Et primum quidem de securitate relationis a fundamento jam solum est; negamus enim relationem separari unquam a fundamento secundum aliquid quod ei intrinsecum sit. Sed solum congit, separari aut destitui terminum, quo lato cessat etiam relativa denominatio, non ita aliquid rei vel realis modi auferatur ab eo relativo, sed quia denominatio relativa cludit aliquo modo terminum, sine quo non met actualiter, sed fundamentaliter tantum, seu in proxima aptitudine. Ad secundum respondetur, esse relationis in re non se aliud ab esse fundamenti, ratione tamen tingui, quatenus illudmet esse concipitur includens aliquo modo, seu connotans minum quem respicit. Ad tertium respondet, quando unum album de novo fit, nihil de novo addi altero albo, ut declaratum probatum est. Neque inde sequitur relationem similitudinis nihil esse, sed solum servetur non esse aliquid distinctum ab albæ, quæ antea inerat tali rei albæ. Cum em instatur, quia prius in tali re alba non est similitudo, et postea est similitudo; er vel similitudo nihil rei est, vel aliquid rei novo est in illa re alba: respondetur ne- do consequentiam quoad utramque par- nam præter illa duo membra est aliud ium, nimirum aliquid rei esse de novo, in re, quæ prius erat alba, sed in termini qui de novo factus est albus, quem termini aliquomodo includit seu connotat illa res, est similitudo, sub ratione et conceptu similitudinis, et non sub ratione albedinis. quartum respondetur, has denominationes pectivas, non esse mere extrinsecas, ut e ibi probatur. Unde consequenter con- imus, hujusmodi denominationem esse aliqua forma intrinseca, includendo tamen connotando aliquam aliam extrinsecam extrinseco termino. Ac propterea negatur ea consequentia, nimirum, hanc formam lenominantem intrinsece cum habitudine extrinsecum, debere esse ex natura rei neta, saltem modaliter, ab omni forma soluta; nam supposito termino extrinseco, met forma absoluta secundum rem sufficiad talem denominationem tribuendam, auferri vel cessare potest per solam tionem extrinseci termini, ut dictum est.

Satisfit argumentis ex sectione prima re- lectis.

24. *Primo.* — *Secundo.* — *Tertio.* — Ex his etiam quæ in hac sectione dicta sunt, soluta manent multa ex argumentis propositis in principio sectionis praecedentis. Nam quod ad primum attinet, jam explicatum est quomodo ipsum esse ad relationis realis et accidentalis, sit aliquid in re ipsa quæ referri dicitur. Falsumque est, esse ad, univoce dici de relationibus rationis et realibus. Falsum item est, verum esse ad, posse ita præscindi ab esse in, ut illud intrinsece non includat; ad eum modum quo in superioribus diximus, modos entis non posse ita præscindi ab ente, quin illud in se claudant. De secundo item argumento, nimirum, quod relatio adveniat sine mutatione fundamenti, satis multa dicta sunt; concedimus enim inde recte concludi, relationem non esse aliquid in re distinctum a fundamento, non tamen non esse aliquid rei. Unde ad tertium negatur prima consequentia (scilicet, relatio nihil est præter absoluta; ergo simpliciter nihil est), si in antecedente, illa particula, *præter*, indicet actualem distinctionem ex natura rei. Nam licet relatio non sit aliquid in re distinctum ab absolutis, potest esse aliquid ratione distinctum; et ideo non sequitur, quod sit simpliciter nihil. Neque refert quod relatio ut relatio præscinditur ab absolutis, quia neque præscinditur ut aliquid per rationem confitum, neque etiam ut aliquid in re ipsa præcissum et distinctum, sed ut aliquid verum et reale, ratione sola præcissum: sæpe enim distinctio est rationis inter extrema vera et realia, quæ ad prædicamenta constituenda sufficiunt; unde probationes omnes, quæ in illo tertio arguento afferuntur, utiles sunt ad declarandum quomodo relatio realis non addat rebus absolutis rem, vel realem modum, ex natura rei distinctum ab ipsis, non tamen quicquam valent ad concludendum hujusmodi relationem nihil omnino esse.

25. *Notabile.* — Duo tamen in illis argumentis cavenda sunt. Primum est, cum dicitur denominatio respectiva consurgere ex coexistentia plurium absolutorum absque ulla reali additione, non esse intelligendum, illam denominationem aquæ ac simul sumi ex pluribus formis absolutis, una intrinseca, et altera extrinseca. Sed intelligendum est, illam denominationem require quidem consortium, seu coexistentiam talium rerum seu

formarum; tamen in unoquoque extremo sumi a propria forma ut respicieente aliam, quæ ut sic habet rationem relationis, quamvis in re non sit alia ab ipsa forma absoluta. Secundo (propter exemplum quod ibi adducitur de Deo quatenus denominatur dominus, vel creator, etc.), cavendum est ne quis existimet hujusmodi denominationes esse ejusdem modi et rationis in omnibus; id enim verum esse non potest, juxta communem doctrinam, quæ distinguit relations in mutuas et non mutuas, quæ distinctio nulla esset, si prædictæ denominationes omnes essent ejusdem modi in omnibus extremis. Quæ autem sit hæc diversitas, non est facile ad explicandum, juxta doctrinam ac sententiam quam defendimus. Quapropter de hac re erit inferioris specialis sectio instituenda; nunc solum dicimus, quando in re denominata est aliquod proprium et proportionatum fundamentum talis denominationis, tunc provenire ex propria relatione reali; quando vero attribuitur rei sine tali fundamento, tunc denominationem esse extrinsecam seu rationis.

SECTIO III.

Quotuplex sit relatio, et quæ sit vere prædicamentalis.

4. Hæc dubitatio proponitur propter difficultatem tactam in quarto arguento in prima sectione proposito. Ad quam expediendam nonnullæ distinctiones relativorum præmittendæ sunt ac declarandæ, ut, seclusis iis quæ ad hoc prædicamentum non pertinent, concludamus quale possit esse genus accidentis realis ab aliis diversum, et proprium prædicamentum ad aliquid, constitutens.

Prima divisio relationis in realem et rationis.

2. Primo ergo dividi solet relatio in eam quæ realis est, vel tantum rationis, quam aliqui ita interpretantur, ut doceant, genus prædicamenti Ad aliquid, utramque relationem sub se continere, ac propterea illam divisionem esse univocam, imo et generis in species. Cui sententiæ videtur favere divus Thom., 4 p., quæst. 28, art. 4, ubi sic inquit: *Considerandum est, quod solum in iis quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem.* Sunt ergo ea, quæ secundum rationem tantum referuntur, vere ac univoce esse ad ali-

quid: nam si tantum esset sermo de dencminatione æquivoca vel analoga, non tantu in his quæ sunt ad aliquid, sed etiam in ali generibus invenirentur aliqua secundum rationem tantum, ut cæcitas in qualitate, et si de aliis. Idem sumi potest ex art. 2 ejusdem quæstionis, et ex quæst. 13, art. 7, et Quæst. lib. 1, art. 2, Quodlib. 9, art. 5, et quæst. 2 ò Potent., art. 5, et saepe alibi. Unde Cajetan dictis locis primæ partis, aperte sentit ipsum esse ad, univoce dici de relatione reali, v rationis; quod antea videtur docuisse C preol., in primo, dist. 33, quæst. 1; et sed videtur ibi Deça, quæst. 1, notab. 4; et Ferar., 4 contra Gent., c. 14; et expressius Scin., 5 Metaph., quæst. 26, concl. 2, qui aferunt alia testimonia D. Thomæ. Fundamentum eorum est, quia definitio relativum, quam Aristoteles tradit, et proprietat omnes quæ ad illam consequuntur, æq convenienti relationibus rationis, ac realib Patet, nam relativa esse dicuntur, quor totum esse est ad aliud se habere; hoc a tem omnino et propriissime convenit resp tibus rationis; nam licet esse eorum sit ma imperfectum ac diminutum, quam esse re tivorum realium, tamen illud esse qualec que est, tam proprio consistit totum in ha fidine ad aliud, sicut esse relationis rea Unde fit ut relatio rationis nec cognosci pos sit, nec definiri sine habitudine ad ali æque ac relatio realis.

Sola relatio realis prædicamentum Ad aliq constituit.

3. Nihilominus dicendum est, solas re tiones reales pertinere ad constitutionem prædicamenti Ad aliquid, quod est satis dens ex iis quæ in superioribus tradita s de conceptu entis, et de divisione ejus in vnum genera summa. Ostendimus enim non solum non esse univocum ad ens re et rationis, verum etiam non habere unum conceptum communem illis, etiam analogi, sed vel esse æquivocum, vel ad summum analogum analogia proportionalitatis. Et ratione etiam diximus, objectum adæquam et directum metaphysicæ non esse ens comune ad reale et rationis, sed ad reale n tum; et hoc etiam ostendimus dividi in eum suprema genera. Cum ergo relatives rationis non sint entia realia, et conseq uenter nec vera entia, non possunt ad prædicamentum Ad aliquid, quod reale est, pertinere. Addo præterea, non posse habere ni

ocam convenientiam cum relationibus rebus, si supponamus illas esse vera entia alia, ut supra ex communi sententia suppositum est, et in discursu hujus materiae aulatim declarabitur et probabitur. Ratio item est, quia cum ens rationis nihil sit, non potest habere veram similitudinem convenientiam cum ente reali, in qua convenientia fundari solet univocatio et unitas conceptus; ergo non potest aliquis verus conceptus et essentialis esse communis enti ali et rationis. Et ideo merito Soncini, 4 staph., q. 5 et 6, approbat dictum Hervaei uanquam errore typographi tribuatur Henno), Quodl. 3, q. 1, articulo primo, in fine, n magis posse ens esse univocum ad ens reale et rationis, quam sit homo ad hominem um et mortuum. Habet autem hoc dictum aenam rationem veritatis in ente in communi, et in tali ente, scilicet, relatione, quia ut ens rationis non est verum ens, sed fictione, sic relatio rationis non est vera relatio, ficta, vel quasi per intellectum.

i. Objectioni satisfit. — Dicit fortasse alius, hoc verum esse de integro et completo conceptu relationis, de quo procedit ratio facie, quia in hujusmodi conceptu relationis reuincluditur, quod sit verum ens, et accidentis; non tamen ita procedit de praeciso conceptu ipsius modi seu constitutivi relationis, qui per hanc vocem significatur, *esse ad*, a talis conceptus per se præscindit a ratione entis et accidentis. Quo sensu videntur citati auctores, cum quibus videtur tire Henricus, Quodl. 9, q. 3, ubi de hac teria obscurissime disputat: inter alia vero: *Esse ad aliud ex se nullam recipit distinctionem, aut diversitatem, sive fuerit in finis, sive in creaturis, sive in relationibus secundum rem, sive in relationibus secundum rationem.* Verumtamen contra hanc evasionem eamdem vim habet ratio facta; nam illud esse ad, prout est modus constitutionem realem, est etiam realis modus, est tantum ens rationis; hoc secundum non potest, alioqui relatio realis non habet proprium et formale constitutivum, quæ est implicatio in adjecto; quomodo non potest ens reale ut sie, per id quod non est, constitui? De qua re diximus ta superius disputatione 2, tractando de lis contrahientibus ens. Si autem illud esse in relatione reali est modus realis, rursus progo an in relatione rationis sit etiam is et realis modus, vel tantum per intel-

lectum confictus. Primum dici non potest, quia repugnat relationi rationis, de ejus essentia est, ut non dieat habitudinem in re existentem, sed in mentis comparatione seu denominatione. Item, quia contradictionem implicat, quod ens fictum existens tantum objective in intellectu, per modum realem et in re ipsa existentem constituitur; est ergo illud esse ad, in relatione rationis, purum ens rationis. Ergo sicut non potest dari conceptus communis vel univocous ad ens reale et rationis, vel ad relationem realem et rationis secundum completum conceptum relationis, ita neque esse ad, ut sic præcise conceptum, potest dicere unum communem conceptum et univocum ad esse ad relationis realis et rationis, quia non magis potest esse inter haec vera similitudo et convenientia, quam inter quælibet alia entia realia et rationis. Nec magis potest in his quam in cæteris intelligi qualis sit ille conceptus abstrahens ab ente reali et rationis, aut qualis esse possit contractio vel determinatio talis conceptus ad ens reale per modum realem, et ad ens rationis per modum rationis.

5. Sola relatio realis est proprie ad aliiquid. — *D. Thomæ locus explicatur.* — Dicendum ergo est solam relationem realem esse vere et proprie ad aliiquid; relationem autem rationis non esse, sed concipi ac si esset ad aliiquid, ideoque solas relationes reales ad proprium prædicamentum Ad aliiquid pertinere; relationes autem rationis non constitui in reali prædicamento, sed per analogiam et proportionem ad veras relationes declarari, ut magis in particulari dicemus in disputatione ultima hujus operis. Neque D. Thomas in citatis locis oppositum intendit; nunquam enim dixit aut relationem rationis esse univoce relationem cum reali, aut esse ad aliud non esse aliiquid reale in relatione reali, sed solum dixit naturam relationis realis tales esse, ut per similitudinem et proportionem ad illam possint entia rationis per modum relationum ab intellectu configi cum aliquo fundamento in re, potius quam per modum quantitatis vel qualitatis, etc. Quod ait, ex eo provenire, quod relatio ut relatio solum significat respectum ad aliud. Ubi particula *solum* non excludit concomitantia; unde neque excludere potest transcendentalis rationem entis, vel accidentis, si relatio accidentalis sit. Quia vero relatio quantum præcise concipitur aut significatur ut est ad aliud, non concipitur nec significatur

expressæ ut inhaerens, ideo ait D. Thomas, ut sic solum dicere respectum ad aliud, non quia in re ipsa non sit aliquid in se, vel in subjecto existens, sed quia in tali modo concipiendi et significandi nihil aliud exprimitur. Et inde etiam fit ut facilius possint entia rationis secundum illum modum habitudinis concipi, non quod in tali relatione sit vera habitudo, seu verum esse ad, tale quale est in relatione reali, sed quia ad instar seu proportionem ejus concipitur. Unde idem D. Thomas postquam dixit relationem secundum propriam rationem solum significare respectum ad aliud, subdit hunc respectum aliquando esse in ipsa natura rerum, aliquando vero esse solum in apprehensione rationis conferentis unum alteri. Ad rationem autem illius sententiæ facile respondetur, negando propriam rationem relationis vere reperiri in relatione rationis, quia in tali relatione nec est vera habitudo, nec verum esse ad aliquid, sed solum apprehenditur ac si esset ad aliquid.

Secunda divisio relationis, secundum dici, et secundum esse.

6. Secunda divisio relationis est in relationem secundum esse, et secundum dici. Quæ divisio fundamentum habet in Aristotele, cap. de Ad aliquid, ubi prius tradit definitionem communem relativis secundum dici, postea vero tradit propriam definitionem relativorum secundum esse. Relatio ergo secundum dici, definiri solet, quod sit res quæ concipiatur et explicatur, seu dicitur per modum respectus, cum in re ipsa verum respectum non habeat; relatio autem secundum esse dicitur, quæ re vera habet proprium esse cum habitudine ad alind.

7. *Relatio secundum dici ut explicetur ab aliquibus.* — Ex quo aliqui, et non sine verisimilitudine, opinati sunt, relationem secundum dici, esse eamdem cum relatione rationis. Quod significat Henric., Quodl. 3, q. 4, ex Avicenna, l. 3 sueæ Metaph., dicente relationem secundum dici, esse illam quæ solum habet esse in intellectu, et convenit rebus quæ non sunt simpliciter et absolute ad aliquid, sed solum secundum quod ab intellectu concipiuntur. Et videtur hoc consentaneum rationi; nam sicut concipiimus, ita loquimur; relationes autem secundum dici, non alia de causa sic appellantur, nisi quia ita a nobis dicuntur aut explicantur, ac si relationes essent, cum tamen non sint; ergo ille

modus loquendi de his relationibus supponit modum concipiendi nostrum, ex quo nascitur, nimirum, quod hæc res concipiuntur a nobis cum relatione et habitudine, seu per modum relationis et habitudinis, cum vere ei in re habitudinem non habeant; sed in hoc consistit ratio et essentia relationis rationis; ergo relatio secundum dici, idem est quod relatio rationis.

8. Vera essentia relationis secundum dici.

— Sed nihilominus communiter non ita intelligitur hæc divisio; nam relatio rationis, et modo quo est, censetur esse relatio secundum esse sibi proportionatum, ut patet de relatione generis et speciei, et similibus, quia et modo quo hæc cogitantur, non solum dicuntur, sed etiam sunt ad aliquid. Et e converso relatio secundum dici non limitatur ad relationem rationis, sed dicitur de quacunque reali re, cujus esse sit absolutum, et a nobis non nisi per modum habitudinis seu relationis relativæ explicatur. Sic enim divinam omnipotentiam dicimus esse relativam secundum dici, non propter relationem rationis quam in illa fingamus, sed quia illam non concipiimus, nec explicamus, nisi cum co-comitantia alterius, ad quod est potentia, per modum habentis habitudinem ad illum. Unde, licet verum sit, hunc dicendi modus seu loquendi de relatione secundum dici, supponere modum concipiendi, tamen ille modulus concipiendi non est talis, ut ex illo necessario resultet vel apprehendatur relationis, quia non est conceptus reflexivus aut comparativus, sed est conceptus directus absolutæ, imperfecte tamen conceptus, modum earum rerum quæ habent habitudinem ad alia; in quo modo concipiendi non attribuitur ipsi objecto cogitato habitudo unde realis, nec rationis, sed solum ex participatione fit conceptus per quamdam intentionem et analogiam ad conceptus respectivarum. Sicut quando a nobis concipiuntur res spiritualis instar corporeæ, non attribuimus objecto corporeitatem realem, atque falsa esset conceptio, neque etiam fingimus aut cogitamus in illo objecto aliquid ens rationis; quale enim illud esset? Solum enim concipiimus unam rem per analogiam dæliam. Sic igitur interdum concipiimus in absolutam instar respectivæ, et de illa ita quimus ac si respectiva esset, et ideo dicimus esse relativa secundum dici tantum. Ule constat, relationes tantum secundum dici, extra genus relationis esse, nec per se posse

ertinere ad prædicamentum Ad aliquid, immo ibea ratione ad nullum prædicamentum pertinere, nam, ex eo quod res a nobis impercepte concipiatur aut dicatur, non accipit per diarem naturam, ratione eius debeat in peculiari prædicamento collocari. Et ideo aristoteles, in prædicamento Ad aliquid, ut i Boetius et alii notarunt, exclusa priori definitione relativorum, quæ relativis etiam secundum dici communis erat, posteriorem dididit, quæ propria est relativorum secundum esse.

9. Relationes secundum dici diversæ sunt prædicamentibus et transcendentalibus.—Int vero qui existimant divisionem hanc lationis secundum dici et secundum esse incidere cum alia partione relationis in transcendentalem et prædicamentalem, ita ut latio transcendentalis tantum sit relationum dici; omnis vero relatio secundum esse, prædicamentalis sit (de creatis quimus). Hæc vero sententia licet in ore e omnium circumferri videatur, mihi non obatur. Opinor enim relationes transcendentales includere in re ipsa et in suo esse ras et reales habitudines, quod paulo in ius ostendam: relationes autem quæ tantum sunt secundum dici, proprie et in rigore nuptas, distingui ab omnibus relationibus secundum esse, sive transcendentales sint, et prædicamentales. Non enim requirunt re sic concepta, seu relative denominata, tam aliquam habitudinem, quæ ratione esse illi conveniat, sed tantum denominationem ex modo nostro concipiendi et loendi, ut a nobis explicata est. Ut in exemplo de potentia Dei, probabilius est i includere respectum etiam transcendentalis, etiamsi relativa secundum dici appellatur. Igitur relatio secundum dici tantum, est idem quod relatio transcendentalis; ab illa etiam condistinguitur, si cum cessione sumatur prout suui debet. Quod o addo, quia etiam relatio transcendentalis potest dici relatio secundum dici, quia um de ea loquimur ad modum relativorum; imo et relatio prædicamentalis erit ratio secundum dici, quia etiam ipsa dicendum habitudine ad aliud. Ut ergo propriæ divisio, sumi debet relatio secundum cun exclusione et præcisione, ita ut in ipso dici, habitudinem habere videtur, in esse tamen nullam habeat, nec transcendentalem, nec prædicamentalem. Ios: si res sit tam absoluta, ut in esse

nullam habeat habitudinem, etiam transcendentalem, cur necesse erit concipi vel dici cum habitudine, cum unaquaque res possit concipi eo modo quo est, absque omni eo quod est extra essentiam ejus? Respondetur, id saepe provenire ex nostro modo imperfecto concipiendi, quia non valemus concepire res prout ipsæ sunt. Addo præterea interdum contingere, ut res etiam perfecte concepta cognosci non possit sine concomitantia aliarum, etiam si sint extra essentiam ejus, non propter habitudinem aut dependentiam, sed propter aliam altiorem connexionem in ratione causæ eminenter continentis suos effectus, quo modo aiunt Theologi non posse Deum perfecte videri aut comprehendendi, quin in eo cognoscantur creature: de quo alias.

Tertia divisio inter relationem transcedentalem et prædicamentalem.

10. Tertio ac præcipue dividitur relatio realis et secundum esse, in transcedentalem et prædicamentalem, que divisio maxime necessaria est ad concludendum et declarandum id quod in præsenti sectione intendimus. Hactenus enim solum constat, relationem pertinentem ad hoc prædicamentum Ad aliquid, debere esse realem et secundum esse; nunc autem videndum superest an omnis relatio hujusmodi ad hoc prædicamentum pertineat. Ex quarto vero argumento in prima sectione proposito constat, non omnem habitudinem realem et secundum esse, posse ad unum definitum prædicamentum spectare. Et ideo proponitur haec divisio, qua significatur esse certum quemdam modum realis habitudinis habentem particularem ac definitum essendi modum, qui peculiare genus entis constituit, et hujusmodi esse relationes prædicamentales. Præter has vero esse alias habitudines veras etiam et reales, essentialiter pertinentes ad varia et fere ad omnia genera entium, quæ propterea transcendentales dieuntur, et a prædicamentibus distinguuntur, quia ad certum aliquod prædicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur.

11. Imprimis ergo divisio sic explicata quad singula membra probanda est. Quod enim dentur quedam relationes prædicamentales, ex recepta divisione prædicamentorum supponimus, et ex communi omnium sententia, ut in prima sectione dictum est; quod vero præter has dentur relations

transcendentales, quæ non sint tantum secundum dici, sed veræ et reales habitudines secundum esse, satis probatur inductione et discursu facto in illo quarto argumento sectione prima proposito. Et potest confirmari, nam in genere substantiæ materia et forma habent inter se veram et realem habitudinem essentialiter inclusam in proprio esse illarum, et ideo una definitur per habitudinem ad aliam, et inde accipiunt specificationem suam. Eademque ratio est de potentiis accidentalibus per se primo institutis et ordinatis ad suos actus; et de habitibus operativis, de quibus supra ostensem est, natura sua specificari per habitudinem ad actus vel objecta, quia, nimirum, in suo esse includunt veram habitudinem ad actus, et illis mediantibus ad objecta; ergo hi respectus transcendentales sunt veri et secundum esse reale earum rerum quibus convenient. Quocirca, sicut inducitio facta nititur in communioribus, magisque receptis sententiis, ita hæc doctrina communiter a Doctoribus approbata censenda est. Praesertim vero in favorem ejus notanda sunt verba D. Thomæ, 1 p., quæst. 28, art. 1, ubi sic scribit: *Ea quæ dicuntur ad aliquid significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud, qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rei, utpote quando aliqua due res secundum naturam suam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent, et hujusmodi relationes oportet esse reales, sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis hujusmodi.* Hæc enim ratio D. Thomæ æque aut maxime procedit de respectu transcendentali; nam secundum illum præcipue inveniuntur res ad invicem ordinatae. Et quidem exemplum D. Thomæ optime intelligitur ac verificatur de respectu transcendentali; nam gravitatis inclinatio et propensio ad locum medium non pertinet ad prædicamentum relationis, sed qualitatis; nam est propria essentia talis qualitatibus.

12. Objectio. — Prima responsio. — Venerior responsio. — Dices: nullus realis respectus includitur in conceptu rei absolutæ; sed hic respectus transcendentalis includitur in conceptu rei absolutæ; ergo non est verus respectus secundum esse, sed tantum secundum modum loquendi et concipiendi nostrum; hoc enim potissimum argumento nuntiuntur, qui ita sentiunt de his respectibus

transcendentalibus, ut solum in verbis consistere arbitrentur. Aliqui vero respondent et sumi potest ex Scoto, in 4, d. 12, q. una, hujusmodi respectus consequi ad res a solutas, non vero esse de intrinseca ratione illarum. Hac enim de causa negat Scotus inhærentiam aptitudinalem esse de essenti accidentis, quia est verus respectus. Juxta quam responsionem hi respectus non esse extra latitudinem prædicamenti Ad aliquid unde nec possent dici proprie transcendentales, neque a prædicamentibus conditivi, quia non est contra rationem determinati prædicamenti, ut res in illo content consequantur ex rebus aliorum prædicamentorum, si non sunt de essentia earum, si proprietates consequentes illas. Melius tam respondetur cum Cajetano, de Ente et sent., c. 7, q. 15, non esse contra ratione rei absolutæ, ut in sua essentiali ratione includat respectum transcendentalem, suæ naturæ proportionatum; nam revera inhærentia aptitudinalis non est proprietas consequens naturam accidentis, sed est intrinse essentia ejus, ut in superioribus ostensi. Quinimo verisimile est, in entibus creaturis nullum esse ita absolutum, quin in sua sentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam. Nam, licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura distingutum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi; non videtur aut posse concipi, aut esse sine transenden respectu et habitudine ad illud a quo pertinet, in quo respectu maxime consistere videtur potentialitas et imperfectio entis creaturæ est.

13. Quidquid vero sit de completis entilibus. ut sunt integræ substantiæ, præsertim simplices et immateriales, quæ inter creatura videntur maxime absoluta, ex reliquo omnibus, quæ incompleta dicuntur, nullus est ita absolutum, ut non includat essentiæ aliquem transcendentalem respectum. Ita ratio est, quia omnia illa ex natura sua sunt instituta ad aliud, seu propter aliud; in materia est propter formam, forma vero est ad actuandam materiam et complecitur compositum, et accidens est ad substantiam, potentia ad actum, et actus propter obiectum, et sic de reliquis. Unaquæque autem res accipit modum entitatis accommodatum

io primario fini et institutioni; quia ergo unes hæ res per se primo ordinantur ad ias, ideo talem modum entitatis accipiunt, intime includant habitudinem ad aliud, et ec est propria habitudo seu respectus trans-
cendentialis: sunt ergo inter reales habitudi-
s veras et secundum esse, aliquæ transe-
ntiales, quæ ad speciale prædicamentum
vocari non possunt, et ideo a prædicamen-
ibus distinguuntur.

SECTIO IV.

*modo differat prædicentalis respectus a
transcendentali.*

1. Sed jam occurrit magna difficultas in
olicanda differentia inter hos duos ordines
pectuum, et consequenter in explicanda
ione ob quam necesse sit præter trans-
cendentales respectus, prædicamentales ad-
tere.

*I*ponuntur nonnulla discrimina inter dictos
respectus.

Variae igitur possunt excoxitari diffe-
tiae inter hujusmodi respectus. Prima, et
plures includit, est, quia relatio trans-
cendentialis non requirit eas conditiones quas
tulat prædicentalis relatio, quæ præ-
te sunt tres, ut infra videbimus. Prima,
ad relatio prædicentalis requirit aliquod
lamentum reale absolutum, ut similitudo
dinem, paternitas vim generandi seu
erationem; secunda, quod requirit termi-
num reale et realiter existentem; tertia,
petit distinctionem realem, vel saltem
natura rei, inter fundamentum et termi-
num. At vero respectus transcendentalis nul-
harum conditionum per se requirit. Nam
ha scientia, verbi gratia, habitudinem
scendentalem dicit ad divinam essentiam,
ad proprium objectum, et divinus amor ad
iam bonitatem, et tamen inter ea nulla
distincio ex natura rei, sed rationis tan-

Rursum transcendentalis respectus non
per requirit reale terminum, sed inter-
esse potest ad ens sicutum, seu rationis,
ad extrinsecam aliquam denominatio-
nem; ut conceptus seu cogitatio de ente ra-
tionali, seu privatione, ut sic, transcen-
tientia habitudinem dicit ad illud objectum,
tamen ens reale non est. Saepè etiam
transcendentalis respectus, licet sit ad
inum reale, non tamen requirit realem
entiam ejus, ut scientia de futura eclipsi

dicit habitudinem realem transcendentalem:
ad illam, quamvis non existat; et idem est
in qualibet scientia de objecto possibili, et de
potentia respectu actus non existentis. Deni-
que hic respectus transcendentalis nullum
requirit fundamentum; respectus enim trans-
cendentialis materiæ ad formam nullum habet
fundamentum, sed intime includitur in ipsa
materia. Et idem est de respectu formæ ad
materiam, scientiæ ad objectum, et similium.
Et ratio est manifesta, quia hic transcen-
tentalis respectus non advenit alicui rei jam
constitutæ in suo esse essentiali, sed est
quasi differentia constituens et complens es-
sentiam illius rei, cuius respectus esse dicitur.
Et ideo, sicut illa res, cum sit absoluta,
non requirit aliud fundamentum ut sit, præ-
ter proprium subjectum, si fortasse sit acci-
dentalis entitas, ita etiam hic respectus trans-
cendentialis non praerequirit fundamentum
aliud, sed constituit potius ipsam rem, quæ
potest esse fundamentum aliarum relatio-
num prædicentalium.

3. Atque hinc colligi potest aliud discri-
men: nam relatio prædicentalis est quæ-
dam forma accidentalis, adveniens funda-
mento plene constituto in suo esse essentiali
et absoluto, ad quod comparatur ut com-
pleta forma in suo accidental genere, affi-
ciens ipsum, et referens ad aliud. Respectus
vero transcendentalis nec comparatur ut ac-
cidens, neque ut completa forma ad illam
rem quam proxime actuat, et ejus est res-
pectus; sed comparatur ut essentialis diffe-
rentia, et consequenter ut ens incompletum
in illo genere ad quod pertinet illa res quam
actuat vel constituit, eamque non proprio re-
fert ad aliud per modum physicae formæ,
sed illam constituit per modum metaphysicæ
differentiæ, ut ordinatam vel relatam ad
aliud.

Objectiones contra positas differentias.

4. Sed hæ differentiae partim veræ non
sunt, partim non videntur satisfacere. Nam
quod in prima differentia dicitur inveniri
transcendentalem respectum ejusdem rei ad
seipsum propter solam distinctionem rati-
onis, verum nou est; alias dici etiam posset
identitatem rei ad seipsum esse transcen-
tientalem respectum, et ad illum sufficere dis-
tinctionem rationis. Quod si dieas requiri
distinctionem rationis ratiocinatae, et funda-
tam in re, saltem sequitur, inter rationem
genericam et specificam esse respectum rea-

lem transcendentalē actus et potentiae, quia genus et differentia distinguuntur ratione cum fundamento in re. Item exempla adducta falsa sunt; nam scientia vel amor Dei non dicit respectum realem etiam transcendentalē ad ipsum Deum, ut ad primarium objectum, sed potius illa scientia et amor sunt absolutissima ab omni respectu reali, quia per se primo non respiciunt aliquid objectum extra se. Unde, sicut ibi non distinguuntur actus et objectum nisi ratione, ita nullus intervenit respectus actus ad objectum, nisi rationis. Et ratio universalis est, quia cum respectus et habitudo sit veluti tendentia quādam ad aliud, non potest inveniri verus et realis respectus ejusdem ad seipsum, nulla in re interveniente distinctione, saltem ex natura rei.

5. Respectus transcendentalis quo modo ad ens rationis possit terminari. — Respectus aliqui transcendentales requirunt existentiam terminorum. — Quod vero ulterius dicitur, transcendentalē respectum interdum esse posse ad ens rationis, est quidem verum, quando ille respectus est ad aliquid, quod se habet per modum objecti, in quo sufficit esse objectivum, ut possit habere rationem termini transcendentalis habitudinis. Et eadem ratione vera est etiam alia pars, nimis, posse interdum transcendentalē respectum tendere in rem seu essentiam realem, nondum actu existentem, quia etiam ad rationem objecti sufficit sāpe esse essentiæ, absque esse existentiæ. Veruntamen non est in universum verum, quod nullus respectus transcendentalis requirat terminum realem et realiter existentem; nam imprimis actus visionis vel intellectio[n]is creatæ intuitivæ et naturalis, dicit transcendentalē habitudinem ad rem actu existentem, neque sine illa potest naturaliter esse aut conservari. Deinde, modus actualis unionis dicit transcendentalē respectum ad terminum seu extremum unionis, in quo requirit et realitatem, et actualē existentiam, ita ut neque esse, nec intelligi possit actualis unio realis, nisi actu existat res ad quam sit unio, ut in superioribus sāpe tactum est. Actio etiam ut actio, et passio ut passio, dicunt transcendentales respectus ad reale agens, vel patiens actu existens, sine quibus neque esse, neque intelligi possent. Ac denique creatura, præcisa relatione prædicamentali, ex hoc solum quod est ens participatum et dependens, dicit essentiālē habitudinem transcendentalē ad

primum efficiens, et ad ens per essentiam actu existens. Non est ergo de ratione transcendentalis respectus, ut non requirat in termino realem et actualē existentiam. Ergo ex illo discrimine solum habetur, inter transcendentalē respectus quosdam esse qui termini realem vel actu existentem non requirunt, etiam si sint alii, qui hujusmodi terminum habeant et postulent, in quibus non habet locum illa secunda differentia.

6. Quod si dicas differentiam consistere in hoc, quia respectus transcendentalis ex se non requirit talem terminum, licet ex peculiari aliquo ratione possit illum habere, respectum autem prædicamentalem ex adæqualatione sua postulare hujusmodi terminum instari contra hoc potest, quia haec doctrina supponit, inter respectus ad terminos realiter existentes, quosdam esse transcendentalē et alias prædicamentales, qui differunt in ratione ob quam requirunt talem terminum. At vero hoc ipsum est quod inquirimus quodque non satis videtur explicari, scilicet quānam sit haec diversa ratio in his respectibus postulantibus similem terminum, quānam sit necessitas multiplicandi illud. Quandoquidem distinctio illa respectu transcendentalium habentium terminos reales vel non reales, existentes vel non extantes, sufficiens videatur ad quascunque rum habitudines declarandas.

7. Præterea quod de fundamento reali serebatur, non minus obscurum et incertum est. Primo quidem, quia non omnis respectus prædicamentalis requirit fundamentum realis ex natura rei distinctum a suo subjecto, solum illa quæ medio aliquo accidente substantiæ convenit, ut patet de relatione id estitatis specificæ inter duos homines, vel animas, verbi gratia, quæ censemur relatio prædicamentalis, et immediate fundatur in natura substanciali, de quo infra latius. Deinde relatio prædicamentalis, quæ convenit substantiæ media accidente, quamvis comparet ad substantiam dicatur habere aliud fundatum proximum, nempe illud accidentem, quo mediante convenit substantiæ, tanquam respectu ipsiusmet accidentis immediata ei sine alio fundamento illi convenit, ut similitudo albedini; alioqui procedendum esset infinitum. At vero idem proportionalitate peritur in relationibus transcendentalis; nullum ergo est illud discriminem. Declinatur minor, nam si quæ sunt relationes transcendentales in ipsiusmet substantiis inclusæ

n requirunt aliud fundatum; tamen aliae sunt quæ non convenient substantiæ, nisi mediis accidentibus, et illæ respectu substantiæ etiam habent fundatum, quam respectu accidentis illud non habeant, sed mediate talibus accidentibus convenient. Relatio scientiæ ad scibile convenit scientiæ diante scientia, ipsi autem scientiæ immediate inest. Ergo in necessitate fundamen-tum videtur esse discrimen inter respectus transcendentales et prædicamentales. **8. Contra ultimam allatam differentiam actio.** — Ultima denique differentia etiam difficultis ad explicandum, nam vel respectus comparatur ad formam, vel essentiam proprie-
tatem constitutam per ipsam, vel ad subjectum in formæ. Si priori modo fiat comparatio, in respectus prædicamentalis quam trans-
cendentialis, est essentialis formæ, vel essen-
tia per ipsum constitutæ, et comparatur ad modum differentiæ constituentis ip-
sæ. Unde etiam loquendo de ipso summo nere relationis prædicamentalis, constitu-
itur per ipsum esse ad, tanquam per es-
tentiam modum determinantem communem ionem accidentis, et formaliter ac essen-
tialiter constituentem talem essentiam; ergo hoc non est differentia inter respectum transcendentalem et prædicamentalem. Si ve-
rò posteriori modo fiat comparatio, sicut respectus prædicamentalis est accidentalis ali-
o subjecto, etiam potest esse respectus transcendentialis; ut respectus scientiæ ad ob-
jectum, licet sit essentialis scientiæ, est tamen accidentalis scientiæ. Unde, licet ille respectus, metaphysice consideratus, non sit forma physica referens subjectum ad aliud, et differentia constituens aliquam formam, non illa forma, constituta per talem respectum, est forma physica respectiva, referens subjectum ad suum terminum. Neque in potest forma respectiva informare aliud subjectum secundum ultimam rationem, quin illud referat ad terminum quem sa suo modo respicit. Ut in exemplo de exitate, quod supra ex D. Thoma affere-
mus, sicut gravitas est inclinatio ad infirmum locum, in quo includit respectum trans-
cendentalem ad illum, ita afficiendo seu in-
veniendo ipsum grave, inclinat illum, et hoc sum est referre illum in centrum. Et idem de quacunque potentia et scientia, et si-
milibus. Valde ergo obscurum et difficile est, his differentiis proprias rationes relationis transcendentialis et prædicamentalis, et ea-

rum discrimen, et veram necessitatem admittendi relationes prædicamentales præter trans-
cendentiales colligere.

*Alia differentia inter dictos respectus a Ca-
jetano tradita expenditur.*

9. Aliter ergo Cajetanus, in opusc. de Ente et essent., cap. 7, quæst. 15, attingens hanc divisionem respectuum realium in trans-
cendentiales et prædicamentales, differentiam inter illos declarat ex parte terminorum; nam respectus prædicamentalis (inquit) est, qui respicit terminum pure sub ratione termini; trans-
cendentialis autem respicit aliud, non ut pure terminum, sed sub aliqua alia determinata ratione. vel subjecti, vel objecti, vel effi-
cientis, aut finis. Quæ differentia aptior vide-
tur ad hanc rem declarandam, quia omnis respectus sumit speciem suam a termino, seu ab ea re ad quam tendit; et ideo, si quod est discrimen inter hos duos ordines respectuum, ex terminis desumendum videtur. Non est tamen facile ad explicandum quomodo assignata differentia generalis sit, et in quo proprie-
tate consistat, seu quid per eam importetur. Ratio difficultatis circa priorem partem est, quia motus, actio et passio dicunt trans-
cendentalem respectum ad terminum, et tamen non respiciunt illum, nisi sub pura ratione termini. Item unio, verbi gratia, hypostatica dicit trans-
cendentalem habitudinem ad Verbum divinum, et tamen non respicit illum, nisi sub pura ratione termini. Ratio vero diffi-
cultatis circa posteriorem partem est, quia omnis respectus, si abstracte et in communi sumatur, solum dicit habitudinem ad aliud sub ratione termini, abstrahendo ab aliis rationibus; si vero sumatur contracte, ut est talis vel talis respectus, sive trans-
cendentialis, ille sit, sive prædicamentalis, dicit habitudinem ad talem terminum, qui sit vel causa, vel effectus, vel objectum, vel aliam particu-
larem rationem termini habeat. Ut respectus paternitatis, etiamsi prædicamentalis dicatur, respicit talem terminum, qui sit effectus vel productus a patre, et sic de aliis.

Positum discrimen defenditur et probatur.

10. Respondeatur tamen ad priorem rationem, laborare in aequivoco. Nam relatio præ-
dicamentalis dicitur respicere aliud, ut pure terminum, quia circa illum nullum aliud munus exercet, nisi respiciendi tantum. Hoc au-
tem modo non potest dici motus, aut actio, vel passio esse purus respectus ad terminum;

nam habitudo motus ad terminum est habitudo viae, per quam ipse terminus in esse constituitur; unde non dicit habitudinem ad terminum, ut respiciendum tantum, sed ut constituendum per ipsum, et ita non respicit ut pure terminum in praedicto sensu: atque idem est proportionaliter de actione et passione; unio vero hypostatica dicitur a Theologis attingere Verbum ut purum terminum, ut per illam particulam, *purum*, excludant omnem causalitatem propriam quam Verbum ut sic habet circa talem unionem; non est tamen Verbum pure terminus illius unionis in eo sensu in quo hic dicitur de termino relationis praedicamentalis, quia illa unio, ut est realis modus humanae naturae, non uteunque respicit Verbum, sed realiter illi coniungit humanam naturam, et realiter attingit Verbum ipsum tanquam alterum extreum illius unionis, a quo intime et realiter pendet, quamvis sine propria causalitate. Sic igitur universaliter convenit formae, vel modo absoluto includenti respectum transcendentalis, aliquod reale munus exercere circa illum, ad quem dicit respectum, vel causando, vel uniendo, vel repraesentando illum, vel aliquid aliud simile efficiendo, et hac ratione dicitur non respicere illum ut pure terminum. At vero relatio praedicamentalis ita respicit terminum, ut circa illum nullum aliud munus exerceat, nisi pure respicere, ut patet in similitudine unius albi ad aliud; et hoc modo dicitur esse proprium talis relationis respicere aliud ut pure terminum.

11. Unde etiam patet responsio ad alteram rationem, in qua etiam laboratur in aequivoce. Nam respicere aliud ut pure terminum, non est respicere terminum abstracte et in communi, ut videtur in argumento supponi; constat enim praedicamentales relationes specificas et diversarum rationum, tendere etiam in terminos particulares et diversarum rationum. Omnibus tamen illis commune est, ut circa illos terminos, etiam ut tales sunt, nullum aliud munus exerceant, nisi respiciendi illos; et ideo semper eos respiciunt ut pure terminos, etiamsi sub propriis eorum rationibus eos respiciant. Quod secus est in respectu transcendentali, ut declaratum est. Sic ergo explicata illa differentia, vera et universalis esse videtur, recteque explicare proprium munus relationis praedicamentalis, quod est referre formaliter seu respicere aliud, a munere et officio respectus transcendentalis, quod est constituere formam vel naturam,

aliiquid causantem, vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso.

Aliud discriminem ex praecedenti colligitur.

12. Atque hinc oritur alia differentia communiter recepta, quae licet a posteriori esse videatur, confert tamen ad explicandam naturam horum respectuum. Respectus ergo praedicamentalis talis est, ut a natura non sit per se intentus, et ideo nunquam per se fit ex vi actionis alicujus agentis, sed consequitur posito fundamento et termino, teste Aristotele, § Physicorum, cui in hoc cæteri consentiunt. At vero respectus transcendentalis saepe est per sese maxime intentus a natura, et ideo forma essentialiter includens talem respectum saepe fit formaliter ac per se primo per actionem propriam; per calefactionem, verbi gratia, fit calor, ut inhærens, in quo intime includitur transcendentalis respectus; et per actionem videndi fit actus includens transcendentalis habitudinem ad objectum; et per actionem unitivam fit modus unionis, qui includit transcendentalis habitudinem a unicilibus; idemque in multis aliis videre licet. Et hoc ipsum fortasse est quod Scotus distinxit de relationibus extrinsecus et intrinsecus advenientibus, dicens, ad priores posse terminari per se actionem, non vero ad posteriores, quae solae sunt praedicamentales. De quod divisione sub illis vocibus dicemus disputacione sequenti, quae erit prima de sex ultimis praedicamentis, propter quae videtur Scotus potissimum invenisse distinctionem illam. Quæ sub illis vocibus non est nobis necessaria, et res ipsa non limitatur ad sex ultimæ praedicamenta, sed in aliis etiam invenitur, ibi videbimus.

13. Ratio ergo hujus discriminis inter relationes praedicamentales et transcendentalis est, quia relatio praedicamentalis non est in rerum natura instituta ad aliquod peculiare munus obeundum, sed ad hoc solum res aliae comitari dicitur, ut aliquæ res sese respiciant ex vi alicujus rationis, seu fundamenti realis, quod in ipsis supponitur, et ideo talis relatio nihil aliud est quam respectus consenserens posito fundamento et termino, nunquam autem per se fit. Respectus autem transcendentalis convenit alicui formæ vel entitatis modo entis, quatenus a natura per se institutus et ordinatus ad aliquod peculiare munus, quod potest per se intendi per actionem; et ideo ille etiam respectus

test per se fieri per actionem, ut inclusus forma dicente talem respectum. Cum enim is forma in proprio et specifico conceptu respectum includat, non potest ille respectus minus esse per se intentus, aut minus per se fieri, quam ipsa forma, cum actio intentio agentis per se tendat ad totam mammam, usque ad specificam rationem ejus.

Aliud discriminem inter dictos respectus.

4. Et hinc etiam fit ut relatio pura et prædicamentalis nunquam sit principium agendi, quia sicut nunquam per se fit, ita etiam nunquam per se agit; tum etiam quia, ut diximus, non est instituta a natura ob aliquod peculiare munus per se necessarium ad esse, fieri rei, sed solum est quidam respectus consequenti resultans; principia autem huiusmodi sunt per se instituta, et ad peculiare munus ordinata. At vero forma dicens respectum transcendentalis, secundum primum etiam rationem respectivam, saepe est principium per se agendi, ut patet de scientia potentia, et similibus.

Tertia differentia, et aliarum explicatio.

5. Tandem ex his intelligitur, respectum dicamentalem concipiendum esse tantum formam quamdam minimam et accidentalem, quae non dat subjecto aliquod esse, respicere aliud, neque ad aliquid aliud natura deservit. Respectus autem transcendentalis non est concipiendus tanquam forma, cuius munus sit tantum res, sed est essentialis modus, seu difference aliquius formæ seu entitatis, quatenus ausandum aliquo modo, vel operandum alia, per se primo instituta est, vel everso, quatenus ab alia essentialiter penit. Et juxta hanc rationem explicandi hucus, potest ad eundem sensum reduci differentia superius tacta, quod respectus transcendentalis semper est intrinsecus et essentialis alieni entitati, sub entitate modos reales comprehendendo; relatio autem prædicamentalis habet propriam et per rem rationem accidentis. Et ita etiam int ad convenientem sensum reduci duas differentias sumptu ex parte fundamenti, alitatis, seu existentiae termini.

Ceterae relationes sint prædicamenti Ad aliquid.

6. Tandem ex his differentiis concluditur, respectus transcendentalis, etiamsi vere sint

in rebus secundum proprium esse eorum; non pertinere ad unum aliquod speciale prædicamentum, quia res illæ, seu naturæ, vel essentiae quibus convenient, ad varia munera, et interdum primo diversa ordinantur, ideoque ad varia prædicamenta revocantur, juxta diversas eorum conditiones et naturas. Et ideo prædicamentum Ad aliquid solas illas relationes complectitur, quæ proprie ac peculiariter prædicamentales appellantur, nam omnes illæ inter se convenient, et ab aliis distinguuntur in peculiari modo pure referendi rem quam afficiunt. Et ideo generatim etiam convenient in modo quo esse incipiunt per coexistentiam extremon, seu fundamenti et termini, et in aliis conditionibus quas requirunt, ut ex discursu sequentis sectionis magis constabit.

Responsio ad quartam difficultatem, ex sectione prima relictam.

17. *Scientia, an secundum Aristotelem sit de genere relationis.* — *Singulas scientias ad singula objecta referriri oportet.* — Ex his etiam soluta relinquitur difficultas tacta in argumento quarto primæ sectionis. Nam respectus illi, in quibus ibi fit inducțio, omnes sunt transcendentales, et ut sic fatemur non pertinere ad speciale prædicamentum. Unde in illo speciali exemplo, quod ibi tangitur de scientia, quatenus dicit respectum ad scibile, fateor responsiones ibi tactas ex Aristotele, capit. de Qualitate, magnam habere difficultatem. Nam prima videtur satis improbata objectionibus ibi factis, quæ confirmari possunt testimonii ejusdem Aristotelis, 4 Topicorum, cap. 1, loco 4, ubi generatim agit, genus et speciem in eadem divisione, scilicet prædicamentali, esse oportere, et in particiulari adhibet exemplum de Ad aliquid: *Nam genera (inquit) eorum quæ sunt ad aliquid, oportet habere species quæ sint etiam ad aliquid, et e converso;* et idem ait de qualitate; idemque repetit 5 Topicorum, cap. 4, loco 39, ubi sic ait: *Amplius in his quæ ad aliquid sunt, considerandum, si ad quod genus assignatur, et species ad illud quoddam assignatur, ut si opinio et opinatum, et quoddam opinio ad quoddam opinatum;* si autem non sic assignatur, manifestum, quoniam peccatur. Idemque patet ex regulis positis ab Aristotele in Antepredicament., c. 3, praesertim illa: *Genera non subalternatim posita, non habent easdem differentias.* Et in praesenti satis constat ex re ipsa; nam quilibet

scientia secundum propriam et specificam rationem suam dicit propriam habitudinem ad suum proprium objectum. Quod enim Soto ait in prædicamento qualitatis, exponens illum locum Aristotelis, licet scientia ut sic dicat habitudinem ad scibile, ut mensurabile ad mensuram, tamen scientias particulares non dicere proprias relationes mensurabilis ad propria objecta, hoc (inquam) falsum est, et contra expressa verba Aristotelis in dicto loco sexto Topicorum, et contra manifestam rationem. Nam, sicut veritas scientiae in communi mensuratur ex objecto scibili in communi, ita veritas hujus scientiae ex hoc objecto scibili. Item, quia determinata scientia sumit suam speciem ex habitudine ad suum objectum; ergo non solum ut scientia, sed etiam ut talis scientia, dicit respectum ad tale scibile.

18. Quare dicendum est, Aristotelem non approbasse illam primam responsionem, et ideo addidisse secundam, nimirum, eamdem rem quæ est scientia, in diversis prædicamentis collocari, scilicet, qualitatis, et Ad aliquid, utique sub diversis rationibus, nam sub una et eadem non potest una res in diversis prædicamentis constitui. Sed contra hanc etiam responsionem non parum urgent objectiones superius appositæ, et ideo aliqui sentiunt Aristotelem ibi non ex propria sententia esse locutum, sed juxta opinionem eorum qui amplectebantur primam definitionem relativorum, quam in cap. de Ad aliquid, tradiderat, scilicet omnia, quæ ad aliquid aliquo modo dicuntur, esse de prædicamento Ad aliquid. Nam juxta illam ibidem subjunxit, habitum, dispositionem et scientiam esse ad aliquid; postea vero illam definitionem non approbat, et ideo neque censendus est approbare omnia quæ ex illa consequuntur, quamvis insinuet quomodo juxta illam consequenter loquendum sit. Nec vero satisfacit alia responsio, quod hæc sint tantum relativa secundum dici, nam sufficienter ostenditur, in proprio esse harum rerum includi respectum. Vera ergo responsio est illa quæ ultimo loco, in eodem argumento quarto, proposita est, nimirum, scientiam, et alia hujusmodi entia secundum essentiale suam rationem non dicere respectum prædicamentalem, sed transcendentalem tantum, et ideo ut sic non pertinere ad prædicamentum Ad aliquid. Quatenus vero scientiae adjungi potest aliquis purus respectus accidentalis, et extra essentiam ejus, ut sic non pertinere ad

prædicamentum qualitatis, sed Ad aliquid. Juxta quem sensum posset etiam explicari secunda Aristotelis responsio.

19. *Quæ sit ratio asserendi relationes prædicamentales.* — Erat vero ultima replica, quæ per interrogationem fiebat in illo quarto arguento, scilicet, quid necesse sit hujusmodi respectus accidentales et prædicamentales adjungere et admittere, præter transcendentales. Si enim attente considerentur rationes quibus a doctoribus probari solet, dari relationes reales, illæ certe maxime probant dari in rebus hujusmodi respectus reales secundum esse, ut maxime videre licet apud D. Thomam, in 1 p., quæst. 43, art. 7, et quest. one vigesima octava, articulo 1, el. 2; et Scotum, in 2, dist. 4, et alios supra citatos. Quod vero præter relationes transcendentales dentur prædicamentales ab illis distinctæ, non videtur posse demonstrari. Nilominus tamen sufficit communis philosophorum consensus, ut ab ea sententia null modo recedendum sit. Ratio autem introducendi et admittendi hujusmodi respectu fuit, quia invenimus multas prædicationes respectivas accidentales, quæ non desumuntur ex solis transcendentalibus respectibus, esse patrem, similem, æqualem, etc.; neque etiam ortæ sunt ex aliqua apprehensione a fictione intellectus, sed ex rebus ipsis, quibus existunt formæ, a quibus tales denominationes et prædicationes oriuntur. Neque etiam tales denominations sunt extrinsecæ id est ab extrinsecis rebus aut formis desumptæ, nam res non dicitur similis alteri quod in altera est, sed per id quod in se habet, et sic de cæteris. Hinc ergo intellectu est, hujusmodi denominations desumuntur a quibusdam respectibus resultantibus ex coexistentiâ plurium rerum habentium ad id sufficientis fundamentum, quorum munus sol est referre et ordinare unam rem ad alias ita ut una alteram respiciat ratione alicuius fundamenti quod in ea supponitur. Et hispectus, quoniam peculiarem modum habefficiendi, in proprio prædicamento collocantur.

20. Addo vero, hanc communem sententiam, et rationem ejus, faciliorem et verisimiliorum fieri, si dicamus has relationes prædicamentales non esse novas res, aut mo reales ex natura rei distinctos ab illis res in quibus fundari dicuntur, sed illasmetas duplum habere modum denominandas unum per se, et (ut ita dicam) ex prima

stitutione sua; alium quasi resultantem ex existentia unius rei cum alia. Prior modus nominationis vel est omnino absolutus, vel, includat respectum, erit transcendentalis, i s̄apissime non postulat coexistentiam alijs extremi ad quem tendit, et quando iln requirit, non ideo est quia talis res consurgat quasi per accidens ex coexistētia talium extremonrum, sed quia talis res per se instituta ad actualiter exercendum quod munus circa aliam, quod exercere potest nisi circa rem existentem, et hoc do explicata, quædam differentia relationis transcendentalium supra tacta, optimæ. Posterior vero denominatio est peculiaris respectiva, et ex suo genere accidentis, quia quod una res coexistat alteri, præspectando conceptum et rationem coexistētiae, est extra rationem uniuscujusque rei, deo denominatio etiam quæ requirit hanc coexistentiam, non ob aliam causam, nisi ut ea resultet talis denominatio, accidentaria. Et ideo, licet in re sumatur ab eadem tate, tamen quia accidentaria est, habet cienis fundamentum distinctionis, ut inctus concipiatur illam entitatem ad modum formarum. Ac denique quia denominatio illa ex rebus ipsis sumitur, sufficit ut ratione illius speciale prædicamen-accidentis realis et respectivi constitua-Hoc ergo modo videtur sufficiens ratio et prædictæ divisionis, et constitutionis licamente Ad aliquid.

Relationes in divinis quales. — Hic vero rrebat difficultas theologica de relationib⁹ vivis, quomodo ad illas applicari possit in data, et ad quod membrum dictæ ionis revocandæ sint. Sed hæc disputatio os non spectat, neque oportet ut præ omnia in illis relationibus locum habat, quia illæ relationes non sunt accidentes substantiales. Certum est tamen esse relationes tantum secundum dici, secundum esse, neque esse proprio in relationes prædicamentales, quia sub-æ sunt infinitæ, et altioris ordinis, ideo nullo prædicamento collocantur; unde etiam habent illam imperfectionem modum essendi per resultantiam ex funto et termino, sed sunt, vel ex se, ut producentis, verbi gratia, paternitas, se producuntur per propriam produc- n, aut (ut juxta nostrum modum concepi loquamur) comproducuntur, et, for- loquendo, per se attinguntur per

ipsas origines, ut filiatio, et processio passiva. Sunt ergo illæ relationes altioris ordinis, eminenter complectentes quidquid perfectionis et proprietatis necessariæ ad verum respectum realem reperitur in respectu transcen-dentali, et prædicamentali, seclusis imperfectionibus.

SECTIO V.

Quænam sit essentia propriaque definitio ipsius ad aliquid, seu relationis prædicamentalis.

1. Quæ hactenus disputavimus, fere pertinent ad explicandam et definiendam quæstionem, an sit relatio realis prædicamentalis, de qua hic agimus; obiter tamen multa attigimus, ex quibus facilius nobis erit essentiam hujus relationis, et definitionem quam Aristoteles in hac re approbat, explicare.

Relationis prædicamentalis definitio.

2. Dicendum ergo est, relationem (de sola prædicamentali jam est sermo) esse accidens, cuius totum esse est ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere. Hæc definitio sumitur ex Aristotele, in lib. Prædicamentorum, c. de Ad aliquid, ubi duas designat definitiones eoram quæ sunt ad ali- quid, quæ solum in uno verbo differunt. Prior est, *ea esse ad aliquid, quæ id quod sunt, aliorum esse aut ad aliquid aliquo alio modo dicuntur.* Posterior est, *ea esse ad ali- quid, quorum esse est ad aliquid sese habere.* To-ta ergo differentia est in verbo illo, dicuntur. Quod quidem præsertim in usu philosophorum frequenter usurpari solet pro verbo es-sendi, ut ipsem Aristoteles dixit, *qualitatem esse, qua quales quidam dicuntur,* et ideo multi volunt non esse admodum curandum de discrimine aut diversitate inter illas descrip-tiones. Nihilominus tamen juxta mentem Aristotelis constat illas esse diversas, et in priori verbum, dicuntur, sumptum esse cum rigore et proprietate, ac præterea sub dis-junctione in illa definitione positum esse, ea esse ad aliiquid, *que id quod sunt aliorum sunt, vel aliquo modo aliorum esse dicuntur,* ut indicetur non esse de ratione relationis ut sit ad aliud, sed ut sit vel dicatur; et hoc voluit Aristoteles in secunda definitione, corrigere, ut in propria definitione prædicamenti Ad aliquid solum relations secundum esse, et non relativa secundum dici comprehendantur. Ex illa ergo posteriori definitione, nostra desumpta est, vel potius eadem est cum illa; solum enim majoris claritatis gra-

tia per quamdam proportionem generis et differentiae constituta et composita est.

3. Quod genus in definitione relationis. — *Accidens* ergo positum est in illa definitione loco generis. Per quod imprimis excluduntur divinæ relationes, quæ non sunt accidentia, sed substantiæ. Excluduntur deinde omnes substantiæ creatæ, quæ relationes prædicamentales esse non possunt, ut ex dictis in præcedenti sectione constat. Excluduntur præterea relationes rationis, quæ proprie et simpliciter non possunt dici accidentia, cum accidens simpliciter dictum sub ente reali contineatur. Nec probo quod Cajetanus, 1 p., 43, a. 7, significat, definitionem relativorum datam in prædicamentis communem esse relativis rationis et realibus, quia data est (inquit) de eis secundum quod important ad, et ita ut abstrahunt ab ente reali. Repugnat enim hoc Aristoteli, qui prius divisit ens reale, et unum ejus membrum posuit Ad aliiquid, et postea hoc definitivit. Deinde ex illa sententia sequitur, aut relationes rationis constitui in prædicamento Ad aliiquid, aut definitionem illam latius patere quam suum definitum. Quamvis ergo Aristoteles non posuerit expresse in illa definitione nomen accidentis, illud tamen tacite subintelligit ex priori divisione entis in novem genera. Eo vel maxime quod etiam illa posterior particula, scilicet esse ad, proprie et in rigore sumpta, non convenit relationibus rationis, sed tantum per quamdam analogam imitationem seu proportionem, ut superius declaratum est. Et ideo per illam etiam particulam cum proprietate sumptam possent relationes rationis excludi, quæ non tam sunt quam apprehenduntur esse ad aliiquid.

4. Differentia in definitione relationis quæ. — Altera pars illius definitionis, quæ locum differentiæ habet, separat prædicamentum hoc a reliquis prædicamentis accidentium, nam illa cum sint absoluta, habent suum esse in alio, non vero ad aliud; quod est proprium relationis. Statim vero insurgunt duæ difficultates.

Prima difficultas circa definitionem.

5. Prima est, quia tota illa definitio competit relativis transcendentalibus, nam etiam scientia habet totum suum esse ad aliud. Ad quam difficultatem communiter responderi solet, hujusmodi entia exclusa esse ab Aristotele in secunda definitione, auferendo verbum illud dicuntur, quod erat in prima. Sed

hæc responsio non est consentanea doctrina a nobis traditæ in superiori sectione, nam hujusmodi entia, concepta etiam prout in se sunt, includunt in suis rationibus essentialibus habitudinem ad aliud; non ergo tantum dicuntur, sed vere sunt ad aliud; ergo etiam ablato a definitione verbo illo, dicuntur, vere illis competit definitio. Denique illud verbum solum est ablatum ad excludenda relativa secundum dici; ostendimus autem hæc non esse relativa tantum secundum dici, sed etiam secundum suum esse; ergo non sat exclusa sunt. Existimo ergo hujusmodi transcedentiales respectus excludendos esse per illam particulam, cuius totum esse est esse ad aliud, si in ea proprietate intelligatur, quæ in fine præcedentis sectionis declaravimus. Nam illa entia, quæ transcendentalem respectum includunt, non sunt ita ad aliud, ut totum suum esse positum habeant in puro respectu ad aliud, et ideo non respiciunt aliud sub pura ratione termini, sed sub aliqua ratione, et exercendo circa illud aliquod munus, ad quod hujusmodi res sunt per se insitæ. At vero relatio quæ hic definitur, habet totam suam essentiam in puro respectu aliud, et ideo illi specialiter convenit, ut tum illius esse ad aliud sit, tanquam ad purum terminum talis respectus, seu habitu dimis.

Si relatio habet esse in, quomodo sit tota aliud.

6. Sed tunc insurgit secunda difficultas præcedentem auget, nam hæc posterius definitionis pars videtur repugnare priorem si relatio est accidens, ergo non potest totum esse illius consistere in habitudine aliud; necesse est enim ut aliiquid ejus subjecto sit, ut ea ratione accidens esse possit, cum accidentis esse sit inesse. Ad quam difficultatem respondent aliqui, cum dicitur relatio habere totum suum esse ad aliud, intelligendum esse de esse proprio relationis, ut sic, quod est esse ad, non de esse, quod habet commune cum ceteris accidentiis, quod est esse in. Et hinc ortum habuit sibi supra tractata de distinctione inter se ad, et esse in relationis, et quod esse ad sic, abstrahat ab omni esse reali, et dicitur commune sit univoce relationibus rationis, et realibus. Verumtamen hæc responsio exsuperius dictis contra prædictam sententiam satis refutata est. Primo, quia de ratione accidentis, prout in re ipsa existit, non solum

est quod insit secundum aliquam rationem genericam vel communem, sed etiam secundum propriam, et prout est talis forma in rerum natura; imo impossibile est quod forma nformat vel afficiat secundum communem actionem, et non secundum aliquam propriam, cum haec rationes a parte rei non distinguantur. Secundo, quia alias relatio non ribueret subjecto proprium effectum formam relativum, quia accidens non dat effectum formalem, nisi inherendo et afficiendo; ergo relatio non inest secundum propriam actionem, non confert proprium et specificum effectum formalem. Tertio, quia si illud esse proprium relationis, quod dicitur esse ad, non inesset, nihil reale esset in rerum natura, et consequenter relatio prædicamentalis secundum proprium constitutivum ejus non set reale quid. Sequela prior probatur, si illud esse ad, ut sic, non est substantia, supponimus, et si non inest, non est accidens; ergo nihil reale erit. Unde merito D. Thomas, in 4, dist. 25, quæst. 4, art. 4, ad tertium, dicit, quod relatio realis secundum propriam quidditativam rationem potest aliud in eo cuius est relatio, quamvis illud id ponit, non sit absolutum. Quod latius erit in alio opere super primum Sentent. Arnibaldum, dist. 25, art. 4, ad 3, dicens:

amvis relatio non ponat ex illo respectu quid absolutum, ponit tamen aliquid relatum, et ideo relatio est quædam res; si enim secundum rationem relationis sive respectus ponere aliquid, cum secundum suum esse, ione cuius ponit aliquid inherens, non eam in genere relationis, non esset aliquid generis.

1. Igitur ad difficultatem positam concedendum est, relationem secundum se totam esse accidens; haec enim ratio, ut in superioribus diximus, est quasi transcendentalis res tu novem prædicamentorum. Unde, cum totum esse relationis esse ad aliud, tuncula exclusiva ibi virtualiter contenta excludit concomitantia, seu extrinsecas transcendentales rationes; quare, sicut non ludit rationem entis realis, ita nec rationem accidentis et inherentis. Solum ergo exigit esse absolutum, et indicat, esse relatio ut sic non sistere in subjecto, quod suo affectu seu denominat, sed illud ordinandum terminum, et in hoc positam esse formalem rationem relationis. Itaque, similitudo, verbi gratia, secundum rationem suam etiam relativam conci-

pienda sit ut forma afficiens rem quam denominat similem, tamen tota illius affectio in hoc posita est, quod illam rem ordinat seu refert ad aliam, et in hoc sensu dicitur totum esse relationis esse ad aliud se habere.

8. *Objectio.* — *Dissoluitur.* — Dicēs, hoc commune esse formis illis seu modis realibus et absolutis includentibus respectum transcendentalis; scientia enim ita inest et afficit scientem, ut illum suo proprio modo ordinet ad objectum *scibilem*, neque aliter possit suum formalem effectum exercere; et idem est de potentia, unione, et similibus. Respondetur concedendo in hoc esse aliquam similitudinem et proportionem, propter quam haec formæ dicuntur includere aliquem respectum secundum esse, licet transcendentalis. Differentia vero est illa eadem saepe tacta, quod relationes prædicamentales consistunt in puro respectu; aliae vero formæ vel qualitates dant proprium aliquod esse absolutum, exercendo aliquod munus, ad quod natura sua ordinantur, in quo propterea includunt aliquam habitudinem, et ideo non ita habent totum suum esse ad aliud, sicut relationes prædicamentales.

Essentia relationis sitne apta actu vel aptitudine referre.

9. Ultimo vero objici potest, quia si relatio in abstracto consideretur, ut est forma quædam referens subjectum vel fundamentum ad terminum, sic non est de ratione ejus ut actu referat, sed ut sit apta referre; ergo non consistit totum esse ejus in esse ad terminum. Palet consequentia, quia esse ad terminum importat actuale exercitium (ut sic dicam) talis habitudinis ad terminum. Antecedens vero patet, tum quia communis ratio accidentis non est actu efficere, sed aptitudine; tum etiam quia potest mens concipere relationem integrum, ut afficientem subjectum, et ut nondum referentem. Quomodo etiam Theologi ajunt, in divinis concipi parentitatem ut constituentem primam personam et quasi adhaerentem illi, prius quam referentem; ergo non consistit ratio relationis in actuali respectu.

10. Respondetur falsum esse antecedens; nam res non constituitur apta referri per relationem ut sic, sed per fundamentum proximum relationis; proprius autem effectus formalis relationis est actu referre. Alias nec distingueretur, etiam secundum rationem formalem, a fundamento, nec requireret coexis-

tentiam termini, nec vere diceretur totum esse ejus positum esse in respectu ad aliud.

11. Ad primam ergo probationem antecedentis respondeatur primo, aliud esse considerare an effectus formalis accidentis sit constituere actu tale, aliud vero an de essentia accidentis sit actu exercere suum effectum formalem; haec enim duo distincta sunt. Vere enim dicimus, effectum formalem albedinis esse constituere actu album, et non tantum aptitudine, quanquam absolute non sit de essentiali ratione albedinis, ut actu conferat talem effectum formalem. Unde etiam dici potest quod, licet de ratione albedinis, simpliciter loquendo, non sit constituere actu album, tamen de ratione albedinis ut afficiens et informantis subjectum, est constituere actu album. Sic igitur in praesenti in hoc posteriori sensu dicimus, effectum relationis esse actu referre, quia hoc est quod ipsa per se primo confert formaliter subjecto, quod suo modo afficit.

12. *Relationis essentia sita est in actuali affectione subjecti.* — Addo vero deinde, non omni accidenti commune esse aptitudine tantum afficere, sed quædam esse de quorum essentiali conceptu est, ut non possint in rerum natura esse quin afficiant, ut de modis accidentalibus in superioribus diximus. Relationes ergo in hoc posteriori ordine continentur, quia non possunt esse in rerum natura, quin actu referant, eo quod non possint ab omni subjecto separatae conservari, quia in re non distinguuntur a suis proximis subjectis, ut ostensum est. Quanquam non desint qui contrarium doceant, ut Major, in 4, dist. 12, quæst. 3; Ledesm., 4 p. quarti, quæst. 28, a. 2, dub. 4; qui autem posse Deum conservare paternitatem, verbi gratia, creatam sine proprio subjecto, vel per se separatam, vel in alio subjecto. Putant enim paternitatem esse rem omnino distinctam a cæteris, et ideo consequenter loquuntur, præsertim quoad priorem partem. Nam quoad posteriorem impossibile apparcat quod haec paternitas ponatur in eo qui non genuit hunc filium; alias vel constitueret patrem eum qui non genuit, vel inhæreret alicui cui non daret suum effectum formalem; utrumque autem impossibile est. Sicut autem verius est, relationem non esse rem distinctam a fundamento, ita etiam verius esse non posse ab illo separatam, vel per se conservari. Quod si interdum distinguitur realiter relatio a subjecto remoto, eatenus id est, quatenus

fundamentum proximum relationis est aliquæres distincta a subjecto remoto. Unde eatenus etiam potest talis relatio conservari separata a tali subjecto, quatenus illa res, quæ est fundamentum ejus, potest sine illo subjecto conservari. Tunc autem relatio sic conservata afficit suum fundamentum per modum subjecti, et illud actu refert, quo modo quantitas consecrata est æqualis alteri, et albedo separata, esset similis alteri, et ita nunquam potest esse actu relatio, quin actu referat ad aliud.

13. Ad alteram probationem respondeatur, impossibile esse concipere relationem cum suo effectu formalis plene ac proprie concepto, quin concipiatur ut actu referens; sicut impossibile est concipere albedinem cum suo effectu formalis integre concepto, quin concipiatur ut constituens actu album, quia non potest res integre concipi sine eo quod est de essentiali ratione ejus. Contingit tamen aliquando ut intellectus noster, concipiens aliquam formam ut afficiendum, non concipiatur distincte, proprie ac integre effectum formam ejus, sed tantum confuse, sistendo in haec communi ratione afficiendi, vel inhærendi, nam quia haec ratio est quasi transcendens et inclusa in quolibet modo seu differenti forma, ideo potest tota forma, ut afficiens coniuse tantum concipi quoad effectum suum ut si quis concipiatur albedinem secundum totam esse formam adhærentem subjecto, informantem illud, non quidem concipiatur iam ut constituentem actu album, non quod ille non sit effectus formalis albedinis, sed quia diminuta et confuse concipiatur effectus ejus. Ad hunc ergo modum potest concipi ratio secundum se totam ut afficiens vel adhærens, aut constituens quidpiam, etiam non intelligatur ut actu referens, non quod effectus formalis relationis non sit actu inferre, sed quia tunc non concipiatur effectus formalis relationis proprio et adæquato conceptu, sed confuso et communi. Atque nobis contingit, quando in divinis concimus paternitatem ut priorem actu referentem ad Filium; de qua re latius Theologi explicant.

SECTIO VI.

De subjecto, fundamento ac termino ad praedictum relationem requisitis.

1. *An sit aliqua causa finalis relationis.* — *An habeat causam efficientem.* — *An sit relationis causa materialis.* — Expli-

nus an sit, et quid sit prædicamentalis elatio; nunc oportet exponere causas vel principia ejus, qualiaenqne sint, et quatenus ei convenire possunt. Cum enim hæc elatio non sit per se intenta in rebus, non habet proprie causam finalem, quamvis o modo quo est, dici possit esse propter suum formalem effectum, vel propter suum erminum. Et simili ratione, cum per se non sit, sed resnllet, vel formaliter consequatur ositis fundamento et termino, nullam habet ei requirit efficientem causam, præter eas uæ fundamentum et terminum efficiunt. Iisi quis velit ipsi fundamento aut termino sufficientiam aliquam circa relationem trivere, saltem per resultantiam naturalem, uod esset probabile respectu fundamenti, i relatio esset modus ex natura rei distincus ab illo; tamen, quia contrarium ut verum supponimus, ideo non putamus ibi interenire resultantiam effectivam, sed quasi formalem. Rursus, cum ipsa relatio sit forma uædam, non habet aliam causam formalem propriam et physicam, sed habet suam quiditatem, et rationem formalem metaphysicam, quam jam explicuimus. Habet etiam erminum, qui, quatenus specificans est, rationem quamdam formæ participat. Fundamentum vero et subjectum causam materiaem complere videntur, et ideo in his tribus, objecto, fundamento et termino, omnia principia et causæ relationum positæ sunt; ideo de illis sigillatim dicendum est, et inde ostea constabit quomodo ex horum varieitate diversa genera aut species relationum isticui possint.

De subjecto relationum accidentalium.

2. Primo igitur dieendum est, omnem relationem prædicamentalem requirere aliquod subjectum reale. Hæc assertio in communione clara est, nam relatio est accidens, it dictum est; omne autem accidens requirit aliquod subjectum; ergo. Item, relatio est pædam forma; omnis autem forma aliquid informat; id autem quod informat, dicitur subjectum ejus, præsertim si ei inhaeret, et ab eo pendeat, quod de relatione, sicut ut relatio est, ostendimus. Oportet uteum advertere, posse nos loqui de relatione in abstracto, vel in concreto, sicut le aliis accidentibus; ut in communi hoc ipsum nomen relationis abstractum est, et in particulari nomen paternitatis, similitudinis, etc.; et similiter relativum in communi est

quoddam concretum, in particuli vero pater, simile, et similia. Cum ergo dicimus relationem requirere subjectum, de relatione in abstracto id intelligere oportet, nam relativum in concreto non habet proprio subjectum, sed potius ipsum est quid constans ex subjecto et relatione, si formaliter sumatur ut relativum est, seu ut compositum quoddam ex relatione et subjecto ejus. Nam interdum ipsum subjectum relationis dici solet relativum, denominative potius quam formaliter, id est, tanquam affectum, non tanquam constitutum relatione, et ideo proprius ac formalius dicitur de ipso constituto. Nam id quod relatione afficitur, non dicitur proprie ipsum relativum, sed subjectum relationis, et saepè etiam vocatur extreum relationis, quia habitudo relativa veluti clauditur inter duo subjecta relationum, ut inter duo extrema.

Unam relationem, etiam secundum esse ad, in uno tantum subjecto esse posse, contra Henricum ostenditur.

3. Quæri vero hic potest an una relationem habeat subjectum, et quodnam illud sit. Quod præcipue interrogo propter Henricum, qui Quodlib. 9, q. 3, sentit relationem secundum proprium esse ad, unam et eamdem esse inter duo extrema quæ referuntur. Nam relatio secundum propriam rationem est veluti medium quoddam inter extrema relata, et ideo, sicut Aristoteles dixit eamdem esse viam ab Athenis ad Thebas et a Thebis ad Athenas, ita dicit Henricus unam et eamdem esse habitudinem quorumcunque duorum extremorum ad invicem se habentium, scilicet, patris ad filium, et filii ad patrem, vel duorum fratrum, aut similius inter se. Quod si objicias, quia relatio patris, verbi gratia, est paternitas, et filii filiatio, et quod in universum necesse est distinguiri ex fundamentis, quia non potest unum et idem accidens esse in diversis subjectis, respondet, relationes consideratas ut existentes in fundamentis, et ut inseparabiles ab illis, multiplicari secundum distinctionem et pluralitatem eorum; nihilominus tamen, quatenus relatio est quoddam medium et quasi intervalum duorum habentium inter se habitudinem, sic esse unam et eamdem utriusque.

4. Verumtamen aut hæc distinctio et tota opinio in solis verbis consistit, aut intelligibilis non est. Quomodo enim fieri potest, ut unum et idem numero accidens sit in sub-

jectis reipsa distinctis, et inter se non unitis, sed omnino disjunctis, et loco etiam separatis? Nam vel relatio hæc dicitur una, vera et propria unitate, tanquam simplex forma, et in hoc sensu procedit ratio facta, quæ convincent non posse unam et eamdem relationem simul esse in utroque extremo; vel dicitur illa relatio una, solum collectione quadam, quia minimus ex utraque relatione existente in utroque extremo coalescit integra habitudo et veluti connexio in utroque extremo, et hoc modo solo nomine vocatur illa relatio una, qui est inusitatus modus loquendi, et ideo vitandus est. Et præterea juxta illum, consequenter loquendo, dicendum esset talem habitudinem, eo modo quo una est, habere unum subjectum, non simpliciter, sed collectione utriusque extremi invicem ordinati. Quod si quis dicat illam mutuam habitudinem esse unam simpliciter utriusque extremi, non tamen esse in illis ut in subjectis, sed tantum esse inter illa, quod magis significat Henricus, hoc sane evidentius falsum est, minusque intelligibile; nam vel intervallum illud seu mutua habitudo est aliquid rationis tantum, et sic est impertinens ad relationem realem, ut recte contra Aureolum ostendit Gregor., in 1, dist. 28, q. 4; vel est aliquid rei, et sic vel est aliquid in se subsistens, quod dici non potest; vel necesse est ut sit in aliquo subjecto; non potest autem esse nisi in extremis inter se relatis, vel in aliquo eorum. Vel denique est aliquid abstractus ab ente reali et rationis, ut indicat Henricus, et hoc et simpliciter falsum est, ut supra est ostensum; et licet daremus, ut est in conceptu nostro, posse abstracti, nihilominus in singulis relationibus non posset abstractus; ergo necesse est ut in relationibus rebus et accidentalibus sit aliquid reale et accidentale, et ita reddit argumentum factum, quod debet esse in uno aliquo subjecto.

Quomodo unius relationis possint esse plura subjecta subordinata.

5. *Relationes in denominatione subjecti quem ordinem servent.*—Aliter ergo dicendum est, et distinguendum de subjectis. Possunt enim esse plura subjecta diversarum rationum, et subordinata inter se, vel ejusdem rationis, et æque immediate affecta relatione. Hoc igitur posteriori modo, fieri non potest ut una relatio sit in pluribus subjectis, ut probat ratio contra Henricum facta, quæ universalis est de quolibet accidente habente in re

veram ac propriam unitatem. Posteriori autem modo distingui possunt plura subjecta unius relationis, unum proximum, et aliud remotum; ut relatio æqualitatis proxime est in quantitate, remote vero in substantia, et relatio similitudinis proxime est in qualitate, et remote in quantitate, et adhuc remotius in substantia. Verumtamen hujusmodi relatio per se ac proprie solum afficit proximum subjectum, in quo suo modo inest; ad subjectum autem remotum solum comparatur medio proximo, in quantum hoc in illo inest et sustentatur. Jam enim in superioribus, disputat. 14, ostendimus posse unum accidentem proxime inesse alteri, et non attingere substantiam in se, sed solum quatenus illud accidentis, cui aliud inest, in substantia sustentatur. Sic igitur potest una relatio immediata esse in aliquo subjecto accidental, et remotus in alio, vel in substantia. An vero hoc si universale in omnibus relationibus, statim videbimus.

6. Est tamen quoad denominationem relationis consideranda quædam varietas inter relationes: nam interdum relatio æque vel in eodem modo denominat subjectum proximum et remotum, ut quantitas dicitur æqualis, et similiter substantia materialis; et albedo dicitur similis, et ipsum album, vel etiam subjectum, ut homo, vel paries. Aliquando vero relatio denominat subjectum proximum, et non remotum, ut intellectus dicitur referenti relatione potentiae ad suum actum, anima vero non item, et sic de aliis. Aliquando vero et converso, relatio denominat subjectum remotum, vel suppositum ipsum, et non proximum, ut filiatio denominat suppositum filium non vero humanitatem, quamvis probabiliter proxime inesse humanitati; et paternitas proxime dicitur esse in potentia, et tamen non denominat patrem, nisi ipsum suppositum. Ratio autem hujus varietatis provenit ex diversitate fundamentorum, quæ aliquando secundum eamdem proportionem comparentur ad terminos relationum, aliquando vero secundum diversam, ut inferius magis constabit explicando diversa genera relationum. Aliquando etiam provenit ex eo quo relatio consequitur suum proximum fundatum, et illud denominat, non prout afficit vel denominat aliud subjectum, sed secundum suam præcisam et abstractam rationem quomodo accidenti convenit relatio inherendi; interdum vero relatio consequitur fundatum, solum prout afficit vel denominat

ale subjectum aut suppositum, interdum vero indifferenter sub utraque ratione. Et haec le subjecto relationis.

SECTIO VII.

De fundamento relationis prædicamentalis.

1. *Relatio realis eget reali fundamento.* — Ircia fundamentum autem relationis principio statuendum in communi est, omnem relationem realem indigere aliquo reali undamento. Ita supponitur fere sine probabione aut disputatione ab omnibus scribentibus in hac materia. Et ratio esse videtur, quia relatio ex se non habet propriam entitatem, cum ostensum sit non esse rem distinctam ab absolutis; ergo necesse est ut abeat illam saltem identice et secundum em ab aliquo alio; non habet autem illam termino, nam terminus est quid extrinsecum et distinctum, entitas vero rei est inrinsca; ergo habet relatio realis suam entitatem a fundamento reali; ergo semper illud requirit. Et confirmatur ac declaratur amplius, nam relatio talis est natura, ut nec erit fiat, nec sit per se intenta in natura; ergo consequitur et quasi resultat in suo objecto, posito termino; ergo requirit in objecto aliquam realem rationem vel causam b quam in illo resultat talis relatio, posito ali termino; illa ergo causa vocatur fundamentum reale relationis.

De distinctione fundamenti a subjecto relationis.

2. Sed ut haec assertio amplius expliceatur, inquire potest imprimis, an oporteat hoc fundamentum esse in re ipsa distinctum a objecto relationis. Potest autem hoc intelligi ut de proximo subjecto inhesionis, aut de emoto et quasi fundamentali subjecto, quod est ipsa substantia. Et quidem de priori subjecto certum est non oportere ut praeter illud sit aliud fundamentum relationis ex natura rei ab illo distinctum, alioqui esset abeundum in infinitum. Unde certum est relationem aequalitatis, quae inest quantitati, etiam separatae a substantia, non habere aliud fundamentum praeter ipsam quantitatem, quia nec singi potest quale illud sit, nec sisteretur in illo alio fundamento, nam illud etiam esset subjectum proximum, et ita respectu illius querendum esset aliud fundamentum; vel si in eo sistitur, majori ratione sistendum erit in ipsa quantitate. Difficultas ergo est de

subjecto principali et fundamentali, quod est querere an respectu substantiae, omnis relatio realis requirat aliquod fundamentum accidentale distinctum in re ipsa, saltem ex natura rei, ab ipsa substantia. Multi enim ita sentire videntur. Et ratio esse potest, quia relatio est accidentis; ergo debet convenire substantiae medio accidente in quo fundetur. Patet consequentia, quia relatio, ut supra dictum est, non distinguitur a parte rei a suo fundamento proximo; ergo ut sit accidentis, oportet ut proxime fundetur in accidente; nam si immediate conveniret substantiae, esset in re idem cum illa, et ita non esset accidentis, sed substantia.

3. Et ideo D. Thomas, quæst. 8 de Potent., art. 2, ad primum, ait, nullam relationem posse esse idem cum substantia, quæ est in genere, id est, cum substantia creata; et in 4 cont. Gent., c. 14, versus finem, ait, in creaturis relationes habere esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, et inferens ait: *Relatio realiter subs'ntiae adveniens, et postremum, et imperfectissimum esse habet; postremum quidem, quia non solum p̄r̄exigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio.* Ergo ex D. Thomæ sententia, semper relatio supponit in substantia aliud accidentis in quo fundetur. Unde 1 p., q. 28, art. 2, ad 2, ait, in creaturis semper relationi supponi aliquid absolutum, quod est alia res ab ipsa relatione. Quod juxta superius dicta non potest verificari ratione solius fundamenti proximi; ergo saltem ratione substantiae, quod ibi præcipue D. Thomas intendit; ergo inter substantiam et relationem semper interredit aliquod aliud fundamentum, ratione enjus possit esse relatio alia res ab ipsa substantia. Et confirmatur ex Aristotele, 5 Metaph., ubi enumerans fundamenta relationum, semper ponit aliquid a substantia distinctum, nempe qualitatem, actionem, vel aliquid hujusmodi. Confirmatur secundo, quia alias in sola materia possent fundari et inniti relationes, quod esse falsum constat, præcipue juxta communem sententiam, negantem posse in sola materia prima esse aliquod accidentis.

Aliquæ relationes possunt immediate in substantia fundari in re ipsa.

4. Nihilominus dicendum est, necessarium non esse ut fundamentum proximum relationis sit aliquod accidentis, vel res aliqua,

aut modus realis, ex natura rei distinctus a primo subjecto relationis. Hæc est communis sententia, ut statim referam. Eam vero probo primo, quia nulla est causa aut ratio hujus necessitatis. Rationes enim quibus supra probatum est, relationem realem requirent fundamentum reale, non probant necessarium esse ut illud fundamentum sit in re distinctum a subjecto. Quia, licet in subjecto requiratur realis causa, vel ratio ob quam, posito termino, consequatur relatio, tamen illa ratio vel causa esse potest ipsa intrinseca natura talis subjecti, et non res aliqua, vel modus ei superadditus. Cur enim, sicut quantitas ex sua naturali conditione et natura habet sufficientem rationem ob quam ad illam consequuntur quædam relationes, et similiter qualitas, non poterit etiam substantia simile quipiam habere per seipsam?

5. Unde argumentor secundo inductione, nam, sicut duæ quantitates aut albedines referuntur realiter relatione similitudinis vel æqualitatis, ita duæ substantiæ, relatione identitatis specificæ; ergo hæc relatio inest substantiæ absque accidentalni fundamento, ex natura rei ab illa distincto. Patet consequentia, tum quia una substantia non est ejusdem speciei cum alia, ratione alicuius accidentis, sed ratione suæmet entitatis et proprie naturæ; tum etiam quia sicut inter albedinem et similitudinem nihil mediat, ita neque inter substantialem naturam et relationem identitatis specificæ. Antecedens vero sumitur ex D. Thoma, 1 p., quæst. 28, a. 1, ad 2; et est expresse Aristotelis, 5 Metaph., text. 15, ubi eodem modo censem de identitate in substantia, quo de similitudine in qualitate, et æqualitate in quantitate. Ex quo etiam sumitur argumentum a paritate rationis; nam tanta est convenientia inter duas substantias, sicut inter duas albedines vel quantitates; item tanta est proportio, quia æque sunt ejusdem ordinis, ergo tam est relatio realis identitas specifica in substantia, sicut similitudo et æqualitas in quantitate et qualitate. Et ita docent frequenter Thomistæ, Soncin., 5 Metaphys., q. 35; Javell., 5 Metaph., q. 21.

6. *Relatio creaturæ in quo fundetur.*—Aliud exemplum est de relatione creationis, nam hæc (ex sententia omnium) realis est, et prædicamentalis, et tamen immediate fundatur in substantia. Quod docet expresse D. Thomas, quæst. 7 de Potent., art. 9, ad quartum, ubi sic ait: *Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam re-*

lationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter. Et idem sumitur ex quæst. de Potent., art. 3; et ex Cajet., 1 part., q. 43 art. 3; Ferrar., 4 cont. Gent., cap. 14; Soncin., 5 Metaphys., q. 31; et Javell., q. 21. Et patet ratione, quia substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei ergo per seipsam immediate refertur ad Deum relatione creaturæ. Dices, creationem passivam esse modum quemdam ex natura re distinctum a termino, in quo potest proxime fundari illa relatio, et non immediate in substantia. Respondeo primum, licet totum concedatur, nihilominus non dari aliquod accidens quod sit fundamentum illius relationis, quia illa dependentia creativa non est accidens, ut supra diximus. Deinde, licet verum sit in illa dependentia posse fundari propriam quædam relationem, tamen ideo non excluditur quin ipsam substantia per seipsam referatur causaliter seu fundamentaliter in Deum, quatenus illa ipsa, ratione sui esse essentialiter postulat illam dependentiam, e illam per seipsam terminat.

7. Et confirmatur in relatione filiationis quæ non potest ita fundari in generatione activa vel passiva, ut illi proxime insit, nam transacta actuali generatione permanet relatio filiationis. Nec potest fundari in alio accidente, quia nullum est quod sit causa ejus fundatur ergo in ipsam substantia. Ratio autem est, quia substantia ipsa creaturæ quatenus creabilis est, vel generabilis ab ali causa, est sufficiens ut in ea possit fundari relatio, si a tali causa, creata vel genita sit.

8. *Quodnam accidens possit esse idem cum substantia.*—Ad argumenta in contrarium respondetur, ex superiori dictis de divisione entis in substantiam et accidens, proprium est physicum accidens non posse esse in re omnino idem cum substantia; accidens vero prædicamentale interdum posse sola ratione ratiocinata distingui, ut patet de duratione. Si ergo dicendum est, relationes, quæ proximi in substantia fundantur, non esse accidentia physica, et quoad entitatem suam, sed solun esse accidentia prædicamentalia, quoad figuram et modum prædicationis, quia secundum rationem formalem suam sunt extra rationem substantiæ, et ideo non est inconveniens quod tales relationes non distinguantur in substantia.

9. Testimonia vero ibi citata ex D. Thom

robabiliter suadent, illum sensisse relationem realem distingui aliquo modo ex natura si a fundamento, quæ est probabilis sententia. Quia vero, in quarto contra Gentes, dicit lex relationem convenire substantiae, meo alio accidente, quod non potest univerliter esse verum, etiam supposita illa sententia, ideo probabile mihi est ipsum loqui relationibus, quæ physice et realiter accidentia sunt, et ideo fortasse eam vocat, *relationem, quæ realiter substantiae advenit*; sic imo ibi loquitur, et ideo etiam exempla potest in similitudine et æqualitate, non in aliis. iter Ferrar. exponit, cum D. Thomas ait actionem præexigere in substantia esse alio- m accidentium, intelligi vel secundum rem, t secundum modum. Sed hoc violentum est, et non potest omnibus his relationibus accommodari, ut patet de relatione actus et entitiae inter materialia et formam, de rela- tione unionis substantialis, et similibus. Ad limonium Aristotelis respondeatur, potius in contrarium; quomo-lo autem intelligenda sit divisio fundamentorum relationis ipso tradita, in sequenti sectione declaramus. Ad ultimam vero confirmationem conimus plures relationes posse esse proxime materia, ut relatio potentiae, relatio cause materialis, relatio unionis, creaturæ, et simili- Et quidquid sit de accidentibus physicis, nis prædicamentalibus, et sola ratione dis- tis, nullum est inconveniens esse proximam in materia, ut per se notum videtur.

ratione fundandi, et comparatione illius ad fundumentum.

9. *Rationes probantes fundumentum et rationem fundandi idem esse.*—Ulterius vero viri potest circa relationis fundumentum, dem sit cum ratione fundandi, vel si haec diversa, quæ sit utriusque ratio et necessitas. Est autem causa dubitandi, quia lamenatum relationis nihil aliud esse vide quam id quo mediante relatio convenit ecto; sed hoc ipsum fundumentum est fundandi seu recipiendi relationem; haec non distinguuntur. Item quia si præfundamentum oportaret aliam rationem andi intervenire, nullus esset terminus is fundamenti vel rationibus assignans; nulla est enim ratio cur magis sit duquam triplex, vel quaduplex; ergo sis- um est in unico fundamento, quod ipsum atio fundandi. Imo, ut diximus, neque amentum hoc oportet semper esse re dis-

tinctum a subjecto relationis, sed ratione sufficit aliquando, nam subjectum dicitur quantum est id cui inest relatio; fundumentum vero in quantum habet talem rationem, ad quam relatio consequitur posito termino, vel in quantum ab illo habet relatio entitatem suam.

11. *Rationes oppositum suadentes.*—In contrarium vero est, quia sæpissime auctores de his ut de distinctis loquuntur, et indicant rationem fundandi esse aliquid requisitum in ipso fundamento, vel ultra fundamento et terminum, ut relatio resultet. Ut ad relationem paternitatis necessaria est actio generandi, quæ non est fundumentum, quia paternitas non habet ab illa entitatem suam, cum actio generandi sit in filio genito, paternitas vero sit in patre; est ergo ratio fundandi. Similiter, licet inter duo alba albedo sit fundamentum similitudinis, proxima tamen ratio fundandi dicitur esse unitas formalis utriusque albedinis. Unde, cum fundamenta relationum possint esse innumera, rationes tamen fundandi ad tria tantum capita ab Aristotele revocantur, ut sequenti sectione videbimus; est ergo ratio fundandi aliquid aliud a fundamento.

12. *Mens auctoris.*—In hac re potest esse nonnulla diversitas in usu vocum, nam apud auctores interdum hæc voces confundi videntur, et pro eadem sumi, interdum diversis rebus tribuuntur; explicabimus ergo prius quo modo res se habeat, et deinde usum vocum accommodabimus. In omni ergo relatione reali requiritur ex parte subjecti res aliqua, natura sua apta et accommodata ut fundare possit respectum ad aliud, ut ab illa proxime habeat relatio realitatem suam, eo modo quo declaravimus. Hujusmodi ergo res proprie appellatur fundumentum relationis in quounque relationum genere. Contingit vero in aliquibus relationibus, ut præter totam entitatem subjecti et fundamenti requiratur aliqua alia conditio medians inter fundamentum et terminum, et in re ipsa aliquo modo distincta ab ipsis, ut possit inter ea consurgere relatio. Atque hoc modo est necessaria actio vel generatio, ad relationem agentis, seu patris, et fortasse eodem modo materia supponit modum unionis ac relationem unionis. Quod enim hujusmodi conditio sit simpliciter necessaria, explicari facile potest in actione, nam si Petrus et Paulus (qui nunc sunt pater et filius) essent immediate creati a Deo cum omnibus proprietatibus absolutis

quas nunc habent, si inter eos non intervenisset actio generationis et processionis unius ab alio, non fuissest inter eos exorta relatio, nec de potentia absoluta fieri posset ut oriatur; nunc vero, adjuncta sola illa conditione, statim resultat relatio; ergo est illa conditio simpliciter necessaria. Et tamen non est fundamentum, per hanc vocem intelligendo illud in quo, et a quo relatio proxime habet entitatem suam. Unde factum est ut talis conditio, ratio fundandi appellata sit, vel quia non est aliud speciale nomen quo nominetur, praeter illud commune quo vocatur conditio necessaria, vel quia illa conditio est quasi ultimo seu proxime requisita, ut relatio pullulet. Re tamen vera non tam proprie dicitur ratio fundandi quam conditio necessaria, quia ratio alicujus rei proprie dicitur, quæ habet aliquem influxum per se in talem rem, præsertim formalem, aut effectivum secundum rem vel rationem; haec vero conditio in præsenti non habet talem influxum in relationem paternitatis, cum sit extra ipsum patrem, et nullam habeat in illum propriam causalitatem; est ergo magis proprie necessaria conditio.

43. Non est autem hoc generale in omnibus relationibus, ut requirant similes conditiones ex natura rei distinctas a fundamento, et terminis actu existentibus, ut consurgant. Nam inter duo alba statim consurgit relatio similitudinis, a quocunque facta sint, et ubique existant, aut quascunque alias conditiones habeant, et idem est de relatione scientiae ad scibile, et similibus. Et ita hujusmodi ratio fundandi, etiam si hac voce illam conditionem appellemus, non est necessaria in omnibus relationibus. Omnibus autem fundamentis relationis commune est ut habeant aliquam naturalem proprietatem, vel conditionem, ratione cuius apta sint ad fundandam relationem, quæ proprietas respectu talis fundamenti potest appellari ratio fundandi relationem. Ut, verbi gratia, scientiae createe naturale est ut sit mensurabilis ab objecto scibili, ratione cuius potest fundare relationem ad illud. Similiter tali formæ, verbi gratia, albedini, naturale est ut habeat talem unitatem formalem, quam habere etiam potest alia forma ejusdem speciei; haec ergo est ratio ob quam talis forma potest fundare relationem similitudinis. Atque hoc modo etiam in relatione paternitatis, vel cuiuslibet agentis creati, praeter actionem ipsam, consideranda necessario est aliqua

ratio fundandi per se conveniens ipsi fundamento. Ponamus enim tale fundamento esse ipsum principium efficiendi, sive proximum, sive principale; in hoc ipso principio aliqua ratio consideranda est, ob quam esse possit relationis fundatum, nam in divina actione ad extra, quamvis in Deo sit verum principium efficiendi, non tamen resultat in ipso Deo relatio realis, quia illud principium non est aptum fundatum illius relationis, ut infra dicemus. Ergo, si principium efficiens creatum est aptum fundatum, oportet ut in eo assignetur aliqua ratio intrinseca connaturalis, ob quam est natura sua aptum fundatum relationis realis, ut, verbi gratia, quod est principium per se ordinatum ad actionem, vel aliquid hujusmodi, de quo infra videbimus.

14. Sic igitur, quantum ad rem ipsam constat in omni fundamento intervenire rationem fundandi per se et intrinsecam; constat item haec duo physice et in re ipsa non esse distincta, metaphysice vero seu ratione distingui ad explicandas rerum rationes, et hoc modo posse etiam diversis vocibus denominari. Nos vero ne videamur res multiplicare, rationes has fundandi in fundamentis includimus. Unde quidam ita loquuntur, ut dicant fundamentum, formaliter loquendo, non esse, verbi gratia, qualitatem absolute, sed qualitatem ut unam. Vide Hispalens., in 1, dist. 13, q. 1, art. 3, notab. 4. At vero conditionem necessariam (quando intercedit) hoc communis nomine appellamus. Jam vero occurrebat hic quæstio de distinctione fundamentorum, aut rationum fundandi, alicuius Aristotele tradita in 5 Metaph., c. 15; tamen, quia prolixiorum sermonem postulat de illa instituemus propriam sectionem, posse sequentem.

SECTIO VIII.

De termino prædicamentalis relationis.

1. *Relatio realis terminum exigit realer* — Dicendum imprimis est, ad relationem prædicamentalem necessarium esse aliquem terminum reale. Haec assertio in communis sumpta fere est communis omnium, et faciliter colligi potest ex intrinseca ratione relationis. Cum enim essentia ejus sit ad aliud se habere secundum suum esse essentialie, in hoc ipso includitur terminus; cumque relatio haec prædicamentalis et realis sit, terminus ejus realem esse necesse est. Sed in expli-

candis conditionibus requisitis ex parte termini ad esse relationis, et quomodo hujus-nodi terminus ad essentiam relationis concurrat, multa tractari solent, quæ a nobis preliter indicanda et expedienda sunt.

An requiratur terminus actu existens.

2. Dubitandi ratio. — Primum est, an terminus relationis realis prædicamentalis reuirat terminum realem actu existentem. Etatio difficultatis est, quia ordo realis transdentalis potest esse ad rem quæ non isistit, imo et ad id quod non est verum ens, d'ens rationis, ut supra dictum est; quid go habet relatio prædicamentalis, cur non ssit similem terminum respicere? Et conatur ac declaratur, nam scientia perinde picit scibile, quando illud non existit, acando existit, quia scientia abstrahit a singularibus et ab existentia. Item productum refertur ad producibile, teste Aristotele, Metaph.; producibile autem ut sic non rexit existentiam. Item imago, et phantasma, similia, æque representant rem existentia, et non existentem, et albedo existens ta est similis in essentia alteri albedini pibili, sicut existenti, nam eamdem convenientiam habet cum illa, in natura et es- tia. Similiter effectus causæ finalis æque det a fine existente et non existente. Ratio que a priori esse potest, quia nec ex re relationis, nec ex parte termini, seu ex parte terminandi, videtur necessaria hæc calis existentia termini. Primum patet, u relatio habet entitatem suam a funda- to; ergo ex parte ejus illud sufficit ad entiam relationis. Secundum patet, quia inare actu, solum dicit denominationem usucam ex habitudine alterius ad rem terminare dicitur; ergo talis denominatio potest cadere in rem non existentem, tum est ex parte ejus.

Aliquorum opinio. — Atque hanc opiniun sequitur Gregor., in 1, dist. 28, quæst. ui etiam addit, etiam e converso non osse referri realiter ad ens; putat enim va realia semper esse mutua, quod mentum falsum est, ut infra videbitur. Et ipsum consequens, quod infert, valde improbabile; qui enim intelligi potest, od nihil est actu, referatur relatione aut quoquando potest accidens existere subjecto reali? Denique nihil est reale nisi actu existat; ergo nec relatio esse realis actu, nisi sit rei actu exis-

tensis, quia non potest aliter existere, nisi etiam subsistat. Itaque de correlativo reali, quod possit esse non ens, improbabilis est illa opinio, ut patet etiam ex duabus sectionibus præcedentibus; de termino vero minus improbabilis est.

Terminum actu existentem requiri ostenditur.

4. Nihilominus dicendum est, ad relationem prædicamentalem necessarium esse terminum realem et realiter existentem. Haec est sententia communis, tam philosophorum, et interpretum Aristotelis in Prædicamentis, c. Ad aliquid, et in 5 Metaph., c. 45, quam Theologorum, ut patet ex D. Thoma, 1 p., quæst. 13., art. 7, ubi ait, relationes omnes, quæ sunt inter ens et non ens, esse rationis, quia eas format ratio apprehendens non ens tanquam quoddam extreum. Idem q. 28, art. 1, ad 2, et 2 contra Gent., c. 42, rat. 3, et quæst. 3 de Potentia, art. 3, ad 5, ubi adducit Avicennam, 3 suæ Metaph., cap. ult. Et idem sentiunt omnes Thomistæ, Cajet. et Ferrar., citatis locis; Soncin., 5 Metaph., q. 27; Capreol., in 1, d. 7, quæst. 2, et latius d. 13 et 20; Scot. et alii, in 1 d. 13; et Mairon., d. 29, q. 6, et 8, qui tamen quadam distinctione utitur; ait enim relationem fundamentali posse esse ad non ens, non vero relationem formalem. Per hanc vero posteriorem intelligit relationem prædicamentalem, atque ita ipse se explicat, in quo aperte consentit assertioni positæ. Quid vero per relationem fundamentali intelligat, non declarat; si autem (ut appareat) respectum aliquem transcendentali intelligit, mihi non displicet ejus sententia. Jam enim supra ostendimus, relationes reales transcedentiales, esse posse ad terminos non solum non existentes, verum etiam qui non sint entia realia secundum essentiam. Et hoc etiam satis probant argumenta Gregorii, nam potentia, quæ per se primo ordinata est ad actum, sine dubio habet transcedentalem ordinem ad illum, etiam possibilem et nondum existentem. Scientia etiam habet relationem ad scibile, quod, per se loquendo, non solum non necessario existit, verum etiam est quid universale abstrahens a singularibus, quod eo modo existere non potest.

5. Nonnullæ rationes, quibus probari solet assertio, expenduntur. — Quapropter non est facile rationes convincentes adducere, quæ

assertionem positam probent in relationibus prædicamentibus; nam quæ communiter afferri solent, videntur æque procedere de transcendentalibus, ut, videlicet, quod nullum ens reale potest esse ordinatum ad non ens. Item quia alias etiam posset esse ordinatum ad ens rationis, quod repugnat, cum, ens rationis pendeat ex fictione intellectus. Item quia relatio est quasi nexus inter extrema; ergo non potest esse realis, nisi inter extrema realia. Quæ rationes, et similes, si efficaces sunt, locum habent in respectibus transcendentalibus. Constat autem in eis non habere vim, quia non repugnat ens reale habere transcendentalem ordinem ad non ens actu. Primum, quia potentia potest habere ordinem ad ens possibile, quamvis non respiciat illud secundum solam possibilitem ejus, sed in ordine ad actum, ita tamen ut habitudo ipsa potentiae prior sit et independens ab actuali existentia actus vel objecti. Similiter non ens, quatenus cogitari potest, terminare etiam potest habitudinem transcendentalem cogitationis, vel scientiae ad ipsum; atque ita non ens, quamvis ex se videatur ineptum, ut sit terminus realis habitudinis, tamen quatenus aliqua actio circa illum exerceri potest, etiam actio ipsa, vel habitus aut potentia, quæ sunt principia ordinata ad illam actionem, possunt dicere habitudinem transcendentalem ad rem quæ non est. Atque ob similem rationem potest actus aliquis intellectus respectum transcendentalem dicere ad aliquod ens rationis, quia, nimirum, illud potest esse sufficiens objectum talis actus. Et ideo ad hujusmodi habitudinem non solum non obstat quod ens rationis sit quid fictum ab intellectu, verum etiam in hoc ipso fundatur illa transcendentalis habitudo.

6. Recte vero probatur illa ratione, nullas alias res posse habere transcendentales habitudines ad entia rationis, præter ipsos met actus mentis, quibus ipsa entia rationis cogitantur aut finguntur, sub quibus comprehendo actus aliquos imaginationis quatenus per illos fingi possunt et repræsentari entia imaginaria et impossibilia. Et idem erit de actibus voluntatis, quatenus versari possunt circa entia rationis; aut, si vera est opinio Scoti, quod per eos fieri possunt entia rationis. Denique id etiam suo modo extendi potest ad habitus proportionatos his actibus, quatenus dicunt per se ordinem ad eadem objecta. In his ergo omnibus reperitur hæc

habitudo, propter transcendentalem ordinem ad objectum; aliae vero res, quæ non possunt habere pro objectis entia rationis, non possunt habere habitudinem realem et transcendentalem ad illa. Quia, ut supra ostendimus, habitudo transcendentalis semper est secundum aliquod munus reale, quod activæ vel passive ad aliquod genus causæ reducatur; circa ens autem rationis nullum munus reale exerceri potest, nisi in quantum sumitur in ratione objecti. Denique relatio prædicamentalis non est proprie nexus aut unicæ sed solum velut tendentia quædam, quæ potest solum extrinsece terminari ad aliud, ideo ex hac parte non repugnat esse entis a non ens. Sicut ergo haec rationes solvuntur in relationibus transcendentalibus, ita videntur solvi posse in prædicamentibus.

7. *Ratio assertionem convincens.* — Quærenda est ergo aliqua propria ratio, quæ specialiter procedat de relationibus prædicamentibus. Et primo quidem argumentari possumus ex principiis receptis de his relationibus, nimirum, quod relatio et terminus simul tempore, et quod ablato correlati seu termino aufertur relatio, et quod post termino, si jam supponitur fundamentum consurgit relatio; hæc enim omnia sumunt ex Aristotele et communi sententiis omnia vero illa supponunt realem existentiam termini, nam includunt coexistentiam existentium, quæ supponit utriusque existentiam. Ratio vero propria sumenda est ex iis superioribus dictis de esse, et essentia huius relationis, nimirum, quod consistit in respectu, neque aliud munus habet in natura, et ideo non est per se intenta, sed resultans, tanquam quid accidens rebus exterior omne id quod ex se est, et ex intentione naturæ illis convenit. Ex natura enim huius relationis sic explicata, plane colligitur item ut sic non esse, nisi supponatur fundamentum et termini coexistentia, ex qua ipsa resultat quia non habet rerum naturalium ordinum productionis; tum etiam quia solum a ratione potest habere rationem accidentis, nam alii respectus qui possunt esse ad entia, sunt essentials, et pertinent ad radicamenta earum rerum quarum sunt essentiales differentiae. Quæ ratio habet aliæ efficaciam, etiam in eorum sententia, quæ tantum hanc relationem esse aliquem in re distinctum a fundamento et termini enim facile sibi accommodant hunc cursum factum; solum illis difficile est illi

nem talis entitatis aut modi distincti reddere. In nostra vero sententia magis urgeri potest, quia si relatio prædicamentalis in re non est illud nisi ipsummet fundamentum, ut acci-
lentaliter dans denominationem relativam, ergo non potest in re ipsa dare illam, nisi coexistente termino; nam omnis alia denomi-
natio aut erit omnino absoluta et essenti-
alis, et consequenter ad summum erit res-
pectiva transcendentaliter, aut non erit de-
terminatio ex solis ipsis rebus sumpta, sed
ex comparatione nostræ rationis. Ob hanc
ergo causam, ad relationem prædicamenta-
lem necessarius semper est terminus realis,
t realiter existens.

Rationes contrariae sententiae dissolvuntur.

8. Argumenta vero oppositæ sententiae, si tente considerentur, solum procedunt de respectu transcendentali; jam vero est suffi-
cienter declarata differentia inter illum et re-
lationem prædicamentalem. Unde ad ultimam
rationem respondet, terminum realem re-
quiri ad relationem prædicamentalem ex na-
tura et modo talis relationis, quæ solum con-
stit in puro respectu orto ex coexistentiali
atrum. Unde, licet verum sit ipsam
dualem terminationem nihil ponere in ter-
mino, tamen necessario supponet entitatem
illo, accommodatam ut ex positione ejus
in termino possit insurgere relatio, et ut
sa relatio habeat quasi objectum in quo
ssit respicere. Unde, sicut de fundamento
ximus posse in eo secundum rationem dis-
tingui rem quæ fundat relationem et ratio-
m seu aptitudinem fundandi, ita ex parte
mini distingui potest res seu forma termi-
, et ratio terminandi, quæ est in tali forma.
m vero sese hoc loco insinuabat quæstio,
aliam esse debet hæc forma et ratio ter-
minandi, et præsertim an sit absoluta vel
spectiva. Sed quia hæc quæstio prolixior
et multa supponit tractanda sectione se-
centi, ideo post illam disputabitur.

*modo terminus sit de essentia relationis,
ex dictis educitur.*

9. *Aliorum opinio.* — *Aliorum sententia.* Ex prædicta vero resolutione et ejus ra-
ne intelligi potest primo, hujusmodi termi-
nus reali esse aliquo modo de essentia
relationis, quamquam in hoc sit nonnulla di-
risitas inter auctores, quæ magis est in mo-
loquendi, quam in re. Quidam enim ab-
ute negant terminum esse de essentia re-

lationis, ut Francisc. Maironis, in 1, dist. 19,
q. 5; quod ex parte etiam sentit Soncin., 5
Metaph., q. 33; et Cajet., in Prædicabil., c.
de Specie. Et ratio esse potest, quia terminus
est omnino extra ipsam relationem, et
res ab illa condistincta; ergo non potest esse
de essentia ejus, nam quod est de essentia,
est omnino intrinsecum, et idem cum re, de
cujus essentia existit. Alii vero dicunt terminum
esse de essentia relationis. Quæ est
communis Peripateticorum sententia, ut su-
pra Cajetanus refert, et Niphus, lib. 5 Metaph.,
disputat. 16. Et ratio est, quia totum
esse relationis est esse ad terminum; ergo
terminus est de essentia relationis.

10. *Sententia auctoris.* — Verumtamen vix
potest esse dissensio in re, ut dixi, nam ter-
minus non est intrinseca pars, nec genus aut
differentia intrinseca relationis; unde non
potest esse de essentia ejus in dicto sensu,
et in hoc omnes convenient. Certum deinde
est relationem prædicamentalem, ut talis est,
non esse nisi respiciendo et tendendo ad ter-
minum, et in hoc consistere essentiam ejus.
Unde sub ea ratione dici potest includere ali-
quo modo terminum in sua essentia, quia
non potest absolvii ab illo, neque secundum
propriam rationem concipi, quin in tali con-
ceptu terminus includatur. Et hoc sensu lo-
cuti sunt omnes antiqui, qui propterea non
tam dicunt terminum esse de essentia, quam
esse de conceptu quidditativo relationis;
quod etiam admittunt Cajetanus et Sonci-
nas.

11. *Relativum prædicamentale nequit nisi per ordinem ad terminum definiri.* — Qui me-
rito inferunt relationem secundum propriam
rationem definiri non posse, quin terminus
relationis in definitione ponatur, nam res si-
cuit esse essentialiter, ita definiri debet; sed
essentia relationis talis est ut non possit ab-
solvi a termino; ergo nec definitio potest a
termino absolvii; ergo debet necessario in-
cludere in se terminum. Et in hoc non recte
sentit Maironis supra, nam videtur dicere
posse relationem definiri sine additione ter-
mini, in quo etiam ab Scoto dissentit, ut pat-
tet ex eodem, in primo, distinctione trigesima.
Sed est attente observandum, semper
nos esse locutos de termino relationis, non
de correlativo, ut abstrahamus ab illa quæs-
tione, an ipsum correlativum sit terminus,
quam infra tractabimus, et ibi etiam videbi-
mus an hoc possit etiam extendi ad correlati-
vum, ut sic, etiamsi nou sit formalis termi-

nus ; et ibi etiam solvemus difficultatem hic occurrentem, an terminus sit prius cognitione quam relatio, et quomodo correlativa possint esse simul cognitione et definitione non committendo circulum.

42. Transcendentales respectus, ut respiciant terminum. — Ultimo observandum est, doctrinam hanc aliquo modo generalem esse ad respectus etiam transcendentales; nam etiam illi, et formae vel entitates de quarum essentia sunt, non possunt adæquate et essentialiter definiri absque additione illius rei quam respiunt, quae sub ea ratione terminus dici potest. Differentia vero est, quod relatio prædicamentalis ex peculiari et propria ratione sua requirit terminum actu existentem, tum ut ex illo in suo genere resultet, tum ut illum respiciat sub præcisa ratione termini ; relatio vero transcendentalis nec resultat ex termino, proprie loquendo, nec illum respicit sub præcisa ratione termini, sed adjuncta semper aliqua alia ratione objecti, aut causæ, vel alterius similis. Atque ita est aliquo modo magis intrinseca et formalis habitudo ad terminum, præsertim existentem, in relatione prædicamentali quam in respectu transcedentali.

Etiam de potentia absoluta non posse relationem manere sine termino.

43. Secundo resolvitur quæstio, an tanta sit dependentia relationis ab existentia sui termini, ut non solum ex natura rei illam requirat, verum etiam de potentia absoluta non possit conservari sine illa. Videatur enim hoc creditu difficile, nam cum illæ sint res distinctæ, ut supponimus, et fundamentum non componat intrinsece relationem, neque habeat realem inluxum in illam, nulla reddi potest sufficiens ratio ob quam non possit Deus sine termino relationem conservare. Nihilominus tamen dicendum est non posse per ullam potentiam conservari relationem prædicamentalem ut sic sine suo actuali termino. Ita docent fere omnes scriptores. Ratio autem est, quia in ipso effectu formalis relationis involvitur aliquo modo terminus realis et actualis. Ostensum est autem supra, non posse relationem conservari in rerum natura, quin actu exerceat suum effectum formalem ; ergo non potest relatio actu conservari sine suo termino actuali. Patet consequentia, quia non potest effectus formalis conservari sine omnibus per se et essentialiter requisitis ad illum.

Major vero patet, quia formalis effectus relationis est actu referre ad terminum ; in hoc autem effectu includitur ipse terminus. Sicut motus aut actio non potest esse sine termino proprio, eo quod sit actualis via ad illum.

44. Estque hoc longe facilius ad intelligendum in nostra sententia, scilicet, quod relatio non sit res, aut modus realis distinctus a fundamento, et ei additus, sed sit ipsa met entitas fundamenti, ut sic denominans subjectum. Nam cum illa denominatio sit pure respectiva, tantum consistit in quadam habitudine oria ex coexistentia termini ; ideo mirum non est quod talis entitas fundamenti conferre nullo modo possit denominationem illam, nisi posita coexistentia termini. Et ita facile solvitur ratio dubitandi in contrarium. Nulla enim hic intervenit entitas, quam Deus non possit conservare sine alia realiter distincta ; nam totam entitatem fundamenti potest conservare sine termino ; non tamen potest conservare illam entitatem sub ratione et denominatione, quia secundum illam involvit ipsum terminum ; imo in ipsa nihil distinctum addit, præter coexistentiam termini.

SECTIO IX.

Quæ distinctio necessaria sit inter fundamentum et terminum.

1. Hæc quæstio etiam expeditur facile ex hactenus dictis. Quidam enim existimant necessariam esse inter illa distinctionem realem, ut Soncin., 5 Metaph., q. 29, et significare debere esse omnimodam distinctionem, ita ut non sufficiat distingui tanquam totum eam partem. Fundatur præcipue, quia alias totum continuum referretur infinitis relationibus realibus diversarum proportionum majori inæqualitatis ad infinitas partes proportionales, quod est inconveniens. Unde simili argumento probat D. Thomas, 2 cont. Gent. c. 12, rat. 3, non posse unam quantitatiter referri relatione reali ad quantitatem maiorem possibilem, quia alias haberet simul revolutiones infinitas, cum numeri vel quantitate majores possint in infinitum multiplicari.

2. Alii vero putant nullam distinctionem in re esse necessariam, quod maxime vide potest in relatione identitatis ejusdem ad ipsum. Quia tam proprie et a parte rei si fictione intellectus est aliquod ens idem sicut est diversum ab alio, vel simile alteri ergo tam est illa relatio realis, sicut alia. A

ne hoc maxime opinantur aliqui, si continat idem fundamentum esse in diversis subjectis; ut, verbi gratia, si eadem albedo esset in duobus hominibus, aiunt referri inter se mīlitidine reali, quia fundamentum distinguit a termino qui terminat, etiamsi non stinguatur ab ipsa ratione terminandi. Et hoc sentit Scot., in 4, dist. 31, et in Quodl., q̄est. 6.

Resolutio.

3. Dicendum vero est, ad relationem reā necessarium esse ut fundamentum, et minus formaliter sumptus, in re ipsa distinguantur. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 rt., q̄est. 42, art. 4, ad 3, ubi propter ne causam negat æqualitatem inter divinas rsonas esse relationem realem; negat am idem referri ad seipsum relatione reali. hoc sequuntur omnes Thomistæ. Et quod miratur aliqua distinctio in re inter corre-va realia est fere principium per se notum metaphysica. Nam correlativa censentur liter opposita; non opponitur autem idem ipsi; oportet ergo ut correlativa in re ali- modo distinguantur. Unde necesse etiam relationes reales oppositas, esse in re ali- modo distinctas, tum propter oppositio- nis, tum etiam quia unaquæque relatio in re eidem cum suo extremo, ut supra ostendit; ergo si extrema sint distincta, etiam relationes. Quocirca si relationis terminus est ratio opposita, hinc satis concluditur rela- cem et terminum debere in re esse dis- tincta. Si vero formalis terminus relationis aliquia forma absoluta, etiam concluditur lere in re distinguui. Quia talis formalis ter- minus non potest esse nisi fundamentum op- posita relationis, ut infra dicam; sed non necesse est fundamentum unius rela- ciones distingui a relatione opposita, quam ipsas oppositas; ergo. Probatur or, quia relatio et fundamentum sunt in em; ergo quantum relatio distinguuntur a ione opposita, tantum in re distinguuntur amentum unius relationis ab ejus oppo- it, ergo æque etiam distinguuntur a funda- no relationis opposite. Item, quia non a relationes, sed etiam extrema seu etia relationum debent esse in re distinc- uia non potest intelligi realis et vera ha- o inter ea quæ in re non distinguuntur, omnis habitudo, ut ex termino ipso at, postulat extrema; extrema vero dunt pluralitatem, et consequenter ali-

quam distinctionem rei. Denique in ipsa definitione relativorum hoc continetur, quia debent esse ad aliud. Si autem subjecta relationum oppositarum debent esse inter se distincta, maxime id verum habet de subjectis, seu fundamentis proximis, quibus relationes proxime insunt; nam illis proxime per se conferunt suas proprias et formales habitudines; ergo distinctio hæc maxime requiritur inter ipsa fundamenta oppositarum relationum, et consequenter etiam inter relationes ipsas, ac denique relationem et terminum.

Quantam oporteat esse distinctionem prædictam.

4. Quanta vero debeat esse hæc distinc- tio dubitari potest. Breviter tamen censeo non esse necessariam æqualem in omnibus, sed juxta naturam fundamentorum et modum relationum pensandum id esse. Sæpe enim hæc distinctio debet esse realis et suppositalis, ut in relatione patris et filii; nam quia tales relationes fundantur in reali processio- ne unius suppositi, et non potest unum suppositum realiter procedere, nisi ab alio sup- posito, ideo talis relatio requirit distinctio- nem realium suppositorum. Et similiter relatio specificæ identitatis requirit realem distinctionem naturarum substantialium, et consequenter etiam suppositorum, seclusis miraculis. Et idem est, proportione ser- vata, de relatione æqualitatis vel similitudi- nis; requirunt enim distinctionem realem talium formarum, et consequenter etiam subjectorum, ex natura rei. Ad alias ve- ro relationes existimo sufficere distinctionem modalem; nam, sicut est vera efficien- tia aut emanatio inter rem et modum, ita etiam potest esse vera relatio. Item quia dis- tinctio modalis, vera distinctio est, et sufficit ad oppositionem vel habitudinem, propter quam necessaria est distinctio inter relationem et terminum.

5. An vero sufficiat distinctio inter totum et partes, dubitari potest, propter argumen- tum Soncinatis de infinitate relationum. Un- de dici posset quod, licet distinctio inter to- tum et partem, quatenus aliquo modo realis est, sit major quam modalis distinctio, tam- men quatenus extrema non sunt ita condi- tineta, sed in uno aliud includitur, minus sufficere ad fundandam relationem realem. Sed difficile hoc creditu est, primo, quia sim- pliciter illa distinctio est vera in re, et est

major quam modalis. Item quia causa materialis formalis videntur realiter referri ad suum effectum, qui est compositum ipsum, a quo tamen non distinguuntur, nisi sicut pars a toto. Item quia duæ medietates ejusdem continui videntur inter se referri relatione reali æqualitatis; nam in re vere distinguuntur, et non ut includens et inclusum, sed ut condistinctæ, et si essent contiguæ tantum, referrentur relatione reali; unio autem per continuationem non potest hanc relationem impediare; major enim est unio inter rem et modum, aut inter materiam et formam, quia unio non tollit omnem distinctionem. Quod si illæ medietates inter se referrentur relatione reali, idem erit de earum medietatibus inter se comparatis, et ita etiam sequitur infinitas relationum. Neque videatur esse ullum inconveniens, quod in continuo ita sint infinitæ relationes, sicut sunt infinita puncta vel partes, cum relationes nihil rei addant ipsis fundamentis.

Solutio argumentorum.

6. Idem ad seipsum rationis tantum relatione refertur. — Duo alba eadem albedine, an relativa per relationem realem similitudinis. — Per hac ergo satis responsum est priori sententiae. Ad posteriorem vero negatur identitatem ejusdem ad seipsum esse relationem realem, sed rationis tantum. Quod autem res dicatur eadem sibi sine relatione rationis, vel falsum est, quia necessaria est comparatio intellectus, qua eadem ad seipsum ita comparatur, ac si essent duo extrema; vel certe si secludatur hæc comparatio, in re solum est res ipsa, et negatio distinctionis, quam solam potest addere hæc identitas ipsa rei, ut supra, disput. 8, visum est. Atque idem censeo de propria similitudine inter duo subjecta alba, si eamdem numero haberent albedinem, quia convenientia illa, quam in albedine haberent, potius esset identitas in eadem numerica forma. Quod ut magis intelligatur, distinguere ibi possumus convenientiam in forma albedinis, vel in unione ad eamdem formam; prior convenientia est identitas quædam, et ideo non est relatio realis; posterior vero potest esse similitudo et relatio, quia, licet forma sit eadem, unio ad diversa subjecta necessario est diversa, et ideo quantum ad illam est sufficiens distinctio, ut similitudo vel relatio realis fundari possit. Ut si duæ humanitates essent unita Verbo divino, non videtur du-

bium quin essent vere similes in unione hypostatica, quæ non esset in eis eadem numero, sed distincta, ideoque possent sub ratione referri relatione reali. Non potest vero hinc argumentum sumi ad relationes diuinæ prout terminantes (ut nostro modo loquamur) eamdem essentiam Dei, quia non terminant per unionem, sed per simplicissimam identitatem.

SECTIO X.

An tria relationum genera triplici fundamento recte fuerint ab Aristotele distincta.

1. In hac sectione examinanda est doctrina Aristotelis, lib. 5 Metaph., c. 15, ut agens de Ad aliquid, ad tria genera relationum omnia refert, quæ distinguunt ex triplici fundamento seu ratione fundandi relationem.

Partitio et doctrina Aristotelis proponitur

2. Quas relationes in primo genere collocantur. — In primo genere constituit esse relationes quas dicit fundari in unitate vel multitudine, quod postea subdividit in variæ species; nam in unitate ait fundari æquitatem, similitudinem, et in universum identitatem eorum *quorum una est substantia*. Nam similia dicuntur, quæ habent unam qualitatem; æqualia, quæ habent unam quantitatem; eadem vero, quæ habent unam substantialiam, quod potest intelligi vel proprietas in rigore de substantia, vel generativi de sentia, quod infra videbimus. In numero vero ait fundari omnes relationes quæ aliquid secundum quantitatem dicuntur, et in unitate recessunt, ut sunt omnes proportiones inter numeros inæquales, sive illæ indeterminate seu generativi significantur, ut excede, multiplex, etc.; sive definite, ut duplum, plenum, etc. Unde, licet hæc relationes inversum possint inter quantitates continuo dicuntur fundari in numero, quatenus requirunt diversitatem in quantitate. Atque eadem ratione ad idem fundamentum pertinent relationes omnes dissimilitudinis, distinctionis, et similes, quia in numero aliquid fundantur; hic enim non sumuntur in rigore unitas et numerus pro quantitate, sed generalius. Illud enim est considerandum, Aristotelem semper loqui de his relativis plurali, quia, propriissime loquendo, areæ relationes opposite hujus generis sunt, ut requirunt in fundamento, aut numerum ut

liquam unitatem plurium (ita enim est haec unitas intelligenda). Unde si de singulis relationibus loquamur, unaquaque requirit fundatum, non quod simpliciter sit numerus, sed quod cum alio componat numerum, et habeat unitatem.

3. Que relationes sint in secundo genere. — secundo genere ponit Aristoteles ea relata quae fundantur in potentia agendi et pandi, vel in actionibus carum, quod subinde distinguit in varias species, quas partim mit, vel ex eo quod relationes fundantur sola potentia abstrahendo ab actione, vel subest actioni. Et adhibet exempla, ut lefactivum et calefactibile, calefaciens et lefactum. In quibus oportet duo adverte: unum est, cum Aristoteles ponit relationem realem inter potentiam et possibile, nquam loqui de effectu possibili objective npto, ut videtur intellexisse Gregorius in superioribus citatus, qui ex hoc exemplo Aristotelis colligebat, dari relationes reales ad minimos non existentes, sed possibles: Aristoteles autem aperte loquitur de potentia siva seu subjecto calefactibili, ut declarat verbis: *Et uno nomine, activum ad passum*; et infra: *Activa autem et passiva, ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur, ut calefactivum ad calefacile.* Hinc secundò considerandum est, in esse terminum realem relationis potiæ activæ ut sic abstrahendo ab actione, a mino potentie activæ, ut subest actioni, ut facientis; nam prior terminus est potiæ passiva, et alioquin non potest esse terminus realis; posterior vero est ipse effectus jam fluens a potentia agente. Rursus addit Aristoteles, hanc relationem, quæatur in potentia sub actione, variari juxta temporis differentias; alia enim fundatur in præsenti actione, ut relatio ædificis, calefacientis, etc.; alia in actione errita, ut relatio patris; et alia in actione, ut quod facturum est (inquit) ad interficiendum, quod habet difficultatem iactandam.

Que relationes sint in tertio genere. — In genere ponit Aristoteles relationes vocat mensurabilis ad mensuram, ut (inquit) relatio scientiæ ad scibile, intus ad intelligibile, aspectus ad spectabilem, signat autem notandum discrimen (quod bus questionibus occasionem præbet) hoc genus et duo priora, quia in priori (inquit) utrumque relativum dicitur ad

aliquid, quia id ipsum, ad quod unumquodque est, aliud dicitur, et non quia aliud ad ipsum; at vero in tertio genere, licet unum relativorum dicatur ad aliquid, quia vere est ad aliud, alterum vero, quod illi correspondet, non dicitur ad aliud quia vere sit ad aliud, sed quia aliud est ad ipsum. Ut scientia et scibile, quamvis ad aliud dicantur, tamen diverso modo; nam scientia sic dicitur, quia vere est ad aliud; scibile vero minime, sed solum quia scientia est ad ipsum; idemque est de intellectu, intelligibili et similibus. Quam differentiam nulla ratione probat Aristoteles, sed ut manifestam tradit.

Sitne divisio convenienter data.

5. Que rationes ingerunt difficultatem. — **Prima.** — Haec est Aristotelis divisio et doctrina. Circa quam duo præcipue declaranda occurunt, in quibus variæ difficultates attингentur. Primum, an singula membra illius divisionis convenienter assignata sint. Secundum, an illa divisio sit adæquata relationi prædicamentali, ita ut sufficienter totam ejus latitudinem comprehendat. Ratio dubitandi circa priorem partem est primo, quia relationes primi generis non videntur reales: ergo. Probatur antecedens primo quod relationes unitatis, quia unitas illa in qua fundantur, non est realis, sed rationis tantum; ergo nec relatio in ea fundata potest esse realis. Antecedens palet, quia illa non est unitas numeralis; nam haec fundat identitatem ejusdem ad seipsum, quæ est relatio rationis, ut supra diximus; ergo est unitas specifica, vel alia superior; omnis autem alia unitas præter numeralem est unitas rationis. Nec refert si quis dicat unitatem formalem esse realem, nam haec etiam non est realis, nisi in quantum in re est eadem cum numerica, licet ratione distinguantur; unde ita multiplicatur in rebus, sicut ipsa unitas numerica, ut in superioribus visum est; ergo non magis potest esse fundamentum relationis realis, quam unitas numerica. Et confirmatur ac declaratur; nam unitas quæ sit fundamentum relationis, debet esse unitas plurium; nam unitas uniuscujusque ut sic non fundat relationem ad aliud; debet ergo esse unitas plurium; sed omnis unitas plurium re distinctorum est unitas rationis; ergo Dices hoc esse verum de unitate quasi positiva et universali, tamen unitatem negativam, qua una res non se habet aliter quam alia in aliqua forma vel proprietate, in rebus ipsis esse; ita enim

respondent aliqui Thomistæ, Capreolus, in 1, dist. 30, quæst. 1; Sonein., 3 Metaphys., q. 34; et Cajetan., q. 7 de Ente et essentia. Sed contra, quia non magis potest negatio aut privatio fundare relationem realem, quam ens rationis, quia etiam privatio secundum se sumpta ens rationis est, nihilque reale in rebus ponit; ergo non potest fundare relationem realem. Atque hæc ratio videtur etiam probare, relationem fundatam in numero non posse esse realem, quia proxima ratio fundandi ejus est aliqua negatio, nam numerus vel multitudo distinctione constituitur; distinctio autem seu divisio in negatione formaliter consistit, ut in superioribus visum est. Et declaratur exemplis, nam inæqualitas, verbi gratia, in hoc proxime fundatur, quod hæc quantitas aliquid non habet quod habet alia; hæc autem negatio est; similiter dissimilitudo proxime fundatur in hoc, quod hæc qualitas non habet essentiam quam alia, et e converso.

6. Secunda. — Secundo principaliter argumentor, nam si unitas specifica est sufficiens fundamentum relationis, sequuntur multa absurdita. Primum est, inter res singulorum prædicamentorum, quatenus sunt ejusdem speciei, consurgere relationem identitatis seu similitudinis; quod ipsem Aristoteles concessisse videtur, cum dixit, *eadem esse, quorum una est substantia*, id est, essentia, et illa omnia collocat in hoc genere. Nec refert si quis nomine substantiae, non essentiam, sed propriam substantiam intelligat, quod est probabile, quia saltem a paritate rationis sumitur sufficiens argumentum, quia tam similes sunt duæ actiones, vel duo ubi, sicut duæ albedines. Falsitas autem consequentis probatur, quia inde fieret, etiam duas relations ejusdem speciei, ut duas paternitates, referri relatione reali similitudinis; est enim omnino eadem ratio. Consequens autem est falsum, quia relatio non potest fundari in relatione; alioquin in qualibet relatione essent infinitæ relations, nam sicut prima fundat secundam, ita et secunda poterit fundare tertiam; nam erit similis, vel dissimilis, seu distincta ab aliis, et idem erit de tertia respectu quartæ, et sic in infinitum. Secundo sequitur, inter duas quantitates bipedales esse duas relations reales, alteram identitatis, quatenus sunt ejusdem essentiæ, alteram æqualitatis, quatenus sunt ejusdem magnitudinis; poteritque amitti prior manente posteriore, nam inter quantitatatem bipedalem et tripedalem est si-

militudo essentiæ, quanquam non sit æquitas. Similiter dicendum erit, calorem intensem et remissum referri una relatione reali identitatis in essentia, et altera dissimilitudinis intensione, et similia, quæ videntur absurdæ.

7. Tertio sequitur, non tantum similitudinem specificam, sed etiam genericam vel analogam fundare propriam relationem realem est enim proportionalis ratio; nam, licet si militudo generica non sit tanta quanta specifica, tamen est vera similitudo et unitas ergo fundabit relationem realem, quamvis non ejusdem rationis, nec fortasse tam perfectam. Item, quia si unitas generica non sufficiat ad hanc relationem, propter varias differentias specificas, neque unitas specifica sufficeret, propter varias differentias individuales; nam eamdem proportionem servant in identitate reali et distinctione ratios; est ergo eadem ratio; ergo, sicut specifica unitas fundat relationem rationis, ita generica. Consequens est falsum, tum quia in specie distinctæ, quamvis convenienter in genere, simpliciter sunt dissimiles, potius quam similes, ut albedo et nigredo; tum etiam quæ alias, cum rerum convenientiæ et differentiæ possint in infinitum multiplicari per intellectus abstractiones, etiam relations similitudinis vel dissimilitudinis infinitæ essent una re, vel respectu alterius, cum qua co-venit in differentia specifica, et in omnibus superioribus prædicatis, vel respectu diversarum, quatenus uni est similis in specie alteri in genere proximo vel remoto. Eademque difficultas, proportione servata, inventur in relationibus quæ dicuntur fundatae numero vel inconvenientia; nam una relatio erit ad rem distinctam in specie ultima, at ad varias res in uno vel alio genere diversæ fere in infinitum multiplicari possunt. Addo etiam, incredibile videri, quod proportiones omnes, quas arithmeticæ inter numeri speculantur, sint reales, tum quia non possunt assignari unum subjectum adæquatum ratio relationis, cum totus numerus non habeatur veram et realem unitatem; tum etiam quæ illæ potius videntur comparationes et considerationes intellectus, quam reales habitationes; at vero Aristoteles aequaliter numerat illas ut species sub hoc genere continentas.

8. Tertia difficultas contra primum genus relationum.— Tertia principalis difficultas sit circa idem genus, quia vel hujusmodi rela-

nes sunt aliquæ res vel modi reales additi ipsis formis absolutis, vel non. Primum dici non potest, ut superius de toto hoc prædicamento generaliter dictum est, et specialiter de hoc genere videntur satis probare duas primæ difficultates hic propositæ, quia multiplicantur in eadem re infiniti modi, qui non solum necessarii non sunt, verum nec intelligi possunt, nec ad certam aliquam rationem reduci. Item, quia unitas inter hujusmodi res non est aliquid aliud ab ipsis rebus; cur ergo erit ratio ut aliquid distinctum inde resultet? Si vero non sunt modi in re distincti, non possunt esse habitudines reales, sed mera coexistentia plurium rerum absolute talium conditionum. Probatur, quia habitudo realis non potest rei convenire, nisi vel sit ei intrinseca, et ex se, vel sit ei addita; in praesenti autem, quando una albedo sit similis alteri, non additur ei intrinseca habitudo realis: nam si adderetur, esset ex natura rei distincta; neque enim potest intelligi idditio in re sine distinctione inter id quod idditur, et id cui additur. Rursus neque illa habitudo est intrinseca et essentialis albedini, um quia simpliciter potest esse sine illa, um etiam quia omnis habitudo intrinseca et essentialis rei absolutæ est transcendentalis; una autem albedo nullam habet habitudinem transcendentalem ad aliam. Ac propterea est major ratio dubitandi in his formis absolutis, quam in his quæ includunt transcendentem respectum; nam in his posterioribus intelligi aliquo modo potest, ut sine additione eali idem respectus sub diversis rationibus sit transcendentalis et prædicamentalis; tamen in prioribus rebus absolutis nullo modo idetur posse intelligi habitudo realis, si eis nihil intrinsecum additur, utrevera non additur. Nec igitur primum genus relationum videtur alitem magis continere relationes rationis, ut denominations extrinsecas, et modos loquendi ortos ex comparationibus variis nostri intellectus inter res diversas, quam veras et sales habitudines.

9. *Quarta.* — Quarta difficultas est circa secundum genus, in quo, ut a difficilioribus iechoemus, falsum plane videtur quod Aristoteles ait, relationem causæ effectuæ ad effectum futurum, esse sub hoc genere; nam la non potest esse relatio realis, tum quia unius non est actu existens; nam quod iturum est, nondum est; immo nondum fit; his non esset relatio causæ operatura, sed percuti. Tum etiam quia ratio fundandi,

vel conditio necessaria, scilicet actio, nondum est; quod autem illa conditio necessaria sit, patet, quia alias nullo modo esset relatio agentis, seu acturi, sed solum potentis agere. Deinde, est etiam difficile, quo modo relatio fundata in actione præterita, sit realis, tum quia illa actio jam non est; ergo nec potest esse fundamentum aut ratio alicujus relationis; tum etiam quia Petrum, verbi gratia, genuisse Paulum, est solum denomination extrinseca ab actione præterita; quomodo ergo potest in eo fundari intrinsecus respectus realis? Maxime quia ea denomination æque dicitur, sive filius genitus vivat, sive non; semper enim verum est dicere, Petrum genuisse Paulum; imo, si modum loquendi attendamus, eodem modo dicitur pater ejus. Atque hinc rursus etiam est difficile, quod relatio agentis, etiam de præsenti, sit realis in ipso agente, cum ipsa actio non sit in agente, et consequenter extrinsece denominet agens. Et confirmatur, nam Aristoteles ait, in tertio genere, relationem scibilis non esse realem, eo quod res dicatur scibilis per habitudinem scientiæ ad ipsam; at vero etiam agens sic denominatur per habitudinem actionis quæ est in passo ad ipsum principium agendi; ergo, pari ratione, non resultabit in ipso principio agendi aliqua relatio intrinseca ipsi agenti. Ultimo de relatione agentis in potentia, ut sie, etiam dubitari potest, saltem quando principium agendi non est per se institutum ad illud munus; tunc enim non habet habitudinem transcendentalem ad rem in potentia, vel effectum possibilem; ergo neque habebit prædicamentalem. Consequentia fondatur in tertia difficultate supra proposita.

10. *Quinta.* — Quinta difficultas est circa tertium genus. In quo primum dubitari potest de discriminè assignato ab Aristotele inter hoc genus et alia; sed hoc peculiarem sectionem requirit, quam infra tractabimus. Nunc propriam difficultatem habet, quomodo ratio mensuræ possit esse fundamentum relationis realis, cum ipsa ratio mensuræ realis non sit, sed rationis tantum, ut supra ostensum est, tractando de quantitate. Quod si dieas ibi fuisse sermonem de mensura quantitatis, hic autem de mensura veritatis, hoc potius auget difficultatem, quia multo minus potest hæc ratio mensuræ esse realis, ut patet, quia scientia vel judicium intellectus æque mensuratur ab objecto existente vel non existente. Item illa mensuratio non est

actio aliqua, nec est aliquid rei, ut patebit discurrendo per singula prædieamenta.

Sitne sufficiens dicta divisio.

41. *Sexta.*—Sexta et ultima difficultas est, quia non videntur sub his tribus membris sufficenter comprehensæ omnes relationes; sunt enim aliæ, quæ non minus reales videntur, quam quæ in prædictis generibus continentur. Assumptum patet primo de relatione appetitus ad appetibile, et omnium quæ sub hoc genere continentur, ut amoris ad amabile, desiderii ad desiderabile, etc. Hæc namque relationes non fundantur in unitate, vel actione, ut constat; neque etiam in ratione mensuræ, quia in amore non est veritas, quæ mensuratur per objectum amabile. Quod si dicas, non veritatem, sed perfectionem vel honestatem amoris mensurari ex objecto amabili, certe hoc modo intereedet relatio mensuræ inter omnem effectum et causam, vel formalem, quæ est mensura intrinseca perfectionis rei, vel efficientem, exemplarem, aut finalem, quæ possunt esse mensuræ extrinsecæ. Et imperfectiores species unius generis referentur relatione mensurati ad supremam speciem, tanquam ad mensuram eorum. Praeterea relatio unionis ad nullum genus ex prædictis videtur pertinere, quia maxime ad primum (nam de aliis non videtur posse esse dubium); sed neque ad illud pertinet, quia aliud est convenientia et unitas, de qua ibi est sermo, aliud vero unio seu conjunctio, quæ potest esse rerum omnino distinctarum, ut est relatio unionis, verbi gratia, humanitatis ad Verbum, et aliæ similes. Similis fere est difficultas de relatione contactus, propinquitatis et distantiae, ac denique de relatione causæ finalis, formalis et materialis; nam hæc omnes non habent illa fundamenta.

Defenditur divisio ab Aristotele tradita.

42. Hæc sunt potissimæ difficultates quæ circa dietam divisionem occurrent, quibus non obstantibus, amplectenda est et convenienter explicanda Aristotelis doctrina aut divisio, quam omnes ejus interpretes, et scriptores metaphysicarum quæstionum sequuntur, et Theologi etiam, ut patet ex D. Thoma, 1 part., quæst. 13, art. 7, et quæst. 28, a. 1, et 2 cont. Gent., cap. 11 et 12; quibus locis Cajetan. et Ferrariens. de his relationibus multa disputant; Capreol. et Hispalens., in 1, partim d. 19, quæst. 2, et 3, partim d. 30 et

31, ubi etiam Scot. et alii Theologi, et aliis locis supra eitatis. Fundamentum præter auctoritatem Aristotelis est, quia relationes pertinentes ad singula ex his generibus sunt reales, ut patet ex communi omnium philosophorum consensu, et ex dictis supra de entitate harum relationum. Nam si quæ sunt relationes reales, maxime similitudo aut parentitas, aut relatio scientiæ ad scibile, quæ sunt relationes ad tria genera dicta pertinentes, quia si hæc relationes non sunt reales et prædicamentales, quænam esse possent, quæ rationabiliter possint tales existimari? Hoc ergo satis est ut illa tria genera in prædicatione Ad aliud constituantur, sive sint aliquæ relationes rationis, quæ habeant proportionem cum his generibus, sive non. Nam si non sunt, satis constabit esse hæc genera omnino realia; si vero sunt, non pertinebunt direete ad hæc genera, ut dividunt prædicationem Ad aliud, sed habebunt in illis analogiam quamdam seu proportionalitatem.

43. Quod autem hæc genera inter se distineta sint in ratione relativa, primum videtur satis notum ex ipsis denominationibus quæ tribuunt, sunt enim valde diversæ. Deinde optime explicatur res ipsa ab Aristotele ex ipsis fundamentis, seu rationibus fundandi; nam cum una ex potissimis causis relationis sit fundamentum ejus, imo cum ab eo habeat entitatem suam, nullum potest esse maius indicium distinctionis relationum, quam distinctio fundamentorum formalium ac proximorum, de his enim sermo esse debet. Nam fundamentum remotum vel potius subjectum non ita per se concurrit ad relationem, et ideo distinctio ejus non est ita sufficiens fundamentum ad distinguendas relationes. Quod vero fundamenta illorum trium generum sint omnino distincta, etiam per se manifestum est; recte ergo ex eorum distinctione distinctio illa relationum sumpta est.

44. Dices, potius fuisse sumendam distinctionem relationum ex terminis; nam quæ dicunt essentiali habitudinem ad aliud, ab illo sumunt specificationem, et consequenter distinctionem, ut motus a terminis, potentiae et habitus ab objectis. Respondetur primo, id esse verum de distinctione specifica et ultima; distinctionem vero genericam, seu sub alternam, posse interdum aliunde sumi. Se cundo respondetur, in illa distinctione non esse prætermisso terminos formales, sed ve expresse, vel saltem implicite significatos essi in illis tribus generibus. Nam cum relati-

primi generis dicitur fundari in unitate, ibi includitur, quod terminatur etiam ad aliud, quatenus aliquo modo unum est; nam, ut infra ostendam, quod in uno relativo est fundamentum relationis ad aliud, est etiam ratio terminandi relationem alterius. Et similitatione, cum in secundo genere dicitur relationem fundari in potentia, hoc ipso indicatur terminari etiam ad potentiam vel effectum, si relatio non in nuda potentia, sed ut sub actione fundetur: sic enim relatio potentiae activae terminatur ad passivam, et e converso; relatio vero potentiae agentis terminatur ad suum effectum. In tertio autem genere clarius constat, relationem mensurabilis ad mensuram terminari. Non est ergo la distinctio ita sumpta ex fundamentis, quin eterni etiam includantur. Cum enim haec sunt duo principia suo modo intrinseca relationum, neutrum potest excludi ab earum institutione et distinctione; sed fundamento est quasi materiale, terminus vero quasi morale, quia est ultimum in quod tendit ratio.

De sufficientia dictae divisionis.

15. Prima ratio sufficientiae. — *Quot substa sit difficultibus ratio sufficientiae allata?* — Tandem, quod illa divisio sufficiens, et complectens omnes relationum species ad praedicamentum Ad aliquid, pertinere sunt, omnes citati auctores docent. Ratio autem sufficientiae ejus tradit D. Thos., 5 Metaph., lect. 17, quia tribus tantum modis contingit unam rem ordinari ad aliam, sicut, *vel secundum esse, secundum quod res pendet in esse ab alia, et sic est tertius modus, vel secundum unitatem activam et passivam, secundum quod una res ab alia rexit, vel alteri consert aliquid, et sic est secundus modus, vel secundum quod quantitas us rei potest mensurari per aliam: et sic primus modus.* Difficilis vero est haec ratio; et habitudo ad aliud secundum dependentem in esse, si generatim sumatur, magis visur pertinere ad secundum genus, cum effectus pendeat in esse a sua causa; si vero natura secundum peculiarem modum dependentiae, quae est scientia vel potentiae ab effecto, sic tot essent distinguendi modi rerorum, quot sunt modi dependentiarum. enim potius ille modus dependentiae conatur peculiare genus relativorum, quam item falsum videtur quod quantitas, ut rationem mensuræ, fundet primum

modum, tum quia Aristoteles non assignat ibi rationem mensuræ, sed unitatis vel numeri, quæ est longe diversa ratio; nam quando duæ quantitates dicuntur æquales, non est una mensura alterius, nec e converso, nec inter eas hoc attenditur, sed ratio unitatis, et idem a fortiori est de similitudine, vel identitate, et ideo, ut diximus, unitas ibi non sumitur quantitative, sed generalius. Tum etiam quia ratio mensuræ quantitative non est per se apta ad fundandam relationem realem, cum solum sit extrinseca denominatio rationis, ut supra tactum est.

16. Secunda ratio sufficientiae. — *Quot in ea difficultates.* — Aliam rationem hujus differentiationis indicat eodem loco Alexander Alensis, diceens illam divisionem sumptam esse ex tribus modis universalibus entis, qui sunt, idem et diversum, quoad primum; potentia vel actus, quoad secundum; et perfectum (inquit) vel imperfectum, quoad tertium, eo modo quo imperfectum a perfecto mensuratur, et diminutum a completo; et quia isti modi sufficienter variant naturam fundamentorum, ideo sunt tres species relationis. Sed difficile est quod ait, tertium membrum sumi ex modo entis secundum perfectum vel imperfectum; nam, licet sensus referatur ad sensibile secundum illud genus, non mensuratur ab illo ut imperfectum a perfecto, sed solum dicitur mensurari tanquam a termino specificante, qui interdum potest esse perfectior, interdum æqualis, interdum minus perfectus, ut videre etiam est in intellectu et intelligibili. Deinde, quamvis asserat illos tres modos sufficienter dividere fundamenta relationum, non tamen rationem sufficientiae reddit, neque ex vi illius explicationis declarat distinctionem eorum inter se. Nam etiam potentia et actus comparantur ut perfectum et imperfectum, et potentia dici potest mensurari per actum, quatenus illi proportionatur et commensuratur, propter quod etiam dicuntur potentiae per actus specificari. Existimo ergo nullam aliam rationem sufficientiae Aristotelem habuisse, præter inductionem quamdam, qua intellexit nullam inveniri relationem, quæ ad aliquod ex dictis capitibus revocari non possit, quod non potest melius constare, quam respondendo difficultatibus tactis. Nam si nullam invenimus relationem quæ non habeat aliquod ex his fundamentis, sufficiens signum nobis erit, divisionem illam sufficientem esse.

SECTIO XI.

De primo genere relationum, in numero vel unitate funato.

1. Ad singulas difficultates sectione superiori propositas, majoris claritatis gratia fere singulis sectionibus respondebimus.

2. Ad primam igitur respondet, aliud esse loqui de duabus relationibus duorum extremorum, quæ dicuntur in unitate fundari, aliud vero de singulis earum. Unaquæque enim duarum relationum similitudinibus, verbi gratia, fundatur in una qualitate in quantum in se est una unitate formalis, non quidem quantum ad id quod addit unitas supra ens, nam illud est negatio, et ideo non potest fundare relationem realem, ut recte argumentum probat, sed quantum ad illam positivam rationem entis, quæ substernitur illi negationi. At vero loquendo de ambabus relationibus duorum extremorum, illæ dicuntur fundari in unitate eorum, quia ratio cur simul consurgant illæ duæ relationes, positis illis duabus extremis, non est solum quia singula extrema habent inter se talem unitatem, sed etiam quia illa unitas est ejusdem rationis in utroque, quod idem est ac si diceretur, ideo illa referri inter se, quia habent convenientiam realem. Et quamvis hæc convenientia non sit aliqua unitas realis illorum duorum extremorum inter se, ut bene etiam in arguimento sumitur, loquendo de propria et formalis unitate, datur tamen in re fundamentum illius unitatis, sive quoad negationem, sive quoad unitatem rationis, et illud fundamentum sufficit ut in illis extremis tales relationes consurgant.

3. Et simili modo respondentum est ad alteram partem de relationibus fundatis in multitudine, distinctione vel diversitate. Nam, licet multis propter illud argumentum probabiliter visum sit, illas relationes non esse reales, sed rationis, quia non habent reale fundamentum proximum, vel formalem terminum, nihilominus, loquendo cum communis sententia et consequenter, verius dicitur eamdem esse rationem de his relationibus, et de illis quæ fundantur in unitate. Nam, sicut distinctio includit negationem, ita etiam unitas; et e converso, sicut negatio, quam dicit unitas, supponit entitatem, quæ potest esse fundamentum relationis, ita etiam distinctio realis est inter extrema realia, in quibus fundatur negatio ibi inclusa; in eis

ergo ut talia sunt, poterit etiam fundari relatio realis. Unde in exemplis ibi adductis, quamvis verum sit in relatione inæqualitatis alterum extremum carere parte aliqua magnitudinis alterius extremitati, tamen relatio non fundatur formaliter in ea carentia, sed in hoc quod hæc quantitas tanta est, illa vero tanta. Et idem est de dissimilitudine; supponit enim duas essentias, quarum una non est alia, non tamen fundatur proxime in illa negatione, sed in ipsomet essentiis, qualenbus secundum unitates formales plures essentia liter sunt. Quod declaratur exemplo; nam lucidum et tenebrosum etiam habent dissimilitudinem quoad illam negationem, qui in uno non est forma lucis quæ est in alio, et tamen non est inter ea relatio realis dissimilitudinis, quia ex parte alterius extremitati nec est fundamentum, nec formalis terminus positivus talis relationis.

Relatio unitatis in rebus omnium prædicamentorum fundari potest.

4. In secunda difficultate multa tanguntur, quæ singulas possent quæstiones postulare; ea tamen breviter transigemus, ne i explicandis minutissimis entibus nimis morosi simus. Primo itaque petitur an relatio similitudinis et aliae hujus generis fundantur, in sola quantitate et qualitate, etiam in rebus aliorum prædicamentorum. Et quidem de substantia jam vidimus, ratione præcedenti, eamdem esse rationem quoad hanc partem, de quantitate et qualitate. Et ratio ibi facta videtur mihi concludere quacunque re vel modo seu entita præsertim absoluta, ut interim relationem omittamus; cur enim duo calores sunt reater similes, et ut sic realiter referuntur, non duæ calefactiones, vel duo ubi, et quacunque alia similia? Item inter duas actiones est vera et positiva contrarietas; hæc autem relatio, quæ ad hoc genus pertinet, fundatur enim in peculiari quodam modis distinctionis. Itaque quantum ad cætera prædicamenta, extra ad aliquid, facile conceamus illationem ibi factam. Neque contra sequens, quantum ad hanc partem, quid ibi objicitur. Verum est, D. Thomas, 5 Met., lect. 17, omnino excludere quatuor ultima prædicamenta, ut non possint esse fundamenta relationum, quia magis (inquit) consequuntur relationem, quam possint rationem causare. Sed exponi potest, ut intelligatur de his prædicamentis secundum jo-

prias rationes eorum, non vero secundum quod habent proportionem aut convenientiam cum aliis in ratione unitatis vel distinctionis.

Una relatio quomodo aliam fundare possit.

5. *Prima sententia.* — Major vero difficultas est de ipsomet relationibus, in qua insinuatur secunda et generalis difficultas, an relatio possit fundari in relatione. Est enim multorum sententia, relationem nunquam posse in relatione fundari. Ita sentit D. Thomas, 1 p., quæst. 42, art. 4, et 2 cont. Gent., c. 13, et q. 7 de Potent., art. 11, et in 1, d. 3, q. 1, art. 1; idque sequuntur frequentius Thomistæ, Sonec., 5 Met., q. 29, ad 1; Ferrar., 4 cont. Gent., c. 11. Fundamentum præcipuum est illud de processu in infinitum, qui inde sequeretur. Sicut ob rationem similem, ad actionem non potest esse actio, nec ad motum motus, et in universum procedendo ab effectu formalis ad formam, si forma ipsa aliquo modo participat effectum vel denominationem ejus, sistendum est in illa, ut per seipsum talis sit, quod aliter dici solet. procedendo a quod in quo, sistendum esse in quo. Ergo cum relatio sit, qua relatum refertur, sistendum est in illa, ut non per aliam relationem referatur. Et confirmari potest hæc sententia Theologico argumento, quia alias inter divinas relations lures essent relationes reales, nimirum ealis distinctionis et dissimilitudinis quasi peculiares in ratione relativa, et similitudinis enerice in eadem, et aliae hujusmodi, quod st contra communem Theologorum doctrinam, qui tantum quatuor relationes reales in iñinis agnoscunt.

6. *Secunda sententia.* — Contrariam sententiam tenet Scot., in 2, d. 1, quæst. 4 et 5, in 4, d. 6, quæst. 10, quem sequuntur Lycet. et Mairon. his locis; item Mairon., in 1, ist. 29, quæst. 6; Ant. Andr., 5 Met., quæst. 3, et lib. de Sex princip., quæst. 10. Fundamentum est tactum a nobis in prædicta difficultate, quia non appareat sufficiens ratio ob quam similitudo inter duas paternitas non sit tam vera relatio, sicut inter duas bedines, cum in re ipsa habeant eundem modum convenientiae et unitatis formalis, et eodem etiam modo a parte rei denominentur similes. Nam si quis velit dicere duas paternitates denominari similes tantum fundamentaliter, vel negative, scilicet, quia non abent diversam rationem, qui sic respon-

det, occasionem præbet ut de quibuscumque rebus similibus idem dici possit, vel oportet ut sufficientem rationem differentiae reddat, quæ nulla certe appetit. Idem argumentum est de relatione dissimilitudinis quæ esse potest inter paternitatem, et relationem scientiæ, verbi gratia. Item arithmeticæ ponunt proportionalitatem fundatam in duobus proportionibus, quia sicut quatuor ad octo, ita tria ad sex; proportio autem non est nisi relatio; proportionalitas ergo nihil aliud esse videtur quam similitudo proportionum, quæ est relatio relationis. Atque hæc argumenta videntur sane convincere, consequenter loquendo, quod una relatio possit referri realiter ad aliam per relationes spectantes ad hoc primum genus. Quocirca, sicut unum et multa transcendunt omnia prædicamenta, ita et relationes hujus primi modi in rebus omnium prædicamentorum inveniri possunt, non ut de essentia illorum, sed ut fundatæ in ipsis.

7. *Tertia sententia utramque præcedentem concilians.* — Nonnulli vero conantur has sententias in concordiam redigere, tum propter auctoritatem D. Thomæ, tum propter vim rationum. Aiunt enim unam relationem posse referri realiter ad aliam, non tamen alia relatione, sed scipsa, ut vitetur processus in infinitum, et eadem sit simul quo et quod. Atque ita proprie relatio non fundat relationem, cum non sit alia relatio quæ refertur, et qua refertur; secundum rationem autem potest dici fundare, in quantum ipsa secundum rationem distinguitur in id quod refertur, et quo refertur. Cui sententia favet Cajet., 1 p., quæst. 42, art. 1, fundatus in verbis D. Thoma, in solution. ad 4, quæ sunt hæc: *Una relatio non refertur ad aliam per aliquam aliam relationem.* Circa quæ Cajetanus addit, ex hac conditione relationis, scilicet, ut non fundetur supra aliam relationem, non sequi relationes relationum non esse reales, sed eas non esse alias a fundamentis. Unde subdit, quod si relationes divine aliqui nou haberent identitatem in natura, referreri possent relatione reali æqualitatis; tunc vero æqualitas Filii ad Patrem esset ipsa filiatione, et Patris ad Filium, ipsa paternitas.

8. *Sententia auctoris.* — Verumtamen hæc sententia non videtur posse in universum sustineri; nam, ut forma quoad aliquam denominationem suscipiendam per se ipsam sufficiens sit, vel (sicut aiunt) ut se habeat ut quo et quod, necesse est quod illa denomina-

natio sit et ejusdem rationis cum tali forma, et intrinseca et inseparabilis ab ipsa, ut patet in actione quæ seipsa fit, quia ratio actionis est ut fiat, cum per eam fit aliquid, et in quantitate quæ seipsa est quanta intrinsece. At vero si una relatio refertur realiter ad aliam, saepe ille respectus est longe diversæ rationis a propria ratione et effectu formalis talis relationis, et est illi extrinsecus et accidentalis; ergo non potest illa relatio per se ipsam ita referri, sed per aliam relationem. Probatur minor, quia formalis ratio, et effectus paternitatis est referre ad filium; cum vero ipsa dicitur similis alteri paternitati, si ad illam refertur realiter, ille est effectus formalis valde diversæ rationis, cum tendat ad terminum diversæ rationis, et habeat rationem fundandi diversæ etiam rationis. Rursum haec denominatio, *similis*, est accidentaria paternitati; nam si in mundo non esset alia paternitas, non denominaretur similis, nec referretur illo modo; ergo quando sic refertur, non per seipsam, sed per aliam relationem refertur.

9. Et confirmatur, nam quando dicitur una relatio referri ad aliam realiter, non vero per aliam relationem, aut intelligitur non per aliam, nec re, nec ratione distinctam, et hoc manifeste probatur esse falsum argumento facto; nam quæ potest esse major distinctio rationis, quam quæ est ex terminis diversarum rationum, et quæ satis est ut una relatio sit accidentaria alteri? Aut est sensus, quod non refertur per aliam relationem re distinctam, sed ratione tantum, et hoc non est peculiare in relatione; nam supra etiam a nobis dictum est, relationes, quibus referuntur res absolutæ, non distingui nisi ratione a fundamentis absolutis. Vel si quis contendat fundamentum absolutum referri relatione reali et in re distincta, unam vero relationem posse referri relatione reali, non tamen in re distincta, primo supponit falsum, deinde oportet ut aliquam rationem hujus discriminis reddat, quam hactenus nullus reddit. Nam, quod quidam aiunt, relationem esse minutissimam entitatem, et ideo non posse fundare aliam in re distinctam, non satisfacit, tum quia etiam relatio, quæ fundatur, est minutissimæ entitatis, tum etiam quia jam supponitur prima relatio fundata in absoluto, et ideo mirum non est quod possit fundare aliam proportionatam, sicut etiam motus vel tempus est satis diminuta entitatis, et tamen potest fundare relationem.

10. Distinguendum ergo videtur: nam quidam sunt respectus intime inclusi in ipsis relationibus, et inseparabiles ab ipsis secundum proprias rationes earum; alii vero sunt accidentarii. Piores tantum sunt ad proprios terminos vel ad relationes oppositas; posteriores vero sunt ad alios terminos, qui simpliciter sunt per accidens ad esse talis relationis. Exemplum sit in paternitate, quæ, hoc ipso quod refert patrem ad filium, includit intrinsece et inseparabiliter oppositionem cum filiatione, et consequenter etiam distinctionem; est enim distinctio veluti quid superiorius inclusum in oppositione; oppositio autem est quid inclusum in correlatione. At vero respectus unius paternitatis ad aliam in ratione similis, non est ita inclusus in propria ratione paternitatis, et alia paternitas est terminus accidentarius et extrinsecus respectu alterius paternitatis.

11. De prioribus ergo respectibus, satis consentaneum est quod Cajetanus ait, et si secundum omnes illos eadem relatio referatur, non tamen alia relatione, sed seipsa referri, cum in sua adæquata ratione omnes illos includat. At vero in respectibus posterioris generis non video quomodo possit consequenter negari, quin una relatio possit per aliam referri, et ita aliam in se fundare, quia nec videtur posse negari quin illo etiam modo relatio realiter referatur, ut argumenta facia probant; nec etiam potest dici quod illo modo referatur per seipsam, ut persuadent ea quæ contra ultimam sententiam diximus. Hinc vero ulterius addo, sicut supra exponebam D. Thomam negantem relationes fundari in quatuor ultimis prædicamentis, ita etiam exponi posse de relationibus; nam relationes secundum propriam et intrinsecam rationem non referuntur relatione a se distincta, nec fundant illam; at vero prout aliquo modo participant vel convenienter cum quantitate in unitate vel multitudine, sic non repugnat referri relatione similitudinis, et aliis similibus, et hoc solum videntur probare fundamenta secundæ sententiae.

12. Si fundet una relatio aliam, an in infinitum necessario abundum sit. — Ad argumentum autem de processu in infinitum, primo responderi potest non esse magnum in conveniens illum admittere in relationibus ut supra dicebamus de relationibus partium vel punctorum. Quanquam hic videatur habere nonnullam majorem difficultatem, quia inter fundamentum et relationem est ori-

per se; at in per se ordinalis non videtur posse procedi in infinitum, ut in lib. 2 ab Aristotele traditur. Responderi vero potest id esse verum in iis quæ in re distincta suut, non vero in iis quæ ratione distinguuntur. Secundo responderi potest negando processum in infinitum, quia sistendum est in ea relatione quæ eamdem denominationem suscipit, quam præbet fundamentum, et necessario ac intrinsecè illam secum affert. Ut, verbi gratia, quamvis paternitas referatur similitudine, et illa similitudo sit similis alteri ejusdem speciei, non oportet ut sit similis per aliam relationem, sed se ipsa, quia illa denomination est ejusdem rationis, et intrinsecè illam secum affert, quia non potest referre unam paternitatem ad aliam similem, quin illi respondeat alia relatio cui ipsa sit similis; et hoc ad summum probant exempla de actione et motu, et similibus.

43. Quod si instet, quia quælibet relatio est capax alterius denominationis relativæ diversæ rationis, nam relatio similitudinis potest esse dissimilis alteri, et e converso, respondeo, relationes fundatas in eodem fundamento absoluto, cum sola ratione distinguantur, posse mutuo sese ita referre et lenominare; unde, cum illæ denominations liversarum rationum finitæ sint, necessarium non est propter illas admittere infinitas relationes, vel processum in infinitum. De relationibus autem divinis alia est ratio, quia clausa identitate essentiæ, in qua non funatur relatio realis, sed rationis, non habent inter se veram et realem similitudinem, sed otius distinctionem et dissimilitudinem, quam in propriis relationibus includunt; ideo non referuntur inter se alia relatione, sed ipsis; sed hæc disputatio alterius est sci.

identitatis, similitudinis et æqualitatis.

44. Tertio petitur in illa difficultate, quæ t propria relatio identitatis, similitudinis et qualitatis, et an possint eidem rei convenire diversis respectibus. Ad quod breviter cendum est, relationem identitatis proprie se identitatem essentialiem, minorem numerica, ut abstrahamus nunc ab specifica, et superioribus omnibus, de quibus statim. Hoc patet a Aristotele dicente illa esse eadem, quorum substantia, id est, essentia, est una. Quocirca I argumentum ibi factum concedendum est ras qualitates, ut sunt ejusdem speciei es-

sentialis, proprie referri relatione identitatis; nam est eadem ratio in eis quæ in cæteris entibus ejusdem speciei. Unde consequenter etiam dicendum est, propriam relationem similitudinis (ad rem ipsam attendo, quidquid sit de usu vocum) esse illam quæ convenit qualitatibus ratione intensio-nis; relationem vero æqualitatis esse illam quæ convenit quantitatibus ratione actualis extensionis. Denique (quod rem ipsam magis explicat) admittendum est, in eadem qualitate aliam esse relationem identitatis, seu fundatam in essentia ejus, ut sic; aliam vero, relationem similitudinis, fundatam in unitate intensionis, adeo ut hæc sit separabilis ab illa, quia potest manere unitas essentiæ sine intensione. Imo, et e converso, quamvis respectu alterius albedinis non possit alia albedo esse similis in intensione, quin sit etiam una in essentia, tamen respectu nigredinis possunt albedo et nigredo ut octo dici similes in modo seu gradu intensionis, etiamsi sint dissimiles, vel potius diversæ in essentia. Neque est inconveniens hujusmodi relationes multiplicari, præsertim si verum est non propterea multiplicari res aut modos reales ex natura rei distinctos.

45. Atque eodem modo sentiendum est de relationibus æqualitatis et identitatis specificæ in quantitate continua; est enim eadem proportionalis ratio, ut in dicto arguento satis declaratur. Dico autem in quantitate continua, quia in numeris non videtur esse diversa relatio æqualitatis et identitatis specificæ, quia duo binarii, verbi gratia, ex propriis rationibus essentialibus habent æqualitatem, nec potest, non solum in re, verum etiam ratione separari inter eos relatio specificæ identitatis a relatione æqualitatis. Et ratio esse videtur, quia quantitas discreta non habet aliam propriam essentiam vel speciem, præter talem actualem extensiōnem, seu numerabilitatem, neque ibi est separabilis talis species a tali multitudine, quod secus est in quantitate continua; nam, retinendo propriam extensionem essentialiem, potest esse in majori vel minori magnitudine.

An unitas generica fundet relationem realem.

46. *Affirmative respondetur.* — Quarto queritur in illo arguento, an relationes hujus primi modi pertinentes ad unitatem fundentur in sola unitate specifica, vel etiam

in generica. Et quamvis utraque pars possit facile disputari, ut ibi insinuatum est, et possent facile conjecturæ in utramque partem multiplicari, nihilominus breviter dicendum censeo non solum unitatem specificam, sed etiam genericam sufficere ad aliquam relationem similitudinis. Quæ est expressa sententia D. Thomæ, 1 p., q. 26, art. 1, ad 2, ubi ait : *Relatio, quæ importatur per hoc nomen, idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; secus autem est cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis sive speciei.* Hoc etiam sequitur Ant. Andreas, lib. 5 Metaph., quæst. 13, ad 3. Et rationes inter argumentandum tactæ satis probabiliter hoc persuadent. Neque obstat quod res differentes specie potius dicantur dissimiles simpliciter, quam similes; nam hinc solum sequitur relationem similitudinis genericæ præcise sumptæ non esse (ut ita dicam) tam potentem ad denominandum, sicut relationem similitudinis vel dissimilitudinis specificæ; nihilominus suam confert denominationem, nempe talis similitudinis, scilicet, genericæ.

17. Videtur autem satis probabile, has relationes similitudinis in specie vel genere non esse proprie diversas nisi respectu diversorum, seu quando unaquæque est adæquata suo termino, et proprio ac formalí fundamento. Ut, verbi gratia, licet duo homines sint similes in specie et genere, non est necessarium ut dupli relatione reali referantur, quia in una relatione adæquata uterque respectus inducitur, scilicet, in relatione specificæ similitudinis, quia illa relatio prout est in re, non fundatur in sola differentia ultima, sed fundatur in tali forma dante tale esse specificum. Relatio tamen qua homo est similis equo in ratione animalis, diversa est in specie ab illa qua unus homo est similis alteri; tamen illa etiam includit omnem aliam relationem similitudinis, quæ inter hominem et equum excogitari potest in gradibus superioribus inclusis in ratione animalis, et sic est proportionaliter philosophandum in cæteris. Atque ita evitatur facile non solum infinitas, sed etiam nimia multitudo relationum; solum enim multiplicantur juxta multitudinem et formalem distinctionem terminorum seu unitatum.

18. *Unitas analogica an fundet relationem prædicamentalem.* — Quæri vero non immrito potest an hujusmodi relatio possit interdum fundari in unitate analoga, in ea præ-

sertim quæ dicit unum conceptum objectivum, intrinsece convenientem utrique analogatorum. Nam de aliis modis analogiæ certum est non sufficere ad relationem realem, quia non fundatur in aliqua propria similitudine, aut convenientia reali, sed in metaphorica, quæ præcipue fit per comparationem intellectus nostri. In priori vero genere analogiæ, non est improbabile posse inter analogata intervenire relationem realem fundatam in tali unitate, quia inter illa extrema est aliqua realis convenientia. Unde interdum D. Thomas significat effectus Dei referri ad Deum aliqua relatione realis similitudinis vel imaginis, ut sumi potest ex 1 p., quæst. 4, art. 3, ad 4, cum his quæ ibi acute notat Cajetan.; item ex eodem D. Thoma, 1 part., quæst. 93, art. 1, ad ult., et de Potent., quæst. 7, art. 6, ubi ait esse in creaturis relations varias ad Deum, prout ipse illas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi adsimilatas. Item sentit Ant. Adr. supra.

19. Ultimo petitur in illa difficultate, an haæ relationes, ut fundantur proprie in multitudine, et inter varios numeros versantur, sint reales relationes. vel solum denominatio-nes ex comparationibus quas noster intellectus facit. Et quidem si attendamus communem modum loquendi Aristotelis et aliorum philosophorum, non est dubium quin ita censeant de his relationibus, sicut de aliis realibus quæ ad hoc primum genus spectant; nam denominations æqualitatis vel inæqualitatis eodem modo ex rebus ipsis sumuntur. Si autem relatio est res vel modus ex natura rei distinctus a fundamento, difficile est explicare talem relationem realem in binario vel ternario fundatam, quia non potest esse vere una et simplex in toto binario; in quo enim subjecto esset? Neque enim potest esse in una unitate potius quam in alia, cum nulla sit disparitatis ratio, neque in omnibus simul, quia non potest unum accidentis esse simul totum in multis subjectis, et in singulis eorum, ut per se constat. Maxime quia nullitas est dupla aut tripla, ut possit in sola illa esse tota relatio dupli aut tripli. Nec vero potest esse partim in uno subjecto, partim in alio, alias non esset vere una et simplex, sed composita, eodem modo quo numerus. Non potest autem esse illo modo composita, s relatio est res aut modus distinctus; alias in qualibet unitate consurgeret specialis entitas aut modus, qui, perse sumptus, esset una relatio, et cum aliis componeret unam tantum

ecundum quid, ad cum modum quo numerus est unus. Id autem esse non potest, quia nulla unitate per se sumpta est ratio aut indumentum unde talis modus resultet. At vero si relatio non est aliquis modus realiter iditus suo fundamento, facile intelligitur, numerum, eo modo quo in rebus est, et secundum illam imperfectam unitatem quam bet, posse per modum unius extremi mparari et referri ad alium numerum ut qualem aut duplum, vel alio simili modo. Quia fundamentum illius relationis in gulis numeris nihil aliud est, quam ipsa quantitas discreta, ut habet talem unitatem, vel diversitatem ab alia, et illam unitatis in re est ipsa relatio, quatenus potest illam denominationem tribuere subiecto ordine ad similem vel dissimilem terminum.

iles sint relationes ad primum fundatum pertinentes.

0. Ad tertiam difficultatem dicendum est, esse necessarium ut relatio hujus primi sit aut realiter addita ipsi fundamento quam ex natura rei distincta ab ipso, aut a denominatio extrinseca ex coexistentia iurius extremi; nam inter haec duo potest illum inveniri, nimirum, quod sit denominatio intrinseca includens coexistentiam alias extremi ad quod dicit habitudinem. Autem queritur de hac habitudine, an supponatur intrinsece in fundamento, in quanto terminus non existit, licet tunc habeat rationem praedicalentalis relationis, sed transcendentalis, an vero de novo sit positio termino, dicendum est non supponi proprie sub ratione habitudinis relationis, vel praedicalentalis, vel transcendentalis; nam, ut recte in tertia illa difficultate probatur, fundamentum hujus priueneris per se non includit habitudinem cidentalalem; nulla ergo formalis habitus supponitur intrinsece in tali fundamento, neque etiam realiter et intrinsece adposito termino.

Dicendum ergo est habitudinem illam mentaliter et quasi inchoative praesupplex vi fundamenti, compleri autem per item termini; compleri (inquam) non extrinsecam additionem, sed solum per secam positionem termini. Nam fundatum ipsum aptum est de se ad tribuendum hujusmodi denominationem relativam, e ratione dicitur continere habitudinem

relativam quasi inchoatam; ut tamen actu tribuat illam denominationem, requirit terminum actu existentem, et ideo posito termino completur statim illa denominatio absque ulla additione intrinseca et reali. Habitudo autem relativa in praesenti non est aliud quam haec eadem denominatio relativa, seu forma ipsa quatenus actu tribuens illam. Quae autem conditio sit in fundamento necessaria, ut ex parte sua sit aptum tribuere hanc denominationem, dicemus commodius in sectione sequenti; et hactenus de primo membro illius divisionis.

SECTIO XII.

De secundo genere relationum in potentia vel actione fundato.

1. Circa secundum genus relationum multa attinguntur in quarta difficultate superius posita. De quibus relationibus in communione loquendo, certum est esse reales et praedicalentales; ita enim sentiunt Doctores omnes, et ita exponunt Aristotelem. Nam si inter aliqua extrema concurrunt omnia necessaria ad hujusmodi relationem, maxime inter haec, ut ex dictis constare potest, et magis patet ex dicendis. In particulari vero duo sunt quae hic habent difficultatem. Primum est, an omnes relationes, quas Aristoteles gratia exempli numerat in illo genere, sint vere reales et praedicalentales. Secundum est, quod nam sit proprium fundamentum talium relationum.

An omnes relationes secundi generis sint reales.

2. Circa priorem partem difficile sane est prima objectio, que in quarta difficultate fit contra membrum illud de relationibus fundatis in futura actione, que dicuntur esse, *inter id quod facturum est, et illud quod faciendum est*; haec enim sunt Aristotelis verba; objectio tamen facta, ut existimo, concludit talem relationem non posse esse realem, ex defectu termini, et proximae conditionis requisitae. Unde dicendum existimo, non omnia exempla, que Aristoteles ibi posuit, esse in rigore de relationibus realibus et praedicalentalibus. Ipse enim non intendit illo loco tradere propriam et rigorosam coordinationem praedicalentamenti Ad aliquid, sed explicare omnes modos relativorum, et ad certa quedam capita eos revocare, sive sint propria relativa realia, sive solum ea imitentur secundum nos-

trum loquendi modum. Et potest hoc confirmari; nam ibidem ait, ad hoc secundum genus pertinere quædam relativa, quæ dicuntur secundum privationem potentiae, ut impossibile, et similia; constat autem hæc non esse vera relativa realia, cum privatio potentiae non sit reale fundamentum. Solum ergo ponuntur in hoc genere per quamdam reductionem; idem ergo dicendum censeo de relationibus quæ dicuntur fundari in actione futura.

3. At vero de relatione exorta ex præterita actione, quæ terminum actu existentem reliquit, aliter censendum est. Illa enim relatio realis est et prædicamentalis, duratque quamdiu effectus et causa actu existunt, ut habet communis sententia. Nam ibi interveniunt extrema realia, et apta ut inter se habere possint realem ordinem (agimus enim nunc de causis creatis), et fuere jam in reposita omnia, quæ ad illum ordinem seu relationem necessaria sunt, ut patebit solvendo difficultatem propositam.

4. In qua imprimis petitur quomodo relatio, quæ manet, possit fundari in actione præterita, quæ jam non est. Dicendum vero est non fundari in illa ut in proprio fundamento in quo insit, aut a quo habeat suam entitatem, sed illam esse rationem fundandi talem relationem, vel, ut supra dicebamus, conditionem requisitam ut talis relatio resultet. Non est autem talis, ut ab illa relatio pendeat quasi in fieri et in esse, et ideo nihil mirum est quod, transacta actione, maneat relatio. Est autem illa conditio requisita, non solum quia per eam positus est terminus necessarius ad talem relationem, quantum ad solam ejus entitatem absolutam; potuit enim poni in rerum natura per aliam actionem, quod non satis fuisse ut insurgeret dicta relatio. Est ergo necessaria, quia per illum influit causa in talem effectum; ex quo influxu manet ordinata ad illum effectum, et respective denominata a relatione insurgente, vel a suam potentia seu virtute agendi, quatenus peculiariter influxit in illum effectum.

De fundamento proximo paternitatis.

5. Unde controverti solet in quo principio proxime insit, et cum quo identificetur talis relatio, an, scilicet, in potentia proxima et accidentalis, vel in principali et substantiali. Nam multi censent esse in principio proximo, seu in potentia generandi, quod posset apparentibus argumentis fieri verisimile. Alii

vero existimant ipsummet principale principium et substantiale identificare sibi hanc relationem. Fortasse tamen verum est, ad unumquodque principium sequi relationem illi accommodatam, quia est par ratio de utroque; nam relatio potentiae absolute sumptæ, et abstrahendo ab actu, utrius inest ergo etiam in utroque, ut est sub actu suo aliqua relatio consequitur. Relationem autem propriam paternitatis existimo esse illam quæ proxime inest ipsi substantiæ media principio principali; nam in supposito genito, filiationis relatio sine dubio afficit immediate ipsam substantiam, vel etiam ipsius suppositum, ut multi volunt, de quo lat tractavi in 2 tom. tertiae partis. Ergo cum hæc relationes sibi proportionate respondeant etiam relatio paternitatis proxime afficit substantiale principium, eique identificatur. Item, quia separato quolibet accidente realiter distincto, etiam per potentiam Dei, si manifestat substantiale suppositum, quod genuit et quod genitum est, durat relatio paternitatis, alioqui nulla superest ratio ad ponendam illam; nam ille homo vere ac propriissim dicetur pater; ergo signum est hanc relationem esse intime in ipsa substantia. Tandem est hoc maxime consentaneum modo determinandi ejus, nam solum denominat ipsius suppositum principaliter operans.

6. Qui genuit, si privetur filio, non rennet pater. — Non manebit autem hæc relatio paternitatis mortuo filio, ut falso in quarta difficultate assumitur. Neque vere proprius dicetur pater esse, ille qui orbi est filii, sed fuisse, quod non solum in philosophico rigore verum est, sed etiam vulniferi sermone observari videtur. Quapropter non est idem esse patrem, quod genuisse; non hæc est denominatio extrinseca ab actione præterita, et ideo durat, etiamsi mortuitus genitum; altera vero est denominatio relativa, quæ includit coexistentiam extre-
rum.

An relatio agentis illi insit.

7. Atque hinc a fortiori constat (quod te-
rius in ea quarta difficultate tangitur), la-
tionem actualiter agentis seu generantis esse
etiam realem; nam si hoc verum est posse
relationem præteritam, cur non magis præ-
et durante actione? Duo vero hic inquirentur
sunt. Unum est, an hæc relatio sit intrinseca
inhærens ipsi agenti, vel solum extrinseca
denominans, sicut ipsa actio. Videtur in-

hoc posterius sufficere ad relationem realem, et esse magis consentaneum denominationi talis relationis. Actio enim ipsa realis est, et realiter denominat agens, et in hac ipsa denominatione includitur transcendentialis quædam habitudo ad effectum, quia actio at actio terminum respicit, sicut infra dicimus; ergo similiter poterit relatio esse realis, quamvis solum extrinsece, et media actione denominet ipsum agens, tanquam reatum ad terminum seu effectum suum.

8. Nihilominus dicendum est propriam relationem, quæ per se refert causam agentem vel generantem, ab eo instanti in quo actu generat, esse intrinsecam, et immediate invenientem illi. Primo quidem, quia si post actionem præteritam manet in causa agente relatio intrinsece adhaerens illi, multo magis illis relatio resultabit et inhæredit, etiam dum ipso actione. Deinde, quia, ut D. Thomas docet, 2 cont. Gent., c. 13, licet in aliis ruris inveniantur extrinsecæ denominatio[n]es, a relatione vero non invenitur aliquid determinari quasi exterius existente, sed inhærente, ait D. Thomas; unde subdit: *Non im denominatur aliquis pater, nisi a paternitate que ei inest.* Cujus ratio esse videtur, ia quod extrinsece denominat, potius referunt ad ipsum quod denominat, quam referri ipsum; atque ita actio potius refertur ad eum, quam ipsum referat, quamvis sit occa- vel conditio ut in agente resaltem relatio. are, licet verum sit actionem ipsam referri terminum, tamen non proprie refert ummet suppositum agens, quia non deno- nat illud ut id in quo est, sed ut a quo est; ue ita solum dici potest quod manat ab ante cum respectu ad terminum; ille au- i non est respectus ipsius agentis nisi re- it, ut magis ex sequenti dubitatione pa-

ne eadem relatio in agente dum actio durat, et illa transacta.

9. *Affirmative respondetur.* — Rursum inquire potest an haec relatio agentis in aliis, vel de praesenti, sit eadem et specie et aero cum relatione agentis de præterito, bi gratia, cum paternitate. Quidam enim aut esse diversam, et videtur favere Ari- eles, dum ait has relationes variari secun- a tempora. Potestque fundari in diverso lo denominandi; nam altera denominat actu agentem, altera vero ut illum qui . Quare videtur una relatio solum durare

quamdiu durat actio, et ad desitionem ejus alteram consurgere. Verius tamen existimo, in patre, verbi gratia, (et idem est in simili- bus) eamdem numero esse relationem, quæ in ipsomet instanti, quo generat, consurgit, et permanet quamdiu talis pater cum filio du- rat. Ut enim Theologice argumentemur, quis dicat Beatissimam Virginem, in primo instan- ti quo Christum concepit, habuisse unam relationem matris, et immediate post amissione illam et acquisivisse aliam? Deinde actio ge- nerandi est ratio vel conditio, qua posita re- sultat relatio paternitatis; interrogo ergo an sit talis ratio vel conditio ut ab illa pendeat relatio paternitatis in fieri et conservari, nec- ne. Nam si non pendet in conservari, ergo transacta illa actione generandi, manebit eadem paternitas, quia non est unde varie- tur; si autem pendet, ergo, transacta actione, transibit cum illa dicta relatio; ergo non est unde resultet alia relatio. Quia ces- satio actionis, cum sit privatio quædam, non est sufficiens ratio ut resultet nova relatio realis; neque actio præterita potest esse ratio talis relationis novæ, quia illa actio, ut exi- stens, jam habuit suam relationem proportionatam, ut præterita vero nihil addit nisi dictam privationem. Melius ergo et facilius dicitur illam relationem esse unam et eam- dem, manere vero postea, quia non pendet in conservari ab ipsa actione, sed a funda- mento et termino, quæ in præcilienti puncto explicata sunt. Quocirca paternitas ut sic nec includit denominationem de præterito, nec de praesenti, sed absolute refert ad eum qui habet esse ab illo qui pater denominatur, abstrahendo ab hoc, quod actio, per quam habet esse, existat vel non existat; hæ namque denominationes includentes hos tempo- rales respectus, potius sunt ab ipsa actione ut præsente vel præterita.

De relatione agentis in potentia.

10. Ultimo petitur in eadem quarta diffi- cultate, ut explicemus qualis sit relatio agentis in potentia, de qua jam diximus non posse esse realem et prædicamentalem in ordine ad solum effectum possibilem ut sic, sed in ordine ad aliquam potentiam realem passivam, et actu existentem, quia non potest habere alium terminum realem; hoc autem modo interveniunt omnia ad realem relationem ne- cessaria. Dicunt vero aliqui, hanc relationem non pertinere ad hoc secundum genus relationum, sed ad primum, quia non fundatur

in actione, sed præcise in proportione, quæ est inter duas facultates, ut una possit in alteram agere, et altera ab alia pati; quæ proportio est quædam unitas, et ideo ad primam rationem fundandi pertinere videtur.

11. Hæc vero sententia non est consentanea Aristoteli, qui in hoc secundo membro nunquam dixit, ad illud pertinere relationes in actione fundatas, sed potius in principio capitis dixit: *Alia* (scilicet dicuntur ad aliquid) *ut calefactivum ad calefactibile, sectivum ad secabile, et uno nomine activum ad passivum;* ubi nullam fecit mentionem actionis et passionis, sed potentiarum tantum; postea vero utrumque coniunxit, dicens: *Activa autem et passiva ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur.* Deinde, relatio quæ est potentiae agentis ad patientem, non fundatur in unitate, quæ ad fundatum primum pertinet, sed in virtute ad agendum; illa enim unitas, quæ est ratio fundandi in priori modo, consistit in aliqua reali et formalí convenientia inter ea quæ similia vel eadem dicuntur; at vero inter potentiam agentem et patientem non intercedit talis unitas et convenientia, nisi fortasse quantum convenienti in generica ratione potentiae, sub qua ratione non referuntur propria relatione potentiae agentis et patientis, sed relatione similitudinis quoad rationem genericam. Illa ergo proportio non est vera unitas; quod si per analogiam ita nominetur, est longe alterius rationis ab unitate, quæ fundat primum modum relativorum. Quapropter hæc relatio non ad primum, sed ad secundum modum pertinet, differtque ab alia superius explicata, quia hæc sequitur rationem potentiae præcise sumptam, illa vero quantum est sub actu; unde hæc terminatur ad potentiam passivam ut sic, illa vero ad effectum.

12. *Quænam potentiae referantur reali relatione in actione vel passione fundata.* — Peccitur vero ulterius an hæc relatio inveniatur in quacumque virtute activa et passiva, sive sit propriæ potentiae de genere qualitatis, sive cuiuscumque alterius generis seu transcendentalis rationis. Et sane, de potentiis prædicamentibus per se primo ordinatis, ut una agat in aliam, vel altera patiatur ab altera, non est difficile ad intelligendum, quod sint apollissimæ ad fundandam relationem inter se, dummodo sint in re ipsa distinctæ, quia, hoc ipso quod existunt, sese mutuo respiciunt, ratione transcendentalis ordinis quem inter-

se habent, ratione (inquam) ejus ut proximi fundamenti. Dixi autem, *dummodo in re sint distinctæ*, nam potentia, quæ simul est activa in seipsam, et passiva a seipsa, etiamsi propria potentia ac prædicamentalis sit, et utramque rationem per se primo habeat ex institutione sua, non potest secundum illas habere relationem realem, ex defectu distinctionis quæ ad hanc relationem necessaria est. Unde neque illas rationes habet talis potentia per habitudines transcendentales ejusdem ad seipsum, sed per quamdam eminentem habitudinem ad suum actum, quem respicit sub utraque ratione. Quod si talis potentia, ut activa, indiget alio comprincipio ad agendum in se, ut intellectus indiget specie, secundum illud poterit referri realiter ad seipsam solam, in ratione activi ad passivum, non tamen ratione suæ propriæ et intrinsecæ activitatis, propter rationem dictam de identitate. At vero ubi intervenit sufficiens distinctio, et alioqui est intrinseca et naturalis coordinatio potentiarum, non est dubium qui concurrent omnia necessaria ad realem respectum prædicamentalem, si extrema coexistant.

13. *Quavis virtus activa vel passiva potest referri relatione secundi generis.* — Ad dendum vero ulterius est, relationem han non esse coarctandam ad hoc potentiarum genus, sed intercedere inter omnes res creatas (nam de Deo infra dicam) quæ quacumque ratione habent realem virtutem agendi et patienti inter se. Hoc constat, tum ex generali locutione Aristotelis, tum ex exemplis ejus quæ alia etiam genera potentiarum comprehendunt; tum etiam ex communi sententia interpretum et philosophorum. Tum denique ut intercedat prædicamentalis relatio non semper necesse est supponi in fundamento transcendentalem relationem, ut solutione tertia difficultatis dictum est. Sa ergo in proposito est, quod una virtus sit eidem ordinis cum alia potentia, et quod sua habeat vim agendi, quod est habere luti physicum quoddam dominium in illa ut inde possit oriri respectus prædicamentis, seu relativa denominatio.

14. Atque hinc tandem intelligitur non habere in hoc secundo fundamento nomen potentiae stricte sumi, ut distinguitur ab habitu, nam etiam habitus, quantum vim habet agendi suos actus, solet ab Aristotele sub nomine potentiae activæ comprehendi, ut sive in superioribus notatum est, et ut sic post

esse fundamentum relationis realis non quicquid ad objectum, nam haec pertinet ad tertium modum, sed vel ad actum quem efficit, et ad potentiam in quam efficere potest; quæatio ad hoc secundum genus pertinet, ut ex eius paritate rationis constat.

SECTIO XIII.

De tertio genere relationis in ratione mensuræ fundato.

1. Superest ut explicemus quod in quinta facultate petitur, quomodo, scilicet, relationes tertii generis dicantur fundari in ratione mensuræ; ita enim fere omnes auctores uuntur, et sumunt ex Aristotele in hoc modo.

Difficultas circa Philosophi mentem propinquatur.

Si tamen Aristoteles attente legatur, non dicitur dicere has relationes fundari in ratione mensuræ, sed inter alia exempla quibusmodum explicat, unum esse mensuram ad mensuram; verba enim ejus sunt: *ut mensurabile ad mensuram, et scibile scientiam, et sensibile ad sensum;* ubi nullum fundamentum harum relationum declarans solum adhibitis illis tribus exemplis, ponit hoc tertium relationis genus. Nec stet dici, in illis primis verbis, *ut mensurabile ad mensuram,* explicare communem rationem harum relationum, alia vero esse ipsa et species hujus generis; hoc enim potest accommodari contextui, tum quia uite non dixit, Ut scibile ad scientiam, autem copulative, et scibile ad scientiam etiam quia si haec posteriora verba posset in exemplum priorum, non debet dicere, Ut scibile ad scientiam, sed s. Ut scientia ad scibile; at vero non ita sed, quod attente considerandum est, a modo dicit referri mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile sensum; at vero scibile non refertur scientiam, ut mensurabile ad mensuram; eo modo quo inter haec ratio mensuræ venire potest, potius scientia mensurabiliter scibile, quam e converso. Adde, quod a tertio genere nullam mentionem videat Aristoteles, relationum scientiae ad sensum, vel sensus ad sensibile, sed solum opusculum relationum (ut sic dicam), scilicet, is ad scientiam, et sensibilis ad sensum, et adjungit relationem mensurabilis ad

mensuram tanquam eis similem; ergo non constituit communem rationem hujus tertii generis, in hoc quod fundetur in ratione mensuræ, sed in aliqua alia ratione communis mensurabili, scibili, et aliis hujusmodi.

3. Quæ omnia confirmari possunt ex modo quo inferius Aristoteles declarat hoc tertium genus relationum; nullam enim aliam communem rationem ejus ponit, nisi quia alia relativa, per relationes quas in se habent, relativa dicuntur, haec vero solum suscipiunt denominationem relativam, quia alia ad ipsa dicuntur; repetitque eadem exempla, scilicet, mensurabile, scibile, intelligibile, quamvis solum ultimum declarat dicens: *Nam et intelligibile significat, quod in eo versetur intellectus.* Unde simpliciter interpretando hanc litteram Aristotelis, non videtur ipse in hoc tertio genere ponere novam aliquam relationem realem, quæ intrinsecè insit, et referat suum subjectum, sed solum denominations quasdam relativas, sumptas ex relationibus existentibus in oppositis extremis. Quocirca, cum scientia ad scibile, et scibile ad scientiam relative dicantur, ad hunc tertium modum relativorum, juxta mentem Aristotelis sic expositam, solum pertinet relatio vel denominationis ipsius scibilis, qualiscumque illa sit; relatio autem scientiae ad scibile non videtur ab Aristotele collocari in hoc tertio genere, quia scientia non dicitur relative, eo quod aliud referatur ad ipsam, sed quia ipsa in se vere habet respectum ad aliud. Aristoteles autem solum ponit in tertio modo ea quæ dicuntur relativa, quia alia referuntur ad ipsa.

4. Quod si inquiras, juxta hanc expositionem, ad quod genus relationis pertineat ipsa relatio scientiae ad scibile, et sensus ad sensibile, etc., responderi poterit, illam esse relationem cuiusdam effectus ad suam causam in aliquo genere, et ita reduci ad secundum genus, ut statim in simili dicemus, solvendo sextam difficultatem. Vel, si cui placuerit omnem relationem in proportione fundatam ad primum modum revocare, dicere poterit ad illum pertinere relationem scientiae; consistit enim in quadam coaptatione et proportione ad objectum suum.

5. Sed adhuc potest objici, nam juxta hanc interpretationem relatio inter mensuram et mensurabile erit intrinseca et realis in mensura; in mensurabili autem solum erit ratio vis, aut per denominationem, ad ipsam mensuram, quod est contra communem senten-

iam, et contra rationem; nam id quod mensuratur est inferius, et sic potius ipsum ordinatur ad mensuram, quam e converso. Quod etiam patet inductione, nam scientia mensuratur a scibili, et ideo in ipsa est relatio, et cognitio mensuratur in veritate ab objecto, et creatura in suo esse seu veritate essendi ab idea divina, et omnes haec relationes sunt in ipsis mensuratis. Respondeo, Aristotelem idem judicium ferre de mensurabili ac de scibili et intelligibili, et de omnibus ait, dici ad aliquid, *quia aliud ad ipsa dicitur*. Videatur autem loqui Aristoteles de mensurabili, per extrinsecam et superadditam mensuram, non per intrinsecam coaptationem vel proportionem, qualis inventitur in exemplis quae in contrarium afferuntur; illa enim intrinseca commensuratio non consistit nisi in quadam similitudine vel coaptatione (ut sic dicam), vel in dependentia aut specificatione, et sic reducitur ad primum vel secundum modum relationum. Sicut etiam imago est commensurata exemplari ratione similitudinis, et effectus causae, ratione dependentiae, vel etiam similitudinis. At vero extrinsece dicitur res mensurabilis, sicut et cognoscibilis, vel visibilis, quia per applicationem extrinsecæ mensuræ potest ejus quantitas manifestari. Et hoc modo ait Aristoteles rem dici mensurabilem per relationem alterius ad ipsam, quia, nimirum, per mensuram potest ejus quantitas notificari.

6. Nec refert quod mensura sit quasi naturalis, vel ex institutione humana. Quia utroque modo res non est mensurabilis formaliter, nisi per extrinsecam potentiam et denominationem, quamvis fundamentum, vel proporcio quae ad talem mensurabilitatem supponitur, saepe sit quid intrinsecum, et possit esse fundamentum aliquujus relationis realis alterius generis. Sicut etiam visibile supponit aliquod fundamentum reale et intrinsecum in objecto visibili, imo et vim activam specierum, ratione cuius refertur realiter ad visum relatione pertinente ad secundum genus. Et in mensuris etiam quantitatibus, quae designantur per institutionem humanam, supponitur aliquod fundamentum extensionis et aliquujus proportionis realis, quae aliquam veram relationem habet conjunctam, pertinentem tamen ad primum modum, quia non est alia a relatione æqualitatis vel inæqualitatis. Sic ergo rem esse mensurabilem formaliter, solum dicit relationem alterius ad ipsam, quantum per applicationem mensuræ potest no-

tificari ejus quantitas, licet fundamentaliter aliquid intrinsecum in ipsa re mensurabili supponatur.

7. Ultimo objici potest, quia ex dicta expositione sequitur quoddam membrum ex illis tribus numeratis ab Aristotele, non continere relationes reales, sed tantum rationis, atque ita sine causa recenseri inter ea quae vere sunt ad aliquid. Sequela patet, quia juxta dictam expositionem, in tertio genere tantum sunt illæ relationes quae non convenient relativa, eo quod ipsa referantur, sed eo quod alia referantur ad ipsa; illæ autem relationes rationis tantum sunt. Respondetur quidquid sit de his relationibus rationis, tales sint necessariae in hujusmodi extremis quod infra videbimus, Aristotelem hic non agere de his relationibus, sed de variis modis, quibus res denominantur relativa ex rebus ipsis. Et ita distinguit duos generales modos, scilicet, quod quædam denominantur, quia ipsa referuntur; alia vero quia alia referuntur ad ipsa. Et rursus primum membrum distinguit ex duplice fundamento quantitatibus seu unitatis, vel potentiarum, et ita constituant tres modi relativorum. Atque ita fit ut juxta hanc interpretationem, illi tres modi relativorum non sint tria genera relativorum reAlium, nam tertius modus non addit novum genus relationis, sed declarat solum speciem modum denominationis, quae ex aliis relationibus aliorum generum in terminis earum redundat.

Resolutio.

8. Hæc tota sententia et hujus textus interpretatione solum disputationis gratia proposita sit, quoniam in littera Aristotelis similiter inspecta, videtur habere non parvum fundamentum, et in ratione stando non probabiliter defendi posset. Nihilominusamen nolumus discedere a communis sententiæ habet, hunc tertium modum relativum constitutum tertium genus relationum reAlium quæ in uno extremo realiter insunt, illi per se primo referunt ad aliud, quod notandum refertur per propriam relationem alterius, et inde denominatur. Quod enim aliquæ sint hujusmodi rationes, et inductione constat in scientia scibili, et similibus, et in sequenti sectione tractabitur. Quod vero haec constant diversum genus a reliquis, et requirant fundatum diversæ rationis, ex eo ve

er se probabile, quod habent modum habi-
dinis valde diversum. Sicut enim ex effec-
bus cognoscimus causas, ita intelligere possi-
mus, fundamentum, ex quo oritur in utro-
que extremo intrinseca relatio, esse diversæ
tionis ab eo quod in uno tantum extremo
lationem fundare potest. Denique appellam
est hoc fundamentum, mensura et mem-
rable, quia hæc relationes potissimum fun-
tur in quibusdam rebus quæ perfectio-
m suam habent aliis commensuratam, et
sic referuntur ad ipsas, etiamsi in eis non
simile aut proportionale fundamentum cor-
spondentis relationis.

9. Ex quo patet facile solutio ad quintam
difficultatem, quia hic non sumitur mensura
dicit habitudinem ad nostram cognitio-
m, scilicet, quatenus est medium quo nos
possumus ad cognoscendam alterius quan-
tum, aut molis aut perfectionis; quomodo
imperius supra, rationem mensuræ non ad-
ire rebus aliquam rationem realem. Sed
natur mensura pro reali termino vel ob-
to, ad quod res aliqua dicit habitudinem,
undum quam illi coaptatur seu commen-
natur; quomodo scientia comparatur ad
iectum scibile, et judicium ad rem cogni-
ti, et sic de aliis. Quapropter hæc commen-
atio nihil rei est præter habitudinem trans-
dentalem talium rerum ad sua objecta,
vero est sufficiens fundamentum relationis
edicamentalis. Nec refert quod terminus
objectum quod dicitur habere rationem
nsuræ, possit interdum non existere, nam
e non consurget relatio prædicentalis;
autem solum dicimus in tali re esse suf-
ficiens fundamentum peculiaris relationis,
e erit realis, si extrema existant, et reli-
. necessaria concurrant.

SECTIO XIV.

*e sufficiens dicta divisio, omnesque relationes
comprehendat.*

. Hæc est secunda principalis dubitatio
rius proposita circa hanc divisionem, in
explicandum est quod in sexta difficultate
posita in sectione 10 petebatur, quomodo
relationes reales omnes ad hos tres modos
accantur.

*relatione appetitus ad appetibile, et amoris
ad amabile.*

. Primum autem omnium inquirebatur,
lis sit relatio appetitus ad appetibile, et

amoris ad amabile; Aristoteles enim, quamvis
in sensu et intellectu exempla posuerit, de app-
petitu et amore nihil dixit. At vero D. Tho-
mas, hunc punctum attingens in 1, dist. 30,
q. 1, art. 3, ad 3, dicit, diversam esse rationem
de relatione scientiæ ad scibile, et
amoris ad amatum. *Nam (inquit) illa est
realis in uno extremo tantum, hæc vero in
utroque.* Et reddit rationem, quia illa habet
fundamentum in scientia, non in scibili, eo
quod illa relatio fundatur in apprehensione
rei secundum esse spirituale, quod habet in
sciente, non in re scita; relatio vero amoris
fundatur super appetitum boni; bonum au-
tem non est tantum in anima, sed etiam in
rebus, 7 Metaph., text. 8, atque ita hæc rela-
tio habet fundamentum reale in utroque ex-
tremo, ideoque relatio etiam in utroque realis
est. In qua sententia secutus est D. Tho-
mas Avicennam, lib. 3 suæ Metaph., c. 10.

3. Non explicat autem D. Thomas in quo
ex membris positis ab Aristotele ponendum
sit hoc fundamentum relationis amoris ad
objectum suum, et e converso. Nam in hoc
tertio genere collocari non potest, quoniam
de toto illo in universum ait Aristoteles, relationem
ejus solum esse in uno extremo,
alterum vero relative dici solum quia aliud
refertur ad ipsum. Neque etiam pertinere
poterit ad secundum genus, quia objec-
tum non comparatur ad amorem vel ad app-
petitum, ut potentia passiva, neque ut effectus
alicujus actionis, sed solum ut objectum seu
materia circa quam, in quo convenit cum
objecto scibili et sensibili. Unde forte dice-
tur reduci ad primum modum, quia amor
fundatur in aliqua convenientia et propor-
tione. Verumtamen, ut supra dicebam trac-
tando de potentia activa et passiva, non est
ille modus convenientiæ vel unitatis, qui
fundat primum genus relationum. Et deinde
idem modus proportionis invenitur inter
scientiam aut sensum et objectum, imo tanto
major, quanto cognitione per assimilationem
quamdam fieri dicitur.

4. Ac præterea non appareat cur scientia
aut sensus dicantur mensurari ex objecto, et
non etiam amor, quia non minus perfectio
amoris mensuratur ex objecto, imo quodam-
modo majori ratione, quia amor tendit ad
res prout sunt in se. Nec satis est dicere
fundamentum hujus tertii generis esse men-
suram veritatis, quia hoc non est fundamen-
tum adæquatum, nam in sensu non est for-
malis veritas cognitionis, nec intellectus

ipse, quatenus est potentia, mensuratur quoad veritatem ab objecto intelligibili, sed quoad perfectionem entitativam. Deinde si mensura veritatis est sufficiens fundamen-tum relationis, cur non mensura honestatis, vel bonitatis amoris? Itaque non video suffi-cientem rationem cur relatio amoris non sit in hoc tertio genere constituenda; neque cur negandum sit, secundum hoc genus funda-menti et relationis, esse inter omnia ea quæ habent habitudinem ad objecta, et ab eis specificantur, specialem convenientiam, ra-tione cujus constituant unum genus subal-ternum relationum, supposito quod de qui-busdam, scilicet, de sensu, intellectu et scientia id affirmatur.

5. De relatione autem amabilis seu amati, quamvis probabilis sit sententia Avicennæ, tamen opposita videtur conformior doctrinæ Aristotelis. Primo, quia vel oportebit relationem amoris excludere ab hoc tertio ge-nere, quod est contra dicta, vel in eo admittere relationes mutuas, quod est contra Aristotelem. Secundo, quia differentia con-stituta inter scientiam et amorem non satis-facit; nam si objectum scibile et amabile comparentur quoad fundamenta (ut sic di-cam), utrumque est aliquid intrinsecum et reale in ipso objecto; nam sicut res est in se bona, ita etiæ est vera secundum esse, et apta ut intelligatur; nam hoc modo dixit Aristoteles, *2 Metaph., text. 4: Unumquodque ita est verum et intelligibile, sicut est ens.* Et *9 Met., c. 7*, dixit actum esse magis agnos-cibilem quam potentiam; haec enim non possunt esse vera nisi de intelligibilitate, quatenus in rebus ipsis fundatur. Quod si interdum ratio attingendi objectum scibile potest esse extrinseca, etiam ratio amandi sœpe est extrinseca ipsi objecto, ut patet in amore medii propter finem extrinsecum; ergo quoad hæc est eadem proportio. Si vero sermo sit de scibili et appetibili, aut de scito et amato formaliter quatenus talia sunt, utrumque completur per extrinsecam deno-minationem a potentia vel actu, quod facile constare potest ex iis quæ supra diximus de bonitate, disputatione decima. Denique si consideremus transcendentes habitudines, neutrum objectum secundum id quod realiter est, dicit habitudinem transcendentalē ad potentias vel actus intelligendi aut amandi, sed solum e converso potentia vel actus dicunt habitudines ad objecta; est ergo de illis eadem proportione loquendum; sicut ergo

scibile non dicitur referri nisi quia aliud re-fertur ad ipsum, ita neque amabile.

An inter omnem effectum et causam relatio mensuræ intercedat.

6. Juxta hanc ergo sententiam, quæ pro-babilior apparebat, dicendum est ad sextam difficultatem, relationes illas pertinentes ad actus, habitus et potentias appetendi respectu objectorum pertinere ad hoc tertium genus, quod non tantum in mensura veritatis, sed etiam perfectionis, seu in commensuratione et proportione alicujus rei ad objectum fun-dari potest. Ad replicam autem, quæ ibi fit, quia omnes effectus possent in hoc genere collocari, quatenus per sua principia vel causas mensurari possunt, primo responderi potest concedendo sequelam, si præcise in eis consideretur ratio mensuræ et mensurati, etiamsi aliqui referantur relatione depen-dentiae pertinente ad secundum genus, an similitudinis pertinente ad primum. Quia nor-est inconveniens, inter duas res sub diversi-rationibus diversas relationes consurgere quod præsertim de relatione exemplati ad exemplar omnes videntur fateri. Verumta-men, quia præter dependentiam effectus causa, aut similitudinem inter illa, existim-rationem mensuræ non addere aliquam ra-tionem realem, sed denominationem ex or-dine ad cognitionem, ideo non opinor poss-ibi intervenire specialem relationem realer distinctam ab illa quæ fundatur in causal-i-tate, vel dependentia, vel in similitudine. E-ideo respondeatur secundo negando se-quelam, quia in hoc tertio genere solum colle-cantur relationes quarumdam rerum, qui habent peculiarem modum specificationi extendentia, et quasi commensuratione a aliud ut ad objectum, vel terminum, vel ir-trinsecum finem ad quem per se primo et ir-trinsece ordinantur, ut sunt potentia, hab-tus, actus, et similia. Illa enim terminat objectiva ut sie non est propria aliqua sim-litudo, ut per se constat, neque etiam e propria causalitas, ut supra attigimus, dis-12, sect. 3, num. 47, et ideo relationes, quae in hac commensuratione ad objectum fu-dantur, non pertinent ad secundum gen-erationum; neque e converso commens-ratio vel proportio, quæ est inter cause efficientem ut sic ad suum effectum, pertin-ut ad hunc tertium modum, quia illa vel est so- causalitas seu dependentia effectiva, vel et-

tantum similitudo, quæ inter causam et effectum intervenire potest.

De relatione unionis.

7. Ad alteram partem illius difficultatis de relatione unionis, et similibus, duobus modis responderi potest. Primo, hanc relationem et similes pertinere ad primum genus horum relativorum, nam unio revera est aliqua unitas, vel est quasi via ad unitatem; imo ipsa dentitas specifica vel generica, est etiam veruti unio quædam plurium in eadem essentia seu ratione formalis; ergo multo magis propria et realis unio inter extrema realia, et distincta in re, poterit fundare relationem ad aliud genus pertinentem. Quapropter, licet unitas iumerica alicujus rei simplicis respectu suipius, vel compositæ etiam respectu totius compositi, non possit fundare relationem realem, tamen unitas numerica totius compotiti, quatenus in eo uniuntur partes aliquo realiter distinctæ, est sufficiens fundamenum relationis realis ad idem genus pertinentis. Atque eadem ratione relatio contactus ad idem genus spectat, et relatio etiam propinquitatis, quæ est veluti quædam similitudo imperfecta in loco; sicut etiam coexistencia ad illud genus pertinet, quia est similitudo quædam in existendo, et idem est in similibus. Et juxta hunc dicendi modum, relationes causarum ita distribui possunt, ut sola relatio efficientis causæ ad secundum genus pectet; relatio vero causæ materialis et formalis pertineant ad primum, quia proxima ratio fundandi illas est unio, quia illæ causæ non causant nisi media unione, ut suis locis idimus; relatio vero causæ finalis ad tertium genus pertinet, eo quod ex speciali ratione sua sit relatio non mutua, ut supra probabiliter diximus, disput. 23, et quia non auras nisi quatenus est ratio ut effectus ordinetur ad ipsam, eique commensuretur.

8. Vel secundo dici posset omnes relationes causarum pertinere ad secundum modum, nam, licet Aristoteles illum præsertim explicuerit in potentia et causalitate activa, uæ notior est, tamen, servata proportione, applicari potest ad singulas causas, quatenus a unaquaque est aptitudo ad suum effectum, et propria causalitas, qua suo modo influit a effectum, et effectus pendet ab ipsa. Et quantum ad causam materialem, videtur haec intentia consentanea Aristotelii, qui in illo generi ponit relationem potentiae passivæ, cuius causalitas materialis est. Eadem autem

ratio esse videtur de relatione potentiae informativæ (ut sie dicam) et de causalitate ejus, et de relatione in ea fundata. Et consequenter idem etiam erit de relatione effectuum ad has causas; idemque dici poterit de relatione effectus causæ finalis ut sic ad causam suam, nam ex parte causæ probabilis existimo illam relationem non esse realem, ut dixi. Et juxta hunc respondendi modum, relatio unionis, quæ supponit causalitatem vel aliquam imitationem ejus, reducetur ad secundum genus relationum; aliae vero relationes propinquitatis, coexistentiæ, et similes, ad primum genus sine dubio pertinent. Nulla ergo (ut opinor) inveniri poterit relatio, quæ ad hæc genera non facile reducatur.

SECTIO XV.

Utrum relationes tertii generis sint non mutuæ, et in hoc differant a relationibus aliorum generum.

1. Duobus modis possunt relationes dici non mutuæ: primo, secundum specificas rationes relationum; secundo in suprema et generalissima. Priori modo dicetur relatione non mutua, quæ non est ejusdem rationis specificæ in utroque extremo; posteriori autem modo dicetur non mutua, quæ in uno extremo est vera et realis relatio, non vero in alio. Prior significatio inusitata est et impudica; nam si utrumque extremum per propriam suam relationem refertur ad alterum, vere ac proprie referuntur mutuo, etiamsi relationibus diversarum rationum referantur. Unde hæc relativa potius vocantur diversarum rationum, vel, ut alii loquuntur, relativa disquiparantiae.

Divisio relationum ejusdem vel dissimilis rationis.

2. Sicque relationes mutuae distingui solent in relationes æquiparantiae et disquiparantiae. Nam relationes omnes secundi generis, disquiparantiae sunt, quia ratio fundandi est aliquo modo diversa in extremis, nam in altero est potentia activa, in alia vero potentia passiva seu dependentia a sua causa, ex quo etiam fit ut termini talium relationum sint diversarum rationum, nam illi proportionate respondent fundamentis, ut superius tacum est, et infra latius dicetur. Relationes vero primi generis interdum sunt ejusdem, interdum diversarum rationum in utroque extremo; relationes enim unitatis, æquipa-

rantiae sunt, ut recte notavit Alexander Alesensis, lib. 5 Metaphys., text. 20, et patet de relatione æqualitatis, similitudinis, identitatis; relationes vero fundatae in numero seu diversitate secundum proprias et specificas rationes sunt disquiparantiae, ut patet de duplo et subdupo, et aliis proportionibus, quæ in uno extremo dicunt excessum, in alio defectum. Dico autem, *secundum proprias et specificas rationes*, quia in generica ratione convenire possunt, et secundum eam similiiter dici de utroque extremo; sic enim utrumque extreum, tam majus quam minus, dicitur inæquale alteri. Et similiter albedo dicitur dissimilis nigredini, et e converso, cum tamen verisimile sit proprias relationes secundum specificas rationes earum esse distinctas, quia et fundamentum et terminus longe diversa sunt in una quam in alia. At vero relationes tertii generis plus quam disquiparantiae censemur, eo quod æquiparantia vel disquiparantia dicatur proprie inter extrema realia; in hoc autem tertio genere non censemur Aristoteles esse in utroque extremo relationem realem, et ideo non mutuae dicuntur.

Proponitur difficultas circa relationes non mutuas.

3. De his ergo relationibus non mutuis proprie sumptis intelligitur præsens quæstio, in qua duplice ex capite difficilis est sententia Aristotelis. Primum est, quia non videtur verum relationes tertii generis esse non mutuas, nam si in aliquibus verum esset, maxime in scibili et sensibili; at in his tam est vera relatio realis, sicut in scientia et sensu; ergo. Probatur minor, quia denominatio scibili et sensibili, relativa est; imo, et per se ad aliquid, ut Aristoteles ipse in eodem loco fatetur, et patet ex reciprocatione, quia sicut scientia est scibilis scientia, ita scibile est scientia scibile; hæc autem reciprocatio et correlativa denominatio non est per intellectum conficta, sed ex rebus ipsis orta; ergo in utroque extremo est a propria forma et relatione reali.

4. Secundo, quia si ob aliquam causam hæc relatio non est realis in objecto scibili, aut est quia in ipso objecto non est fundamentum reale, aut quia esse scitum in tali objecto non est aliquid in ipso, nec scitur per sui mutationem, sed per denominationem à forma existente in alio; nam præter has nulla alia probabilis ratio occurrit. Neutra

autem ex his satisfacit. Prima enim falsum sumit, nam quod objectum sit intelligibile aut sensibile, habet fundamentum in ipsis rebus. et in realibus proprietatibus earum; lux enim visibilis est, quia est talis naturæ secundum quam habet vim sic immutandi potentiam; et res immaterialis, quia spiritualis est, dicitur actu intelligibilis. Secunda vero ratio male colligit, alias etiam relatio agentis in actu non esset realis in ipso, quia sine sui mutatione fit agens actu, et sine additione alicujus formæ absolutæ, quæ in ipso sit. Quod si dicas ipsam potentiam agendi esse intrinsecam, licet conditio, quæ est actio, sit extrinseca, idem dici poterit de objecto, nam aptitudo ut sciatur est intrinseca, et illa potest esse fundamentum, quamvis conditio, quæ est actu sciri, sit quid extrinsecum. Eo vel maxime quod ipse actus sciendi aut sentiendi habet realem dependentiam ab objecto, sicut actio ab agente, quamvis non in eodem genere causæ. Dices, objectum quantum de se est aptum sciri aut videri, non habere habitudinem ad scientiam. Sed si hoc intelligatur de habitudine relativa prædicamentali, petitur principium, nam hujus rei rationem inquirimus. Si vero intelligitur de habitudine transcendentali, jam supræ ostensum est hanc non semper esse necessario prærequisitam ad relationem prædicamentalem; nam etiam in agente principium agendi non semper habet transcendentalē habitudinem ad effectum, ut patet ex iis quæ supra de potentia et actu tractavimus.

5. Tertio est præcipua difficultas, quia terminus relationis est altera relatio existens in alio extremo; ergo impossibile est relationem esse realem in uno extremo, et non in alio. Patet consequentia, quia non potest relatio esse realis sine formalī termino reali. Antecedens vero patet, quia relationes dicuntur esse simul natura, definitione et cognitione, quia nimirum unum est terminus alterius.

6. Ex secundo vero capite oriuntur nō minores difficultates: nam si relationes nō mutuae admittendæ sunt, non tantum in tertia, sed et in aliis generibus invenientur. Antecedens patet, nam imprimis relatio, quæ est inter Deum et creaturam in ratione causæ efficientis et effectus, est secundi generis, tamen est non mutua, juxta sententiam magis receptam a Theologis. Similiter in primi genere reperiuntur multæ relationes inter Deum et creaturas, ut relatio distinctionis

realis, vel similitudinis in esse, aut in ratione substantiae, aut intellectuali gradu; nam, et sit analoga similitudo, vera tamen et realis est, et sufficiens ad fundandam relationem realem, ut supra dixi. Et tamen talis relatio, licet in creatura sit realis, in Deo se non potest. Item sumi potest argumentum de relatione unionis inter Verbum et imitatem, quæ est non mutua, et tamen pertinet ad primum vel secundum modum. æterea inter creaturas est peculiaris difficultas de relatione inter causam finalem et effectum, quam diximus esse non mutuam, tamen pertinet ad secundum genus. Deque relatio dextri et sinistri inter hominem columnam censemur non mutua, ex sententia omnium, et tamen non pertinet ad tertium genus: nulla enim ratio mensuræ ibi erivenit.

7. Propter hæc ergo et similia, Greg., in 1, 18, quæst. 1, sentit nullas esse relationes in mutuas, quem sequuntur aliqui Nomines.

Assertiones de relationibus non mutuis.

3. Duo nihilominus breviter dicenda sunt. Num est, alias esse relationes non mutuas, id est, reales in uno extremo, et non in illo. Hæc est sententia Aristotelis hoc loco, in omnes exposidores admittunt, et fere eologii, presertim D. Thom., 1 p., q. 43, a. et alii statim citandi. Estque sententia a consensione recepta, ut non licet sophis eam in dubium revocare. Ratio enim ejus constabit ex sequenti assertione, magis ex solutionibus difficultatum. Sed dictum est, has relationes non mutuas per se et quasi ex propria ratione sibi alamenti inveniri in tertio genere, in aliis minime, nisi veluti materialiter ex peculiaritate alicujus subjecti seu extremitate censeo esse interpretandam Aristoteli sententiam. Et ratio prioris partis sumenda ex peculiari modo specificationis et conformatationis quam habent potentia, habent res similes, ad objecta sua. Nam forte solum consistit in habitudine quam natura sua habent ad objecta, secundum ei commensurantur; objectum vero in nullam habet propriam causalitatem, sed nem termini specificantis. Nam, licet qui possit esse movens aut active, aut iter, tamen ut extremum hujus relationis sub nulla harum rationum consideratur, solum est id cui talis res commensuratur.

Sub hac autem ratione ipsum non concurreat, ut ordinabile ad aliud, sed solum ut id ad quod aliud ordinatur; et ideo ex vi talis rationis fundandi non oritur relatio in utroque extremo, sed in solo illo quod alteri commensuratur. Hac ergo de causa relationes tertii generis ex propria ratione formali sui fundamenti non mutuae sunt. In aliis vero hæc non reperitur, ut ex dietis constat, quia frequentius ac fere semper relationes illorum generum mutuae sunt. Quod si aliquando sunt non mutuae, id solum est ob peculiarem naturam vel conditionem alicujus rei, ut ex solutionibus argumentorum clarius patet.

An in relativis non mutuis utrumque extremum realiter referatur.

9. Ad argumenta ergo in primo capite proposita, quæ contra priorem assertionem, et contra primam partem secundæ assertionis procedunt, respondendum est. Et quidem ad primum respondet Cajet., 1 p., q. 43, art. 7, concedendo, etiam in relativis non mutuis utrumque correlativum esse reale, et scibile, verbi gratia, referri realiter ad scientiam. Differentiam tamen inter hæc et relativa mutua ponit in hoc, quod in mutuis utrumque refertur per intrinsecam relationem, non mutua vero, non ita, sed alterum extremum refertur realiter per relationem existentem in alio, et extrinsee denominantem alterum. Quæ responsio videtur habere fundamentum in Aristotele, tum quia inter ea, quæ sunt simpliciter ad aliquid, numerat scibile ut refertur ad scientiam, et sensibile ut refertur ad sensum; non sunt autem ad aliquid simpliciter, nisi quæ realiter referuntur, ut supra diximus; ergo hæc etiam sunt relativa realia ex sententia Aristotelis. Tum etiam quia inferius, in eodem capite, dicit hæc esse ad aliquid, quia alia ad ipsa dicuntur, ubi non ait hæc esse ad aliquid, quia ratio id singit aut considerat, sed quia alia ad ipsa dicuntur, quod in re ipsa invenitur. Tum præterea quia paulo inferius ait, hæc omnia per se ipsa ad aliquid dici, complectens tria genera superioribus sectionibus tractata; quæ autem sola ratione referuntur, non per se ipsa, sed per rationem referuntur. Tandem quia metaphysicus non considerat respectus rationis; sed illa tria genera per se pertinent ad prædicamentum ad aliquid, teste Aristotele, et per se etiam cadunt sub metaphysicam considerationem; ergo. Et hanc sententiam

ante Cajet. videatur docuisse Greg., in 1, d.

28, q. 3.

40. Sed hæc responsio Cajetani singularis est, et contradicit D. Thom., 2 cont. Gent., c. 43, ubi ex professo probat, relationes Dei ad creaturas non esse res alias extra Deum existentes, a quibus extrinsece denominetur relative. Cum autem inter Deum et creaturas sit relatio non mutua, si vera esset Cajetani sententia, etiam Deus referetur realiter ad creaturas, non quidem per relationem realem in ipso Deo existentem, sed per relationem existentem in creatura. Unde in ratione secunda expresse sumit D. Thomas principium contrarium interpretationi Cajetani, scilicet, *a relatione non denominari aliud quasi exterius existente, sed inherente*. Ubi bene Ferrarensis interpretatur, id intelligendum esse de denominatione respectiva, qua dicitur aliquid referri ad aliud, nam alio genere denominationis non est inconveniens aliquid denominari relatione extrinseca, ut postea dicemus.

41. Præterea, si scibile refertur realiter ad scientiam per relationem existentem in scientia, interrogo an hoc intelligendum sit de relatione, qua ipsam scientia refertur ad scibile, vel de aliqua alia relatione distincta. Primum dici non potest, quia una et eadem relatio non potest dare diversis subjectis denominationes diversarum rationum, quales sunt scientiae et scibilis; nec potest referre eas ad oppositos terminos formales; alias pari ratione eadem filatio existens in filio posset filium denominare intrinsece et referre ad patrem, et patrem ipsum extrinsece denominare patrem, et referre illum ad filium. Denique una forma specie unum habet formalem effectum; sed relatio est forma, cuius effectus formalis est referre unum ad aliud; ergo una et eadem relatio non potest habere duos modos referendi diversarum rationum. Neque etiam dici potest secundum, nempe esse in scientia duas relationes reales distinctas, aliam qua ipsa scientia refertur ad scibile, aliam, qua refert scibile ad se; hoc enim a nemine hactenus dictum est, et non habet fundamentum in Aristotele, sed potius ei repugnat; dicit enim scibile dici ex eo quod scientia refertur ad ipsum; non ergo agnoscit inter hæc aliam relationem realem, nisi qua scientia refertur ad scibile. Nec etiam est consonum rationi, quia illa pluralitas relationum neque est necessaria, neque habet fundamentum in ipsa scientia, cum in

ea tantum sit unica coaptatio et habitudo transcendentalis ad scibile.

42. Dici potest esse duas relationes solum ratione distinctas; hæc enim multiplicatio cum non sit rerum, nec proprie in re, facile admitti potest, et sufficit ad prædictas denominations respectivas etiam diversarum rationum; sicut idem modus seu eadem dependentia propter solam distinctionem rationis inter actionem et passionem tribuit denominations diversas agentis et patientis, unam intrinsece, et aliam extrinsece. Verum tamen neque hæc distinctio relationum admitti debet in præsenti, nam etiam ad hujusmodi distinctionem rationis oportet esse aliquod fundatum in re, quod in præsenti nullum est. Unde non est simile exemplum de actione et passione, nam in mutatione est vera et transcendentalis habitudo ad principium, a quoniam at, et ad passum, quod immutat, et ideo est in ea magnum fundamentum ad distinguendum ratione actionem et passionem, a modum duarum formarum accidentalium; vero in scientia nullum est fundamentum a distingendas etiam secundum rationem rationes diversarum rationum. Accedit universalis ratio, in qua fundatur illud principium D. Thomæ, quod relatio non denotat extrinsece, quia nimis cum denotatio ejus sit per habitudinem ad aliud, impugnat formam sic denominantem esse in ad quod est habitudo; quod si in eo non e oportet ut sit in eo quod refertur, quia in ratione non concurrunt per se alia extrema. Denique vix potest mente concipi quidam sit in scientia, ratione cuius faciat scibile se realiter referri, cum tota ratio scientiae versari circa scibile, et inde non habeat, se loquendo, illud ad se ordinare.

Solvitur prima difficultas in principiis proposita.

43. Ad primum ergo argumentum in principio positum dicendum est, scibile duplexer posse denominari: primo, mere terminative et quasi passive; secundo, correlativa scientiam. Primo modo denominatur extrinsece ab ipsam scientia reali, atque ita denominatione dici potest esse in rebus ipsis et non esse per intellectum conficta. Imo ipsa denominatio non sumitur solum ex ratione predicamentali, quæ est in scientia, sed etiam ex ipsam forma absoluta, unividente transcendentali habitudinem ad objectum; quod satis insinuavit Aristoteles

cum dixit, intelligibile dici eo quod in eo versetur intellectus; versatur enim non per solam relationem prædicamentalem, sed per proprium actum ad quem consequitur relatio. Secunda denominatio scibilis est respectiva, et hæc solum est per relationem rationis, quia mens nostra ad explicandam illam relationem, quam scientia habet ad ipsum scibile, oncipt illud ut correlativum scientiæ. Argumentum ergo solum procedit de priori denominatione. Cum autem Aristoteles, scibile, sensibile et similia ponit inter ea quæ sunt ad aliquid, primo exponi potest, quod per hæc non intelligat tantum hæc extrema, sed relationem intervenientem inter hæc, et sua correctiva, in quoemque eorum sit illa relatio; et secundo dici potest, ponere hæc extrema ter ea quæ sunt ad aliquid, quatenus hujusodi denominationes habent a quibusdam lationibus realibus. Et codem sensu intellegi potest quod ait, hæc esse ad aliquid, quia referuntur ad ipsa; esse (inquam) ad aliquid, non tanquam correlativa, sed tanquam rmini passive denominati ab his relationibus. Et simili modo dicentur hæc esse per se

aliquid tanquam termini per se connexi in relationibus realibus, a quibus tales denominationes recipiunt. Vel aliter etiam dicitur, cum ait Aristoteles hæc dici ad aliquid, ita alia dicuntur ad ipsa, intelligi causaliter, in si scibile, sensibile, et similia, correlatae sumantur et concipiuntur a nobis, ideo quia alia referuntur ad ipsa, non quia a vere ac realiter referantur. Sed dicitur etorius eamdem interpretationem habere, cum etiamsi relatio scibilis sit realis, quia non convenit, nisi quia scientia versatur ea illud; sed hoc non recte dicitur, quia si fundamentum illius relationis est tantum hæc alterius, scilicet scientiæ ad scibile, potest relatio in ea fundata esse realis.

4. Ad secundum argumentum respondeamus, ob quam hæc relatio non mutuus in altero extremo non est realis in hoc genere, esse quia in uno extremo, ubi gratia, in objecto scibili non est fundamentum reale talis relationis. Neque satis est d' in ipsa re intelligibili aut sensibili sit uod fundamentum, ob quod apta sit ingi aut sentiri, quia illud fundamentum cise consideratum in ratione mensuræ, accipitur ut aliquid ordinabile ad aliud, solum ut terminus vel objectum cui ali commensuratur; et ideo dicitur in illo esse fundamentum relationis, non quia

nihil rei sit in ipso, sed quia in illa re nulla est ratio fundandi relationem, quod requiritur ad fundamentum relationis, formaliter de illo loquendo, prout explicatum est supra, sect. 7. Tertium argumentum petit difficultatem gravem de termino relationis, quam tractabimus sectione sequenti.

Circa secundam difficultatem tractatur de relationibus Dei ad creaturas.

15. In secunda parte argumentorum petitur imprimis difficultas, an inter creaturam et Deum sit semper relatio non mutua, etiamsi ad primum et secundum genus relationum pertinere videantur. Quæ est quæstio Theologica, et aliis verbis proponi solet, an nomina, quæ Deo tribuuntur ex tempore per relationem ad creaturam, dicant in Deo relationem realem, vel rationis tantum. Aliqua enim nomina, quæ videntur importare relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex æternitate, quæ interdum dicuntur importare respectum liberum, interdum vero simpliciter necessarium, seu naturalem; ut scientia, potentia, et similes, dicunt respectum naturalem et necessarium; prædestinatio autem, prævidentia, et scientia visionis dicunt respectum liberum seu non naturalem, quia, absolute loquendo, possent Deo non convenire. Et de his relationibus non dubium est quin non sint reales in Deo, quia ex æternitate non habent reales terminos. Verum est aliquos Theologos existimare, respectum scientiæ et potentiarum, etiam in Deo, esse reales transcendentes, ideoque posse esse independentes ab existentia termini, et non esse variabiles, neque accidentales, sed de intrinseca substantia Dei. Verius tamen existimo (quod alibi latius tractandum est) hæc non dicere in Deo verum respectum transcendentalis, sed tantum, secundum dici, significari ad modum rerum respectivarum, eo quod a nobis concipiuntur ad modum earum rerum quæ similes respectus transcendentes includunt. Alioqui enim Deus, quantum ad essentiam suam, est res omnino absoluta, cumque ejus scientia et potentia sit ipsam et essentia ejus, absolutæ etiam sunt ab omni respectu transcendentali, quod etiam supra tetrigimus inter explicanda attributa Dei. Et rationem etiam reddidimus, quia potentia Dei non est talis, ut sit per se primo ordinata ad opus extra se, sed eam efficacitatem habet quasi concomitante, secundum rationem loquendo, et absque ulla ordinatione. Et simi-

liter scientia Dei et voluntas per se primo non versantur nisi circa suam essentiam, inde vero consequenter attingunt vel attingere possunt reliqua sine trancendentali respectu. Sunt ergo hi respectus aut secundum dici tantum; aut, si concipientur ut relationes secundum esse, sunt tantum relationes rationis, saltem quamdiu termini in re non existunt. Neque de his procedit argumentum supra propositum, sed de quibusdam respectibus qui includunt coexistentiam termini, qui propterea convenienter Deo ex tempore, quia creaturæ, quæ sunt termini talium respectuum, non existunt nisi ex tempore, ut sunt relationes creatoris, domini, et similes.

*Opinio Nominalium de relationibus realibus
Dei ex tempore.*

16. De his ergo multi Theologi existimant esse relationes reales. Ita tenet Ocham, in 1, d. 30; et ibi Gabr., quæst. 5; Durand., q. 3; Gregor., dist. 28, q. 3, art. 1; Marsil., in 1, q. 32, art. 1. Fundamentum horum auctorum est, quia relatio realis nihil rei addit subjecto seu alteri rei quæ per eam referri dicitur, sed vel est denominatio ex concomitantia extremorum, vel est ipsam res absoluta quæ, coexistente alia, per seipsam illum respicit, propter aliquod vinculum, vel aliquam connexionem inter eas inventam. Unde fit ut relatio realis possit absque ulla imperfectione advenire alicui de novo, quia advenit sine additione ulla reali et intrinseca, et sine compositione, et consequenter etiam sine ulla dependentia in aliqua re extrinseca, sed ad summum in tali modo denominationis; solum autem hæ imperfectiones possunt hic excogitari; ergo excluditur omnis imperfectio; et alioqui in Deo concurrunt omnia necessaria ad relationem; nam est vera causa efficiens creaturæ, et habet veram potentiam et actionem circa illam; ergo, posito altero extremo, erit in Deo vera relatio realis. Favetque huic sententiae communis modus denominandi Deum ex his relationibus; tam enim vere ac realiter est effector aut creator creature, sicut unus homo est pater alterius, et idem est de relatione distincti, similis, etc.; ergo vel omnes istæ relationes sunt in Deo reales, aut nullum est fundamentum ad admittendas relationes reales in creaturis. Favet denique huic sententiae D. Anselmus, in Monolog., cap. 24, ubi cum dixisset Deo nihil posse accidere, quia est invariabilis, objicit sibi: *Quomodo non est par-*

ticeps accidentis, cum et hoc ipsum quod major est omnibus aliis naturis, et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere? Et respondeat: *Sed quid repugnat quorundam que accidentia dicuntur, susceptibilitas, et naturalis incommutabilitas, si ex eorum assumptione nulla substantiae consequitur variabilitas?* Et subdit inferioris hujusmodi esse relationes. Et ne existimetur loqui de relationibus rationis, exemplum addit in relationibus creatis: *Nam ego (inquit) nec major, vel minor, nec aequalis vel similis sum homini post annum nascituro; omnes autem relationes has illo anno habere potero sine omni mei mutatione.* Addit vero inferioris, hæc quæ sine mutatione rei accidere dicuntur, improprie dici accidentia, et ideo simpliciter verum esse, Deo nullum accidens de novo advenire.

Contraria sententia probatur.

17. Nihilominus tamen plures et graviiores Theologi negant hujusmodi nomina significare in Deo relationes reales ad creaturas quæ ex tempore ei convenient. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 p., q. 43, art. 7, et cont. Gent., cap. 12; et idem docent his locis Cajet. et Ferrar., et reliqui Thomistæ; Capreolus, in 1, d. 30, q. 1, art. 1, concl. 3, et art. 2, concl. 2 et 3, et ibidem Hispalensis art. 1; Bonav., art. 1, quæst. 3; Richard art. 1, q. 4; Scotus, q. 1; Egid., quæst. 2 Henric., Quodlib. 9, quæst. 1; et Alens., 1 p. q. 33; et in eadem sententia videtur esse Magister, in illa distinctione trigesima. Et super qui existiment hanc sententiam tam certa esse, ut altera repugnet sacra doctrina. Verumtamen aliud est loqui supponendo relationem esse rem vel modum ex natura distinctum a fundamento seu subjecto relati et consequenter ei de novo additum, quan de novo refertur, seu relative denominari cipit; aliud vero est loqui de relatione, supponendo non esse aliquid distinctum a relati absolitus. Facta priori suppositione, sine obvio esset absurdissimum, ac fere erroneum dicere, resultare in Deo relationes reales creaturas ex tempore, quando creaturæ producuntur, vel amitti, cum creaturæ mutantur. Quia juxta hujusmodi sententiam et ponit in Deo verum accidens, quia modus ex natura rei distinctus a substantia, qui potest in illi, et abesse, accidens est; et consequenter necesse est ponere in Deo compositionem substantia et tali modo distincto, ac de mutationem et potentialitatem, ac simili-

18. Neque enim dici potest talem relationem esse realem, et non esse in creatura, et referre realiter ipsum Deum ad creaturam, et nihilominus non inesse Deo, sed assistere illi, ut Gilbert. Porret. cogitavit, ut Alensis et alii referunt, Refutatur enim hoc facile, nam si illa relatio realis est, in aliquo subiecto esse necesse est; cum ergo non sit in creatura, erit in Deo. Nisi quis singat esse subsistentem, quod dici non potest, alias sequitur esse quamdam substantiam creatam assitentem Deo ex tempore, cum sit relatio temporalis et consequenter creata; at illud est plane falsum et inintelligibile; quomodo enim talis substantia referre posset Deum? tem etiam ad illam substantiam esset alia relatio in Deo, quia esset factor ejus, et sic rocederetur in infinitum. Quod si dicatur ilium relationem esse subsistentem, non tamen lia subsistentiū nisi divina, interrogabo an ea sit per unionem hypostaticam: quod dicere tam absurdum esset, ut impugnandum non sit; vel per identitatem: et tunc rursus ueram an id sit per omnimodam identitatem, quae excludat etiam distinctionem modalis, et sic receditur ab hypothesi quam cœmisimus, quod, nimirum, omnis relatio alis de novo adveniens sit modus distinctionis. Si vero sit sermo de identitate reali cum distinctione modali, inciditur in omnia inconvenientia illata, et non evitatur quin talis relatio insit Deo non per inherärentiam distinctionem, sed per seipsum, sicut etiam in substantiis creatis modi accidentales ipsas afficiunt, sive inherētent.

19. Verumtamen tota certitudo hujus sententiae in hoc sensu magis est conditionata, u consequentiæ, quam consequentis, vide et quod si relatio realis sit, qualis in ea uentia supponitur, non potest esse in Deo; ia vero antecedens illud incertum est et tasse falsum, ideo non satis est ut illa consilio sit certa, prout absolute negat relationes reales Dei ad creaturas. Neque auctores inae sententiae in eo sensu loculi sunt, nec adiectam suppositionem admittunt.

20. Si vero supponamus has relationes non se aliquid rei actu distinctum ab omnibus solutis, nec potest esse certum has relationes non posse tribui Deo, nec est quæstio igni momenti, sed fere de modo loquendi. sane qui putant has denominationes relationes, quæ possunt de novo advenire per so mutationem alterius extreni sine ulla ratione ejus rei quæ referri dicitur, esse

tantum denominationes extrinsecas ex co-existentia extremorum, satis consequenter loquuntur tribuendo has relationes Deo, quia nullum est inconveniens Deum ex tempore denominari ab aliqua forma reali existente in creatura, ut patet in actione creativa, et in aliis quas Deus ad extra operatur. Et certe D. Anselmus, citato loco, in hanc sententiam multum propendere videtur, quanquam in fine capitis modum illum loquendi ut incertum prætermittat. Nihilominus tamen eam sententiam supra reliquimus ut minus probabilem, minusque consentaneam Aristotelii; quod nunc ex eo confirmare possumus, quod juxta illam nullæ erunt relationes non mutuæ; falsumque erit quod Aristoteles ait, quædam dici relative, quia alia referuntur ad ipsa, alia vero quia ipsa in se habent unde referantur.

21. Ulterius vero etiam supponendo relationem esse quid intrinsecum, non tamen quid distinctum in re, et consequenter nec mutationem nec compositionem faciens, non sequuntur inconvenientia prius illata, etiamsi dicatur Deus ex tempore referri ad creaturas, et ideo illa opinio in eo sensu non est digna aliqua censura. Unde etiam inter Thomistas, Soncinas, 5 Metaph., quæst. 23, ad 4, admittit, relationem dominii, quam Deus habet ad creaturas, esse realem, quia fundatur in vera potentia reali; quod etiam ex parte opinatur Hervaeus, 1, dist. 30, quæst. unica, art. 3, licet in modo loquendi conetur se accommodare communi sententiae, quod difficile explicat; nec id est mirum, quia revera non est facile rationem reddere cur hoc negandum sit, supposita illa sententia, cum nulla imperfectio sequatur in Deo, ut ex dictis constat.

22. Nihilominus tamen non censeo esse recedendum a modo loquendi D. Thomæ et graviorum Theologorum, quia, etiamsi illa incommoda supra illata non sequantur attribuendo Deo relationem realem in dicto sensu, nihilominus tamen malo modo per intrinsecam formam et entitatem suam referri possit ad creaturas. Hoc enim est proprium entium ejusdem ordinis; Deus autem et creatura omnino sunt diversorum ordinum, ut perse satis constat.

23. Dicuntur autem esse ejusdem ordinis ea, quæ vel sunt extra omne genus, et extra omnem dependentiam, ut divine personæ, vel sunt sub eodem genere, ut substantiæ creatæ, vel quantitates, et similia; vel certe

quæ sunt sub diversis generibus, quorum unum potest perfici per aliud, et, e converso, ut sunt genus substantiæ creatæ, et genera accidentium inter se comparata. Et hac ratione, omnia entia creata, quantum ad præsens spectat, dicuntur esse ejusdem ordinis (personæ enim increatæ, ut inter se referuntur, non pertinent ad præsentem disputationem), quia, si sint ejusdem generis, et habent inter se univocam convenientiam, et mutuo se aliquo modo juvant ad perfectiōnem vel complementum suæ naturæ, vel in individuo, vel in specie, vel saltem in genere. Unde fit ut etiam causalitas, qua inter hujusmodi entia intercedit, redundet in perfectiōnem non solum effectuum, sed aliquo modo etiam causarum, vel quia ad agendum ordinantur, vel quia in effectibus conservantur saltem secundum speciem, vel certe quia secundum genus perficiuntur varietate differentiarum aut specierum. Si vero entia creata sint diversorum generum, omnia habent inter se aliquam connexionem, aut secundum rationes genericas, aut secundum specificas, cum proportione eas comparando. In hoc ergo sensu dicimus in præsenti, omnia entia creata esse ejusdem ordinis.

24. Aliter id exponi potest ex Cajetano, 1 parte, quæst. 4, art. 3, ad 4, ubi ait, ea esse diversorum ordinum, quæ habent inter se essentiale dependentiam in ratione causæ et causati; quo modo comparantur omnes creature ad Deum, non tamen inter se, quia, licet interdum ad invicem causentur, non tamen secundum propriam dependentiam essentiale. Sed hæc expositio, licet sit probabilis, et quoad causas extrinsecas satisfaciat, tamen in intrinsecis, scilicet, materiali et formal, non videtur habere locum; sed in eis est specialis ratio, quia comparantur ad effectum, ut partes quæ ad componendum totum ordinantur, et quoad hoc sunt ejusdem ordinis cum illo. Aliam expositiōnem habet Hervæus supra, sed obscuriorem, minusque satisfacientem, et ideo eam omitto. In dicto ergo sensu asserimus nihil referri ad aliud vere ac realiter per intrinsecam formam, nisi sit ejusdem ordinis cum eo. Ratio autem est, quia relatio realis consistit in ordine unius rei ad aliam; merito ergo ad talem relationem requiritur, ut sit inter extrema ejusdem ordinis.

25. Potestque hoc confirmari ex dictis de scientia et scibili, nam sub ea ratione censentur esse diversorum ordinum, quatenus

scientia ordinatur ad scibile, scibile autem ut sic non ordinatur ad scientiam; multo autem magis est Deus alterius ordinis ab omni creatura; ergo multo minus est per seipsum realiter referibilis ad creature, quam scibile ad scientiam. Et hoc fere discursu utitur D. Thom. citatis locis, et latius in quæst. 7 de Potentia, art. 11. Divina ergo natura, potentia, et reliqua attributa, tam sunt absoluta in se, tamque abstracta et independentia ab omni ordine creaturarum, ut sive creature existant, sive non, nec secundum rem, nec secundum aliquam veram formalitatem realem referant Deum ad creature. Unde nec vere possunt concipi ut sic denominantes vel referentes Deum, sed omnis denominatio quæ ut respectiva concipiatur in Deo ad creature, est tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum.

26. Neque obstat quod Deus denominetur realiter creator aut Dominus; denominatur enim realiter, extrinsece quidem ab actione reali, et sic dicitur creator; intrinsece vero a potestate reali quam in se habet super rem creatam, et sic dicitur Dominus, vel a scientia, aut amore reali, et sic dicitur sciens vel amans id quod facit. Denique hæc denominations non sunt reales, nisi prout sumuntur ab aliquibus formis, vel quasi formis absolute; prout vero relativæ formaliter sunt, tantum fundantur in modo concipiendi nostro.

27. Ad principalem ergo difficultatem in principio positam, concedimus inter Deum et creature das relationes non mutuas, quæ non solum pertinent ad tertium genus seu fundamentum relationum, sed etiam ad primum vel secundum. Neque id est inconveniens, quia non oportet relativa tertii generis in hoc distingui ab aliis, quod in eo omnes relationes sint non mutuae, et in aliis nunquam, sed in hoc quod in tertio genere semper sint non mutuae, in aliis vero non semper, sed potius raro. Unde etiam recte exponitur Aristoteles, ut dicebam, quod in tertio genere ex vi formalis fundamenti seu rationis fundandi, relationes sunt non mutuae; in primo vero et secundo genere, si aliquando sunt non mutuae, provenit quasi ex materiali re aut subjecto, vel quasi subjecto relationis verbi gratia, in relatione causæ et effectu inter Deum et creature, si formaliter solus considereremus rationem potentiae et actionis potest esse sufficiens ad relationem mutuam tamen in Deo, propter eminentiam suæ entitatis, relatio illa est non mutua; et idem di-

potest de relatione similis aut' distincti, et similibus.

28. Relatio autem inter causam finalem et effectum, si non mutua est, reduci merito potest ad tertium genus; coaplantur enim media fini, et sic ab eo speciem sumunt, et suo modo per illum mensurantur.

29. De relatione autem dextri et sinistri inter hominem et columnam, satis dubium est an sit realis ex parte alicujus extremi. Nam, licet forma seu virtus a qua illa denominatio sumpta est, realis sit, et intrinsece existens in animali, in columna vero tantum extrinsecum, tamen non satis appetet cur indiretiatur relatio realis, etiam in animali, cum la denominatio non fundetur in unitate aliqua seu quantitate, ut per se constat. Neque tamen in ratione potentiae activae ut sic; alias relatio esset mutua, quia illi correspondet in columna potentia passiva, vel interdum etiam activa deficit, quia non oportet ut virtus movet partis dextræ tanta sit, ut ad movendam columnam sufficiat. Neque etiam fundatur a relatio in aliqua commensuratione, quia virtus dextra animalis nullam habitudinem insecundalem dicit ad columnam, neque in commensuratur ullo modo. Non ergo videntur intervenire vera ratio ad fundandam relationem realem, sed videtur illa denominatio orta ex sola comparatione intellectus et quamdam proportionem seu proportionitatem ad dextram et sinistram partem eisdem hominis vel animalis. Nam inter has partes est relatio realis mutua sumpta ex diversitate situum, cum diversitate virtutum illium in utraque parte existentium; et hinc similis denominatio translata est ad rem inanitatem, locum sinistrum vel dextrum occupitem. Quae quoad denominationem in hoc similitudine relationibus non mutuis, quia damentum illius denominationis solum est in extremo, et inde redundant in aliud; et solent hoc exemplo declarari relationes mutuae, quamvis vera ac propria relatio non videatur ibi necessaria. Quia solerteritas situm ut sic non sufficit ad denominationem dextri et sinistri, ut per se condiversitas autem virtutis ibi, non est nisi activa, quia in animali est propria virtus, columna vero tantum est privatio illius, et in neutro extremo videtur sufficere relationem realem. Quod si quis omnino defendere illam esse relationem realem mutuam, utatur generali responsione suis posita.

SECTIO XVI.

Utrum formalis terminus relationis sit altera relatio, vel aliqua ratio absoluta.

1. Hæc quæstio suborta est ex sectione præcedente, et est per se valde necessaria ad explicandam naturam relationis, quæ tum ex fundamento, tum ex termino, suo modo pendet; et ob hoc etiam optime in hunc locum cadit, nam in duabus sectionibus proxime præcedentibus explicuimus formalia fundamenta relationum; superest ergo ut consequenter formalem terminum declaremus.

Exponitur quæstionis titulus, et quid sit actu terminare.

2. Est autem advertendum, hic nos non agere de formali denominatione termini ut actu terminantis, sed de ratione seu forma, quæ in ipsa re, quæ est terminus, requiritur ut sit apta ad terminandum. Nam sub priori ratione esse termini seu terminare, non est aliquid in re terminante, sed est denominatio extrinseca, sumpta ex eo quod aliud tendat in ipsam. Sicut, parietem esse visum, non est aliquid in pariete, sed est denominatio a visione respiciente ipsum; nam idem est videri, quod actu terminare visionem, licet voces diversæ sint; nihilominus tamen prærequiritur in pariete aliqua forma, qua constituitur aptus ad terminandam visionem. Sic ergo intelligendum est de termino relationis; dicitur enim actu terminare, solum quia respicitur ab alio, quæ denominatio non est prærequisita ad relationem, sed consequens ad illam, in quo omnes convenient. Necessario vero supponitur in termino aliqua ratio et quasi causa formalis, ob quam est terminatus (ut sic dicam) relationis, quia non omnies potest terminare quamecumque relationem; ergo in unoquoque requiritur aliqua ratio, ob quam est natum terminare hanc vel illam relationem; hanc ergo rationem formalem terminandi in præsenti inquirimus. Et quoniam in superioribus dictum est, terminum relationis debere esse ens reale, et, ut actu terminet, requiri actualem existentiam, ideo ulterius inquirimus an debeat esse ens formaliter relativum vel absolutum; ex quo facile constabit in unaquaque relatione, an proportionatus terminus debeat esse tale ens absolutum, vel tale relativum.

Variae sententiae.

3. Prima. — Sunt ergo in hac re tres sententiae. Prima affirmat in omnibus relationibus, tam mutuis quam non mutuis, formaliter terminum debere esse relativum. Ita docuit Cas., 1 part., quæst. 13, art. 7; et Hispalens., in 1, dist. 30, quæst. 1, notab. 3, videtur secundum eamdem sententiam loqui, quamvis nec quæstionem disputet, neque de formaliter ratione terminandi expresse loquatur. Nonnulli vero ex modernis Thomistis hanc sententiam secuti sunt. Et potest probari primo, quia quodlibet relativum formaliter terminatur ad suum correlativum; ergo formaliter ratio terminandi unam relationem est relatio opposita correspondens in altero extremo. Consequentia evidens est; et antecedens probatur, quia relativa sunt simul natura, cognitione et definitione, ut constat ex Aristotele, c. de Ad aliquid, et inferius dicetur; sed nihil horum haberent nisi unum relativum ad aliud formaliter terminaretur; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia si pater, verbi gratia, ut pater non terminatur ad filium, ut filius est relativus, sed ut est hic homo genitus ab illo, ergo pater ut pater non est simul natura cum filio ut filio, sed cum hoc homine ut genito; at vero hic homo prius natura est genitus ab alio, quam habeat relationem filiationis ad ipsum, quia filatio est proprietas resultans in homine genito; ergo pater, ut pater, erit prius natura quam sit filius ut filius. Et confirmatur haec pars, quia relatio, ut relatio, non pendet nisi ex fundamento et termino; ergo, si formaliter terminus non est altera relatio, per se non pendet ab illa, nec requirit illam; ergo ex se est prior natura quam illa. Similique argumento probantur aliæ duæ partes, quia relatio perfecte cognoscitur cognito fundamento et termino, et aliud non requirit; ergo si terminus unius relationis non est alia relatio, non pendet una in cognitione ab alia; non ergo simul necessario cognoscuntur. Rursus ob eamdem causam in definitione relationis solum ponitur terminus formalis, quia totum esse relationis est ad suum terminum; ergo si terminus unius relativi non est aliud relativum, sed aliquid absolutum, non definitur unum relativum per aliud, et e converso, quod est esse simul definitione. Et confirmatur hoc specialiter in relativis non mutuis, in quibus videtur esse major difficultas, quia alias ad cognoscendam relationem creaturæ, opor-

teret cognoscere entitatem Dei absolutam et naturam ejus, et similiter ad cognoscendam relationem scientiæ, vel sensus, oportet cognoscere naturam absolutam objecti scibilis vel sensibilis, quod videtur plane falsum.

4. Secunda opinio. — Secunda sententia distinctione utitur, nam de relationibus mutuis idem sentit quod præcedens sententia propter easdem rationes. De non mutuis autem affirms terminari ad absolutum, et non relativum, quia hujusmodi relationes terminantur formaliter ad aliquid reale; in terminis autem earum non correspondet aliquid reale relativum, sed absolutum tantum. Hanc sententiam tenet Ferrar., 2 cont. Gent. c. 11, et in eam magis inclinat, quoad posteriorem partem ejus, Hispalensis supra, nam sæpe ait, aliquid divinum attributum absolutum, scilicet, virtutem, potentiam vel aliquid hujusmodi, esse rationem, quod determinet relationem creaturæ ad ipsum. Hanc etiam sententiam sequitur Niphus, 5 Metaph. disp. 14. Eamque quoad relativa non mutuas postea confirmabimus; quoad mutua vero eadem habet fundamenta, quæ præcederent sententia. Et addi solet argumentum sumptum ex relationibus divinis, quæ mutuas, et tamen una ad aliam terminatur.

5. Tertia sententia universaliter docet omnes relationes, tam mutuas quam non mutuas, terminari ad absolutum formaliter. Hanc tenet Scot., in 1, dist. 36, q. 1, u. Lychetus et alii Scotistæ idem sentiunt. eam plane sequitur Capreol., quæst. 1, a 2, ad 3, quem imitatur Soncin., 5 Metaph. quæst. 30, ad 2. Aiant enim absolutum rationem terminandi, requirere tamen relationem seu correlationem concomitantem quando actu terminat, quod est simpliciter verum in relativis mutuis; in non mutuautem solum secundum nostrum modum concipiendi, ut explicabimus. Atque hanc sententiam censeo esse veram, formaliter per se intellectam; cur autem hoc addam dicendis constabit; oportet enim sententia hanc distincte proponere et probare in relationibus mutuis, et non mutuis, quia non sunt æque certa in utrisque, quamvis ex non mutuis ad mutuas non leve argumentum summa-

Tertia sententia duabus assertionibus præpositis confirmatur.

6. Prima assertio. — *Ratio pro assertione.*
— Dico ergo primo: in relativis non mu-

ratio quæ est in uno extremo ad terminandum relationem alterius, non est aliqua relatio opposita relationi alterius, sed est ipsa entitas, vel proprietas aliqua absoluta talis termini. Probatur argumento facto in secunda sententia, quod mihi videtur efficacissimum, nam hæc relatio habet terminum realem et realiter existentem; sed in illo termino nulla existit relatio realis correspondens pposita alteri relationi; ergo ille terminus non per relationem, sed per aliquam rem abolutam constitutus aptus ad terminandum. consequentia est evidens a sufficienti parum enumeratione; major autem et minor probatae sunt in superioribus.

7. *Effugium Cajetani.* — *Improbatur.* — Cajetanus effugeret vim hujus rationis, cogitavit sententiam quam supra refutavimus, quod, nimirum, etiam relativa non muta realiter invicem referantur. quamvis ratio non utriusque insit, atque ita conatur deudere, etiam illud extrellum, in quo non est relatio, non terminare relationem alterius, nisi quatenus ad illud vicissim refertur. d ea sententia et falsa est, ut ostendimus, ad praesentem rem explicandam nihil concre potest. Nam etsi demus scibile referri siller ad scientiam per relationem in ipsa sententia existentem, nihilominus verum est, quod Aristoteles dixit, unum ex his extremis ad referri ad aliud, nisi quia aliud refertur ipsum; ergo prius secundum rationem nece est intelligere relationem scientiae terminari ad scibile, quam vicissim scibile referri ad scientiam, cum illud prius sit veluti sua, seu fundamentum hujus posterioris; s ratio terminandi ex parte scibilis non est esse illa relatio qua refertur ad scientiam. Præterea licet terminare actu, ut supra dabantur, sit denominatio extrinseca, tamen aptitudo terminandi relationem prædictam non potest esse denominatio ex se ab opposto relativo, quia ratio terminandi supponitur in re ante omnem denominationem ab alio extrinseeo; nam in met denominatione extrinseca includitur alia terminatio; ergo aptitudo supponitur alem denominationem, maxime quando inus esse debet res realis, et realiter ens. Quocirca intelligi nullo modo pos- quod unum extrellum constituatur imo aptum ad terminandam relationem ius, per ipsammet relationem realem, est in altero extremo, cum omnis relatio icamentalis consurgat, presuppositis

fundamento, et termino, non quidem actu terminante, sed apto ad terminandum, nam ut actu terminans non supponitur, sed constituitur ex alterius habitudine ad ipsum.

8. *Improbatur aliorum sententia.* — Alii respondere solent, quamvis in scibili, verbi gratia, vel creatore non respondeat nisi relatio rationis, nihilominus relationem scientiæ aut creature non terminari formaliter nisi ad suum correlativum ut sic, et consequenter relationem rationis esse rationem terminandi realem. Sed hæc responsio facile refutatur ex dictis supra de termino relationis realis prædicamentalis; ostendimus enim debere esse rem veram et realiter existentem. Quod sane æquale vel majori ratione verum est de forma illa quæ est ratio terminandi, ac de subjecto quasi materiali talis denominationis; nam si terminus debet esse realis, ergo eodem modo debet esse in re ipsa aptus ad terminandum, alioqui non erit terminus, neque actu, neque aptitudine; ergo hæc aptitudo debet ei convenire per rationem aliquam realem in ipso existentem.

9. Et confirmatur, quia relatio realis non existit nisi existentibus fundamento et termino; sed relatio creature existit, et revera terminatur ad Deum, nulla existente in Deo relatione rationis, non solum quia relatio rationis nunquam vere existit, sed etiam quia, eo modo quo esse potest, nimirum objective in intellectu, non est necesse illam actu esse, id est, considerari, ut relatio creature terminetur ad creatorem; nam etiamsi nullus intellectus talem relationem fingat aut consideret, nihilominus relatio creature vere terminabitur ad Deum. Dices, impossibile esse quin illa relatio sit objective in aliquo intellectu, saltem divino, sive ipse illam immediate efficiat, sive cognoscat ut factibilem suo modo ab intellectu humano. Respondetur, quidquid horum verum sit, esse impertinens ad rem de qua agimus, quia, licet id sit necessarium ex infinita scientia Dei, tamen per se ac formaliter id non postulat relatio creature, quia non respicit Deum ut speculanten (ut sic loquar) relationem rationis, sed ut influentem esse in ipsam; unde si hoc habeat, hoc sufficit ut talis relatio terminetur ad ipsum; relatio autem rationis ut scita ab intellectu divino, est impertinens. Et idem est de sensu et sensibili, et scientia et scibili, nam si per impossibile nullus intellectus de illis consideraret, relatio sensus terminaretur ad sensibile, et scientiæ ad scibile.

10. Sed respondent aliqui, argumentum hoc recte procedere de relatione rationis ut actu existente suo modo, nihilominus tamen ipsam relationem rationis, quatenus est in proxima potentia talis termini, esse rationem terminandi relationem realem alterius extremi. Sed hoc etiam nullius momenti est; interrogo enim, quid intelligent per relationem rationis in potentia proxima. Aut enim intelligent ipsum fundamentum reale, quod praebet occasionem intellectui, ut per modum relativi illud concipiatur, quod non tam est verum fundamentum relationis, quam proxima causa vel occasio inducens humanum intellectum ad talem modum concipiendi, et in hoc sensu relatio rationis in potentia proxima non est nisi res absoluta in tali termino existens, ut, verbi gratia, in Deo est potentia, qua actu influit in creaturam, et sic de aliis; igitur quod relatio creaturæ terminetur ad relationem rationis, ut tantum est in fundamento proximo ex parte Dei, revera est terminari ad aliquid absolutum, quod est in Deo. Aut per relationem rationis in potentia intelligitur ipsam relatio rationis secundum suum esse essentiæ, quale in ea esse, vel potius fangi potest, et hoc sensu improbabilis mihi videtur illa responsio, quia illa relatio in tantum esse potest, et in ea fangi potest aliquid esse essentiæ, in qua intellectus, verbi gratia, humanus potest concipere rem absolutam per modum relativæ; sed hoc est impertinens et extrinsecum ad naturam et essentiam relationis realis creaturæ, et ut ipsa terminetur ad suum terminum; ergo non potest esse illa ratio terminandi. Et confirmatur ac declaratur, nam Deus ut creator non ideo potest terminare relationem realem creaturæ, quia potest a nobis concipi per modum correlativi, sed quia vere ac realiter influit in creaturam per omnipotentiam suam. Denique in aliis terminis realibus, et in relationib s mutuis, non sufficit esse essentia in ipso termino ut relatio consurgat, nisi sit redactum ad existentiam, quia alias est potentiale quid, et simpliciter nihil; ergo multo minus poterit sufficere esse essentia vel potentiale relationis rationis, ut sit ratio terminandi relationem realem.

11. *Fonseca ut solvat argumentum.*—Aliam denique respondionem adinvenit Fonseca, lib. 5, c. 15, quæst. 5, sect. 4, ubi dicit, posse relationem rationis actu convenire, verbi gratia, creatori, etiamsi actu non existat, suo modo, id est, objective in intellectu, atque

hoc satis esse ut ad illam possit terminari relatio realis; nam, hoc ipso quod relatio realis est in creatura, relatio rationis creatoris actu convenit Deo, etiamsi actu non existat. Quod autem hæc duo separabilia sint, probat, quia homini actu convenit esse animal, etiamsi non existat. Sed hæc responsio non est probabilius ceteris. Nam imprimis, quod assumit, posse formam actu convenire, quando actu non existit, aut magnam contineat aequivocationem, aut est plane falsum. Nam actu convenire, si proprie et realiter sumatur, est actu inesse eo modo quo forma inesse potest, scilicet aut inhaerendo, aut denominando, aut referendo, vel alia simili ratione; quod autem hoc modo actu convenit, necesse est quod actu existat, eo modo quo existere potest. Quod si actu convenire solum dicit veritatem propositionis per connexionem extremon abstrahentium ab existentia, illud revera non est actu convenire, sed potius in potentia, et eo modo quo in illis propositionibus intelligi potest actualis veritas, illam non habent, nisi prout sunt actu in aliquo intellectu, ut in superioribus tacum est. Et præterea, sumpto hoc modo, *actu convenire*, non potest vere dici relatio rationis actu convenire Deo, hoc ipso quo creatura existit, quia, ut bene idem auctor argumentatur, talis relatio contingenter est ab extrinseco convenit Deo, etiam post effectionem creaturæ; at prædicata contingenti non convenient actu nisi quando existunt sed illud est proprium prædictorum, quæ necessario convenient subjectis. Responsi vero quam adhibet, limitando subsumptam propositionem, et excipiendo has relationes rationis, primum videtur voluntaria, deinde contra rationem; nam, seclusa actuali existentia unicuique prædicato proportionata non potest dici prædicatum actu conveni subjecto, nisi vel quia est de ejus essentia vel certe quia ab illa manat, ut necessaria connexionem et per se cum illa habeat ergo quotiescumque prædicatum non e hujusmodi, sed mere contingens, et ab extrinseca causa proveniens, sive sit prædicatum reale, sive rationis, in nullo vero sensu potest dici actu convenire, quando actu non existit. Et confirmatur, nam hoc ipsum, scilicet, *actu convenire*, requirit saltem veritatem propositionis; sed haec propositiones sunt falsæ, Deus habet relationem, vel, actu refetur ad creaturam, quamdiu illa relatio nullo modo actu existit; imo, juxta principia di-

cticæ, tales propositiones non possunt vere ostendit a tempore, cum simpliciter continentur sint.

42. Addo denique, etiamsi demus totum id od in illa responsione sumitur, non satis-
ere, quia ille modus actu conveniendi non sufficit ad terminum relationis realis. Alias latus actu existens posset habere relationem realem identitatis specificæ ad Paulum potentiam tantum existentem, quia actu conve-
nienter Paulo quod sit homo, etiamsi non existat, q[uod] ab intrinseco est homo; ergo etiam actu conveniet illi relatio realis identitatis specificæ cum Petro, etiamsi illa relatio actu non existat; ergo, e converso, ut relatio realis existat in Petro, satis erit quod alia sis, et fundamentum ejus actu conveniat lo, licet non existat.

3. Nullus est ergo tergiversationi locus, admissa communi doctrina de relativis mutuis, evidenter sequitur terminum il-
relationis esse aliquid absolutum, for-
ter ac per se loquendo. Addo autem hæc
a verba, quia interdum potest contingere
terminus alicujus relationis non mu-
sit aliqua relatio realis, non tamen op-
era alteri relationi, nec reciproca illi. Ut,
gratia, scientia de aliqua relatione, aut
qui directe ac per se primo tendat in
am relationem, referetur realiter ad il-
relationem ut ad objectum seu mensu-
nde constat quod, sicut objectum tan-
tientia est relatio, ita etiam terminus re-
lis talis scientiae erit relatio, non tamen
aliter ut relatio opposita relationi illius
tia, sed potius ut materia circa quam tan-
tientia versatur, et quæ supponitur ad
onem ejus, et ideo veluti materiale quid
quod illa res scita sit relatio. Et hoc
dicimus, rem absolutam terminare hu-
di relationem, seu quæ per modum
se gerat; denique res ipsa scita
data, qualiscunque illa sit. Dices: quid
objectum scitum sit aliqua relatio rationis?
Sedetur: etiam relatio transcendentalis
scientiae terminabitur ad illam, erit ta-
ncapax illa scientia relationis prædic-
alis ad suum objectum, propter defec-
torum realis.

Assertio secunda.

Relationes mutuæ ad absolutum termi-
nū. — Dico secundo: etiam in relatio-
nibus formalis ratio terminandi est
ratio opposita, sed aliqua ratio abso-

luta, quæ est fundamentum formale relatio-
nis oppositæ. Hanc assertionem intelligo per
se ac formaliter, sicut præcedentem explicá-
vi: generalis enim regula est illam rem seu
rationem formalem, quæ in uno relativō mu-
tuō est proxima ratio fundandi relationem
ad aliud, esse etiam proximam et formalem
rationem terminandi relationem alterius ad
se. Ut, verbi gratia, si in Petro proximum
fundamentum habendi in se relationem filiationis est tota substantia ejus quatenus pro-
ducta per talem generationem a Paulo, hæc
eadem est ratio ob quam Petrus potest ter-
minare relationem paternitatis Pauli ad ip-
sum; et e converso, quia in Paulo potentia
generandi, supposita tali generatione ut condi-
tione necessaria, est proximum fundamen-
tum relationis paternitatis, ideo etiam est
proxima ratio, ob quam Paulus potest ter-
minare filiationem Petri ad ipsum. Idem est
in relationibus primi generis, nam albedo,
qua in hoc albo est fundamentum similitu-
dinis ad aliud, ob unitatem formalem cum
ipso, est etiam proxima ratio terminandi re-
lationem similitudinis alterius ad ipsum.
Quocirca si verum est, interdum posse unam
relationem esse proximam rationem fundandi
aliam relationem, ut, verbi gratia, paternitas
similitudinem, tunc illa paternitas quæ in uno
patre fundat similitudinem ad aliud, erit in illo
ratio terminandi relationem alterius ad se; in
eo tamen non se gerit formaliter ut relatio,
neque opponitur relative illi relationi, quam
terminat per seipsam, sed opponitur per
aliam relationem, quam in se fundat, et
ideo tunc perinde se gerit ac si esset forma
absoluta, et in hoc sensu dicimus formalem
terminum esse aliquid absolutum, per se lo-
quendo.

13. Solet autem hæc assertio probari ex eo
quod, cum relatio definitur esse accidens en-
jus totum esse est ad aliud, per illud aliud
non potest intelligi altera relatio, quia alias
vel non daretur unum supremum gentis re-
lationis, sed duo, vel idem poneretur in defi-
nitione sui ipsius. Et simile argumentum est,
quia similitudo in communi non potest re-
ferri ad aliquam relationem, quia alias reser-
etur ad aliam similitudinem, cum sit relatio
æquiparantia; at præter similitudine in
communi non potest esse alia similitudo. Ve-
rum tamen hæc argumenta prætermitto, tum
quia per extrinsecam desumuntur, et rem non
declarant; tum etiam quia attingunt difficultatem
tractandam sectione sequenti; que

quidem facilius et commodius expedientur juxta hanc nostram sententiam, quamvis fortasse ob eam solam causam non sit simpli- citer necessaria.

16. Prima ratio conclusionis. — Primo ergo probatur hæc conclusio ex præcedenti, nam ex eo quod in relativis non mutuis vide- mus relationem unius extremi non terminari formaliter ad relationem alterius, colligere possumus, quod, licet in relativis mutuis sit relatio realis in utroque extremo, una non tendit in aliam formaliter, sed simul et concomitanter una tendit in subjectum seu fundamen- tum alterius, et e converso. Probatur hæc illatio, nam si per impossibile in altero extremo impeditetur relatio, conservato toto fundamento ejus, nihilominus relatio alterius extremi posset ad illud terminari; ergo si- gnum est illas duas relationes esse simul per concomitantiam, et non per formalem terminationem unius ad aliam. Consequentia est evidens, et antecedens patet, quia, ut in superioribus visum est, non solum in relationibus tertii generis, sed etiam secundi et primi, quando unum extremum tale est, ut non possit fundare relationem, nihilominus est aptum ad terminandam relationem alterius, ut patet in Deo ut terminante relationem creature ut sic; ergo quacunque ratione con- tigere, alterum extremum manere cum fundamento et sine relatione, nihilominus ma- nebit sufficiens ad terminandam relationem alterius extremi; est enim eadem ratio, nam quod unum fundamentum, seu extremum sit aptum necne ad fundandam propriam relationem, est per accidens ad terminationem alterius. Unde, si per intellectus præcisionem separetur relatio a tali extremo, intelligitur manere æque sufficiens ad terminaudam aliam relationem, ac illud extremum, quod non est capax relationis. Ergo signum est re- lationes mutuas esse simul propter conco- mitantium, et propter conditionem extre- morum, quæ apta sunt ad fundandam relatio- nem, non propter formalem terminationem unius relationis ad aliam sibi cor- responden- tem.

17. Secunda ratio conclusionis. — Secundo argumentor, quia commune axioma est, po- sito fundamento et termino, resultare rela- tionem prædicamentalem, et non alias; ergo terminus unius relationis non potest esse re- latio opposita. Antecedens certum est om- nium consensu, et constat ex supra dictis de natura hujus relationis. Unde etiam Scotus,

licet excipiat relationes quas vocat extrinse- cus advenientes, tamen consequenter negat illas pertinere ad hoc prædicamentum, et nos infra ostendemus, illas vel nullas esse, vel non nisi alias a transcendentalibus, dispu- tatione sequenti. Necessere est autem axioma illud intelligi de termino formalis et proximo, et quasi in actu primo (ut sic dicam), de quo etiam nos in præsenti quæstione disputationem, ut diximus. Non enim potest intelligi de ter- mino terminante quasi in actu secundo (ul- ita loquar). Nam de illo termino ut sic, non est verum quod illo posito cum fundamento sequatur relatio, nam potius ipse constituitur in ratione termini actu terminantis per ip- sammet relationem ut actu tendentem in ip- sum, et extrinsece denominantem ipsum de nominatione terminativa. Rursus nec potes intelligi de termino materiali et remoto, qui illo tantum posito cum fundamento alterius extremi non est necesse resultare relationem ut per se constat, et facile potest exempli ostendi; ergo intelligendum est illud principe de termino formalis, et quasi in acto primo proximo. Et hinc facile probatur præma consequentia, quia una relatio non co- surgit ex positione alterius, quia illa particu- ex dicit antecessionem aliquam naturæ v- originis; vna autem relatio prædicamentalis non antecedit alteram relationem sibi corre- pondentem, neque una dicit ex altera origi- nem, ut per se constat in omnibus creatu- de quibus loquimur; alias non essent simili. Cum autem relatio dicitur resultare pos- fundamento et termino, sensus indubia- est, positionem fundamento et termini an- cedere, seu præsupponi ordine naturæ, inde statim resultare relationem, quod proprietate ipsius locutionis manifestum est ex re ipsa, quia in relativis mutuis utra- relatio simul resultat, positis fundamen- terminis.

18. Tertia assertio- nis ratio. — Tertio - gumentor confirmando et declarando id principium, scilicet : *Id quod in unoque extremo est ratio fundandi propriam rela- tionem, est ratio terminandi alteram corre- lationem.* Nam, sicut ratio fundandi est illa, et quam convenienter redditur proxima causa, ob quam talis res habet relationem ad aliud, ita ratio terminandi est illa, per quam di- ditur proxima causa, ob quam res est, ut ad ipsam altera referri possit: hæc autem causa ex eadem forma vel ratione sursum in relativis mutuis; ergo. Major videtur;

e nota ex terminis. Minor declaratur inducione; nam, sicut album aptum est ad fundandam relationem similitudinis, quia habet lbedinem, et ipsa albedo est aptum fundamentum, quia habet talem unitatem formam, ita etiam idem album est aptum ad rminandam relationem alterius, quia habet bedinem ejusdem rationis vel unitatis im albedine alterius. Non enim aliud album fertur ad hoc, quia in hoc est relatio similitudinis, sed quia in hoc est albedo, sicut in alio, alioqui non esset similitudo in bedine, sed esset similitudo in similitudine.

hinc potest percipi ratio a priori, nam similitudo ut sic est in albedine, verbi gratia; versatur ergo inter alba ut sic, et cert ut similia; ergo sicut ex parte unius tradatur in albedine, ita ex parte alterius terminatur ad albedinem.

19. Idem facile constat in relationibus disparantiae; nam Petrus, verbi gratia, ideo revertitur ad Paulum ut ad patrem, quia generat ipsum, et non quia Paulus referatur ad eum, formaliter distinguendo relationem a generatione; nam praeceps in ea ratione sisit intelligimus esse sufficientem causam parte generantis ut filius referatur ad ipsum. Eadem est autem causa ex parte ejus, quam in ipso resultat relatio paternitatis. Nam est de ipsa paternitate, si rationem ex parte termini reddamus; ideo enim ratio paternitatis, quae est in Paulo, terminatur ad Petrum, quia genitus est ab ipso, et ne praeceps concipimus sufficientem causam ex parte termini. Atque ita in universo, cum relatio essentialiter requirat duo, et fundamentum et terminum, ex parte isque potest redi ratio cuiuscunque renis, et illa, quae vere et proxime reddit ex parte termini ut sic, est ratio termini, sicut quae redditur ex parte subjecti, fundamentalium, seu ratio fundandi.

. Ratio autem, quae ex parte termini potest, nunquam est altera relatio, si alter loquamus, et non tantum conceperetur vel identice. Quanquam enim pater referatur ad filium, nisi cum filius referatur ipsum, non tamen haec est ratio quae ante termini reddi possit, cur pater referatur ad filium, scilicet, quia filius referatur, sed praeceps quia genitus est ab una una relatio nullo modo est ratio, nec ex parte termini, nec ex parte amenti, alias non essent simul natura; nam, quae esset ratio alterius, ut sic es-

set aliquo modo prima, maxime cum sit sermo de ratione reali et formalis suo modo ex parte termini. Ratio ergo haec semper est aliud aliud distinctum a relatione, et consequenter aliud absolutum, quod non est aliud in relativis mutuis nisi illud ipsum quod in unoquoque fundat relationem ejus, nam illud est ratio terminandi relationem alterius. Quia precisa relatione, nulla alia ratio est propinquior, neque magis necessaria, ut in inductione facta satis declaratum est.

21. *Objectioni satisfit.* — Dices: in relativis non mutuis non potest haec regula servari, quia in termino unius relativi non est fundamentum reale alicujus relationis. Respondetur, semper intelligi aliud proportionabile. Ut, verbi gratia, si relativa non mutua sint secundi generis, ut est inter creatorem et creaturam, ratio terminandi relationem creaturæ ex parte Dei, est ipsa potentia creandi ut actu influens. Quia si alioqui Deus non esset incapax relationis, illamet deberet esse fundamentum relationis creatoris ad creaturam. Et quia si velimus rationem reddere ex parte termini relationis creaturæ, non est alia, nisi quia Deus per suam omnipotentiam creavit illam. Et idem facile intelligitur iu relationibus mutuis, quæ esse possunt in primo genere, ut est relatio similitudinis, aut distinctionis inter creaturam et Deum. In tertio autem genere, ratio terminandi ex parte scibilis, verbi gratia, et similius objectorum, est uniuscujusque entitas, prout in ea est quædam aptitudo objectiva, ut circa illam possit talis actus, vel habitus, aut potentia versari, quæ potest nominari veritas aut bonitas, vel quid simile; illa enim aptitudo est ratio quæ redi potest ex parte objecti, seu termini talis relationis; ideo enim scientia versatur circa tale objectum, quia talem habet veritatem, seu intelligentiam, et sic de aliis.

22. *Ratio que nequit fundare relationem cur terminare possit.* — Quod si inquiras cur hujusmodi aptitudo vel ratio, quæ non est sufficiens ad fundandam in se propriam relationem, sit sufficiens ratio ad terminandam relationem alterius, respondetur causa esse, quia ad fundandam relationem necessaria est ordinabilitas ad aliud (ut sic dicam) ex parte ipsius fundamenti, atque ita requirit quod sint ejusdem ordinis. Ad terminandam autem relationem, non est necesse ut terminus sit ordinabilis ad aliud, sed ut aliud sit

ordinabile ad ipsum, et ideo potest terminus habere realem aptitudinem ad terminandum, etiamsi non sit ejusdem ordinis cum alio extremo, quod ad ipsum ordinatur.

Aliarum opinionum fundamentis satisfit.

23. Ad fundamenta aliarum opinionum respondendum superest. Et imprimis negatur relativum formaliter terminari ad correlativum ut sic, quod manifeste constat in relativis non mutuis, quia ubi non est correlativum, non potest alterum relativum ad correlativum terminari. Inde vero intelligimus, etiam in mutuis, quamvis relativum ad correlativum terminetur, non tamen formaliter, ita ut relationes ipsae inter se et ad se tendant, sed una tendit ad fundamentum alterius, et e converso, ut declaratum est.

24. *Relativa quomodo sint simul natura.* — Ad primam vero objectionem de similitate naturae respondeatur, potius inde inferri oppositum, quia relatio est posterior natura quam terminus ejus, ut in actu primo seu formaliter ad terminandum sufficienter constitutus est, quia ex fundamento et termino consurgit relatio, ut diximus. Imo aliqui auctores, qui opinantur relationem esse quid distinctum, putant effective fieri a termino. Si ergo una relatio esset terminus alterius, ex positione unius resultaret alia, et ita non possent esse simul natura. Dicuntur ergo simul natura, quando mutuae sunt, quia cum resultat una ex fundamento et termino, resultat alia omnino concomitanter absque ullo ordine prioris et posterioris inter se, et hoc est esse simul natura. Fundatur autem haec simultas, non in formaliter habitudine earum inter se, sed in necessaria connexione quam habent in fundamento et termino, quia neutra insurgere potest, nisi jam positis suo fundamento et termino, et illis positis ambae statim necessario consurgunt. Et alioqui formale fundamentum unius est formalis terminus alterius, et e converso; ex quo fit ut necessario simul sint posita in re fundamentum et terminus utriusque, nam sunt eadem, commutata proportione, ut explicui; atque ita tandem efficitur ut ipsae relationes necessario simul consurgant, et duratione, quia utraque aequali necessitate resultat ex termino et fundamento quamprimum ponentur, et natura, quia nullum inter se habent ordinem. Hoc igitur modo correlativa ipsa formaliter sumpta, ut correlativa sunt, si sint mutua, sunt simul natura; si vero sint non mu-

tua, cum neque duratione sint simpli, nec natura esse possunt.

25. *Occurritur objectioni.* — At vero si haec comparatio fiat inter unum relativum et terminum ejus in actu secundo, seu ut actu terminantem, sic dici possunt simul natura formaliter, quia, ut supra dictum est, terminus ut sic terminans formaliter constitutus extrinsecam denominationem a relatione, qua in illum tendit; unde illa posita sic denominatur, et illa ablata desinit esse hoc modo terminus, nihil intrinsecum amittendo, ut per se notum est. Relatio autem non prius natura est, quam terminetur ad aliud; est ergo simul natura cum termino ut terminante. Dices: ipsa relatio est veluti causa formaliter illius denominationis termini actualis; ergo est prior natura. Respondeo, non esse propriam causam formalem, licet propter denominationem ad eum modum a nobis concipiatur et ideo non intercedere ibi veram prioritatem naturae, quia relatio sine alia causitate, solum quia ex intrinseca sua essent respicit terminum, illum denominat terminantem. Siecum visio denominat rem vis sine vera causalitate, sed ex eo solum, quod est cum tali intrinseca habitudine; unde sic non prius natura est quam habeat illam habitudinem, ita non prius natura est quam nominet objectum visum.

26. Quod maxime verum est loquendo his formis in concreto, id est, de relativo, evidenter; nam loquendo de abstractis, potest aliquo modo concipi relatio, ut prior natura quam relativum, eo modo quo inter formam praeferimt inhaerentem, et effectum ejusformalem, potest esse prioritas naturae. Nam relatio est forma relativi; relatio enim abstracta concepta proprie non refertur ipsa ad terminum, sed est qua subjectum refertur, et ideo quamdiu ipsa concipitur ut prior quam aiciens actu subjectum, nondum concipitur referens ad terminum, et ideo mirum non est quod ut sic sit etiam prior ipsa relatio, quam denominatio termini terminantis. Et forte haec potest applicari distinctio, qua utitur a Cajetanus, de relatione signata vel exercita, nam tunc concipitur relatio, ut noncum exercens actum referendi, sed secundum suam abstractam rationem. Adhuc tamen concepta, est simul natura cum altera ratione oposita, in relationibus mutuis, ita etiam relationes in abstracto sumptae omnes simul consurgunt, posito utroque fundamento.

27. Denique ut nihil omittamus, addi posse, etiam relationem abstracte conceptam, licet non ut quod, saltem ut quo, tendere in terminum, nam est forma qua relativum respicit terminum, et quia quantumvis in abstracto consideretur, semper ejus essentia consistit in formal habitudine ad terminum. Et sub hae consideratione, quamvis intelligatur aliquo modo prior quam relativum, etiam sub ea ratione tendit suo modo in terminum, et consequenter denominat illum actu terminantem, non integrum relativum, sed relationem ipsam. Ex his ergo satis constat quomodo relationes oppositae sint simul natura, et relatio etiam et terminus ut actu terminans, non vero relatio, et terminus in actu primo, seu quantum ad rationem terminandi; ita enim etiam tempore antecedere potest, quando fundamentum in alio extremo non sit positum, et posito etiam alio extremo emper antecedit ordine naturae, quia ex eo fundamento resultat relatio, ut declarandum est.

28. Ad argumentum ergo primae sententiae respondetur in forma negando sequelam, nimirum, patrem ut patrem non esse simul natura cum filio ut filius est, sed ut est hic homo genitus; imo sicut hic homo, ut genitus, est prius natura quam ut filius, ita etiam prius natura quam pater ut pater, quam sit posterius natura quam hic homo ut generans. Et ideo, quamvis pater ut sic terminetur ad hunc hominem ut a se genitum, iluminus non prius natura terminatur ad unum quam in ipso sit filiatio, non propter terminationem formalem ad ipsam filiationem, sed propter simultaneam concomitantiam omnino necessariam, ut declaratum est. Capropter, licet hic homo, ut genitus, sit prius natura quam ut filius, tamen in illo prior ut nondum intelligitur in patre paternitas; verissime etiam dicitor, prius natura esse hoc horum ut genitum, quam in patre sit paternitas, nam ex positione hujus termini fundamento, quod est in generante, res paternitas.

29. Ad confirmationem concedo, formaliter tendo, unam relationem non pendere ab ira, naturaliter loquendo. Et hiurum primum, praeter omnia dicta, confirmo Theologum exemplo, juxta quamdam opinionem D. Thomae, nam in Christo Domino, secundum Thomam, non est realis filiatio ad maiorem, in Virgine vero est realis relatio ma-

ternitatis ad Christum; signum est ergo unam ex his relationibus non pendere essentialiter et formaliter ab alia; alias non posset una manere sine alia, etiam de potentia absoluta; et similiter est signum unam non esse formalem terminum alterius, quia etiam non potest relatio sine suo termino conservari. Quae omnia principia sunt certa in doctrina D. Thomae, et ideo censeo hoc argumentum valde efficax ad hominem contra Cajetanum, et Thomistas qui eum sequuntur. Dico autem formaliter non pendere unam relationem ex alia; nam concomitante possunt dici aliquo modo invicem pendere, quia non potest esse una sine alia ex natura rei, imo nec de potentia absoluta, saltem nisi aliquo modo mutetur fundamentum alterius extremi, et fiat incapax relationis, ut ab opinionibus de relatione filiationis in Christo abstrahamus. Atque hinc facile declaratur altera pars, nimirum, ex predicto modo independentiae non sequi, relationes non esse simul natura. Nam potius si proprie ac formaliter una ab alia penderet, non posset non esse una prior natura alia, quia ipsam dependentia est quædam posterioritas naturæ; quia vero habent necessariam concomitantiam, qua non potest esse una sine alia, absque ullo ordine inter se, ideo sunt simul natura.

30. Relativa ut sint cognitione simul.—Ex his praeterea constat quid dicendum sit de simultate cognitionis, quod in secundo argumendo contrarii fundamenti petebatur. Nam eadem proportione dicendum est, formaliter et immediate relationem non pendere in cognitione, nisi a suo termino secundum propriam rationem terminandi, et non secundum relationem oppositam, quod recte probat argumentum. Et in relativis non mutuis est manifestum, nam ut cognoscam relationem servitutis creaturæ ad Deum, non oportet cognoscere relationem realem dominii in Deo, quia nulla est: neque etiam necesse est fingeri relationem rationis in Deo; hoc enim non pertinet per se ad cognitionem alterius relationis, sed si in nobis sit, provenit ex imperfecto modo cognoscendi nostro; Angelus enim, et Deus ipse comprehendit in creatura relationem servitutis, nullam fingentes in Deo relationem rationis. Dices: nonne necesse est cognoscere Deum ut dominum, ad cognoscendam creaturam ut servam? Respondetur necessarium esse cognoscere Deum ut dominum realiter, non relative secundum rationem. Est autem Deus realiter

DISPUTAT. XLVII. DE RELATIONE.

as simpliciter, ut quæst. 7 de Potent., art. 10, ad 4, et sœpe alias, D. Thomas notat: primo per potestatem realem coercendi subditos; secundo, quia ad ipsum terminatur relatio realis servitutis, quæ est in creatura; et utroque modo necesse est cognoscere Deum ut dominum ad cognoscendam relationem servitutis creaturæ. Nam primum, id est, potestas coercendi subditos, est ex parte Dei ratio terminandi relationem servitutis, et ideo cognitionis ejus quasi antecedenter et causaliter est ratio cognoscendi relationem servitutis; nam, sicut illa relatio consurgit ex vi illius termini et fundamenti, ita cognosci non potest, nisi cognito tali termino et fundamento. At vero secundum convenit Deo per actualem tendentiam respectivam creaturæ in ipsum, denominatione tantum extrinseca, et quia non potest cognosci relativum ut sic, nisi ut terminatum ad suum terminum, ideo sub ea ratione non antecedenter, sed concomitanter cognoscitur Deus ut dominus. Atque hoc, quod in hoc exemplo declaratum est, habet locum in relatione creaturæ, et omnibus non mutuis.

31. Neque ratio superius facta contra hoc est alicujus momenti; concedimus enim non posse cognosci relationem servitutis non cognita in termino aliqua ratione absoluta, non tantum omnino simul, sed etiam antecedenter seu causaliter, ut dixi; non est tamen necesse ut illa ratio absoluta exacte, aut prout in se est, cognoscatur, nam satis est quod abstractive, vel sub aliqua confusa ratione apprehendatur, quanquam quo terminus perfectius fuerit cognitus, eo perfectior erit cognitionis relationis. Quæ omnia facile declarantur in dicto exemplo, nam ad cognoscendam relationem servitutis, quam creatura habet ad Deum, necesse est saltem in communi cognoscere Deum habere superioriorem quamdam potestatem in creaturam, ratione cuius potest aut illi præcipere, aut de illa disponere suo arbitrio, et quanto amplitudo hujus potentiae magis fuerit cognita, tanto perfectius cognoscetur qualis sit illa servitus; nec fieri potest ut Angelus vel Deus ipse cognoscat hanc servitutem, nisi cognoscendo in ipso talem potentiam. Non oportet autem ut Angelus, verbi gratia, qui in creatura naturaliter intuetur relationem servitutis, naturaliter etiam intueatur potentiam Dei in seipso, sed satis est quod abstractive et ex effectibus cognoscat talem Dei potentiam. Multoque minus necesse est co-

gnoscere totam Dei naturam, vel alia attributa, formaliter ac per se loquendo, quia illa ut sic non sunt ratio terminandi talem relationem. Atque ad hunc modum facile est idem intelligere in relatione creaturæ, ut est effectus Dei, vel scientiæ, aut sensus, et in aliis non mutuis.

32. At vero in relativis mutuis partim eadem est ratio, partim diversa. Est enim eadem ratio quantum ad formalem dependentiæ cognitionis a termino ut sic, et non a correlativo ut sic; hoc enim etiam in relativis mutuis verum est. Nam ut cognoscam in aliquo homine relationem patris, satis est ut cognoscam esse in mundo alium hominem ab illo genitum, etiamsi ibi sistam, et non cognoscam in alio extremo relationem filiationis; et juxta opinionem D. Thomæ, Angelus, etiam malus, per virtutem naturalem (si non impidebat) intuebatur in beata Virgine relationem maternitatis ad hunc hominem Christum, et tamen non intuebatur in Christo relationem filiationis; ergo habebat cognitionem unius relativi cum intrinseca dependentiæ ab ejus termino, sine cognitione correlativi ut sic. Nec enim probabile est, necessarium fuisse Angelo fingere aliam relationem in uno extremo, ut alteram valere cognoscere; idem ergo est in qualibet aliâ relatione mutua, nam quoad hoc eadem est omnium ratio.

33. Quoad concomitantiam vero est nonnulla diversitas, quia ex natura rei, cognituna relatione mutua, necessario simul cognoscitur alia, saltem concomitanter. Nam si relatio est per quamdam resultantiam, pessimo fundamento et termino, ita cognoscitur cognitis illis, cum comparatione eorum inter se. Quia ergo haec relationes mutuae saltem per concomitantiam simul resultant positis fundamento et termino, ideo consimili ratione simul cognoscuntur cognitis et inter se collaterales; et quia hoc necesse est ad singularum relationum cognitionem consequenter fit ut, una cognita, similiter concomitanter cognoscatur alia. Quod in his speciali ratione necessarium est, quia rati cognoscimus has relationes prout in se sunt, sed solum cognoscendo et inter se comprehendendo fundamenta et terminos; ex quo prius terea oritur ut etiam illa extrema, quæ non habent mutuam relationem, per modum relativorum mutuorum cognoscamus; et ideo etiam fit ut ubi uni relationi non correspondet altera relatio realis, nos concepiamus e-

ationem rationis, ut ita concomitanter cognoscamus utrumque extremum per modum orrelativi. In cognitione autem perfecta rerum, prout in se sunt, id non est necessarium quoad relativa non mutua, ut dictum est. Quoad relativa vero mutua, est eadem vel major necessitas, aut quia relationes non distinguuntur actu a parte rei a suis funnentis, aut si fortasse distinguuntur ex natura rei, sunt ita conjunctae et connexae in fundamentis simul existentibus, et inter collatis, ut non possit cognosci respectus eius ad aliud, quin cognoscatur etiam viissim respectus alterius ad alterum. His ergo modis intelligendum est correlativum se simul cognitione cum suo termino, vel in suo correlativo.

34. Relativa quomodo sint simul definitione. — Ad tertiam autem partem illius fundimenti, quae erat de simultate definitionis, dem prorsus modo respondendum est. Ut definitio non est nisi cognitio quedam, in mente sit, vel signum cognitionis, et consequenter rei cognitae, si sit in voce; et eo in tantum possunt relativa esse simul definitione, in quantum sunt simul cognitione. Et igitur proportionali modo dicendum, ut relativum, formaliter loquendo, non finiri per aliud correlativum, sed per unum terminum, quem essentialiter respicit. Scotus supra existimat hoc esse necessarium ne committatur circulus aut nugatio, si nominis positi in definitione ponatur us definitio, aut ne idem sit prius et posterior seipso, quia quod ponitur in definitione, aliquo modo prius definito. Sed haec non modum cogunt, si considerentur quae de definitionibus per additum attigit Aristoteles, 7 Metaph., c. 5, et quae ibi notavimus; tantunque facile illa incommoda in relatione transcendentalibus, ut sunt materia et forma, de quo videri etiam possunt supra ta, disput. 43, sect. ult., in fine. Non ergo propter vitanda haec incommoda, sed propter ipsam, quia unumquodque definitur formaliter ac praecise per id ad quod habet huiusmodi, verum est in definitione unius relati per se non ponit aliud extremum, nisi ea ratione quae in illo necessaria est ad minandam talem relationem. Concomitante vero, sicut relativa sunt simul cognitione, etiam definitione, et quia nos facilius ita concepimus et explicamus, ideo simplius dici solet unum relativum definiri per id, et e converso. Atque in hoc sensu ac-

cipiendum est cum communiter dicatur correlativa esse simul definitione.

De terminis divinarum relationum.

35. Ad ultimam rationem, quae in secunda sententia addebatur, sumptam ex relationibus divinis, quae invicem terminantur, respondetur imprimis esse disparem rationem, quia illae relationes non habent fundamentum praeter seipsas, eo quod sint substantiales et subsistentes ex propriis rationibus, et ideo mirum non est quod, sicut seipsis fundantur (ut ita loquar), ita unaquaque seipsa terminet suum correlativum. Quin potius in hoc servatur proportionalis ratio; diximus enim fundamentum unius relationis esse rationem terminandi correlationem ejus; ita ergo fundamentum paternitatis divinae est ratio terminandi divinam filiationem; tamen sicut fundamentum illius paternitatis nihil est praeter paternitatem ipsam, ita ratio terminandi filiationem nihil etiam est praeter ipsam.

36. Adde, quamvis haec vera sint secundum rem, si tamen secundum rationem vel imperfectos conceptus nostros cogitentur haec ut distincta, eo modo quo quis conceperit relationes et fundamenta ut distincta, debere etiam concipere rationem terminandi unam relationem, non esse aliam relationem ut sic, sed fundamentum illius. Ut, verbi gratia, si quis ratione distinguit relationes et origines, et cum Bonaventura sentiat personas originibus constitui, relationes autem eis advenire, et in eis fundari, consequenter diceat formalem terminum paternitatis, verbi gratia, esse passivam originem in Filio; e contrario vero terminum filiationis esse generationem activam in Patre; respicit enim Pater eum quem genuit ut sic, et Filius eum a quo genitus est. Similiter qui cum Cajetano distinxerit paternitatem ut conceptam, vel ut exercitam, et sub priori ratione senserit constitutare personam, sub posteriori vero referre illam, et ita hanc posteriorem rationem fundari in priori, dicat necesse est consequenter, unam relationem ut exercitam, terminari ad aliam ut conceptam, et e converso. Et quidem sive utamur illis vocibus, sive aliis, relatio non habet rationem termini, ut aliud respicit, sed ut in se est aliquid, quod ab alio aptum est respici; atque ita etiam secundum modum concipiendi nostrum, quaeunque ratione distinguitur ibi fundamentum a relatione, vel persona cons-

tituta, a respectu, distinguitur etiam ratio terminandi a relatione.

37. Quod clarius apparet in spiratione passiva respectu activæ, nam Pater et Filius præter spirationem activam habent proprias relationes quibus in suo esse personali constituantur, et sic constituti, sunt unum principium spirans Spiritum sanctum; ex qua productione (loquendo more nostro) resultat in eis relatio spirationis activæ, cui propterea magis proprie attribui potest, quod habeat fundamentum et rationem fundandi secundum rationem, quia neque constituit personam, nec fortasse habet propriam subsistētiā. Atque ita ibi facile intelligitur relationem passivæ spirationis, quæ est in Spiritu sancto, terminari non ad spirationem activam formaliter, sed ad Patrem et Filium, ut sunt unum principium spirans, cui nostro modo concipiendi advenit relatio spirationis activæ. Quia propria ac formalis ratio ob quam Pater et Filius terminant, vel terminare possunt relationem Spiritus sancti, non est quia referuntur ad Spiritum sanctum, sed quia producunt Spiritum sanctum et sunt unum principium ejus, unde concomitanter habent ut ad ipsum referantur. Si tamen, per possibile vel impossibile, intelligeremus non resultare in Patre et Filio illam relationem, dummodo producerent Spiritum sanctum, id satis esset ut possent terminare relationem ejus.

38. Ex quo obiter intelliget Theologus quomodo de facto Filius distinguitur ab Spiritu sancto, non primo per relationem spirationis activæ, sed per filiationem per quam complete constituitur in esse personali, et consequenter distinguitur a qualibet alia persona. Et nihilominus verum est, quod si Filius non produceret Spiritum sanctum, non distingueretur ab illo, quia tunc, posita illa hypothesi, filiatio non esset fundamentum spirationis activæ, nec ratio terminandi processione passivam; et consequenter neque haberet cum illa oppositionem originis; nunc autem vere habet hæc omnia, et ideo est sufficiens principium distinctionis; sed hæc Theologis relinquamus.

De oppositione relativa.

39. Tandem ex his quæ in hac sectione diximus, intelligere licet in quo consistat, et quæ sit propria oppositio relativa; hoc enim supra in hunc locum remisisimus. Potest autem intelligi hæc oppositio aut inter rela-

tionem et terminum ejus, aut inter relationem unam unius extremi, et alteram correspondentem illi in alio extremo, seu inter unum relativum, et correlativum ejus. Prior oppositio est generalis omnibus relationibus etiam non mutuis, ut constat ex dictis, e ideo formalissime convenit relationi ut sic Consistit autem in hoc, quod relativum usque ad terminus, habent inter se talēm habitudinem, et conditiones ita distantes, ut necessario requirant inter se distinctionem nam relativum est id quod respicit terminum autem est id quod respicit ab alio, atque ita ex propriis rationibus requirunt alienationem (ut sic dicam).

40. At vero posterior oppositio non est universalis omnibus relationibus realibus vere ac secundum rem; nam quid relationibus non mutuis non convenit, quamvis modo concipiendi singi posset ac si conveniret, quod ad praesens nihil refert. Inter relativa autem realia et mutua, ac relationes ipsas, intercedit relativa oppositio, quæ non consistit in hoc quod una respicit aliam terminum, sed in hoc quod una respicit terminum id, quod est fundamentum alterius, et e converso, seu (quod idem est) quia habent oppositas rationes, nam una refert suum subjectum ad aliud, alia vero, contrario, refert illud aliud ad id quod est subjectum alterius. Ex quo taliem inter habent repugnantiam, ut non possint ambire relationes uni et eidem simul inesse, quia non potest unum et idem esse fundamentum et terminus respectu ejusdem. Qui modus oppositionis licet clarius apparet in relationibus dissimiliis rationum, ut inter parentatem et filiationem, tamen etiam suo modo convenit relationibus æquiparantiæ, quia et sint ejusdem speciei, possunt in iuncto duo esse aliquo modo oppositæ relative, qui afficiunt sua subjecta secundum oppositæ habitudines, ex quo repugnantiam habent in eodem subjecto. Quamvis autem haec oppositio aliquo modo sit diversæ rationis, respectu termini, et respectu correlationis, men quia concomitanter se habent ubicunque inveniuntur, ideo per modum unius minantur et judicantur. Dici vero possit relatio opponi termino terminative, alii vero relationi relative. Et haec posterior est quasi formalis oppositio, nam est inter proprias formas quatenus se mutuo excludit ab eodem subjecto; prior vero propriæ repugnantia relativorum, quia postulant

unctionem extremonum, quod significavit etiam D. Thomas, q. 7 de Potentia, art. 8, ad 4.

SECTIO XVII.

Quomodo prædicamentum Ad aliquid sub uno supremo genere, per diversa genera subalterna et species usque ad individua constitui possit.

1. Expliqnus fere omnia quæ ad intelligendam essentiam relationis, et causas ejus, et formalem effectum (non enim habet aliud), necessaria visa sunt; superest ad hujus rei complementum, ut de subordinatione, convenientia, et distinctione ipsarum pauca dicamus, ut ita totius prædicamenti constitutio quasi p̄œ oculis habeatur. Tria autem puncta in titulo questionis insinuantur, quæ ab illis latissime tractantur, et a nobis brevissime expedienda sunt.

De supremo genere prædicamenti Ad aliquid.

2. Prima ergo difficultas est, quomodo possint omnia relativa ad unum genus sumum reduci. Et ratio dubitandi est, quia sentia relationis est, ut ejus esse sit ad aliud; ergo non potest ita relativum abstracti, nisi ei aliud adæquate correspondeat; ergo non potest dari unum genus summum, sed ut inimum debent esse duo, quæ se invicem spiciant. Patet consequentia, quia non possit esse unum et idem id quod respicit, in qua in ipsa definitione continetur, quod est esse aliud, tum etiam quia non potest esse realiter referri ad scipsum. Tum denique quia si essentia relativa in communi est referri ad se, hoc ipsum esset de ratione essentia cuiusvis relationis particularis, in essentia superioris in inferiori includatur. Et difficultas vulgaris est in hac materia, magnum facessit negotium, iis præsertim qui putant unum relativum formaliter referri alterum correlativum ut sic; nam juxta haec sententiam, cum dicitur relativum in communi esse id cuius esse est esse ad aliud, esse est subintelligi in definitione, ad aliud correlativum; unde cum non possit in referri ad se relatione reali, de qua agitur, necessarium erit ut non sit unum summum genus, sed duo, quæ se invicem et equate respiciant, sicutque in re ipsa dista.

3. *Unum supremum genus prædicamenti relationis datur.*—Nihilominus famen certum posse dari unum supremum genus omnium univorum: nil enim refert de abstractis po-

tius quam de concretis loqui, et ex uno potest inferri aliud. Nam, si datur generalissimus conceptus relationis realis et prædicamentalis in communi, poterit etiam dari relativi in communi, tum ob rationem proportionalem, tum etiam quia omni formæ abstractæ potest respondere constitutum, seu concretum illi adæquatum. Quod vero possit dari unum supremum genus relationum, patet, tum ex ipso modo loquendi de relatione in communi, nt sic, nam hic terminus communis est omnibus relationibus, et pro omnibus distribuitur, quia de omnibus univoce dicitur, et in quid. Tum etiam quia definitio relationis in communi unica est, et omnibus relationibus prædicentalibus convenit. Tum denique quia si quis singat duo illa genera suprema relativorum, inter illa inveniet convenientiam essentiale in ratione essendi ad aliud; ergo ab eis abstractiere poterit conceptum univocum et essentiale utrique communem, in quo etiam facile inveniet differentias extra illius rationem, quæ non sint completæ relationes; ergo.

4. *Ut solvant aliqui rationem dubitandi.*—

Ad difficultatem autem positam respondent aliqui, in definitione relativi in communi cum dicitur esse ad aliud, per illud *aliud*, intelligi quidem correlativum, et illud non posse esse ipsummet, quod definitur, ut sic, propter rationem factam, quod non potest idem realiter ad se referri. Nec etiam esse aliquod aliud relativum æque commune, et non contentum sub eo quod definitur, propter difficultatem tactam de uno supremo genere. Ait ergo per illud *aliud*, importari singula correlativa specifica, vel particularia singularum relationum. Quae est responsio Alberti, 5 Metaph., tractat. 3, cap. 7, et in prædic. Ad aliquid, ibique Simplicii et Boetii. Potestque ita exponi, quia, licet relatio in communi definitur per esse ad aliud, tamen non exercet hoc esse ad aliud nisi in determinatis relationibus, et ideo non est necesse ut, quatenus abstractissime concipiatur, intelligatur exercere munus relationis in ordine ad aliud correlativum sibi adæquatum, quia ut sic potius concipiatur essentia relationis quasi in actu signato, seu designando id in quo consistit, quam in actu exercito, id est, exercendo illam habitudinem ad aliquid, in tota illa communitate. Potius ergo intelligendum est illam rationem sic abstracte conceptam non exercere suam habitudinem ad aliud, nisi in suis inferioribus.

5. Quod etiam diverso modo intelligitur in relativis æquiparantiæ et disquiparantiæ, nam in relativis disquiparantiæ, saltem in communibus rationibus specificis, potest intelligi, unum relativum commune referri ad aliud sibi æquale et oppositum, ut patrem ad filium, majus ad minus. Et ratio est, quia cum haec relationes sint diversarum rationum, non concipiuntur uno conceptu communi specifico, et ideo possunt abstrahi duo conceptus communes æquales, et sibi oppositi ac correspondentes. Quod secus est in relationibus æquiparantiæ; nam cum sint ejusdem rationis, habent eundem communem conceptum specierum, et ideo non potest tali conceptui respondere alius conceptus objectivus communis et oppositus correlative, ut simile non dicitur ad aliud simile in communi, nec æquale ad aliud æquale in communi, sed solum ratione individuorum, in quibus datur unum æquale distinctum ab alio. Et de his verum habet quod dixit Augustinus in lib. Categoriar., cap. 41, *specialiter, ac regulatriter, ut hæc categoria manifestius dignoscatur, non recte dici ad aliquid, nisi cum singulare ad singulare refertur.* Verum est statim ponere Augustinum exempla non solum in relativis æquiparantiæ, sed etiam in eis quæ diversorum sunt nominum et rationum; tamen in his nihil impedit, ut dixi, quominus unum etiam in communi ad aliud commune correlativum referri intelligatur. Et in hunc modum hoc notavit Scotus, in 1, d. 21, et alii.

6. Hæc doctrina probabilis est, et licet supponat unum fundamentum falsum, nimirum, unum relativum terminari formaliter ad suum correlativum, nihilominus potest esse utilis ad explicandum quomodo possint correlativa assignari, quando nostris conceptibus abstrahuntur, et in communi concipiuntur; sic enim recte sine dubio dicitur, non nisi in relationibus dissimilium nominum et rationum posse unum relativum commune alteri communi respondere; in relativis autem æquiparantiæ, aut in relativo in communi non posse, quia cum hæc abstrahantur vel a relativis ejusdem rationis, vel simpliciter ab omnibus relativis, unite concipitur utrumque relativum per modum unius secundum id in quo convenient, et ideo non potest hujusmodi relativo communi aliud æquale correspondere. Et ideo etiam de hujusmodi relativo in communi concepto recte dicitur non esse de essentia ejus, ut immediate illi sic concepto respondeat æquale correlativum, sed satis

esse ut dum contrahitur ab inferiora, in eis inveniatur hæc relativorum reciprocatio. Imo addo, loquendo de relativo in communi, non esse de essentia ejus ut etiam mediate et in inferioribus exerceat dictam reciprocationem relativam, quia communis ratio relationis prædicamentalis ut s.c non postulat ut ei saltem ut contractæ ad inferiora respondeat altera relatio in alio extremo; nam si hoc esset de essentia relationis in communi, omnibus relationibus specificis deberet convenire; at hoc falsum est, nam relationibus non mutuis minime convenit. Nec refert quod eis possit respondere relatio rationis in alio extremo, quia hoc non spectat ad essentiam relationis realis, cum sit mere extrinsecum ex imperfectione nostra.

7. *Relativum in communi non est ad aliud tanquam ad correlativum.* — Atque hinc ulterius colligo, cum relativum in communi definitu esse ad aliud, illud aliud non posse accip pro correlativo, quia per illam definitionem traditur aliquid essentiale relativo, ut sic non est autem essentiale relativo ut ei respondeat correlativum, neque immediate e in communi concepto, neque in suis particulis omnibus, ut ostensum est. Quod præterea confirmatur, quia si aliud est ipsum correlativum, quæro an sit correlativum realis aut rationis, vel alterutrum indifferenter, se juxta exigentiam inferiorum relationum; nihil autem horum dici potest. Nam duo prius membra facile excluduntur, quia neutrum eorum potest esse universale omnibus relationibus, ut satis constat ex dictis. Tertium etiam non est verisimile, tum quia alias illud aliud valde æquivoce sumeretur, cum relativum rationis fere æquivoce relativum sit; tamen quia (ut dicebam) correspondentia rationis ratioris non est ex naturis rerum, et ideo non potest ad essentiam relationis pertinere.

8. Dico igitur, illud aliud in dicta definitione dicere terminum relationis ut sic, q[uod] non dicit correlativum, ut tale est, sed aliud extreum, prout in se habet sufficientem rationem terminandi, quæ ratio fere semper est absoluta; et si interdum est aliqua ratio, non tamen ut exercet munus relationis oppositæ alteri relationi, sed prout in se habet aliquam unitatem, vel similem rationis communem rebus absolutis.

9. *Relativum in communi habet terminum in communi sibi respondentem.* — Unde info ulterius, relationem in communi posse con-

pi ut habentem aliud ad quod dicat habitudinem, non solum in suis inferioribus, sed etiam ut conceptam illo communissimo conceptum, nam relationi in communi correspondet etiam terminus in communi. Neque inde sequitur dari duo genera suprema, quia terminus in communi non est aliquid relativum ut sic, et deo non constitut, in prædicamento Ad aliquid, aliquid genus.

10. Ratio communis termini cur proprium non constitut prædicamentum.—Dices : ergo alterum constitut commune aliquid genus ulterius prædicamenti, quod est plane falsum, quia illa ratio termini vagatur per omnia prædicamenta, imo et extra prædicamentum, quia si Deo convenit. Respondetur negando consequentiam, quia ratio termini non est in ebus aliqua ratio vel proprietas realis aliquo modo distincta ab ipsis, vel accidens ipsis, sed est ipsam entitas uniuscujusque rei, uatemus apta est ad terminandam relationem alterius. Quae ratio est quasi transcendentalis, et forte non est univoca, præsentim in Deum et creaturam conveniat. Unde ib ea ratione in nullo prædicamento per se ponitur, sed reduci potest ad prædicamentum relativorum, tanquam quoddam additum, sicut ponitur in definitione eorum. Postque hoc a simili declarari, quia sicut uenit relationi in communi habere terminum, ita et habere fundamentum; nec videatur dubium quin hæc ratio fundamenti relationum possit aliquo modo in communi consti- tanquam adæquate respondens relationem in communi conceptæ, quia in propria natura relationis prædicamentalis ut includitur, quod supponat fundamentum, in eo rationem aliquam ob quam consistunt seu resultet. Non est autem necesse ut e communis ratio fundamenti sit aliquid unus, sed est ratio quasi transcendentalis, et vagatur per omnia prædicamenta. Unde istoteles quantitatibus attribuit per modum proprietatis, quod sit sufficiens fundamentum qualitatis vel inæqualitatis, qualitati vero, sed sit fundamentum similitudinis, vel dissimilitudinis (ita enim has proprietates ibi declamus). Quæ ratio fundamenti ut sic non est eiis aliqua ratio respectiva, neque etiam aliqua ratio absoluta distincta ab ipsis, sed est ipsam entitas uniuscujusque, quæ per se habet talem aptitudinem, et ideo prædicamentum uniuscujusque formæ recitur per modum proprietatis, et indirec- posset reduci sub ea ratione ad prædicamen-

mentum relationis tanquam fundamentum ejus; ita ergo de relationis termino existimandum censeo. Atque hæc sint satis de primo puncto.

Quomodo supremum genus relativorum ad inferiora descendat.

11. Secundus punctus hujus sectionis est, quomodo hoc summum genus relationis per varia genera usque ad infimas species descendat, seu dividatur. Quæ res magna ex parte declarata est in superioribus, in quibus variæ divisiones relationis attigimus et explicavimus. Quarum prima ac præcipua fuit trimembris, per varia fundauentia genere diversa, quæ sub his nominibus unitatis, actionis et mensuræ recenseri solet. Ex quo facile intelligitur, sub quolibet horum membrorum ulterius procedi posse, verbi gratia, in primo per varios modos unitatum, et quia sub unitate multitudo subintelligitur, primo dividendæ erunt relationes unitatis a relationibus multitudinis seu diversitatis, et postea, juxta varios modos unitatis aut multitudinis realis, dividenter etiam sub utroque genere relationes. Idemque proportionaliter dicendum est de actione, et consequenter etiam de passione, et de potentia activa et passiva, vel latius etiam de causa et effectu, si hæc omnia sub illa voce comprehendantur. Ac denique idem est de ratione mensuræ, nam etiam in eo genere variantur relationes, juxta diversas proportiones mensurarum et mensurabilium.

12. Divisio relationis in mutuam et non mutuam, qualis.—Ex hac autem divisione insurgunt aliae, quæ in superioribus etiam tactæ sunt, nimiram, divisio relationis in mutuam et non mutuam, quæ satis late declarata est. Ex dictis tamen constat hanc non esse subdivisionem alicuius membra præcedentis divisionis, sed potius esse aliam adæquatam divisionem relationis in communi, complectentem sub uno membro, scilicet, sub relatione non mutua, tertium membrum prioris divisionis, et nonnullas alias relationes contentas sub prioribus membris; sub altero autem membro comprehendentem sero prima duo genera præcedentis divisionis. Possent autem hæc duæ divisiones ita subdividari, ut prius dividatur relatio in eam, quæ ex vi fundamenti formalis est non mutua, et eam quæ ex vi fundamenti seu ex genere suo id non habet, et hæc rursus subdividatur in relationem fundatam in actione, vel unitate,

et sic procedatur, donec in illis duobus generibus perveniatur ad relationes inter Deum et creaturam, quae non tam ex formalis ratione fundamenti seu rationis fundandi, quam ex peculiari natura et conditione Dei habent quod sint non mutuae, et ita facile erit per subordinatas divisiones hujusmodi praedicamentum constituere.

13. D. Damasceni dictum explicatur. — Illud enim animadversione dignum est, Divum Damascenum, in sua Dialectica, c. 50, cum alias plures relationum divisiones ponat, hanc prætermissee, imo significare, non recte consentire hanc divisionem cum relativorum natura, *siquidem* (ait) *mutua habitudo, ea quæ ad aliquid sunt efficit*. Verumtamen hæc verba vel non sunt intelligenda de singulis relativis, sed de complexu utriusque; ille enim vere consistit in mutua habitudine; non est autem necesse ut talis reciprocatio saltem realis in omnibus relativis interveniat; vel, si illa verba applicentur ad singula relativa, mutua habitudo intelligenda est cum proportione, quia ex parte relationis necesse est ut ad aliud tendat, ex parte vero termini ut sit id ad quod aliud tendit. Quod vero Damascenus illam divisionem præterniserit, mirum non est, quia non omnia dixit, quæ de relationibus dici possunt, et fortasse causa fuit, quia, nostro modo concipiendi, omnes apprehenduntur ut mutuae.

14. Divisio relationis in ejusdem vel diversæ appellationis. — Altera divisio supra tacta est in relationem ejusdem vel diversæ appellationis, seu æquiparantiae vel disquiparantiae, et hanc late tractat Damasc., dicto cap. 50, quam subdividit in relationem præcellentiæ, ut esse dor'num, esse majus, esse causam; et relationem inferioritatis, ut esse servum, effectum, aut minus, etc., quæ subdivisiones ad relationes disquiparantiae pertinent, nam in relationibus æquiparantiae, cum sint ejusdem rationis, non potest esse illa diversitas. Et fortasse inter res creatas nunquam reperitur relatio disquiparantiae, absque illa diversitate; tamen inter personas divinas invenitur sine præcellentia, vel inæqualitate, nisi quis velit cum Patribus Gracis ipsum ordinem originis dignitatem appellare; de quo alias. Hæc autem divisio, in rigore et proprietate sumpta, non est divisio relationis in communi, sed mutuae; nam non mutua cum non sit reciproca, non est ejusdem nec diversæ rationis in utroque extremo. Nisi quis velit sermonem extendere ad eam denominati-

nationem correlativam, quæ ex relatione rationis sumitur; sic enim omnia correlativa erunt ejusdem vel diversæ denominationis. Denique hæc divisio, ut ex dictis constare potest, non datur per id quod per se ac formaliter pertinet ad rationem relationis, quia, ut diximus, una relatio formaliter non terminat alteram; unde neque dat illi speciem aut essentiali diversitatem: quando autem unius relationis altera respondet ejusdem vel diversæ rationis, est indicium diversitatis fundamenti ac termini formalis, et ita, quod attinet ad constitutionem hujus prædicamenti, hæc divisio ad præcedentes revocanda est.

*Differentia essentialis et specifica relationum
unde sumenda.*

15. Una tamen poterat superesse quæstio circa hunc secundum punctum, videlicet, unde sit sumenda distinctio specifica et essentialis relationum usque ad ultimas species, an, scilicet, ex fundamento vel ex termino. Aliqui enim ita distribuunt inter hæc duo munera, ut dicant a fundamento habere relationem entitatem, a termino autem speciem seu essentiam et distinctionem essentialiem. Alij vero utrumque munus utrique attribuant, unicuique in suo genere. Quod mihi non displicet; existimo tamen utrumque dicendi modum recte explicatum continere veritatem. Itaque formaliter et intrinsece relationes constituantur suis propriis differentiis in propriis speciebus, et per eas essentialiter distinguuntur, hoc enim commune est omnibus rebus. Tamen, quia totam suam essentiam habet relatio in ordine ad terminum, ideo ab illo quasi ab ultima forma extrinseca sumit suam specificationem, et ideo per illum distinguitur et definitur, ut supra dictum est, sect. 8. Quia vero etiam fundamentum formale est per se et intrinsece requisitum ad relationem, potest dici etiam concurrere ad essentiam relationis, quasi per modum causæ materialis extrinsecæ. Et ita D. Thomas interdum hoc tribuit fundamento, interdum termino, ut pate ex 3 parte, quæst. 33, art. 5, et 1 parte, q. 32, art. 2, ubi simpliciter id tribuit termino quia ille est quasi ultimum et magis formaliter respectu relationis. Vide Sonciu., 5 Metaph. quæst. 32, et supra dicta, sectione 8, num. 9 et sect. 10, n. 14.

*Sintne plures relationes solo numero diversi
simul in eodem subjecto.*

Cirea tertium panellum occurrebat ho-

eo quæstio de individuatione relationum; virtutum est enim quod, sicut in ceteris prædicamentis constitutio linea prædicentalis descendit a supremo genere usque ad individua, ita etiam in hoc; controversum autem est, sicut ad essentialēm constitutionem et specificationem relationum concurrit suo modus terminus, ita etiam ad individuationem. I quo pendet etiam decisio illius vulgaris questionis, an idem subjectum sub eadem ratione specifica referatur ad plures terminos elem numero relatione, vel diversis. Quæstem sufficienter, ut existimo (est enim res magni momenti) attigi supra, disp. 5, st. 8. ubi de individuatione accidentium, et possint esse plura numero in eodem subiecto, generatim tractavi.

7. Et juxta principia ibi posita, sine difficultate concedi potest plures relationes numero differentes, respicientes diversos unicos, esse simul in eodem subjecto, ut, si gratia, duas paternitates in eodem homine respectu duorum filiorum. Quia effectus talis unius non est omnino similis effectus formalis alterius, ut citato loco declaravi. I quia, posito uno termino, resultat una relatio, quæ omnino pendet ab illo; ito vero alio termino, additur novus res unus, qui manebit etiamsi alter terminus mutatur. Item quia unusquisque terminus talis terminus alienus relationis, quandoem illo solo posito consurgit aliqua re. Et similes rationes possunt facile multipliari, propter quas Scotus, et alii, quos ibi hanc opinionem amplectuntur. Neque est difficultas alicuius momenti, præsumam generalem, quod accidentia individuorum ex subjecto, de qua citato loco satis dictum est.

Quid consequenter dicendum hac super relatio est distincta in re a fundamento? Quoniam vero in hac re potest magna dissensio esse in modo loquendi, tendum est, aliter procedendum esse eam relationem esse rem, vel modum in ex natura rei distinctum a fundamento vero si solum ratione distinguitur. Juxta priorem sententiam, non potest quereretur negari quin, multiplicatis terminis, realiter augeantur respectus, et quin, in novo termino, aliquid reale addatur existenti relativo. Ut cum pater generaliter dum filium, aliquid respectivum acquirat ante non habebat, æque distinctum so, ac erat paternitas quam antea ha-

bebat, quia hoc convincunt, consequenter loquendo, rationes factæ. Et quia est omnino eadem ratio, nam si Petrus cum genuit primum filium, indiguit nova re, aut novo modo reali distincto, ut ad illum realiter referatur, cur non etiam quando de novo incipit referri ad secundum? Neque enim dici potest priorem entitatem aut modum sufficere, tum quia non potest effectus formalis crescere, nisi realiter crescat forma; tum etiam quia prior relatio adæquate referebat ad primum filium, et ab illo pendet in esse, et in definitione et cognitione; non enim cognoscitur hæc relatio ut hæc numero, nisi ut referens ad hunc numero terrinum, ut aperte Aristoteles declaravit in Prædicam, c. de Ad aliquid.

19. Jam vero si semel admittatur fieri additionem realem in relativo, facta additione novi termini, fortasse est solum de nomine quæstio, an illud additum sit distincta relatio, vel componat unam cum præexistente, sicut secundus gradus cum primo cōponit unum caloqēm; ita enim aliqui explicant unitatem hujus relationis, ne videantur in infinitum relationem multiplicare, et ut universe defendant illud axioma, in uno subjecto tantum esse unum accidens unius speciei. Verumtamen qui sic loquuntur, non possunt satistis illam unitatem explicare, nisi tantum denominative, ratione unius subjecti seu suppositi. Nam si consequenter loquantur, necesse est ut dicant, tantam esse distinctionem inter paternitatem ad primum filium, et id quod additur patri, genito secundo, quanta est inter paternitatem ipsam et fundamentum ejus; itaque si hæc distinguuntur realiter vel modaliter, etiam illa. Probatur, quia relatio paternitatis ad primum filium ita comparatur ad id quod additur respectu secundi filii, ut possit illa paternitas esse sine hoc addito, et e converso possit manere hoc additum, et constituere patrem, sine illa prima paternitate; ergo si paternitas est modulus realis disinctus, quia est separabilis a fundamento, etiam isti duo modi erunt inter se actu distincti ex natura rei, quia unus est separabilis ab alio, et e converso. Et similiter, si paternitas est propria entitas realiter distincta a fundamento, etiam illi duo respectus erunt inter se realiter distincti, ut recte et consequenter docet Scot., quia sunt mutuo et vicissim separabiles. Ostensum est autem supra, disp. 7, quodocunque duo ita distinguuntur in re, ut vicissim

et unum sine alio, et alterum sine altero manere possit, et aliquo non sunt modi alicuius subjecti, cum quo habeant identitatem realem, tunc illud esse sufficiens signum distinctionis realis inter illa. Sed relationes, juxta illam sententiam, non sunt modi, sed propriæ entitates realiter distinctæ a subjectis, et inter se ita comparantur respectus patris ad primum filium, et ad secundum, ut et prior sine posteriori et posterior sine priori existere possit; ergo distinguuntur inter se vera distinctione reali.

20. Posita autem hac distinctione, nulla ratio reddi potest cur illæ non distinguuntur ut duæ relationes, vel cur dicantur esse duo gradus, vel duæ partes unius relationis, et non potius relations duæ. Primum enim non recte æquiparantur gradibus intensionis; nam inter hos gradus est subordinatio per se, et in eis est propria compositio et unio per propriam latitudinem, vel propria indivisibilia, ut præcedenti disputatione declaratum est; illæ autem duæ relationes non habent subordinationem per se; neque enim una per se supponit alteram, vel ab illa pendet, neque habet unaquæque earum latitudinem aliquam in se, sed est mere indivisibilis in ordine ad suum terminum; unde neque proprie componunt aliquam latitudinem quasi continuam, quia hæc non componitur ex indivisibilibus. Deinde, nullum aliud genus unionis inter illas duas entitates excogitari potest, ob quam dicantur esse duæ partes unius relationis, quia neque inter se comparantur ut potentia et actus, neque habent inter se aliam habitudinem, praeter eam quæ est esse in eodem subjecto. Et hoc a fortiori confirmari potest ex his quæ supra diximus de simili habituum unitate vel compositione physica. Imo illa unitas vel compositio artificiosa, quæ in habitibus consideratur, vix potest habere locum in relationibus, et ideo de illa nihil tractatur.

21. Alio vero modo posset quis excogitare unitatem hujus relationis ad plures terminos, non per additionem aut compositionem realem, sed per mutationem relationum, ita ut unaquæque in se sit indivisibilis; differunt tamen inter se, quia una habet pro adæquato termino unam rem, verbi gratia, unum filium, alia vero duos, alia tres, etc. Unde juxta hanc sententiam, quando pater secundum filium generat, nova quidem relatio ei acquiritur, non tamen præ-existenti additur, sed prior perit, et alia de

novo resultat, quæ indivisibiliter et adæquate refert illum hominem ad duos filios, et non ad plures nec pauciores: et si generet tertium, amittet illam, et acquireret aliam referentem ad tres eodem modo. Quod enim una relatio possit adæquate respicere plures terminos indivisibiliter, certum videtur; sic enim in relativis realibus prædicamentibus totum referunt ad plures partes, vel unitas ad binarium relatione subdupli; et in transcendentalibus idem intellectus respicit plura intelligibilia inadæquate, et in relativis eadem relatio generis respicit plures species. Sic ergo intelligi potest in quocunque genere vel specie relationum dari aliquas in individuo, indivisibiliter, et adæquate respicientes plures terminos, qui respectu illarum erunt partiales, ex illis vero consurget terminus adæquatius, qui sit unus collectione quadam; et ideo talis relatio non consurgit nisi positio adæquato termino, non vero positio uno vel altero partiali; e contrario vero aufertur seu mutatur ablato vel addito quocunque termino partiali, quia hoc ipso mutatur terminus totalis.

22. Tandem hoc modo opinantur multi de relatione unius filii ad patrem et matrem. Nam quod illa relatio, per se loquendo, si una indivisibilis, inde fit probabile, quod pater et mater concurrunt ut una causa, et per se necessaria, et unica actione (præsterit si mater concurrit active). Unde alterutrum parente mortuo, necesse est illam relationem perire, quia si indivisibiliter respiciebantur duos, nec potest dividiri in partes, nec tot manere, cum jam non habeat adæquatum terminum, nec referat ad duos; perit ergo tota; necessarium ergo erit ut oriatur alia quæ ad unum tantum parentem referat, superstes sit; nam vere ac realiter ad illam referunt filius.

23. Sed licet hic modus dicendi ad consequenter loquendum in illa sententia videatur acute excogitatus, tamen revera est voluntarius et sine fundamento. Quæ est enim necessitas introducendi illam frequente mutationem relationum? Alias quoties nos res alba fieret, mutarent cætera omnia alia quæ antea erant, suas relationes similitudinis respectu omnium, et novas acquirerent. Deinde, cur pater amittet relationem ad primum filium, genito secundo, cum nihil eorum tollatur, quæ ad esse illius relationis necessaria erant? Quia, non obstante secundo filio, prior semper est sufficiens terminus illius

relationis. Item quamvis verum sit, posse unam relationem respicere plura adæquate, quando per se et ex vi suæ speciei illa requirit ut resultet vel conservetur, seu ut exerceat suum effectum formalem, ut est in relatione totius aut subdupli, tamen quando relatio non postulat hoc ex sua ratione, et termini solum per accidens multiplicantur, it contingit in paternitate, filiatione, similitudine, etc., mere gratis dicitur consurgere unam indivisibilem relationem, quæ adæquate respiciat collectionem plurium terminorum, eo vel maxime quod plures filii distinctis generationibus producuntur; cur ergo resultabit una indivisibilis relatio complecens utrumque terminum?

De relatione filii ad patrem et matrem.

24. Ferrariensis opinio improbatur. — Quod ero dicebatur de relatione filii ad duos parentes, etiam est incertum. Nam aliqui putant in filio esse duas relationes, non solum uniuero, sed etiam specie differentes, quia existimant relationem patris et matris etiam specie differre, eo quod ille active, hec tam passive concurrat. Ita tenet Ferrar., 2 contra Gent., c. 41, § Ex istis, quanquam latet, illas relationes esse duas formaliter, iam vero realiter seu materialiter; quod in video quomodo consequenter dicatur, pponendo relationem esse quid distinctum re a fundamento, ut ille supponit.

25. Fonsecæ opinio non probatur. — Alii dicunt esse unam relationem ad utrumque parentem, etiamsi pater active et mater um passive concurrat; et simul aiunt, eam omnino relationem, et immutatam mare, etiamsi alter parens moriatur. Ita Fons., 5 Metaph., cap. 45, quæst. 5, sect. 3. Sed umquic est mihi difficile creditu. Primum quidem, quia si mater solum passive occurrit, ergo relationes patris et matris ad um erunt specie diversæ, cum habeant fundamenta adeo distincta; ergo fieri non est ut eis respondeat unica relatio in corriuovo, quod docet D. Thomas, 1 parte, q. 32, 2. Quia correlativa specie diversa vel sit termini formaliter diversi, vel eos indicat; relationes autem habent diversitatem enimis formalibus. Item relatio effectus ad sam diversi generis etiam est diversa, sive materialis sit, sive formalis, sive efficiens; ergo causalitates patris et matris differunt, efficiens et materialis, relationes in effectu nt diversæ. Unde, illa sententia supposita.

pater et mater non tam componunt unam causam totalem, cum non causent in eodem genere, quam collectionem plurium causarum diversorum generum, qualia sunt materia et efficiens. Secundo, est difficile creditu in illa sententia, quod relatio sit una indivisibiliter ad patrem et matrem, ut complent unam causam totalem, et tamen quod eadem relatione integra maneat, ablato illo adæquato termino ex altera parte, quia relatio pendet ex termino adæquato. Quod ita declaro, quia, ablato uno parente, jam illa filii relatio non potest habere suum adæquatum effectum formale, cum non possit referre filium ad utrumque parentem; ergo absolute non potest habere effectum formale suum, quia, cum indivisibiliter illum causet, non potest conferre partem ejus, et non totum, nec potest tota manere quin conferat totum effectum, cum non maneat nisi in subjecto, et inhaerens.

26. Aliorum opinio. — Alii ergo, qui cum Galeno, Scoto, et aliis, satis probabiliter censem matrem active concurrere, existimant filium referri ad patrem et matrem duabus relationibus ejusdem speciei, et quia diversitas in concursu paterno et materno accidentalis tantum est. Et quamvis pater et mater simul componant unam causam totalem efficiensem, juxta hanc sententiam, tamen sicut non sunt una causa, nisi collectione plurium partialium, ita satis est ut illis correspondeat unum correlativum collectione plurium relationum. Quanquam hic posset cum aliqua probabilitate dici illas relationes componere unam, non proprie physica unitati, sed quasi artificiali, et accommodata unitati termini. Quocunque vero ex his modis de relatione filii sentiatur, nihil refert ad dictam sententiam, quam impugnamus; nullum enim auctorem invenio qui dixerit, filium cum orbatur altero parente, amittere relationem quam habet ad utrumque, et novam acquirere, qua ad solum superstitem referatur, neque id habet ullam verisimilitudinem.

27. Ita ergo sentiendum videtur de multiplicatione relationum solo numero differentium in eodem subjecto respectu plurium terminorum adæquatorum et ejusdem rationis. Quod quidem juxta sententiam, quam veram existimamus, scilicet, relationem non esse rem aut modum ex natura rei distinctum a fundamento, facilius expeditur. Quia dubitari non potest quin respectus ad terminos distinctos realiter, quorum unus potest sine

atio esse, et e converso, distinguantur ratione ratiocinata, quæ habet fundamentum in re. Unde, sicut hæc distinctio sufficit, ut relatio constituat peculiare genus, et censatur quasi alia forma a fundamento, ita etiam sufficit ut illi respectus ad diversos terminos dicantur plures relationes numero distinctæ eo genere distinctionis, quod in hujusmodi relationibus locum habet, scilicet rationis ratiocinatae. Et ita facile tollitur admiratio de multiplicatione relationum, et omnia argumenta, quæ in contrarium objici solent, difficultatem non habent, præsertim his suppositis, quæ de principio individuationis diximus; neque etiam ad persuadendam hanc sententiam in hoc sensu oportet rationes multiplicare, nam præterquam quod per se satis est verisimilis, quæ insinuatæ sunt, sufficient.

28. Denique in hoc sensu non multum repugnat D. Thomas huic sententiæ; nam 3 parte, quæst. 35, art. 5, ad 3, ait in uno filio esse unam relationem ad duos parentes, et duas secundum rationem, et e converso ait, in pluribus hominibus trahentibus navim, esse unam relationem, quod non potest intellegi de unitate rei, cum subjecta realiter distinguatur; et aliis locis, licet dicat in uno patre esse unam relationem ad plures filios, dicit tamen in eo esse plures respectus. Et eodem modo loquitur Hispalens., in 3, dist. 8, notab. 3, et Capreol., ibidem, in solut. argument. Non vocantur autem illi respectus plures nisi ob distinctionem rationis; ergo eodem modo dici possunt plures relationes. Et tandem declaratur a simili; nam Theologi simpliciter vocant paternitatem et spirationem activam in divinis duas relationes propter distinctionem terminorum, etiamsi in se ratione tantum distinguantur; quid ergo mirum quod in præsenti dicantur etiam plures relationes ad plures terminos realiter distinctos?

SECTION VIII.

Quænam proprietates communes sint omnibus relativis.

4. De hac re nihil Aristoteles dicit in Metaphysica; in Dialectica vero nonnullas posuit relativorum proprietates, quas breviter exponere oportet, quanquam earum aliquæ jam explicatae sint. Possemus autem sermonem extendere ad communia entis attributa, præsertim unum et bonum; nam peculiarem habent difficultatem in modo quo relationi-

bus convenientiunt. Sed de unitate jam satis multa dicta sunt. Circa bonitatem vero occurrebat illa quæstio, an relatio dicat perfectionem, quam supra tractavimus, disp. 10, et ostendimus ita dicere perfectionem, sicut habet entitatem. Unde si est res distincta a fundamento, vel etiam modus realis ex natura rei distinctus, necesse est ut perfectio nem aliquam realem illi addat; si vero nihil rei addit, sed sola ratione distinguitur, perfectionem quidem realem dicet, non tamen in re distinctam; et consequenter, simpliciter loquendo, non addet perfectionem suo fundamento, sed dicet eamdem sub diversa ratione. Cætera in dicto loco satis tractata sunt.

An relatio contrarium habeat.

2. Deveniendo ergo ad proprietates relativorum a Philosopho assignatas, prima est, quod relatio habeat contrarium; nam virtus virtutis contraria est. Sed hæc non assignatur a Aristotele ex propria sententia, sed tanquam consequens ex prima definitione relativorum, quæ omnia relativa secundum dici complebatur. Potius ergo contrarium numeri potest inter proprietates relationis, quod illi, quatenus talis est, nihil est contrarium ut idem Philosophus dixerat in c. de Quali. Sed habet relatio suum proprium oppositum genus, quod jam explicatum est.

An relatio magis aut minus suscipiat.

3. Secunda proprietas est, quod relatio suscipit magis et minus, quam dicit Aristotle convenire quibusdam relationibus, non omnibus; nam duplum non est magis et non minus duplum, simile autem vel æquale dicitur magis et minus. Sed est advertendum, alibi hanc proprietatem relationi quam qualitatibus; huic enim convenit, quia vere est intensibilis et remissibilis, ut præcedenti distinctione tractatum est. Relatio vero non intensibilis, quia nec per se, cum per se non fiat, nec angeatur; nec ratione fundamentali; nam, licet fundamentum intendatur, non necesse est intendi relationem; non solum enim magis similia duo alba intensa ut omnia, quam antea cum erant ut quatuor; et contrario vero interdum fiunt magis similia ei remissionem fundamenti, aut termini, quando vero minuitur similitudo.

4. Hoc vero magis aut minus in relationibus non est propter intensionem earum, sed propter variationem; ut bene notavit Fonte,

lib. 5 Met., c. 15, q. 5, sect. 2. Relatio enim equalitatis, verbi gratia, proprie dictæ (et dem est de perfecta similitudine) non suscitit magis et minus, quia in indivisibili consistit; nam si ex duobus æqualibus alterum rescat, non fiunt minus æqualia, sed perit equalitas; inæqualitas vero esse potest major et minor, propter majorem et minorem recessum a perfecta æqualitate; et eodem modo æqualitas vel similitudo late et vulgari modo dicta dicitur major et minor; tamen relationes majoris vel minoris inæqualitatis revera sunt diversæ, et non eadem, quæ igeatur vel minuantur, quia termini et fundamenta eorum sunt diversa, et proportiones quibus consistunt sunt etiam diversæ, que ita unaquæque in suo gradu inæqualitatibus in indivisibili consistit. Sic ergo dicuntur quædam relativa suspicere magis et minus, id est, denominari magis et minus talia recessum vel recessum ab uno perfecto mino, nou per intensionem aut remissio-

n.

modo relativa ad convertentiam dicantur.

3. Tertia proprietas est, quod relativa dicitur ad convertentiam, quam aliqui ita ponunt, ut idem sit quod mutuo referri, quod uni relationi semper correspondeat. Sed, ut constat ex dictis, in hoc sensu conveniet haec proprietas omnibus relationibus, nisi extendatur ad relationem ratis. Unde non est hic sensus Aristotelis, solum quod secundum aliquam denominationem unum denominetur cum adjuncte alterius, et e converso, ut scientia dicibilis scientia, et scibile dicitur scientia le; et ideo ait Aristoteles, hanc convertam interdum in eodem, interdum in raso casu fieri. Unde haec proprietas pertinet ad modum loquendi de relationib; quam ad rem, quanquam ille modus loqui in re habeat fundamentum. Non est in haec proprietas peculiaris relationum formalium; nam etiam convenit res transcendentalibus, imo et relativis suis.

Quarta proprietas est, quod relativa simul natura. Quinta, quod sint simul tione et definitione, quae jam sunt a expositæ; et ideo de præsenti disputa haec sufficiant.

DISPUTATIO XLVIII.

DE ACTIONE.

1. De sex ultimis generibus accidentium per pauca docuit Aristoteles, tam in Dialectica quam in Metaphysica; sola enim corum numeratione contentus fuit. Imo in 5 Met., c. 7, ita ea numerat, ut habitum et situm omittat; ubi Comm., com. 44, ait: *Tacuit prædicamenta situs et habitus, propter abbreviationem sermonis, vel quia latent.* De aliis vero quatuor multa sumi possunt ex Aristotele in libris Physicorum; nam de actione et passione agit in tertio; de tempore et loco, in quarto Hic vero a nobis tractanda sunt latius et abstractius, prout ratio metaphysica postulat. Et quamvis de his prædicamentis generatim tractari soleat, an sint absolutum quid, vel respectivum, aut mixtum ex utroque, et an sint res vel modi distincti a reliquis, tamen haec melius explicabuntur in singulis horum prædicamentorum, quia existimamus nullam esse realem rationem communem his omnibus prædicamentis et illis solis, de qua possint illæ communes quæstiones tractari; est autem res valde confusa et operosa, de rebus distinctis ut distinctæ sunt aliquid communiter disputare propter hanc solam extrinsicam denominationem, qua haec genera dieta sunt sex ultima prædicamenta.

2. *Cur de actione ante alia sermo sit.* — *Actionum entis genus.* — Igitur de actione, quam semper Aristoteles primo loco numerat inter haec, multa dicta sunt a nobis in superioribus, cum de causa efficiente ageremus. Nam cum actio sit causalitas causæ efficientis, ut ibi diximus, necessarium fuit de actione dicere quid puid ad intelligendam causalitatem illius causæ fuit necessarium. Sumendum ergo hic est ex ibi dictis actionem esse aliquid in rerum natura, contentum in latitudine entis, et ex natura rei distinctum a re quæ per illam fit, quæ cum ibi sint satis probata, hic repeterem non esse necesse, quanquam necessarium sape erit haec iterum atque iterum inculcare. Ex his etiam supponimus ut certum, actionem esse quid distinctum a cæteris prædicamentis, præterquam a passione, de qua et de distinctione inter illas dicemus disputatione sequenti; et a Quando, de quo est peculiaris difficultas communis omnibus prædicamentis, quomodo distinguatur ab illis, quam in suum locum reservamus; et a relatione, quod infra tractandum est, quia aliqua

declaratione indiget. De cæteris vero res est clara; nam ad substantiam, quantitatem, qualitatem, et ubi, comparatur actio, ut ad terminos suos; et ideo, probata distinctione actionis a termino, probata est distinctio ab his prædicamentis; cum habitu vero et situ nullam habet similitudinem, nedum identitatem; quod si illa considerentur quatenus per actionem aliquo modo fieri possunt, erit eadem distinctio actionis ab his, quæ est ab aliis terminis. His ergo suppositis, superest ut distinctius explicemus communem essentiam actionis. et causas ac principia ejus, ac deinde divisiones ejus tradamus, singula membra declarando, quantum intra limites objecti metaphysicæ continentur.

SECTIO I.

Utrum actio essentialiter dicat respectum ad principium agendi.

4. Quæ ratio dubium possit ingerere. — Ratio dubitandi est, quia actio essentialiter videtur dicere respectum ad agens, sine quo nec intelligi potest, nec a passione distingui. In contrarium autem est, quia si relatio constituit speciale genus prædicamentale, non potest in essentia alterius prædicamenti includi.

Divisio relationis in extrinsecus et intrinsecus advenientem expeditur.

2. Utriusque relationis descriptio secundum Scotum. — Hoc loco tractanda nobis ex professo est opinio Scotti distinguentis relationem in extrinsecus et intrinsecus advenientem, quam supra in hunc locum remisimus. Illas relationes vocat intrinsecus advenientes, quæ necessario consurgunt positis fundamento et termino; et ideo vocat intrinsecus advenientes, quia quasi intrinsece pullulant positis fundamento et termino. Et hos respectus dicit esse posse proprias relationes, quæ constituent prædicamentum Ad aliquid. Respectus autem extrinsecus advenientes appellat eos, qui non necessario sequuntur ex positione alicujus fundamenti et termini, ut est actio, in qua versamur; nam positio igne et ligno non statim insurgit intrinsece respectus actionis, quia possunt non esse applicata, vel potest esse interjectum obstaculum, quod actionem impedit. Imo, etiam positis omnibus requisitis, et ablatis omnibus impedimentis, stat non sequi actionem, ut patet in agente li-

bero; et in agente etiam naturali posset id accidere de potentia absoluta, secluso solo Dei concursu. Hoc autem non potest accidere in relationibus intrinsecus advenientibus, et ideo merito vocantur illi respectus extrinsecus advenientes, tum ut a prioribus distinguantur, tum etiam quia si non pullulant in time ex fundamento, necesse est ut illi extrinsecus adveniant. Et de his respectibus ait Scotus, nec pertinere ad prædicamentum Ad aliquid, nec constituere unum aliquid prædicamentum, sed plura; cuius rei nullam reddit rationem, sed solum auctoritatem eorum qui decem prædicamenta distinxerunt. Potest autem reddi, quia priores relationes sicut convenient in modo resultandi ex fundamento et termino, ita habent communen quamdam et univocam rationem relationis et non habent aliud munus nisi referre, et ideo illæ constituunt speciale prædicamentum relationis. At vero posteriores relationes, sicut varia munera conferuntur; ideoque et habent modum omnino diversum a prioribus relationibus, et inter eas sunt etiam varia genera primo diversa.

3. Hanc sententiam ex professo tractat Scot., in 4, d. 13, q. 4, § Ad hujus autem, eamdem tetigit d. 6, q. 10, et in 3, d. 1, q. 1. Juxta quam docet actionem esse quemadmodum respectum extrinsecus advenientem. fundamentum ejus esse potest, quia ad dicit respectum realem ad agens, ut prius ratio dubitandi ostendit; et non dicit relationem prædicamentalem, ut probat posterior ratio dubitandi: ergo dicit respectum alterius relationis, qui optime declaratur illa voce, *intrinsecus adveniens*, ut supra declaratum. Nec satisfaciet qui dixerit, actionem dicere respectum secundum dici, quia actio et passio non tantum distinguuntur secundum dicuntur significari, sed in ipsa ratione formalis signata; et non distinguuntur nisi in respectu: ille respectus non est tantum secundum ci- quia, ut supra dictum est, esse respectum, secundum dici, non est esse respectus, sed significari ad modum respectus; est ergo respectus secundum esse. Et confirmatur, an respectus secundum ratione actionis est, ut sit naturatio et causalitas agentis; unde essentielle est quid medians inter agens et effectum, autroque pendens, et constitutus inter illos luti oppositionem quamdam; sed hoc ergo est de ratione respectus secundum

Quomodo Scotti sententia ab aliis impugnetur.

4. Hanc vero Scotti sententiam primum impugnant Thomistæ quoad illam generalem distinctionem relationum in intrinsecus et extrinsecus advenientes, ut videre licet in Iervao, Quodlib. 7, q. 14; Soncin., 5 Metaph., quæst. 39; et Soto, in Prædic., c. de d aliquid, et 5 Phys., quæst. 2, art. 2. Et ræcipua ratio impugnationis est, quia si isti respectus extrinsecus advenientes sunt veri respectus secundum esse, ut Scotus supponere videtur, essentialiter univoce conveiunt in ratione respectus ad aliud; nam sola fferentia in modo originis seu productio- s, aut resultantiæ, quanquam indicet aliquam diversitatem essentiæ, non tamen pedit, imo supponit convenientiam aliquam communem et essentiæ, quam oportet se univocam, quia nulla est ibi ratio ana- giae: erunt ergo omnes hæc relations ejus- m generis, et consequenter ejusdem præ- camenti. Neque enim reddi potest ratio, r illæ differentiae cum essentiales sint, non ut verae differentiae, cum ipse non sint rela- nes; alioqui etiam posset quis dicere, rela- nes mutuam et non mutuam, et similes, tingui predicamento.

5. In qua impugnatione statim occurrit difficultas, quia simili ratione probabitur re- liones transcendentales non esse veros res- pectus secundum esse, aut pertinere ad præ- camentum relationis, cum tamen in super- tribus ostenderimus non posse negari, hos respectus transcendentales esse veros, et se- cundum esse. Et quidem, si Scotus per rela- nes extrinsecus advenientes non intellexi- nisi respectus transcendentales, non esset a eo multum contendendum de nomine re- lonis extrinsecus advenientis, etiam si ab merito cavendum sit, ut statim dicam; a quod ad rem attinet, non possumus ne- gare respectus transcendentales, tum in aliis us, ut in discursu præcedentis disputatio- et totius metaphysice visum est, tum in actione, ut jam ostendam. Neque tra- hoc vim habet dicta impugnatio, quia ceptus ipse respectus transcendentalis, trans- scendentalis est, et omnia entia percurrit, sertim creata, quod magis indubitatum de entibus incompletis ac imperfectis; et multo magis conceptus abstractior, sci- ent, respectus in communi, ut abstrahit a scendentali et prædicamentali, non potest genericus, sed (ut ita dicam) supertrans-

cendentalis. Separantur ergo hæc tanquam primo diversa, ut constat ex dictis in prædic. Ad aliquid.

Qua ratione rejicienda sit dicta opinio Scotti.

6. At vero, si Scotus per relationem in- trinsecus et extrinsecus advenientem aliquid aliud præter respectum transcendentalem et prædicamentalem intelligit, non possumus illi consentire, et tunc argumentatio facta non est parum efficax, quia, cum relatio extrinsecus adveniens non sit respectus transcendens, di- cet determinatum modum relationum; cur ergo non dicet speciale genus relationis realis, et commune univoce ac per modum na- turæ determinatae, et contentum sub genere universaliori? Deinde, non est cur Scotus has relationes, quas extrinsecus advenientes vo- cat, ad sola sex ultima prædicamenta limitet. Nam unio, ex ejus sententia, est relatio extrin- secus adveniens, et famen non est in aliquo sex prædicamentorum, sed reducitur ad prædicamen- tum formæ quæ unitur, ut supra ostensum est. Quod si forte dicat omnia hæc prædicamen- ta dicere vel includere hunc respectum, non tamen e converso omnem respectum ex- trinsecus advenientem pertinere ad sex ultima prædicamenta, primum oportuisset hujus rei rationem reddere. Deinde facilius dicere posset, hæc prædicamenta includere respec- tus transcendentales, et primo diversos a prædicamentibus.

7. Ulterius autem inquiero de appellatione ipsa, cur scilicet, vocet hunc respectum ex- trinsecus advenientem. Nam certe ratio supra data, et exemplum de actione non vide- tur sufficere, quia relatio propinquitatis inter Petrum et Paulum prædicamentalis censetur, et tamen non statim sequitur posito Petro et Paulo in rerum natura; nam in illis tantum est fundamentum quasi remotum, et oportet aliud adjungere, quod sit proxima ratio fundandi et quasi excitandi relationem. Hoc au- tem ipsum invenitur inter rem quæ agit et quæ patitur, quia non consurgit respectus inter illas, nisi interveniente aliqua muta- tione, et aliquo novo modo in aliqua illarum, quæ mutatio non est ipsa relatio, sed est aliquis modus rei, etiam si includat respectum transcendentalem, vel ad illum consequatur respectus prædicamentalis. At vero sicut in aliis rebus, posito motu, vel mutatione ne- cessaria, statim consurgit relatio, ita etiam hic posita actione, nec amplius est necessa-

rium, nisi ut ipsa actio fiat. Quod non satis est ut ille respectus dicatur ex irinsecus adveniens; nam fere in omnibus relationibus praedicalibus hoc reperitur; ut, verbi gratia, non solum actio, sed etiam ipsa potentia non potest referri ad suum objectum, nec scientia ad scibile, nisi prius fiat in rerum natura, et cum sit, non sit sine respectu transcendentali.

8. Quod ultimo sic declaro, nam vel Scopus loquitur de relatione agentis ad passum vel effectum, vel de respectu ipsiusmet actionis ad principium agendi. Si primum, falsum est illum respectum includi in actione; nam potius resultat ex actione; falso etiam dicetur extrinsecus adveniens; nam posito fundamento, cum sua proxima ratione fundandi, et termino, necessario surgit illa relatio, quae omnia constant ex dictis de praedicamento Ad aliquid. Si vero loquitur de respectu ipsiusmet actionis, cui, queso, extrinsecus advenit? num ipsi actioni? at est intrinsecus et essentialis illi; num subjecto in quo inest actio, quocunque illud sit? at hoc modo plures relationes praedicamentales dici possunt extrinsecus advenientes, quia subjecto cui tribuuntur, extrinsecus seu accidentaliter adveniunt. Ut relatio scientiae ad scibile potest dici extrinsecus advenire respectu subjecti cui accidit scientia, et maxime si extrinsecus infusa est; nam posita potentia et objecto non est in ea talis relatio; posita autem scientia, necessario convenit talis relatio. Quod si tandem dicatur esse discrimen, quia per actionem qua sit scientia, non sit relatio, sed illa deinde resultat; per actionem autem ut sic non additur nisi respectus, quia ita per se fit, sicut ipsa actio per se fit; et in universum id convenire relationi extrinsecus advenienti, ut sola ipsa per se fiat; si hoc (inquam) dicatur, id commune est relationibus transcendentalibus, quanquam non sit necessarium in omnibus; de qua re in superioribus dictum est. Et similiter non potest illud esse verum in omnibus sex ultimis praedicamentis, ut ex eorum tractatione constabit. Et specialiter in actione gratis id dicitur, quia sicut scientia non est solus respectus, sed qualitas includens respectum transcendentalem ad objectum, ita actio non est solus respectus, sed est quidam modus includens respectum intrinsece et essentialiter; quod si ex scientia ut includente respectum transcendentalem, deinde resultat aliis praedicamentalis, idem diei poterit de actione; nulla est

ergo specialis ratio ob quam talis respectus vere dicatur extrinsecus adveniens.

Secunda sententia, negans includi respectum in actione, rejicitur.

9. Est ergo secunda sententia dicens actionem non includere essentialiter respectum aliquum ad agens, praeter extrinsecam denominationem, sumptam ab ipsamet forma, vel effectu facto. Ita tenet Hervaeus supra, et Quodl. I, q. 9; et Javel., § Metap., q. 23; qui dicunt actionem calefaciendi, verbi gratia, nihil aliud esse quam calorem productum ab igne, a quo ignis agens denominatur, qua denominatio non consistit in respectu, sed in quadam veluti informatione extrinseca, ad quam potest deinde consequi respectus. Fundamentum hujus sententiae est, quia hoc sufficit ut agens constituantur actu agens; ergo sufficit etiam ad rationem actionis; ergo quidquid aliud fingitur, est superfluum, et vix potest intelligi; non est ergo admittendum.

10. Sed haec sententia vel falsa est, vel non satis declarat proprium respectum actionis. Si enim intelligat actionem in re nullam rem vel modum realem dicere distinctum ex natura rei a forma facta, sed esse ipsam formam ut denominantem extrinsecas causas agentem, improbata sufficienter est haec sententia in superioribus, dum ostendimus actionem debere esse aliquid medium inter agens et effectum, et ex natura rei distinctum ab utroque. Juxta praedictam autem sententiam nullum est tale medium, quia ipse met effectus dicitur denominare extrinsecas causas agentem, et ut sic vocari actionem sicut superficies rei continentis denominare extrinsecas rem contentam, et ut sic dicitur locus. Non potest autem haec sententia rationem reddere cur forma facta extrinsecas causas agentem facientem, quia sola existentia utriusque rei, scilicet, quae facta dicitur, quae dicitur faciens, non sufficit ad illam denominationem, quia possent illae duae res existere in rerum natura, ita ut neutra aliam facere sed ultraque facta esset a Deo, vel alia causae tunc ergo ex illarum duarum rerum existentia non sumeretur talis denominatio; et aliquid aliud in rebus ipsis intercedere non potest, quia illa denominatio ex rebus ipsis oritur. Quod si dicatur, ut necessario debet, hoc solum intercedere, quod una procedat ab alia, interrogo quid sit hoc procedere; nam aliquid est in rebus ipsis existere;

et non potest non esse distinctum ex natura rei a re quæ est efficiens, et a re quæ est effectus, quandoquidem possent illæ duæ res existere sine processione unius ab alia; ergo illa denominatio non sumitur ab ipsa re quæ est effectus, sed ab hoc procedere seu producere, quidquid illud sit.

11. Et confirmatur ac declaratur hoc, quia sicut ad genericam denominationem agentis necessaria est processio absolute, ita ad determinatam denominationem determinatus modus processionis, etiamsi alias eadem res sit facta ab eadem re; ergo signum est denominationem non sumi ex coexistentia harum rerum, sed ex illa processione, quæ mediat inter eas. Assumptum declaratur exemplo: iam, si Petrus efficiat Paulum naturali modo, vere dicitur genitor et pater ejus; si autem illum produxisset divina virtute, verbi gratia, per actum voluntatis, quamvis esset effectus ejus, non tamen genitor, neque pater; ergo actio non potest esse res ipsa facta et denominans, sed aliquid aliud quod interspm et rem efficientem intercedat, sicut enim existente eadem re facta, effectio et denominatio inde sumpta diversa est.

12. Quod si illa sententia per formam factam non intelligat rem ipsam, quæ est terminus affectionis, quasi materialiter sumptam, sed iustum aliquem existentem in ipsa re facta, et extrinsece dominantem ipsum agens, ut modus etiam potest inter effectus agentis umerari, quia ab illo etiam procedit immediate et per se ipsum, quamvis non tam procedat ut effectus, quam ut via ad effectum; hoc (inquit) sensu loquitur illa sententia, cit quidem quipiam verum, ut ex superioribus constat, et magis explicabitur in sect. , ut agemus de subjecto actionis; tamen et non satis rem declarat, et præterea distinet dictam quæstionem de subjecto actionis, quæ ad præsens non refert. Et præterea ne causa negat actionem dicere respectum causam agentem, tum quia illamet denominatio non aliunde sumitur, nisi ex respectu; cur enim calefactio, quæ in hoc ligno, denominat hunc ignem agentem, et non ium, nisi quia ad hunc dicit respectum, et non ad alium? Tum etiam quia hoc ipsum id est emanare ab hoc, ita intrinsece dicit respectum, ut non possit aliter concipi; id ostensum est, id quod denominat causam agentem ut sic, non esse rem ipsam etiam, ut absolute existentem, sed aliquid eidem, quod non potest esse nisi emanatio

ipsa; ergo necessario includitur in illa respectus ad rem agentem.

Tertia sententia.

13. Tertia sententia est, actionem dicere absolutum cum respectu. Haec sumitur ex Commentatore, 3 Phys., com. 9, et ex D. Thoma, ibidem; eamque sequuntur Capreolus in 2, d. 2, q. 1, art. 1 et 3; et Sonec., 5 Met., q. 38. Verumtamen hæc sententia in duobus displicet. Primo, quia putant auctores ejus, relationem illam, quam dicit actio, esse eam quæ resultat in agente ad passum, vel ad effectum, quod est impossibile, quia actio secundum integrum rationem suam est prior natura quam illa relatio. Nam effectu jam producto, ordine naturæ consurgit dicta relatio, effectus autem est per actionem; ergo actio ut actio non potest intrinsece constitui illa relatione. Et confirmatur, nam quamvis in causa agente nulla resultaret realis relatio prædicamentalis, sicut in Deo creante contingit, nihilominus maneret integra ratio actionis realis, quia esset vera causa agens, et ut sic prior natura est, et independens ab illa relatione; ergo talis relatio in causa resultans, non est intrinseca et essentialis actioni. Secundo displicet illa opinio, quia existimat respectum, quem includit actio, esse relationem prædicamentalem, cum tamen non possit res unius prædicamenti per aliud essentialiter constitui, alias nec prædicamenta essent impermista, nec actio esset res per se una, sed aggregatum plurimum. Sed aiunt, actionem non dicere per se primo, et, ut ita dicam, in recto, absolutum et respectum, quia alias non esset unum quid; sed directe et per se, aiunt significare absolutum, verbi gratia, motum ipsum qui fit in passo, connotare autem relationem inde resultantem in agente. Verumtamen argumenta facta ostendunt hoc verum esse non posse, tum quia actio ut actio supponitur ad illam relationem. Tum etiam, quia hic inquirimus intrinsecum constitutivum actionis; non potest autem fieri ut res unius prædicamenti constituatur per solam connotationem rei alterius prædicamenti; nam res connotata extrinseca est, connotatio autem non est aliquid rei, sed est denominatio sumpta ex modo conceipiendi aut denominandi nostro; quod si nomine connotationis intelligatur habitudo aliqua realis ipsiusmet motus ad relationem, quæ resultat in agente, jam hæc non erit connotata, sed per se primo et directe inclusa in actione, et

non erit habitudo ad relationem, quæ quasi per accidens resultat, sed ad principium ipsum efficiendi, quod per se respicit actio.

14. Alio ergo modo intelligenda est sententia Commentatoris, ut vera sit, nimirum, actionem in re quidem esse modum quemdam realem et absolutum, intrinsece tamen et essentialiter includentem respectum ad principium agens a quo manat, et præcise sub hoc respectu habere rationem actionis. Ut vero hæc sententia exactius intelligatur, per partes declaranda et probanda est.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

15. *Actio est dependentia qua effectio pendet a causa agente.* — Dico ergo primo : actio nihil aliud est in re quam specialis illa dependentia, quam effectus habet a sua causa efficiente. Hæc assertio satis probata est disputando de causalitate causæ efficientis. Et ex his dictis contra alias sententias facile suadetur, quia actio non est res faciens, neque res facta, seu terminus causalitatis effectivæ, neque est illæ duæ res simul sumptæ, neque denominatio orta ex coexistentia illarum, sed est aliquid aliud medium inter illas; hoc autem nihil aliud excogitari potest, nisi dependentia unius ab alio; ergo. Probatur minor, quia sine hac dependentia impossibile est intelligere in una istarum rerum rationem effectus, et in alia rationem causæ agentis. Posita autem hac dependentia et præcisa omni alia re, aut modo reali, necessario res dependens est effecta, et illa, a qua pendet, est actu agens; ergo actio nihil esse potest ab hac dependentia distinctum. Et confirmatur, nam omnis effectus pendet a sua causa per causalitatem ipsius causæ; ergo effectus causæ efficientis dependet ab illa per causalitatem efficientis; sed causalitas hujus causæ non est aliud quam actio, ut supra ostensum est; ergo. Dixi autem hoc intelligendum esse de speciali dependentia effectus a causa agente, quia in omni genere causæ est suus modus dependentiae, et tamen dependentia a forma non est actio, sed est unio; specialis ergo dependentia, quæ est a causa extrinseca et realiter influente esse, quam efficientem vocamus, illa est in re ipsa actio agentis.

16. Dices : dependentia oritur ex actione; ideo enim effectus pendet, quia fit; ergo non potest actio esse ipsa dependentia, sed aliquid prius illa. Respondetur negando dependentiam oriri ex actione, sed potius esse ipsam actionem. Unde illa causalis non est

reducenda ad efficientem causam, sed potius ad formalem, id est, cum dicitur res dependere quia fit, non est sensus, quia dependencia manat ab actione, sed quia per ipsam actionem constituitur ratio agentis. Deinde additto per has duas voces, *dependentia*, et *actio*, et per conceptus præcisos illis correspondentes, non significari modum illum, qui est dependentia, sub eodem respectu, ut statim declarabo; et hoc satis est ad illam causalem locutionem, quæ sæpe non indicat veram causam, sed rationem, ad quam sufficit distinctio per inadæquatos conceptus, quo modo dicimus Deum esse volentem, quia est intelligens. Et ideo in conclusione non dixi actionem formaliter esse dependentiam, ne id etiam intelligeretur de formalitate ut præcise concepta, sed dixi in re actionem non esse aliud a dependentia, quod certissimum mihi est ex rationibus factis.

Assertio secunda.

17. *Actio respicit essentialiter agens.* — Dico secundo : actio ut actio dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalen ad agens, seu ad principium agendi. Hanc conclusionem probat sufficenter ratio dubitandi in principio posita. Cui non obstat ratio in oppositum facta, quia procedit tantum relationibus prædicamentalibus ut sic. Eamdem probant omnia quæ circa alias sententias dicta sunt. Item, cum actio ut actio dicatur egressum vel processionem ab agente, conspicere non potest sine respectu ad agens; ergo signum est intrinsece dicere respectum a agens. Præterea actio ut actio, denominans actu tale, denominatione reali orta e ipsis rebus, et non propter realem unionem ad ipsum agens, ut infra ostendemus, quia alias non esset illa denominatio extrinseca; ergo saltem propter habitationem realem actionis ad agens. Denique infra ostendemus actionem habere reale et essentiali dependentiam a principi agente; et non per aliam dependentiam a distinctam, alias procederetur in infinitu; ut sæpe dictum est; ergo per seipsam intrinsece; sed non potest tam intrinseca dependentia consistere sine reali habitudine actionis ad agens; ergo includitur hic respectus transcendentalis in essentiali respectu actionis, ut sic.

Tertia assertio.

18. Respectu imbibito in actione non referur agens. — Dico tertio : per hunc respectum actionis ad agens, præcise sumptum, non effertur ipsum agens ad aliud, sed potius ea actio respicit agens a quo egreditur. Hæc conclusio partim probata est argumentis factis contra Capreolum et alios citatos in tertia entitatis. Et præterea potest breviter suari, quia ipsum agens potius est terminus usus respectus ; nam ipsum respicit actio, uatenus talem respectum includit. Ut vero amplius declaretur, advertendum est, duobus odis intelligi posse agens ut agens referri ad aliud, seu ad terminum vel effectum : primo, respectu transcendentali, uatenus causa est in actu; secundo, relatione prædicamentali inde resultante. De hac posteriori relatione est evidens conclusio pota, et eam maxime probant argumenta facta. De transcendentali vero respectu est ulius animadvertisendum, posse concipi tam respectum ipsius agentis ad actionem am; nam hæc vere ac realiter ab ipso reditur, et potest aliquo modo computari ter effectus ejus; tamen hoc modo revera illus est novus respectus transcendentalis in agente ad suam actionem, præter eum quis est) qui in ipsam potentia agendi essentialiter imbibitur, quia inter ipsam potentiam et actionem ejus non interponitur aliqua alia res vel realis modus, in cuius intrinca ratione talis respectus includatur. Non ergo est in agente novus aliquis respectus transcendentalis ad suam actionem, sed actionis potius refertur ad ipsum, et inde denominatur agens in actu.

19. Alio modo intelligi potest agens, agens, referri transcendentaliter ad suum effectum ; neque enim potest intelligi agens si aliquid agat, ut sequenti sectione latius censum. Nihilominus tamen, si proprie loquimur, potius dicendum est agens denominari, ac sic referretur transcendentaliter in minimum, quam referri in illum, quia nihil fertur nisi per respectum quem in se habet; ens vero ut agens non habet in se illum respectum, sed denominatur ab actione que illum respectum habet. Unde in hoc ipso est ultimus considerandum, actionem non respicere sensu respectu ad terminum, ut sequenti sectione ostendetur, nihilominus tamen abstractione præcisiva posse nos unum respectum præscindere ab alio, sicut nunc in ipsa-

met explicatione illos præscindimus ; et ideo considerate dixi in assertione, per hunc respectum præcise sumptum, quem actio habet ad agens, non referre illud, sed quasi informare vel denominare, quanquam actio, secundum totum quod includit, dici possit referre, et quasi ordinare agens ad effectum, quamvis, ut dixi, illud sit magis denominare ut relatum, quam referre. Maxime in actione transeunte, ut sectione tertia declarabimus, ex qua magis constabit qualis sit hic respectus actionis ad agens.

Quarta assertio.

20. Actio est ultimus actus potentiae activae. — Ultimo dicitur, et colligitur ex dictis, actionem, ut actio est, recte dici posse ultimum actum potentiae activae, et exercitium ejus, duomodo non intelligatur de actu intrinseco et informante, sed absolute de actu dimanente potentia, sive illam informet, sive non. Eo enim modo, quo potentia activa dicitur potentia, quamvis potius sit quidam actus, actio ab illa manans potest dici actus ejus, non ut subjecti, sed ut principii a quo est; hic enim est essentialis respectus actionis ut sic. Unde ex ipso respectu quem dixi habere actionem ad suum principium, sequitur comparari ad illud ut actum ab eo egredientem. Item quia actio est id quod proxime egreditur a potentia activa, recte dicitur exercitium ejus, et eodem sensu dicitur veluti extrinseca quædam actuatio ejus. Item actio est ipsa causalitas causæ efficientis, per quam constituitur actu causans; causalitas autem constituit causam in actu ; ergo sub hac ratione potest dici actus ejus, saltem extrinsecus. Neque huic obstat quod supra diximus, actionem in re non esse aliud quam dependentiam effectus a causa, quia ipsam dependentiam essentialiter respicit suum principium, et ratione hujus respectus dicitur esse exercitium et actualitas quædam extrinseca ipsius potentiae activæ.

SECTIO II.

Utrum actio, ut actio, essentialiter respiciat aliquem terminum, etiamsi immanens sit, ideoque etiam illa in hoc prædicamento collocetur.

1. In hac sectione declaranda est amplius essentialia actionis, et simul attingenda prima ac præcipua divisio ejus in actionem immaterialis et transeuntem. Vocamus autem hoc loco actionem transeuntem, illam quæ habe-

effectum extra ipsum agens, sive ipsam sit etiam extra illud, sive non; hoc enim postea videndum est. E contrario vero actionem immanentem vocamus, quae nullum effectum extra agens habet, de qua extra controversiam est, esse in agente ipso.

Prima sententia de termino actionis.

2. Est igitur multorum sententia, de ratione actionis, quae proprie est genus quoddam accidentis ab aliis distinctum, esse ut tendat in aliquem terminum, quem proinde transcendentaliter respiciat, id tamen non esse de ratione omnis actionis, id est, omnis causalitatis activæ, quae sit actualitas seu exercitium potentiae activæ. Hanc opinionem tenent multi Thomistæ, præsertim Soncin., 5 Metaph., quæst. 26. Cujus fundamentum est, quia in prædicamento actionis sunt actiones transeuntes, quas necesse est habere aliquem terminum seu effectum, ad quem tendant, quia in hoc consistit earum ratio, ob quam transeuntes dicuntur; actiones vero immanentes non ponuntur in genere actionis, sed sunt qualitates quædam, ut idem auctor latius probat, lib. 9 Metaph., q. 21; et ideo necesse non est ut talis actio habeat terminum a se distinctum. Et quia in priori parte non est controversia, posterior probatur primo ex Arist., 9 Metaph., cap. 9, text. 16, ubi hoc discrimen constituit inter actionem transeuntem et immanentem, quod per illam aliquid fit, non vero per hanc, quod est dicere, actionem immanentem non esse propriam actionem quæ sit de genere actionis.

3. Secundo argumentatur Soncin., quia omnis actio de genere actionis est successiva; nam omnis actio est motus, ut dicitur 3 Phys., text. 19, et constat ex libro de Anim., et supra etiam tactum est, cum de intensione qualitatum ageremus; ergo talis actio non est vera actio de genere actionis. Quod si instes, quia hinc sequitur illuminationem non esse veram actionem, concedit Soncin. sequelam, unde multo magis idem diceret de generatione substantiali.

4. Tertio, quia omnis actio infert ex se passionem, ut etiam constat ex 3 Physic.; sed actiones immanentes non inferunt passiones in id circa quod versantur; nam visio non immutat visible circa quod versatur. Et hiuc etiam fit ut talis actio non possit respicere terminum qui per illam fiat, quia nunquam actio habet talem terminum, nisi quatenus transmutat id circa quod versatur, ut talem ter-

minum respiciat; sed per actionem immanentem non transmutatur propria materia ejus, quæ est objectum ejus; ergo per talem actionem nihil fit. Et confirmatur, quia potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum aliud; ergo actio propria est, qua aliud transmutatur; per actum autem immanentem non transmutatur aliud, ut ostensum est. Quarto argumentatur, quia actio immanens est perfectio agentis, cum in tali actione interdum consistat beatitudine operantis; sed nulla propria actio prædicamentalis est perfectio agentis, quia ignis calefaciendo non perficitur per actionem suam; ergo.

Secunda sententia collocans actiones immanentes in prædicamento actionis, etiam si termino careant.

5. Secunda sententia negat esse de intrinseca essentia actionis ut sic habere terminum qui per eam fiat, ad quem dicat respectum, de essentia (inquam) actionis quatenus est proprium quoddam genus summum ab aliis distinctum, quia sub eo genere quædam sunt actiones habentes terminum, alias non habentes. Habentes terminum sunt actiones transeuntes, in quo hæc sententia convenit cum præcedenti. Quæ vero non habent terminum, sunt actiones immanentes de quibus longe diverso modo sentit ha sententia quam præcedens; existimat enim has actiones immanentes esse propriissima actiones de genere et prædicamento actionis esse tamen puras actiones, quæ nullum terminum intrinsecum, per se loquendo, producunt, sed immediate per se attingunt sua objecta. Ita sentiunt de actionibus immanentibus multi ex discipulis D. Thomæ¹, nam, licet peculiariter tribuant intellectioni, quod pre ducat verbum tanquam intrinsecum effectum, tamen nec similem aut proportionaliter effectum tribuant omni actioni immanentem in actionibus sensuum et utriusque appetitus id fere omnes negant. Neque int se convenienter in attribuendo illo effectu omni intellectioni; nam quidam solum propter absentiam objecti in quibusdam intellectionibus illum effectum requirunt. Nec denique videntur ponere illud verbum per medium proprii termini intellectionis ut actio-

¹ Cajet., 1 p., q. 27, art. 1, dub. 1, et Fer., 1 con. Gent., c. 53; Capr., in 1, d. 2, q. 2.

producentis, quia docent verbum et intellectionem esse res omnino distinctas, quod repugnat actioni et proprio termino intrinseco, quia actio solum potest esse modus illius rei, quae est terminus, non res realiter distincta, & supra probatum est disputando de causitate effectiva. Est ergo eorum sententia, actionem immanentem ut sic per se nihil introducere quod sit proprius terminus ejus, sed esse puram actionem, quamvis interdum ex illa aliquis effectus resultet. Ita sentiunt itali Thomistæ, et alii moderni interpretes¹. Thomæ, in 1 part., quæst. 27, art. 1; et avel., 9 Metaph., q. 46, ubi non numeratios effectus actionum immanentium, nisi abitus, ad quos potius comparantur ut principia agendi, quam ut actiones, in quo satis declarat illas actiones non habere terminos intrinsecos proprie dictos.

6. Fundamentum primum ac præcipuum ius sententiae est testimonium Philosophi, Met., text. 16, dicentis, quasdam esse actiones quarum non est aliquod aliud opus cetera ipsam actionem, quas omnes intelligunt esse actiones immanentes, ut patet ex comment., D. Thoma, et aliis. Ergo non est ratione actionis ut sic habere terminum trinsecum, ad quem ut ad proprium finem perfectionem tendat. Secundo fieri potest ductio, nam visio corporalis nihil producit objecto, neque in ipsomet vidente præter ipsam; nulla enim est ratio singendi vel multiplicandi aliquid aliud per illam actionem productum, et idem est de actibus aliorum sensum, et de actu amandi, et similibus. Tertio, test adjungi hæc ratio, quia hæc actiones non sunt a natura instituta ad aliquid præcendum, neque ut agens per illas committit suum esse, sed ut per eas potentiae se uniant objectis suis; ergo sine causa buitur his actionibus quod aliquid producit. Ubi etiam applicari potest illud axioma, non esse multiplicandas res absque necessitate.

sententia sententia, in omni actione terminum requirens.

7. Tertia sententia est, de ratione actionis sic esse, quod habeat terminum quem insece respiciat, idque proinde communice omni actioni quae a vera causa efficienti officiator. Hæc est communior sententia

Theologorum in 1, dist. vigesima septima, præsertim Durandi et Gabriel., quæst. 2; sumiturque ex Scoto, quæst. 3, et Quodlib. 8; et ex Bonaventura, in 1, dist. 3, a. 1, quæst. 4, ad ultim., et ex Anton. Andr., 9 Metaph., quæst. 4, et aliis circa citatum textum Aristotelis. Et hanc sententiam existimo omnino veram. Et quoniam, ut dixi, de actione transente nulla est controversia, declaranda prius est veritas hujus sententiae in actione immanente, et deinde confirmabitur absolute de actione, ut sic.

Refellitur quædam distinctio Hervæi, de actione.

8. Ante omnia vero cavenda est æquivocatio de actione immanente et transente, quam introduxit Hervæus Quodlib. 2, quæst. 8, referuntque et impugnant Soneinas et Javellus locis citatis. Dixit enim Hervæus, operationem immanentem non esse effectiōnem, neque esse ullam causalitatem cause efficientis, quæ esse possit actio immanens. quia putat hoc repugnare definitionem potentiae activæ, scilicet, quod est principium transmutandi aliud in quantum aliud. Ait ergo actionem vel operationem immanentem solum dici posse de causalitate formæ vel materiæ, fortasse quia hæc causæ ita causant, ut manent in ipso effectu. Verumtamen merito improbanter duo in hac sententia. Primum, quod causalitates materiæ et formæ actiones immanentes vocet, cum revera actiones non sint; alioqui, si ita licet abuti terminis, vix possint auctores et philosophos intelligere. Philosophi autem, et Theologi omnes, cum loquantur de actione immanente, nunquam intelligunt causalitatem materiæ et formæ, sed actus potentiarum vitalium, qui ab ipsis effectiōnibus fiunt. Secundum est, quod falso negat aliquam propriam effectiōnem esse vere immanentem, cum id omnes doceant de actibus vitalibus, et non repugnet aliquam potentiam agere in seipsum, sive illa sit partiale principium agendi, sive totale proximum, aut virtuale, de quo in superioribus late disputatum est. Illic ergo per actionem immanente intelligimus veram ac propriam efficientiam quorundam actuum, qui manent in ipsis potentiis a quibus fiunt, easque informant.

Dependentia actuum immanentium a suis potentiis exponitur.

9. Secundo suppono hos actus immanentes et esse veras qualitates, et effectiōnes fieri

¹ Joan. Vincent., in Relect. de Gratia Christi, q. 7, dub. 1.

a suis potentiis. Prior pars communis est, ut supra visum est, cum de speciebus qualitatis ageremus. Posterior vero pars certissima est; nam, licet sit controversia an de potentia absoluta possint hi actus immanentes et vi-tales constituere potentias animae in actu se-cundo, si ab eis effective non fiant, tamen saltem est certum, ex natura rei non posse hominem cognoscere vel amare his actibus, nisi eos efficiendo eisdem potentiis qui-bus cognoscit vel amat. Et de actibus libe-ris censeo etiam certum, nec de potentia ab-soluta posse liberos esse, nisi effective fiant a potentia libera, cujus sunt actus, ut in superioribus tactum est. Atque hinc sequitur in his actibus non solum esse qualitates ipsas, sed etiam dependentiam effectivam ea-rum a suis potentiis, et causalitatem effecti-vam potentiarum in ipsas, quia haec potentiae vere efficiunt has qualitates; ergo sunt veræ causæ efficientes earum; ergo habent veram causalitatem effectivam in ipsas; ergo et ipsæ vere pendent effective a potentiis tanquam proprii effectus earum. Omnes enim haec con-sequentiae sunt evidentes ex illo antecedente; imo vix ei aliquid addunt, praeter majorem eorumdem terminorum vel correlativorum explicationem.

10. Posset autem aliquis dubitare an de-pendentia hujus qualitatis a sua potentia sit aliiquid ex natura rei distinctum a tali quali-tate. Et quidem si auctores primae opinionis in aliquo sensu probabili loqui potuerunt, nullus alias videtur esse, nisi quod haec qualitates per seipsas immediate, absque actione media, ex natura rei ab eis distincta, egre-diantur a suis potentiis. Hoc enim supposito, probabiliter negatur in effectione earum in-tervenire proprias actiones de prædicamento actionis, quia in eis efficiendis non mediat actio propria. Et eadem ratione dicuntur esse puræ qualitates, et non actiones, nisi æquivocæ, vel, ut alii loquuntur, grammati-cales, quia significantur per modum actionis tendentis in objectum, ut in terminum, cum tamen in illud nihil producant. Vel certe dici possunt eminenter actiones, quia vere efficiuntur non per actionem formalem, sed per aliiquid eminentius actione. Ac deni-que juxta hanc sententiam optime salvatur dependentia essentialis horum actuum a suis potentiis; nam si sunt ita puræ qualitates, ut per seipsas formalissime tales qualitates sint et pendeant active a suis potentiis, im-possible est illas qualitates esse in rerum na-

tura sine tali dependentia. Nam si sint in rerum natura sine tali dependentia, illud erit sufficiens argumentum, quod dependen-tia illa non sit essentialis, sed sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipsis qualitatibus, ut qualitates sunt.

11. Atque illa sententia, in hunc modum explicata, non est omnino improbabilis; ta-men ex illa non potest colligi, dari actionem sine termino, sed potius colligendum esset dari terminum sine actione (si ita loqui li-cet), nam datur qualitas vere producta et facta sine actione media. Mihi tamen probari non potest haec sententia. Primo, quia dicit aliiquid singulare vel novum in his actibus sine sufficienti fundamento. Nam efficientia horum actuum non est impropria per aliquam resultantiam, sed est maxime propria et per se; nam, sicut aliæ virtutes activæ, dum proprie agunt, se explicant in suis actionibus, ita haec potentiae in suis actibus. Ne-que etiam efficiunt haec potentiae hos actus per alios priores actus immanentes, ut dic-a-mus priores esse veluti eminentes actiones posteriorum, sicut philosophantur multi de actionibus Dei ad extra; sed hi actus, per se loquendo, manant a suis potentiis sine in-terventu aliorum actuum immanentium, quia sint qualitates distinctæ; esset enim proces-sus in infinitum. Nunquam enim inveniu-temur efficientia virtutis activæ in effectu sine media actione; id ergo tribuere his ac-tibus singulare est, cum tamen in eis nihil sit singulare ob quod id asseratur. Quia quo-tales actus continue pendeant ab influxu po-tentiae, nullum argumentum est; nam etiam lumen pendet illo modo ab illuminante, e-multa magis omnes creaturæ a Deo, et nihil minus in his efficientiis intercedit vera ac-tio. Illa vero essentialis dependentia, qua-tanta sit, ut haec qualitates nullo alio mod-o fieri possint, gratis et sine fundamento assi-ratur.

In actibus immanentibus proprias actiones prædicamentales intervenire ostenditur.

12. Quapropter ex opposito principio longi-probabiliter esse censeo, etiam in his qua-tatibus distingui ex natura rei dependentia et dimanationem activam, ab ipsis qualita-bus, et consequenter intercedere in effec-tione horum actuum veras et prædicamen-tales actiones habentes proprios et intrinsecos terminos per ipsas productos, qui sunt ip-si met actus, ut sunt qualitates quædam infi-

mantes suas potentias. Probo singula, et primo, quod hi actus non habeant dictam essentialiem et immutabilem dependentiam a suis potentiiis, quia nulla res creata habens propriam entitatem, et proprium esse realiter distinctum ab aliis, habet tantam dependentiam ab alia creatura, ut non possit a solo Deo fieri sine adminiculo vel consortio creature cum ipso efficientis; hoc enim pertinet ad omnipotentiam Dei, et in hoc fundatur illud principium: *Quidquid potest facere cum causa secunda, potest facere se solo.* Et ratio a priori est, quia cum Deus solus sit ipsum esse per essentiam, eminenter contiens omne esse participabile, per se solus est sufficiens principium activum cuiuslibet esse. Potest ergo Deus efficere hos actus, quatenus sunt quædam qualitates, sine concursu activo potentiarum, sive illos efficiat informantes potentias, sive non; hoc enim est iterius speculationis; ergo dependentia huius qualitatum a potentiiis non est de essentia et entitate harum qualitatum; ergo est liquor modus ex natura rei distinctus ab ipsis. Unde mihi sane non videtur consequenter loqui Soncin., 5 Metaph., q. 20, ad 4, um ex professo probat non esse de ratione etus immanentis, effectiva esse a potentia in ea est, quia potest Deus se solo, non concurrente alio principio activo, causare in intellectu intellectionem, et statim, q. 21, neque actiones immanentes esse veras actiones; ita negare non potest, has qualitates, quae cit esse actus immanentes, de facto fieri a suis potentiiis; ergo si fiunt, et hoc non est ratione earum, est aliquid medians inter eas et potentias a quibus fiunt, quod non test esse nisi dependentia et actio.

13. Præterea, quamvis daretur has qualites essentialiter pendere a suis potentiiis, non tamen probari potest, neque est verum, quod pendent per suasmet entitates, eadem immutabili dependentia, quia unusmet actus immanens potest fieri a sua potentia diversis modis, ut, verbi gratia, cum concursu habitis, aut sine illo, vel media hac specie intelligibili aut alia, et cum hoc auxilio Dei, vel cum eo, maxime in supernaturalibus actibus; et sta hos diversos modos efficiendi necessitate variari actionem et dependentiam, etiam sine varietur qualitas ipsa, quia quacunque ratione varietur agens, variatur actio, etiam sine varietur effectus, ut constat ex dictis de sua efficiente, et in sequenti sectione aliquid etiam attingemus. Quacunque autem

ratione possit in re ipsa variari dependentia in eadem qualitate, est signum certissimum, illam dependentiam esse in re distinctam a tali qualitate, et habere veram et propriam rationem actionis. Igitur etiam in qualitatibus illis distinguenda est ex natura rei vera actio, quæ sit causalitas potentiae efficientis talem qualitatem. Unde etiam constat, iam actionem, ut actio est, non esse de genere qualitatis, quia est tendentia ad qualitatem, ex natura rei distincta ab illa, et est vera causalitas activa constituens suo modo causam agentem in actu secundo respectu effectus, qui effectus formalis non pertinet ad qualitatem. Erit ergo illa propria actio de prædicamento actionis, quia ad hoc sufficientem convenientiam habet cum aliis actionibus, et quia non est aliud prædicamentum in quo ut sic collocetur.

14. Adde nihil obstare quominus talis emanatio ab agente non pertineat ad hoc prædicamentum, nam quod sit momentanea, vel quod semper duret eum termino, non obstat, ut patet in illuminatione, et quia haec non diminuunt, sed perficiunt potius rationem actionis. Quod vero talis actio immanens sit, minus potest obstare, cum ostensum sit habere verum terminum, et esse verum fluxum ab agente in passum. At vero quod agens et passum sint distincta, necne, impertinens est, ut inde tollatur ratio actionis prædicamentalis, ut suo etiam modo patet in nutritione, motu progressivo, et similibus, licet non tam perfecte. Et haec sententia est magis consentanea Aristoteli, 9 Met., c. 6, et 6 Eth., c. 4, et 1 Magn. Moral., c. ult., ubi distinguit actionem in immanentem et transuitem, et ubique hac ratione actus immanentes vocat actiones vel operationes, ut patet etiam ex 10 Ethic., c. 3, 4, 5 et 6, quibus locis eodem modo loquuntur veteres ejus interpretes. Item in Prædicamentis, c. de Actione, inter res illius predicamenti ponit affici dolore et voluptate, quæ sunt actiones immanentes. Unde etiam Simplicius, in tract. de Sex. principiis, ait ex Archita Tarentino, in prædicamento actionis collocari, tam actiones rerum inanimatarum, quam viventium, atque etiam ipsius hominis; quam sententiam habet etiam Albert. ibi. Non est autem dubium quin inter actiones animalium et hominis comprehendantur immanentes. Quapropter cum aliqui auctores dicunt actus immanentes non esse actiones nisi in modo significandi, vel loquuntur de actibus imma-

nentibus, ut sunt qualitates quædam, quia etiam ut sic solent significari per modum actionum propter tendentiam in objectum, et ita actus intelligendi dicitur intellectio, et volendi volitio; vel certe aliqui auctores non satis considerarunt propriam actionem, quæ in effectione harum qualitatum intervenit.

15. Tandem constat ex his omnibus, si actiones immanentes sumantur ut veræ actiones sunt, non carere termino intrinseco ad quem tendant, ut ad proprium finem et perfectionem suam. Probatur ex dictis, quia tendunt in ipsosmet actus ut qualitates sunt, sicut illuminatio tendit in lumen, et calefactio in calorem.

Quæstionis resolutio, non esse actionem sine termino.

16. Ultimo ex his quæ dicta sunt de actione immanente, facile constat quid de tota quæstione et de actione ut sic respondendum sit. Dico enim, de ratione intrinseca actionis ut sic, et omnis actionis, esse, ut habeat intrinsecum terminum ad quem tendat, ut producendum per ipsam, et consequenter in essentiali et completo conceptu actionis includi transcendentalē respectum ad hujusmodi terminum. Prior pars probatur primo inductione, nam omnis actio transiens habet hujusmodi terminum, ut est extra controversiam; et omnis etiam actionis immanens illum habet, ut ostensum est; et præter hæc non est aliud genus actionis; ergo omnis actio habet hujusmodi terminum; ergo signum est hoc esse de ratione actionis ut actio est. Secundo, est ratio a priori, quia actio, ut actio, si sit vera ac propria, nihil aliud est quam productio aut effectio, aut causalitas efficientis causæ; sed impossibile est vel mente concipere veram productionem, quin per eam aliquid sit productum, vel causalitatē actualem sine re aliqua causata; ergo impossibile est etiam intelligere actionem sine termino.

17. Tertio, si quæ essent actiones sine termino, maxime immanentes: sed hæc non, tum quia ostensum est illas esse qualitates quæ habere possint propriam rationem termini producti per propriam actionem, etiamsi talis actio in agente maneat, et inde immanens vocetur. Tum etiam quia si actus immanens esset pura actio, esset immutabilis et invariabilis, nec posset fieri nisi a tali agente, quod ostendimus non esse verum de toto actu immanente, etiamsi de actione, ut sic,

verificari possit; ergo in tota illa entitate quæ est actus immanens, invenitur aliquid, quod per varias actiones fieri potest; ergo illud habet rationem termini, etiam respectu actionis immanentis. Tum præterea quia nihil est in his actionibus propter quod censendæ sint carere terminis, ut patebit ex solutionibus argumentorum, et nunc solum declaratur ex generali ac præcisa ratione actionis immanentis. Nam vel explicatur ejus ratio per hoc quod maneat in agente, et hinc non excluditur terminus; nam si ipse terminus etiam manet in agente, tota actio erit immanens. Vel explicatur per hoc, quod sit actio vitalis, quæ requirit actualem et permanentem efficientiam; et hinc etiam non excluditur terminus, nam potest esse talis, ut natura sua postulet actualem et permanentem efficientiam seu influxum sui principii. Sicut lumen etiam postulat perpetuo conservari a suo agente, et nihilominus est terminus propriæ actionis; et actiones animæ vegetativæ sunt etiam vitales, et requirunt actualem influxum principii, et nihilominus proprios habent terminos. Vel denique explicatur per hoc, quod actio immanens versatur circa extrinsecum objectum, quod non immutat, et hoc non excludit etiam terminum internum, nam objectum tantum est materia circa quam, quæ non pertinet ad propriam materialeam causam; materia autem ex qua, quæ propriam rationem causæ habet circa tales actionem, est subjectum ipsum, in quo talis actio recipitur, et illud vere immutat, et ita in illo potest habere proprium et intrinsecum terminum; nihil ergo est cur negemus his actionibus proprios terminos. Est ergo de ratione actionis ut sic habere terminum.

18. Quod potest ultimo ita declarari: nam actio ut actio non dicit formam quæ habeat propriam entitatem, sed modum alicuius formæ vel entitatis, nimirum dependentiar ejus ab agente; de ratione autem modi es ut sit alicuius rei modus, neque aliter repetriri possit; ergo in praesenti, dependentia non potest esse nisi alicuius quod pendeat, et illud vocamus terminum actionis, seu dependentiæ, prout est ab agente. Dices, ipsam dependentiam pendere per seipsam, et id non semper egere termino qui per illam pendeat. Respondeo, nullum modum, imo nequæ formam simplicem esse posse propter seipsum tantum aut primario, id est, ut aliqui modo participet suum quasi effectum vel nominationem; sed per se ac directe est.

aliud informet, vel quasi tendat in aliud; quod si ipsa aliquo modo participat illam denominationem, est quasi consequenter seu concomitant. Exemplis res declaratur: nam intellectio et volitio, quia est actus per se tendens in objectum, non potest sistere (utta dicam) in se, quomodo dixit D. Thom., 2, q. 1, art. 1, ad 2, impossibile esse ut primum amabile sit ipse amor, aut primum visibile ipsa visio, quia omnis visio est alius objecti visibilis; unde, licet unus actus unmanens possit versari circa aliud ut objectum, non tamen circa se; et licet fortasse item actus intellectus et voluntatis aliquo modo reflectatur in sese, non tamen potest a in se sistere, quin in aliquod objectum directe tendat. Similiter quantitas, licet aliquo modo seipsa sit quanta, non tamen potest se sistere, sed ad aliquid praeter ipsam ornat, ut illud quantum reddat, nimirum bstantiam. Item, una relatio, si, ut multi lunt, non refertur ad aliam per alteram lationem, sed per seipsam, non potest ad e solum esse ut referatur per seipsam ad am, sed necesse est ut aliquid aliud refert ad suum proprium terminum. Sic ergo, et dependentia seipsa pendeat, et actio ipsa fiat, non potest dari dependentia que hoc tantum sistat, ut ipsa pendeat, neque quoque in hoc tantum sistat, ut actio ipsa fiat, quia tota necessitas actionis et produc tis est, ut per eam aliud fiat.

19. Atque hinc manet satis probata positor pars assertionis, nimirum, actionem essentialiter includere transcendentalē ordinad suum terminum, quia natura sua non ad aliud instituta, nisi ut in illum ten dū, eumque in rerum natura constituant. Sed etiam probari potest ex generali ratiōne modi; nam omnis modus dicit trans dentialē habitudinem ad id cuius est dus; sed actio non est nisi quidam modus us termini, illum constituens dependen tia sua causa; ergo intrinsece includit dictam habitudinem ad illum. Sed quæqualis sit haec habitudo, an sit per mo dū accidentis ad subjectum, vel per mo dū causæ ad effectum. Respondetur neutro lo esse, si proprie loquamur. Non quidem dentis, quia accidens supponit subjectum, et ab eo causatur, saltem materialiter; vero nec supponit terminum, neque ab causatur, proprie loquendo, et præcipue serialiter. Non est etiam habitudo causæ; maxime efficientis; actio vero non est pro-

prie causa efficientis, sed est causalitas efficientis. Unde reductive quidem reduci potest ad hoc genus cause, ratione ejus et actio dicitur esse prior natura termino, et verificatur hæc causalis locutio: Quia res producitur, est. Proprie tamen illa habitudo est viæ ad terminum, seu causalitatis ad effectum; quomodo, servata proportione, unio respicit unitum, seu compositum, quod ex unione resultat.

Solvuntur argumenta primæ opinionis.

20. Aristoteles quid in hoc senserit. — Ad argumenta primæ opinionis respondeatur. Ad primum ex testimonio Aristotelis dicitur, Aristotelis sententiam non esse, per has actiones immanentes nihil fieri, sed vel nihil fieri extra ipsum operantem, vel (quod magis existimo) nihil fieri quod maneat transacta actione; et hoc modo ait hujusmodi actionem consistere in ipso usu. Quomodo 1 Ethicorum, capite primo, ait in nonnullis artibus operationes esse fines, et non aliquid per eas factum, ut in arte cytharizandi, quod necessario intelligendum est de termino facto et permanente, qui manet post actionem, ut supra declaravimus tractando de causa finali. Sic ergo dicitur, per actiones immanentes nihil factum relinqui, quia per illas nihil fit, quod illis finitis maneat.

21. Que sint quoad hoc differentiae inter immanentes actiones et transeuntes. — Dices: ergo nulla est differentia in hoc inter actiones immanentes et transeuntes; nam etiam inter actiones transeuntes dantur aliquæ, quibus nihil per eas factum respondet, quod eis finitis maneat, ut patet in exemplo positio de actione cytharizandi, vel cantandi; et e converso, per aliquos actus immanentes produc tur aliquid permanens transacto actu, ut habitus, qui per actum interdum producitur. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, nullam esse actionem immanentem, per quam proprie et per se fiat aliquid permanens post illam; nam habitus non fit per actionem ut actio est, sed fit per intrinsecum terminum actionis immanentis, id est, per qualitatem illam, quæ est actus secundus et ultimus potentiarum. Unde non fit habitus per actum immanentem illo modo sumplum, tanquam per actionem, sed tanquam per principium agendi, ut supra declaratum est: nam actio illa, qua immediate fit habitus, et ad illum proxime terminalur, cum ipsomet habitu identificatur, et est modus ejus, sicut in

universum omnis actio est in suo proprio termino. Differentia ergo consistit in hoc, quod actio immanens non habet unquam terminum permanentem post ipsam; actio vero transiens regulariter illum habet, quamquam interdum ac raro aliter eveniat. In quo etiam est differentia, nam quando id, quod fit per actionem transeuntlem, non permanet, solum est ob imperfectionem, vel imperfectam participationem, ratione cuius non potest permanere, nisi actu conservetur; sic sonus, qui est terminus factus per actionem eytharizandi aut cantandi, non permanet, ob imperfectionem suam; et lumen, et similia. At vero in actibus immanentibus et vitalibus id provenit ex peculiari quadam natura pertinente ad perfectionem; sunt enim ultimi actus vitae, et ideo permanere non possunt sine actuali influxu principii vitalis.

22. Actiones instantaneæ sunt in prædicamento actionis. — Ad secundum respondet, omnino falsam esse assumptionem; nam sub genere actionis non tantum successivæ actiones, sed etiam instantaneæ collocantur. Quod satis probat argumentum illud factum de illuminatione, quam mirum est quomodo Soncinas neget sub hoc genere collocari, cum negare non possit esse veram accidentalem actionem productivam proprii termini; quia si in hoc genere non collocatur, in quo prædicamento erit? Nam si fortasse Soncinas dicat illuminationem reduci ad prædicamentum qualitatis ubi est lumen, cur non dicet idem de calefactione? Aut cur potius actio successiva suum prædicamentum per se constituit, quam actio instantanea? Nullam sane probabilem rationem reddere potest; maxime, quod multi censem, actiones, ex hoc præcise quod una sit successiva, et alia tota simul, non necessario habere essentialiem et specificam distinctionem, si aliunde majorem differentiationem non habeant; nain, sicut calefactio ut octo, ex eo quod longiori aut breviori tempore fiat, non est diversa actio in specie, imo neque in re una est major actio quam alia, id est, plus aut minus entitatis habens in ratione actionis, quia aequalem terminum faciunt, licet tardius vel celerius faciant, quod accidentale est, ita licet tota illa calefactio fiat in instanti (ut fieri potest, si passum nullam habeat resistantiam), non erit actio essentialiter diversa, sed erit tantum (ut sic dicam) celerima seu velocissima actio illius speciei, et ad illum terminum. De qua re nonnulla addemus sectione sequenti; quid-

quid enim de hoc ultimo puncto sit, non est dubium quin actio instantanea, vera actio sit de prædicamento actionis.

23. Actio omnis an sit motus. — Ad argumentum autem in contrarium, scilicet, quia omnis actio est motus, respondetur negando illam propositionem metaphysice sumptam; deficit enim ut minimum in actione creativa, ut supra visum est, et attingemus hic iterum sect. 4. At vero sumendo illam physice, id est, de actione physica, est vera cum proportione, et loquendo identice, magis quam formaliter secundum conceptus præcisos mentis; nam actio successiva est motus successivus, actio vero instantanea est mutatio instantanea, quæ late loquendo etiam sole motus appellari; et ita fortasse locutus es Aristoteles, in 3 Phys., c. 3, quamvis ex eis loco potius sumendum sit, omnem motum esse actionem, quam e converso omnem actionem esse motum.

24. Num omnis actio inferat passionem? — Ad tertium idem dicendum est de illa propositione: *Actio infert de se passionem;* est enim vera de actione physica, non de actione absolute. Et quamvis actio immanens, metphysica potius dicenda sit quam physica quia ex vi sui generis abstracta a materiæ secundum esse, tamen ex ea parte qua co-venit cum actione physica, in eo quod fit subjecto, verum habet illud principium, etiam in actione immanente. Male autem comparatur hæc actio ad objectum, in quod nullam inferat passionem, quia tantum est de ratio actionis, ut inferat passionem in subjecto in quo ipsa est, vel, ut formaliter loquamini in subjectum in quo est terminus ejus; hæc autem modo actio immanens infert passionem in ipsum operans. Male item committit æquivocatio de materia circa quam, et qua; non enim oportet ut actio inferat passionem in materiam circa quam, ut in subjectum, sed in materiam in qua, vel ex qua est subjectum. Ad confirmationem autem definitione potentie activæ, si argumentum quicquam valeret, probaret, potentias, a multis manant actus immanentes, non esse potentias activas, quia non transmutant alii necessario ergo exponenda est illa definitio, vel de potentiis quæ agunt actione transiente et physica, vel, si in universum intelligendis de potentia transmutandi subjectum, la particula, *aliud in quantum aliud,* non est intelligenda secundum realem distinctionem, sed sufficit secundum rationem formalē.

tentiae agentis et patientis, ut tractando de causa efficiente dictum est.

25. Quartum argumentum ideo proponitur, quia non consideratur distinctio inter actionem immanentem quatenus actio est, vel quatenus est qualitas facta; item quia non consideratur aliud esse loqui de actione, ut actio est, vel ut talis actio est. Actio ergo, secundum communem ac praecisam rationem actionis, non postulat ut sit perfectio agentis, quod solum probat exemplum ibi adductum le calefactione ignis; non vero repugnat rationi actionis, ut aliqua actio ex sua propria et specifica ratione sit perfectio agentis. Rursus cum dicitur beatitudo consistere in actione immanente, si proprie loquamus, intelligentum est consistere in ipso actu immanente, it est qualitas informans ac ultimo perficiens ipsum operans; nam in actione, ut actio est, non consistit nisi presuppositive, et ut in via d talem perfectionem.

Argumentis secundae sententiae satisfit.

26. Argumenta secundae sententiae soluta sunt in superioribus, presertim primum et secundum. Ad tertium vero dicitur, satis metaphorice dici potentias uniri objectis per actiones immanentes; eo tamen modo quo uniuersum id proxime fieri per qualitates productas ipsius potentiarum per proprias actiones immanentes. Et in universum actio unitiva nunquam sine productione aliquujus termini, qui vel formaliter sit ipse modus unionis, vel complete adaequate sit ipsum compositum ex unicione resultans ut alibi latius tractatum est.

SECTIO III.

uis respectus, ad principium, vel ad terminum, sit magis essentialis actioni, et unde sumat specificationem suam.

1. Cum ostensum sit actionem duplicum respectum includere intrinsece et essentialiter, videndum consequenter est quomodo illius respectus in unam et eamdem rem similem ac per se unam convenient. Nam videntur inter se specie diversi, cum res plusiam specie diversas respiciant; ergo vel non possunt rationem essentiali actionis per se unam componere, vel dicere oportet altero sumi rationem generis, ab altero rationem differentiae, ut ita possit rationem per se unam componere. At vero nulla ratione potest uni respectui tribui differentia generalia vel specifica, potius quam alteri, ut actio in genere utrumque respectum in-

cludit, ad agens in communis, et ad terminum in communis; actio vero in specie variari potest, tum variato termino, tum etiam variato principio agendi.

2. Hæc quæstio in propriis terminis fere est ab auctoribus prætermissa, sed illam includunt vel sub communi quæstione de specificatione motus ex termino, quam attingimus disputatione sequenti, vel sub alia quæstione de specificatione actuum immanentium ex objectis, quam supra insinuavimus, cum de qualitate ageremus. Nihilominus tamen speciale habet difficultatem, propter peculiarem respectum quem actio, ut actio, dicit ad agens, et propter varia dicta Doctorum, presertim D. Thomæ. Supponimus autem ex dictis in superioribus, et ex doctrina D. Thomæ, 4. 2, q. 54, art. 2, has entitates vel modos qui in sua essentia includunt respectum ad aliquid, ab illo etiam sumere speciem, non quod ipse terminus aut res extrinseca sit propria differentia, cum hæc debeat esse interne ac formalissime in ipsa re, sed quod, juxta diversitatem rei ad quam est habitudo, varietur habitudo ipsa, et consequenter essentia rei.

Varia sententiae proponuntur.

3. Hoc supposito, varii possunt esse modi dicendi in præsenti difficultate. Primus est, actionem sumere speciem ex principio agendi, et non ex termino, per se loquendo. Hæc videtur esse sententia D. Thomæ, 4. 2, q. 1, art. 3, cuius hæc sunt verba: *Cum motus distinguatur per actionem et passionem, utrumque eorum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi, passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quadam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem; definitio autem manifestat rationem speciei.* Et ratione probatur hæc sententia, quia actio habet tam essentiali habitudinem ad principium efficiens, ut, illo variato, necesse sit variari actionem; ergo necesse est ut ab illo sumat speciem; e contrario vero non ita pendet ex termino, ut hoc essentialiter variato necesse sit actionem essentialiter variari; creatio enim cœli et terra ejusdem speciei est, etiamsi res ipsæ creatæ specie differant. Et confirmatur primo: nam actiones vitales differunt a non vitalibus ex principio activo, scilicet, quia procedunt a principio intrinseco et vitali. Et rursus actiones vitales differunt

inter se ex objectis, quatenus sunt principia activa earum, ut supra dixit D. Thomas; ergo in universum actiones distinguuntur ex principio. Confirmatur secundo, quia motus ut motus, vel ut passio seu mutatio generatim sumpta sumit speciem a termino; ergo actio ut actio non potest inde sumere speciem; nam cum sint res diversorum praedicamentorum, non possunt habere idem specificationis principium.

4. Secundus modus dicendi est, actionem sumere speciem ex termino, et non ex principio agendi. Sumiturque ex D. Thoma, q. 6 de Potent., art. 8, ubi ait: *Proprie actio sicut et motus a termino speciem habet, a principio autem habet proprie quod sit naturalis.* Idemque videntur sentire omnes philosophi, cum loquuntur de specificatione motus ex termino; nam sub motu actionem et passionem includunt. Ratione etiam probatur, quia si actio non sumeret specificationem suam a termino, sed a principio agendi, omnes actiones procedentes ab eodem principio essent ejusdem speciei, etiamsi ad diversissimas res tenderent, quia haberent idem principium specificans. Consequens autem incredibile est, alias calefactio et illuminatio solis essent actiones ejusdem speciei, quia procedunt ab eadem luce solis; et similiter omnes actiones voluntatis, præsertim illæ quæ ab illa sola fiunt, ut a principio proximo activo, essent ejusdem speciei. Confirmatur primo, quia actio licet ab agente procedat, tamen essentialiter est communicatio alicujus esse, et sub ea ratione est via ad suum terminum; via autem essentialiter respicit terminum, et variatur variato termino; ergo ab illo speciem sumit. Confirmatur secundo, nam cum motus duos habeat terminos, nimirum a quo et ad quem, juxta veram philosophiam non accipit motus speciem a termino a quo, sed ad quem; at vero ad eundem modum videntur comparari ad actionem principium agendi et forma facta; nam agens est a quo egreditur actio, forma vero est ad quam tendit, quam semper hic nomine termini intelligimus; ergo non sumit actio speciem a principio a quo egreditur, sed a termino ad quem tendit.

5. Tertia sententia esse potest, ad specificationem actionis concurrere simul principium et terminum, ita tamen ut variatio utriusque et singulorum ad diversitatem actionis sufficiat; nam si actio sit ab eodem agente ad eundem terminum, actio erit ejusdem speciei; si vero terminus sit idem, et

agens diversum, actio erit diversa; et e converso, si agens sit idem, et terminus distinctus, actio erit distincta ab utraque precedentium. Hæc etiam sententia sumi potest ex D. Thoma, citato loco de Potentia, et clarius 1 part., quæst. 77, art. 3, ubi ait: *Ex his duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino;* ubi notanda est illa distinctio, *vel;* indicat enim, diversitatem in quoemque illorum sufficere ad diversitatem actionis. Ratione autem probari potest hæc sententia, primo ex illo principio D. Thomæ, dicta quæst. 54, 1. 2, art. 2: Omnia quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur; ergo quod dicitur secundum ordinem ad plura, distinguetur secundum distinctionem eorum. Et quia, sicut bonum ex integra causa, et malum ex quoemque defectu, ita unitas requirit convenientiam omnium principiorum, ad diversitatem autem sufficit diversitas singulorum; ergo in præsenti, cum actio essentialiter respiciat tum principium, tum etiam terminum, ex convenientia et unitate eorum sumet unitatem, et ex distinctione cuiuscunque illorum sumet diversitatem. Quod secundo ostenditur inductione; nam imprimis productio ejusdem hominis facta ab homine generante, vel a Deo creante, est actio specie diversa ex diversitate principiorum, quamvis terminus sit idem; idem videtur certius de ejusdem hominis generatione et resurrectione, et de productione naturali et miraculosa ejusdem visus. Rursus et contrario multo certius est actiones calefaciendi et illuminandi esse diversas specie et terminis, etiamsi ab eodem principio procedant, ut paulo ante dicebamus. Unde tertius potest hæc sententia confirmari rationib[us] primæ et secundæ; nam illa probant diversitatem in quoemque illorum respectuum sufficere ad diversitatem actionis; ex quo planit utrumque simul concurrere ad specificationem actionis.

6. Addunt vero aliqui, etiam illa duo simul sumpta non sufficere ad unitatem actionis, sed oportere præterea attendere ad medium actionis, quia fieri potest ut principium et terminus sint eadem, et nihilominus actus diversa ex modo, ut in nonnullis exemplis supra positis videre licet: creatio enim generatio ejusdem rei, etiamsi utraque acta a Deo immediate fiat, sunt actiones specie diversæ, non ex termino vel principio, sed ex modo. Similiter dicunt philosophi, moti

nem circularem et rectam distingui specie, etiamsi ad eumdem terminum tendant, et ab eodem principio procedant. Et simile est de iuctione et diminutione. Et confirmari potest et simili; nam habitus saepe distinguuntur ex uno tendendi, etiamsi alias in objectis conueniant. Sicut etiam due viae materiales, licet d eumdem terminum tendant, solent distinguui, quia diversis modis seu per diversa patia tendunt.

ctionem speciem ac diversitatem sumere a termino.

7. In hac diversitate opinionum, dicendum primis censeo, ad unitatem specificam actionis requiri termini unitatem, et consequenter ad terminos specie diversos semper esse actiones specie diversas; atque adeo speciem actionis semper sumi aliquo modo ex termino. Hac sumitur ex Aristotele, 5 Phys., c. 4, xt. 31, nam quoad hoc eadem est ratio de motu et de actione, ubi reliqui philosophi em sentiunt. Idem Aegid., in 1, dist. 17, t. 2. Et ratio est, quia terminus comparatur ad actionem per modum formae et actus immi, propter quem primo ac per se fit; et inde sumit primariam rationem suam. Nam, quia actio in re non est nisi ipsa forma, res, quae fit, prout egreditur, et pendet a genere; ergo si forma quae fit, est specie diversa, etiam actio erit specie diversa; tandem actiones ex terminis, ad quos tendunt, bident contrarietatem et repugnantiam; ideo m frigefactio et calefactio contraria sunt, a termini, ad quos tendunt, sunt contrasimiliter ex terminis habent communem nominationem, ut dicitur calefactio a calore, quod est signum inde etiam habere speciem et naturam. Quo argumento usus est in sili Philosophus, 5 Physicor., textu 4 et argumenta etiam facta in secunda opinione hanc assertionem sufficienter persuadit.

8. Sed queri hic potest quanta vel qualis actionum distinctio vel unitas sufficiat vel viratur ad distinctionem vel unitatem actionis. Quidam enim putant non sufficiere specificam distinctionem terminorum in suo et naturali et reali, sed requiri etiam quod distinguantur in ratione formalis terminandi; converso, ad unitatem specificam actionem existimant requiri unitatem specifici termini in suo esse reali, sed in esso naturali termini. Sicut enim in objectis habem distingui solet objectum materiale et

formale, ut unitas vel distinctio habitus, .. n ex materiali, sed ex formalis objecto sumenda intelligatur, ita censem in terminis actionum distinguendum esse, et materialem terminum appellant, rem quae fit, secundum suum esse reale; formalem vero, eamdem rem secundum modum quo afficitur ab agente. Quae sententia sumi potest ex Alberto, 7 Phys., tract. 3, cap. 1. Nihilominus tamen conclusio posita intelligenda est de terminis productis per actionem, secundum esse eorum; nisi enim ita intelligatur, nihil certum de unitate vel distinctione actionum ex terminis affirmari potest. Nam illa formalitas termini unde sumenda est? Si enim dicatur sumenda ex modo agendi, de ipso modo agendi inquire poterit an sit unus genere vel specie ultima. Primum non semper dici potest, ut patet de modo agendi per alterationem, vel per educationem de potentia materiae, et alii; si autem sub hoc modo agendi sunt varii modi, seu variæ actiones specie distinctæ, non potest distinctio nisi ex terminis designari, qui termini sumendi necessario erunt secundum esse rei, quia in modo quo attinguntur, non differunt. Et hac ratione diecambus superius actionem creativam non esse unius speciei respectu rerum omnium, sed pro diversitate specifica creaturarum, actiones etiam creandi specie differre; idque a paritate rationis confirmabamus ex diversitate specifica generationum, vel alterationum tendentium ad diversos terminos.

9. Quod argumentum etiam praesentem sententiam confirmat; nam, quod generationes equi, leonis, etc., specie differant, communis est philosophorum sensus; nam Aristoteles calefactionem et frigefactionem aperte dicit specie differre, 5 Physic., c. 3, et videtur per se manifestum: nam illæ actiones natura sua contrariae sunt. Et fere eadem ratio est de educatione formarum substantialium specie distinctiarum, natura sua in eadem materia repugnantium. Idem praeterea argumentum fieri potest de omnibus actionibus intellectus aut voluntatis, que in modo quo sunt ab his potentissimis convenient, et non propterea possunt existimari ejusdem speciei, cum ad diversos terminos seu objecta tendant. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio, est productio et communicatio alienigenae esse; non potest autem magis formalis terminus productionis assignari, quam ipsa res producibilis secundum proprium esse specificum, quo producibilis est. Quapropter

non fit recte comparatio inter terminos actionum, et objecta habituum vel actuum, quia objecta non comparantur ad habitus ut producibilia ab ipsis, sed ut attingibilia (ut sic dicam) per aliquod medium, vel sub aliqua ratione formalis, et ideo ex diversitate mediorum aut rationum attingendi objecta possunt habitus diversificari; actio vero respicit terminum ut producibilem, id est, ut potest esse recipere, aut tale esse, et haec est maxime formalis ratio, et ideo ex ejus diversitate semper diversificatur actio.

Actiones non distingui absque terminis.

10. Dico secundo: probabile est nunquam actionem esse diversam in specie ob solum principium agendi, si terminus idem sit, et ejusdem rationis, quanquam oppositum etiam defendi possit. Probatur prior pars inductio-ne, quæ inductio cum negativa sit, solum fieri debet in illis exemplis in quibus maxime videntur actiones specie diversæ ad eundem terminum tendere; nam si in eis recte consideratis non ita est, sufficiens argumentum erit nunquam id accidere. Sic ergo fit induc-tio primo in generatione et creatione ejusmodi hominis; nam in tantum illæ actiones differunt, in quantum creatio includit affectionem materiæ et formæ ex nihilo, genera-tio vero illas non includit, sed supponit, et dicit tantum unionem formæ cum mate-ria; at vero si in productione hominis per creationem accurate distinguamus effectio-nem materiæ et formæ, et consideremus so-lam actionem qua uniuntur, illa actio præcise sumpta non invenietur distincta ab ac-tione quæ in generatione intercedit, quem-admodum in superioribus, tractando de for-mali causa, dicebamus, actionem, per quam in materia elementari introducta fuit prima for-ma ignis vel terræ, etc., fuisse veram educationem, etiamsi in eodem instanti materia fuerit creata. Unde, licet creatio ignis absolute sit diversa actio a generatione, tamen si subtiliter præscindatur educio quæ in illa creatione includitur, non erit actio specie distincta a generatione. Et propter eamdem causam dixi in 2 tom. tertiaræ part., disp. 34, sect. 5, cum multis auctoribus, resurrectio-nem hominis, si præcise consideretur quan-tum ad unionem animæ cum corpore, nullo alio adjuncto supernaturali dono vel mira-culo, esse ejusdem rationis specificæ cum substanciali actione qua primo anima unitur corpori in generatione. Ergo idem dicendum

erit de omni simili actione, vel restitutione formæ amissæ. Similiter, si Deus annihilaret aliquem Angelum, et eumdem postea iterum crearet, quamvis illa dici possit quasi resur-rectio quedam, id est, iterata productio rei, quæ jam prius fuerat, et esse desierat, ta-men illa actio ejusdem rationis esset cum prima creatione, quia sola iteratio, aut dura-tionis interruptio non potest sufficere ad spe-cificam diversitatem actionum; idem ergo erit in actione unitiva aut eductiva, si aliunde in termino non sit major diversitas.

11. Potest vero ulterius comparari actio-creandi cum actione educendi formam de po-tentia materiæ, et invenietur specie distincta etiam respectu ejusdem termini. Nam, si Deus crearet quantitatem sine subjecto, actio esset specie diversa ab ea qua educit quantitatem ex materia. Sed licet hoc verum sit, non ta-men est sine aliqua diversitate terminorum; nam per creationem fit ipsa quantitas, pe-educationem vero non fit quantitas, sed quan-tum, quæ differentia in omni simili actione reperitur, et non est posita in solo modo lo-quendi, sed in re ipsa habet fundamentum quia per creationem fit quantitas præcise e-abstracte vel cum modo per se essendi, pe-educationem vero formaliter fit quantitas u-unita, ita ut terminetur actio etiam ad me-dum unionis ex natura rei distinctum ab ips-forma. Et ex hac diversitate in termino ac-tis oritur etiam diversitas in modo, quia pe-creationem fit forma sola virtute efficientia causæ; per educationem vero non fit, ni-concausante, cum illa, materiali causa. Si igitur nunquam creatio ejusdem rei est ac-tie specie diversa ab alia ejus productione, si-aliqua distinctione in ipsis terminis. Atque hinc potest fieri generale argumentum; na-si in his actionibus quæ maxime videntur pe-sesse diversæ vel ex principiis vel ex modi nihilominus earum distinctio nunquam sa-vatur sine distinctione in terminis, mul-minus in aliis actionibus poterit id reperiri.

12. Unde alia exempla facilius possunt e-pediri, quale est de calefactione facta vel igne, vel a sole, vel item ab igne cum co-cursu Dei, vel a solo Deo; in his enim o-nibus facillime negari poterit, actiones es-specie diversas propter solam illam principi-um diversitatem, quia, licet illa principia s-realiter seu formaliter diversa, tamen ni-agunt idem ut diversa sunt, sed quatenus unum eminenter continet aliud, vel am-eandem formam. Quod autem hoc sufficit

ad specificam unitatem actionis respectu ejusdem termini, satis probabiliter suaderi potest, quia virtus eminenter continens aliam, ictu eminenter continet formam ejus, ita actionem ejus; ergo virtus eminentis non solum potest facere eamdem formam in specie, uam virtus inferior, sed etiam eamdem actionem in specie; sic ergo Deus non solum ostest se solo facere eumdem specie calorem uem facit ignis, sed etiam eamdem specie alefactionem; ergo calefactio, quae fit a Deo solo, et quae fit ab igne cum concursu Dei, hoc capite non differunt specie. Quod eodem modo procedit de omnibus similibus gentibus.

13. Et inde etiam potest formari generalis ratio; nam diversa principia ejusdem termini, vel sunt causæ univocæ, vel æquivocæ, una univoca, et alia æquivoca. Si sint uivocæ causæ, erunt ejusdem rationis cum effectu, et consequenter etiam inter se; si ro una causa sit univoca, et altera æquiva, etiam actio erit ejusdem rationis ob actionem tactam, quia causa æquivoca agit eminenter continens effectum et actionem causæ univocæ. Atque eadem ratione si ambe causæ sint æquivocæ, etiamsi sint in se versarum naturarum, si efficiunt effectum eisdem rationis, facient etiam per actionem eisdem rationis, quia facient quatenus emittent continent idem; ergo actio si ad terminum omnino similem tendat, non potest e diversa essentialiter ex parte agentium, a non potest alia esse diversitas in agentiis præter dictam. Nisi quis fortasse addat, quod interdum effectus est simul a causa uocæ et æquivoca, ut a causa secunda et prima, interdum ab æquivoca tantum, aut te quod interdum effectus est a causa principali medio instrumento, interdum sine illa. Sed certe si priores varietates agentium sufficiunt ad diversitatem actionum, ne istæ sufficiunt, quia neque sunt majores, ne est in illis specialis ratio; imo haec in continentur. Nam quod causa æquivoca retur sola, vel cum univoca, perinde est; a semper causa æquivoca operatur ut emitte continens effectum. Causa vero instrumentalis, præsertim si connaturalis sit, non sit in numerum (ut ita dicam) cum causa principali, sed ad eamdem actionem sibi effectui maxime connaturalem assumitur.

4. Et confirmatur haec inductio, nam per incredibile videtur actionem movendi coe- verbi gratia, esse diversam specie, eo

quod fiat ab Angelis specie diversis, aut a Deo immediate, vel ab Angelo. Idem ergo est de aliis similibus, quoties terminus est omnino ejusdem speciei. Tandem adjungi potest ratio quæ videtur a priori, quia principium agendi, si sit univocum, ex sua specie determinatum est ad talem actionem tendentem ad talem terminum; si autem sit æquivocum, cum ex se sit universale et indifferens, non potest ab illo sumi determinata species actionis; determinatur ergo ex termino, quia in illum non influit secundum totam virtutem quam habet, sed prout illum eminenter continet; ergo semper species actionis ultimate est spectanda ex termino.

Argumentis primæ sententiae satisfit.

15. Est itaque hæc pars probabilissima, et mihi, absolute loquendo, vera videtur, juxta quam facile solvuntur rationes factæ in prima sententia. Nam D. Thom. ibi citatus expöndus est juxta alia dicta ejus in locis, quod actio sumit speciem ex principio agendi, non sistendo in illo, sed ut relato ad terminum, seu ut determinato ratione illius ad talem modum actionis. Hæc enim est ratio ob quam, licet ordo ad principium et terminum sit de essentia actionis, determinatio speciei actionis magis est ex termino quam ex principio, quia terminus in universum est magis determinatus, et limitat (ut ita dicam) actionem causæ, si aliqui ipsa determinata non sit. Ad primam autem rationem respondetur negando utramque partem in ea sumptam. Diximus enim creationes rerum specie diversarum esse specie diversas, etiamsi ab eodem agente procedant, et e contrario actiones ad eumdem terminum esse ejusdem rationis, etiamsi fluant a diversis agentibus. Ad primam confirmationem concedo actiones vitales differre a non vitalibus, ex principiis diversarum rationum, non tamen sine ordine ad diversos terminos. Unde, si interdum idem omnino terminus fieri potest per actionem vitalem, et non vitalem, tunc actiones ipsæ non erunt differentes in specie secundum rem, sed tantum secundum extrinsecam denominationem, sicut differunt saepe actio libera, et non libera, et motio naturalis, vel violenta. Ut locutio aut comestio Angeli in corpore assumptionis non est vitalis, sicut est locutio vel comestio hominis; et tamen, si actiones illæ exteriores in sua reali essentia considerentur, non sunt specie diversæ, sed denominatione tantum.

46. Concedo rursus, actiones vitales inter se differre ex objectis, ut ex principiis, non tamen sine ordine ad terminum. In qua re considerandum est, quod supra diximus, in ipsis actibus vitalibus immanentibus distinguendam esse rationem actionis a termino ejus intrinseco, et qualitate facta, que est propria forma, et actus ultimus potentiae vitalis; de quo actu ut sic praecipue verum est, sumere speciem ex objecto in quod immediate tendit. Tamen, loquendo de actione ut actio est, etiam illa sumit speciem ex proprio intrinseco termino, quamvis etiam sumat ex objecto, vel quatenus est principium aliquo modo illius actionis, vel quatenus ipsem terminus actionis ab objecto speciem sumit. Ad secundam confirmationem respondeatur, tam passionem quam actionem respicere terminum modo sibi accommodato, et ideo posse ab illo sumere diversam speciem, maxime cum distinctio inter actionem et passionem solum sit rationis per inadæquatos conceptus, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus.

47. Dixi nihilominus in conclusione, posse oppositam partem defendi, quia qui mordicus asserere voluerit actiones totales causæ univocæ et æquivocæ tendentes ad terminos omnino similes, ut calefactionem ignis et solis, esse specie diversas in ratione actionum seu dependentiarum, non poterit facile convinci manifesta aut evidenti demonstratione; tamen pro re philosophica rationes factæ sufficietes videntur. Solum posset illa opinio habere aliquam verisimilitudinem, quando cum diversitate agentium conjungeretur supernaturalis modus agendi, ut jam dicam.

Quomodo distinguitur actio ex modo.

48. Dico tertio: verisimilius est actiones nunquam esse specie diversas ex solo modo agendi, si termini actionum sint omnino idem, seu similes sint, dummodo illi modi agendi sint connaturales rebus seu terminis ipsis. Cur hanc ultimam partem addam, dicam inferius. Nunc probatur assertio primo inductione, quæ facienda est modo in probatione præcedentis conclusionis indicato. Nam de creatione et generatione imprimis ostensum est, illos modos esse generales, et non specificos; deinde illas actiones non differre tantum in modo, sed etiam in termino, non tantum a quo, sed ad quem; terminus enim a quo, nisi redundet in diversitatem termini ad quem, non specificat aut diversificat ac-

tionem, ut sumitur ex D. Thom. 4 p., q. 25, art. 1, et q. 43, art. 1, quia actio non ordinatur ad terminum a quo, sed ad quem, et ab alio potius recedit, sicut de motu etiam traditur in 5 Phys. Rursus, motio localis per lineam rectam aut circularem ad eundem terminum ultimum non esset actio diversa, nisi termini proximi, ad quos tendunt illæ actiones, essent diversi. Ut omittam, sub quæstionem cadere, an motus circularis et rectus essentialiter differant, etiam in ratione motus, vel solum in modo accidentaliter, et quasi in figura, sicut linea recta et circularis, quod ad physicam spectat. Aliud vero exemplum, quod supra adducebatur de auctione et diminutione, non est ad rem, nam eo modo quo auctio et diminutio distinguuntur, non ex modo tendendi, sed ex terminis distinguuntur. An vero distinguantur specie quatenus actiones sunt, vel solum in ratione mutationis, quatenus una habet rationem privationis, altera acquisitionis, et quia denominantur singula ab eo quod in eis accedit, non ad præsentem, sed ad philosophicam disputationem pertinet; hic enim satis est in genere dicere, in ratione actionum non habere maiorem distinctionem specificam, quam distinctionem terminorum postulet. Itaque in naturalibus actionibus nullum exemplum afficeretur, in quo, stante eodem termino, ex principio agendi, actiones distinguantur specie ex modo.

49. Ratio autem videtur esse eadem quæ supra tacta est, nimirum, quia terminus, secundum proprium esse suum, est quasi formale objectum actionis, et ideo non poteretur modus qui mutet (ut ita dicam) formalitatem illius objecti ad specificandam actionem, maxime loquendo de modo actionis connaturalis tali termino, nam modus actionis connaturalis, est proportionatus illi non seu illi esse, quod per actionem communicatur; nam est intrinsecus modus ejus, connaturalis illi, et ideo si terminus sit omnino idem, non potest actio esse diversa tantummodo. Neque explicari facile potest in quantum consistat talis modus; nam si qui alii præsupponant numerosos excogitari possunt, relevant accidentales; ut, verbi gratia, quod una actio sit per resultantiam, alia ab agente et intrinseco, quod non variat rationem actionis si terminus sit ejusdem rationis. Ut patet ex frigefactione aquæ se reducentis ad pristinam frigiditatem, et de frigefactione aeris ab intrinseco; non enim sunt illæ actiones spe-

diversæ quantum ad realem et physicam essentiam, sed solum quoad denominationem quamdam. Sicut etiam quod actio sit modo violento, vel connaturali subjecto, per se non variat actionem, si non variat terminum, quia illi modi, vel potius denominations, solum sumuntur ex quadam relatione, et proportione ant improportione ad naturam, quæ non solum non variat actionem, sed requirit potius ideritatem vel similitudinem ejus, ut possit uni subjecto esse proportionata, et alteri violenta aut non naturalis.

20. Addo etiam, neque modum actionis, quod sit successiva vel instantanea, variare speciem actionis, per se loquendo, si terminus omnino sit idem, quia etiam illi duo modi sunt valde accidentales, cum solum consistant in majori vel minori velocitate actionis, ut supra dicebamus. Unde sæpe varianur illi modi ex accidentalibus conditionibus ad agendum requisitis, ut intensio luminis fit successive, quia agens successive magis et nigris applicatur; et intensio caloris, quia assūm resistit vel non resistit; et intensio unctionis, vel actus immanentis, ex applicacione libera agentis.

21. *Actiones an speciem diversam sumantur naturali vel miraculo modo quo sit idem terminus.* — Dixi autem in postrema parte assertione, dummodo actiones sint connutiles, quia per potentiam Dei absolutam forisse fieri potest ut eadem res fiat actionibus specie distinctis, etiam si in terminis earum illa sit diversitas, si una actio sit naturalis, itera vero supernaturalis, vel si utraque supernaturalis sit. Duobus autem modis potest hoc accidere. Primo, si aliquo modo varietur principium agendi, ut quando Deus operatur ex creaturam, ut per instrumentum, ultra ritutem naturalem ejus, per potentiam obedientiam. De hujusmodi enim modo agendi, probabile satis est sufficere ad variandam speciem actionis, ut dixi in 1 tom. tertiae artis, disp. 31, sect. 6, in solut. sexti argumenti, ubi nonnulla diximus de differentiis actionum, que interpretanda sunt juxta praementem doctrinam. Alter modus multiplicanter illas actiones esse potest per solam diviun voluntatem et potestatem, ut si Deus ellet sola sua virtute eamdem omnino rem prius actionibus et specie distinctis, vel simul, vel successive producere aut conserere. Qui modus difficultior videri potest, quia pugnare videtur, res vel modos multiplicare, ubi nullum est principium distinctionis.

Sed ad hoc dicitur posse Deum efficere actiones seipsis distinctas, et non ex terminis, vel aliunde, quod quidem de omnibus actionibus affirmant multi, et sumitur ex Scoto, in 1, d. 13, quæst. unic., § *Ad questionem;* et licet non sit adeo probabile de actionibus omnibus connaturalibus ipsis rebus seu terminis, tamen de actionibus supernaturalibus, quæ non ita coaptantur rebus ipsis, non videtur improbabile. Cum ergo in hoc non appareat implicatio contradictionis, non videtur facile negandum, quanquam oppositum etiam probabilitate non careat.

Propria questionis resolutio.

22. Ultimo dicendum est, ut quæstioni propositæ in forma respondeamus, actionem secundum quamdam rationem pendere æque essentialiter atque etiam individualiter a principio et a termino, quoad specificationem vero magis pendere a termino. Prior pars declaratur, quia in duobus est æqualitas. Primo, quia tam est impossibile actionem esse sine respectu ad agens, sicut sine respectu ad terminum, et e converso, quod satis probatum est in sectionibus precedentibus. Secundo (quod ad individuationem spectat), nam quælibet actio quoad modum suæ entitatis in individuo et in particulari ita pendet ab hoc agente et ab hoc termino, ut impossibile sit, quounque eorum variato, eamdem actionem manere. Ratio ex parte termini est, quia cum actio sit in termino tanquam modus ejus, non potest manere illo mutato, seu sine illo, quia in universum modus non potest manere sine re ejus est modus. Ex arte vero agentis ratio est, quia actio non fluit ab agente per actionem aliam, sed seipsa; unde per se et per suam modalem entitatem pendet omnino haec actio ab hoc agente, et ideo non potest variari agens, quin sit variatio in ipsa actione, quia non est aliud in quo per se et necessario variatio fiat. Nam cum dicitur variari agens, non est necesse variari quoad absolutam entitatem ejus, sed solum quoad hoc ut nunc agat, et postea non agat, etiamsi idem effectus perseveret in rerum natura; illa ergo varietas non potest fieri, nisi propter varietatem actionis; ergo in universum quotiescumque variatur agens, actionem etiam variari necesse est; nam sicut variato effectu formalí, necesse est variari formam, et ablato subjecto tolli accidens, et destructo termino destrui respectum, ita variato agente in ra-

tione agentis, necesse est variari actionem, quæ est forma ejus, ut sic, ad quam etiam comparatur per modum subjecti illius denominationis, et per modum termini illius respectus. Igitur quoad illa duo est æqualitas inter hos respectus, et tam intrinseca necessitas, ut implicet contradictionem alteri actionem fieri. Altera vero pars conclusionis satis patet in superioribus; nam terminus est veluti forma ultima extrinseca actionis, et ab illa determinatur agens ut sic, ut actionem in tali specie efficiat, per se loquendo, juxta naturas rerum, quidquid sit de supernaturalibus miraculis.

Responsio prima ad dubitandi rationem.

23. Hinc facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Negamus enim, respectum actionis ad agens et terminum, esse duplicum secundum rem, sed solum secundum inadæquatos conceptus nostros. Nec refert quod agens vel terminus sint res valde diversæ, quia non respiciuntur illo respectu, nisi cum subordinatione inter se, atque ita per modum unius; actio enim non egreditur ab agente, nisi ut tendat in terminum; ubi est autem unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quod frequens est in his respectibus: habitus enim respicit potentiam, non in ea sistendo, sed transeundo (ut ita dicam) ad objectum, et in universum relatio refert subjectum ad terminum.

Argumentis aliarum opinionum satisfit.

24. Argumenta primæ opinionis, quatenus repugnare possent nostræ sententiæ, soluta jam sunt. Argumenta vero secundæ directe nostram confirmant sententiam, et ideo non est quod illis respondeamus. Quanquam illa comparatio, quæ ibi fit inter terminum a quo, et principium actionis, non sit omnino similis; nam actio non proprie pendet a termino a quo, nec dicit positivum respectum transcendentalis ad illum, cum ille tantum sit aut privatio quædam, aut terminus contrarius; ab agente autem positive et essentialiter pendet actio per seipsum, et ideo ad illud dicit proprium et positivum respectum transcendentalis, non minus quam ad terminum.

25. Ad argumenta vero posita in tertia sententia partim responsum est probando nostram sententiam. Nam exempla, quæ ibi adducuntur de diversitate actionum ex principiis agendi, non sunt vera, nisi ubi diversitas illa principiorum redundat in diver-

sitatem terminorum, saltem loquendo ex natura rei, et seclusis miraculis. Ad rationem autem ibi factam dicendum est, quando unum ens dicit respectum ad duo cum subordinatione eorum inter se, specificationem esse sumendam ex eo quod est quasi ultimum in illa habitudine, et ex illo capite, per se loquendo, variari speciem, non vero ex alio, nisi in quantum mediante illo, vel ratione illius, variatur etiam respectus ad ultimum terminum.

26. Denique etiam alia argumenta, quæ in quarto dicendi modo insinuata sunt, inter probandam tertiam assertionem sunt expedita. Exempla vero, quæ ibi adducebantur ex distinctione habituum aut materialium viarum, potius confirmant quæ diximus. Nam modus procedendi in scientia, vel operandi per habitum, non distinguit habitus, nisi in quantum in ipso objecto variat aut medium assentiendi, aut motivum operandi, quæ variatio est in ipso objecto, et quasi in termino formalí ipsius habitus. Materiales etiam viæ tendentes ad eumdem terminum remotum, ideo distinctæ sunt, quia si sumantur ut res absolutæ, sunt spatia suis quantitatibus distincta; si autem sumantur quasi respective in ordine ad terminum, in terminis proximis et intrinsecis illarum est distinctio, sicut supra dicebamus de motu ad eumdem terminum per lineam rectam et circularem.

SECTIO IV.

Utrum actio ut actio dicat essentialiter respectum ad subjectum inhesionis, et quodnam illud sit.

1. In hac sectione amplius declaranda est dicta divisio actionis in immanentem et trans euntem, et alia præterea subdivisio actionis transeuntis indicabitur, simulque expedienda erit illa vulgaris dubitatio, an actio transiens sit in agente, nece.

De subjecto actionis transeuntis prima sententia.

2. Primum igitur inquirendum est an actio ut actio necessario respiciat ipsum agens ut subjectum cui inheret. Omnes enim autores, qui affirmant actionem transeuntem esse in agente, in hoc nituntur principio quod actio ut actio in aliquo debet inherere subjecto, quod non potest esse nisi agens quantum actu agens. Tenent autem hanc opinionem ex discipulis D. Thomæ, Cajetanus, part., q. 25; et Hispalens., in 1, dist. 27,

l, notab. 3; Flandr., 5 Metaph., q. 22, art. 2. Tenet etiam Scotus, in 4, dist. 13, q. 1; et Ant. Andreas, in lib. de Sex principiis, e. le Actione; et communiter Scotistæ, et Paul. Venet., in Summ. physic., cap. 18; Avicen., Sufficient., cap. 5. Differunt autem multum uoad rem ipsam: nam Scotistæ per actionem solum intelligunt relationem agentis ad effectum vel passum; putant enim ante hanc relationem, quæ resultat in agente, jam producto effectu, nihil mediare inter agens et effectum, distinctum ex natura rei a forma, uæ est principium agendi, et ab ea quæ est terminus actionis, quod sit proprie actione rædicamentalis. Sed nos non in hoc sensu e actione loquimur, nec putamus respectum tum posse proprie actionem vocari. Supponimusque contrarium fundamentum, nimirum, esse inter effectum et efficiens, actionem medium distinctam ex natura rei ab eis, uæ est prior natura illo respectu, et fundamentum, vel conditio, vel ratio fundandi il-

3. Cetanus ergo, et qui eum sequuntur, hoc posteriori sensu intelligunt, actionem cere intrinsecum respectum ad aliquod subjectum cui inhæreat, et hoc esse debere ipsum agens. Quod si instes, quia actio Dei non potest hoc modo Deo inhærente, respondit, etiam actionem Dei esse in Deo, non men per propriam inhærentiam, sed per entitatem et simplicitatem suam, quia illatio non est de genere actionis, neque accidens, sed ipsam substantia Dei. Hic autem primur de actione prædicamentali, quæ t accidens. Hoc autem videtur esse præcium fundamentum hujus sententiae; nam in actio sit accidens, necessario debet esse aliquo subjecto cui inhæreat; cum autem forma et actus agentis, ex 3 Phys., c. 2, non potest habere aliud magis proprium inscriptionis subjectum. Præterea, quia illud est subjectum formæ, quod per eam actuatur, reducitur de potentia in actum. Quam ratione his verbis attigisse videtur D. Thomas, 2 cont. Gent., c. 9: *Actio, quæ non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto, et ideo inter novem prædicamenta contatur; et q. 7 de Potent., art. 9, ad 7, ait: Actio ut actio consideratur ut ab agente; quantum vero est accidens, consideratur ut subjecto agente.*

4. Secundo argumentor, quia si actio non est in agente ut in subjecto, in nullo subjecto erit; at vero hoc repugnat, quia est con-

tra rationem accidentis; ergo. Probatnr major, tum quia si in aliquo subjecto esset actione extra agens, denominaret illud; nam omnis forma denominat subjectum in quo est; sed non potest denominare; quam enim denominationem tribueret? Non agentis, quia hanc soli agenti tribuit; non aliam, quia actione ut actio non potest aliter denominare, nec singi facile potest talis denominatio. Tum etiam quia, si in alio subjecto esset, maxime in passo; sed hoc non, quia in passo est passio; actione autem et passio cum dicant respectus oppositos, et formas prædicamentali diversas, non possunt esse in eodem subjecto. Unde D. Thom., in 2, dist. 40, q. 2, art. 4, inde probat, actionem et passionem esse diversa accidentia, quia actio est in agente, et passio in passo.

5. Tertio, quia actio creata est perfectio agentis; ergo est in illo, quia forma non perficit, nisi subjectum in quo est. Antecedens probari potest, primum ex illo Philosophi, 2 de Cœlo, c. 3: Unumquodque est propter suam operationem; est autem unaquaque res propter suam perfectionem; ergo omnis operatio est operantis perfectio. Deinde ex D. Thoma, q. 7 de Potent., art. 10, ad 1, ubi ait, quod actio, quæ est media inter agens et passum, est proprie perfectio agentis; et ideo dicit ibidem, quod agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis. Et idem sentit in solutione ad 7, et 3 contra Gent., cap. 19; et sumitur ex Comment., 12 Metaph., com. 36.

Secunda sententia.

6. Secunda sententia affirmat etiam, de ratione actionis creatæ ut sic esse ut habeat aliquod subjectum inscriptionis, propter illam communem rationem accidentis, tamen subjectum hoc non semper esse agens, sed distinctione utendum esse; nam actiones immutantes sunt in ipso agente, transeuntes vero in passo. Et quia in prioribus partibus convenit hæc sententia cum præcedente, solum quod postremam probanda est. Est ergo illa sententia, ut videtur, expresse Aristotelis, 3 Physic., c. 3, ubi eundem modum ait esse actionem et passionem, esseque actum agentis et patientis, illius ut a quo, hujus ut in quo. Clare ergo sentit actionem esse in passo. Idem constat ex 9 Metaph., c. 9, ubi ait actionem esse in re facta, ut ædificationem in re ædificata; idem sumitur ex 2 de Anima, c. 2, text. 24 et 25, ubi sic ait: *Actio*

agentium in eo quod patitur atque d' sponitur, inesse videtur. Et l. 3, c. 2, text. 139, expresse ait actionem et passionem in eo esse quod patitur, et inde infert, necessarium non esse ut quod movet, moveatur; et text. 140: *Action (inquit) et passio non in agente est, sed in eo quod patitur.* De sententia ergo Aristotelis in hac parte dubitari non potest, ut observarunt omnes Graeci interpres, et Commentator, et Latini etiam expositores citatis locis. Quare dubium non est quin haec etiam fuerit D. Thomae sententia; nunquam enim solet Aristotelem deserere in iis quae pure philosophica sunt, et fidei non contradicunt. Idem etiam constare potest ex Commentariis ejus in praedicta loca; et expresse in lib. 2 cont. Gent. c. 4, dictam differentiam constituit inter actiones immanentes et transeuntes, ut Ferrariensis ibi, et inferius c. 9, advertit, et alia loca congerit. Et Capr., in 2, distinct. 1, q. 2, art. 3, et in 4, d. 49, q. 4, art. 3; Herbaeus, Quodlib. 4; Soncinas, 5 Met., q. 37; Javel., lib. 9, q. 15; et est receptissima sententia inter recentiores, cum 3 Phys., tum 5, et 4 Metaph.

7. Solet autem haec sententia multis rationibus confirmari, sed apud me duæ sunt præcipuae. Prima est, quod actio non potest esse realiter distincta a termino formalí, qui per eam fit, est sed modus ejus; ergo ubi fuerit terminus actionis, ibi necesse est esse actionem ipsam, quia modus necessario comitatur rem cuius modus est; sed terminus actionis transeuntis est in passo, ex omnium sententia, et est per se evidens; nam calor qui fit ab igne calefaciente lignum, in ligno est; ergo in eodem est actio ipsa. Primum antecedens (reliqua enim omnia manifesta sunt) saepe inculcatum est, et probatum supra, cum de causa efficiente ageremus, et præcipue tractando de creatione activa. Item in hac disputatione, sect. 1, ostendimus actionem nihil aliud esse quam dependentiam effectus a causa efficiente: at vero dependentia non potest esse res distincta a re quae pendet, sed solum modus ejus; ergo. Præterea, quia posito principio agendi et effectu ejus, et dependentia effectus a suo principio, sublata per intellectum quacunque alia entitate, sufficienter intelligitur et effectus in actu, et causa efficiens in actu; ergo impertinens est finire quamdam aliam rem distinctam realiter ab effectu, et priorem natura illo, quae sit actio illius. Nam actio solum ponitur ob causalitatem agentis et dependentiam effectus; sed

haec intelliguntur optime sine illa entitate; est ergo gratis conficta, quod magis confirmabitur ex sequenti ratione.

8. Secunda ergo ratio est, quia non solum effectus, sed etiam actio ipsa fluit active aī agente, non per aliam actionem, sed per se ipsam, ut in superioribus declaratum est; sc̄ in agente actione transeunte, ex eo quod agit, nulla res vel modus realis fluit active ab ipso, ut in ipso maneat; ergo actio hujus agentis ita fluit ab ipso, ut in passo recipiatur. Minor probatur primo, ratione illa Aristotelis, quod agens, ex eo præcise quod agit non movetur; dico ex eo præcise quod agit quia antecedenter potest moveri, ut si applicetur de novo ad agendum, vel concomitanter seu consequenter, si in agendo repatitur; tamen præcise ac per se, ex eo quod agens est, non movetur, quia agenti, ut agens est, per accidens est mutari. Secundo, quia nullus terminus actionis transeuntis manet in agente, ut omnes fatentur; nam haec est potissima differentia actionis immanentis e transeuntis; ergo neque aliqua actio potest fluere ab hujusmodi agente, quae in ipso maneat. Patet consequentia, tum ex priori ratione, tum ex dictis sect. 2, quia non potest intelligi res aliqua, quae ita sit pura actio, i per eam nihil intrinsece factum intelligatur res enim facta in extrinseco subjecto non potest esse intrinsecus terminus actionis manentis in alio subjecto. Tertio, quia per se est incredibile quod, ut sol illuminet aerem, prius necessario fluat a luce solis alia res vel modulus qui in ipso sole maneat, ipsumque aliud afficiat; quorsum enim fingitur talis entitas aut quod est indicium illius? aut in qua potentia ipsius solis talis actus recipitur? Sicut enim actio solis, quae est illuminatio, fluit a luce solis, ita, si ab ipso flueret in ipsum, deberet proxime recipi in ipsam luce; nam, sic sol illuminat quatenus lucidus est, et ideo illuminatio procedit formaliter a luce, ita s̄ constituitur actu illuminans quatenus lucidus est; ergo si illuminatio constituit actu illuminans, manendo in illuminante, proxime et immediate manebit in luce ejus, illam consistendo in actu secundo, sicut visio manet visu; ergo lux, calor, et similes virtutes activæ, non solum sunt potentiae activæ, s̄ etiam passivæ, quod inauditum est et incredibile.

9. Denique de dependentia creaturarum. Deo probatum supra est, fluere immediatè ab ipsa potentia Dei, et non ab aliqua a-

ictione quam in Deo fingere necesse sit, et illa, ut manante a Deo, sufficienter denominari Deum actu agentem; ergo similiter dependencia luminis a luce solis intelligi optimè potest ut immediate fluens a virtute illuminativa solis, quæ est lux, absque fluxu iterius rei ab eadem luce, quæ in illa maneat, et quasi mediet inter lucem et dependenciam luminis a luce. Si enim intelligamus eum impedire illum fluxum manentem in luce, nihil repugnabit manere lumen peniens a luce; potuit ergo Deus hoc facere; ignum ergo est illum alium fluxum impernentem esse. Unde, quando nulla alia ratio uperesset, illa multiplicatio rerum inintellegibilis, et non necessaria, vitanda esset.

Secunda sententia priori prefertur, et declaratur.

40. Hæc igitur posterior sententia, quæ negat actionem transeuntem ponere in gente aliquid prævium ad effectum, verisimilis est; nihilominus tamen quoad modum ibiundi subjectum actioni, ut actio est, et quoad differentiam quæ in hoc est inter actionem immanentem et transeuntem, aliqua declaratione indiget.

41. Dico ergo primo: aliqua est actio reæ, quæ nullum habet subjectum inhaesonis, rotatur ex dictis supra de actione creandi; studimus enim creationem esse vere actionem transeuntem, et nullum habere subjectum, quia de ratione creationis est, ut non sit ex presupposito subjecto. Idemque censent Theologi de actione transubstantiandi, sumitur ex D. Thoma, 3 part., q. 75, art.

Nam juxta sententiam ejus, cum actio ansubstantiandi sit active a verbis consecrationis, necessario dicendum est illam esse actionem transeuntem, et non immanentem. Convenit autem illa actio cum creatione, in se quod non supponit subjectum in quo cipi possit, quia nullum est commune subjectum termino a quo, et ad quem. Datur ergo aliqua actio quæ non habet subjectum inhaesoris, quanquam hoc solum inveniatur aliqua actione supernaturali, aut propria ei, quia creata agentia virtute naturali solum possunt operari ex presupposito subiecto.

42. Quo etiam fit ut talis modus actionis fra latitudinem transeuntium actionum, non vero immanentium reperiri possit, quia actiones immanentes si sint propriae Dei, non sunt actiones accidentales, in quo neque actio-

nes proprie et in rigore sumptæ. Nam, si metaphysice tantum consideremus actus immanentes Dei, qui sunt intelligere et amare, non solum non sunt accidentia, sed ipsam substantia Dei, verum etiam nulla in eis intelligitur origo realis, ut possint actiones vocari. Si vero Theologice illi actus considerentur, quatenus per eos realiter procedunt ad intra duas personæ divinæ, adhuc non possunt actiones proprie nominari, vel quia actio, ut actio, includit quod ipsam realiter emanet a principio agente; ibi autem actiones non emanant, licet emanent personæ; vel certe quia actio, ut actio, includit dependentiam; nam actio dicit habitudinem ad rem actam seu factam; at vero in his processionibus personarum nulla est dependentia, ut supra, disp. 12 de causis, dictum est. Itaque inter immanentes nulla est actio propria, quæ non sit actio agentis creati, et ideo nulla est quæ non sit ex subjecto et in subjecto, quia agens creatum nihil potest efficiere, nisi ex presupposito subjecto, et per actionem receptam in illud.

43. Dico secundo: non est de ratione actionis ut sic, quod habeat subjectum proprium inhaesoris, sed hoc convenit ei ratione sui formalis termini. Probatur prior pars ex praecedenti conclusione, nam quod est de essentiali ratione superioris ut sic, necessario convenit omnibus inferioribus; ergo, e converso, quod non convenit alicui inferiori, non potest esse de formali et essentiali ratione superioris; sed datur aliqua actio quæ non habet subjectum inhaesoris, ut in prima assertione dictum est; ergo non potest esse de formali ratione actionis ut sic habere subjectum, vel respectum ad illud. Hinc ergo colligimus, de ratione actionis ut sic solum esse ut sit modus quidam adhaerens termino, et per se immediate fluens ab efficiente: ille enim respectus ad terminum non est sicut ad subjectum, ut supra diximus, neque illa intima conjunctio est propria inhaesio aut informatio, sed peculiaris modus constitutendi ipsum terminum in rerum natura, dependentem et fluentem a suo principio. Ex quo ulterius colligimus posteriorem conclusionis partem; nam actio est accommodata termino, et ab illo sumit rationem suam; ergo cum actio ut actio per se non postulet subiectum, determinata actio solum ex peculiari ratione, quam ex suo termino habet, potest illud postulare; ergo juxta exigentiam termini postulat actio subiectum, et non ali-

ter. Quinimo, quamvis illa res vel modus, qui est actio, per se requirat interdum subjectum ratione termini, tamen sub praeciso conceptu actionis non explicatur ordo ad subjectum, sed ad principium et terminum, ut amplius declarabitur in solutionibus argumentorum, et magis disputatione sequenti, declarando distinctionem inter actionem et passionem.

14. Actio et terminus idem subjectum postulant. — Dico tertio : omnis actio, quae est in subjecto, in illo est in quo est terminus ejus ; et hoc est quod formaliter convenit omni actioni sive immanentii, sive transeunti, quae ex subjecto fit. Probatur inductione : nam actio immanens in ea potentia inhæret, in qua est terminus intrinsecus ejus; ut in intellectu manet actio intelligendi, quia in eodem manet verbum mentis, et sic de aliis ; agimus enim de terminis productis per has actiones, non de objectis, quae etiam dici solent termini actuum immanentium, quia terminant respectus eorum. Nec reperitur unquam quod terminus actionis immanentis sit extra potentiam, in qua manet ipsa actio; nam, licet interdum actus immanens habeat effectum extra suam potentiam, tamen ad illum non comparatur ut actio, sed ut principium agendi, ut comparatur voluntas Dei ad effectus ad extra, et voluntas hominis suo modo efficit motum brachii. Idem repetitur in actionibus transeuntibus, ut per se constat. Unde si aliquando terminus actionis transeuntis manet aliquo modo in ipso agente, tunc eodem modo ipsamet actio manet, ut quando aqua se reducit ad pristinum frigus, quia frigus manet in ipsa, etiam actio frigefaciendi in ipsa manet. Ratio autem sumitur facile ex praecedenti conclusione, nam actio non postulat subjectum, nisi ratione sui termini; ergo nec postulare aliud subjectum potest, quam patet terminus ejus. Item creatio materiae vel Angeli ideo non habet subjectum, quia materia, vel Angelus, qui est terminus illius actionis, non habet subjectum; ergo in universum, subjectum actionis est juxta exigentiam termini. Denique ostensum est actionem identificari termino, ut modum ejus; ergo in quo subjecto fuerit terminus, erit etiam actio.

15. Actio ut actio nulli inhæret. — Dico quarto : nulla actio ut actio, et precise concepta sub ea ratione qua a passione distinguitur, habet subjectum inhæsionis, sed denominationis tantum ; unde, quae est in sub-

jecto, solum inhæret mediante passione. Probatur, quia actio ut actio solum differt a passione ratione formali concepta, ut disputatione sequenti latuis dicemus; sed in hoc tantum differunt actio et passio, quia passio dicit motum vel mutationem ut sufficientem passum, et inhærentem illi ; ergo actio ut actio præscindit ab hac habitudine; non ergo includit formaliter esse in, sed esse ab agente et ideo valde analogice est accidentis, ut supra in divisione accidentium adnotavimus. Et confirmatur ; nam hujusmodi actio dicitur inferre passionem, quasi active ; ergo ipsa secundum præcisam rationem formalem suam non afficit passum, sed infert passionem quæ illuc afficiat, atque ita media passione illi inest. Quocirca in hoc non est formalis differentia inter actionem immanentem et transeuntem nam si formaliter loquamur, neutra in agenti ut agens est, sed utraque inest passum ut passum est, et mediante passione. Differentia vero est, quod in actione immanente agens et patiens in idem coincidunt, et idem actio est in paciente, est etiam in agente in actione vero transeunte distinguitur agere a paciente ; et ideo, quia actio est in patiente in agente manere non potest.

Aliarum opinionum argumenta solvuntur

16. Ad argumenta primæ sententiae responderetur. Ad primum, actionem ut sic dici analogice accidentis, et ideo non oportere ut dicere propriam habitudinem inhærendi alicui, emanandi ab aliquo. Cum vero dicitur est actus agentis, similiter intelligendum est, nō de actu inhærente, sed emanante, et quem est ex se extrinseco denominante.

17. Ad secundum jam ostensum est res esse inconveniens, aliquam actionem trahentem in aliquo subjecto non esse, sed tantum in termino. Deinde de omni actione actio est, diximus non habere per se ac formaliter proprium subjectum inhæsionis. Hinc fit ut, licet media passione alicuius subjecto inhæreat, non tamen illud denominetur actio est, sed quatenus passio. Unde etiam actio immanens, quatenus denominetur hominem agentem vel operantem, formaliter non concipitur ut inhærens illi, sed ut est in illo. Neque oportet ut omnis res, quae est in aliquo inhærenter, denominet illud secundum omnem rationem quae in illa considerari oportet, ut patet in loco et in aliis formis intrinsecis. Ad alteram vero illius argumentum partem concedo, omnem actionem, quae in

subjecto inest, esse in passo, neque obstat quod in eodem sit passio, quia actio et passio non dicunt formas oppositas, sed diversas iabitudines ad res quodammodo relative oppositas, ut sunt agens et patiens, vel certe d potentias diversarum rationum, ut sunt activa et passiva. Tamen respectu ejusdem formæ vel entitatis non sunt oppositæ, sed consequuntur, ut dare et accipere, seu manare ab uno, et recipi in alio, vel emanare ab uno secundum unam rationem, et recipi secundum aliam.

18. Actio an sit agentis perfectio. — *D. Thomas an actionem transeuntem in agente locari.* — Ad tertium, negatur actionem esse propriæ perfectionem agentis, quatenus perfectio est a rma intrinsece perficiente. Solet autem dici actio agentis creati perfectio extrinseca ejus, tamenus ejus perfectio quodammodo ad alia extenditur, quod in rebus habentibus limitam perfectionem censetur pertinere ad quendam perfectionem extrinsecam earum; sed revera agens, ut agens, magis declarat perfectionem suam quam perficiatur, nisi ex actione sua aliquod commodum reportet, vel recipiendo in se terminum actionis, ut in iis & agunt actione immanente, vel mediante a actione se conservando aut tuendo a ntrariis. Ad testimonia D. Thomæ quæ in rationibus afferuntur, fateor nonnulla se difficilia. Thomistæ vero communiter intendunt, quotiescumque D. Thomas indicat actionem transeuntem esse in agente, loqui de actione ratione relationis resultantis, de actione transeunte quoad efficaciam datum, ut sunt, ex illius sententia, actus diæ voluntatis, vel etiam angelicæ; vel te, cum dicit actionem esse in agente, non uitur de propria inhærentia, sed late, prout secundum forma extrinseca dici potest esse eo quod denominat. Quæ expositiones, vel qua earum pro uniuersu jusque loci comitate acceptanda est et accommodanda; n enim oportet in his amplius immorari, o de D. Thomæ sententia ex aliis locis satis istet.

SECTIO V.

tandem sit actionis natura, quæve causæ au proprietates.

Actionis descriptio. — Ex his quæ hanc tractata sunt de actione, explicata fere omnia quæ de illa dicenda proposui. Primum enim constat, quæ sit communio vel essentia ejus, quam Gilbertus

Porretan., in suo lib. de Sex principiis, sic definit: *Actio est forma per quam in materiam subjectam denominamur agere.* Quæ descriprio videtur cum proportione sumpta ex illa, qua Aristoteles qualitatem definit, dicens, *qualitatem esse qua quales esse dicimur.* Sed videtur æque obscura illa definitio ac definitum ipsum; id enim est quod inquirimus, quid, nimirum, in rebus sit illa forma vel quasi forma per quam agere denominamur. Et ideo in superioribus explicuimus esse modum quemdam seu dependentiam ex natura rei distinctam a termino facto; atque hunc modum sub nomine formæ intelligendo, recte dicere possumus, actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam que primo ac per seipsam fluit, et per quam id, quod proprio fit ab agente, manat ac pendet. Quæ omnes particulae ex hactenus disputatis satis constant.

De causis actionis.

2. Rursus hinc etiam notum est quæ sint causæ vel essentialia principia actionis. Nam causa efficiens ejus est principium illud, a quo ipsa manat. Ubi insinuabat se statim quæstio, quodnam sit illud principium, ut explicaremus illud axioma: *Actiones sunt suppositorum.* Sed hæc res etiam est supra declarata, cum de supposito ageremus. Causa vero finalis actionis intrinseca et immediata, est terminus ejus; mediata autem vel ultima, esse potest aut ipsummet agens, aut quilibet alias finis, ad quem ipse terminus ejus referatur. Materialis autem causa interdum nulla est, respectu alicujus actionis, ut de actione creativa dictum est; quando vero intercedit materialis causa, illa est ipsum passum, quod licet immediate recipiat rem illam, quæ est actio, tamen secundum distinctionem rationis non recipit illam, nisi mediante passione. Cum autem actio sit forma simplex, non habet aliam propriam formalem causam, neque alia principia essentialia, præter principium a quo fluit, et terminum ad quem tendit, quatenus ea essentialiter respicit, ut declaratum est. Et hæc sunt satis de causis actionis.

Proprietates actionis.

3. Actionis semper motu conjungatur. — *Actionis quomodo passionem inferat.* — De proprietatibus item actionis ut sic nihil fere dicendum occurrit, quia nullæ fere sunt, quæ per se ei convenient, et in essentiali ratione

ejus non contineantur. Gilbertus autem supra tres aut quatuor insinuat. Prima, quia proprium (inquit) actionis est esse in motu, id est, semper conjungi motui; quod ut sit verum, late sumendum est, quamcunque mutationem etiam perfectivam sub motu includendo. Potest autem dupliciter intelligi. Primo, quod semper mutationi adjuncta sit actio, et hoc sensu est semper vera, si intelligatur de mutatione positiva, quia haec fieri non potest nisi ab aliquo movente, et consequenter agente per aliquam actionem. Si vero intelligatur de mutatione corruptiva, non semper est necessarium fieri per positivam actionem, ut si sit pura desitio; tunc autem proportionaliter interveniet carentia seu suspensio alicujus actionis. Alter sensus esse potest, ut etiam e converso actio semper habeat conjunctam mutationem, et ita coincidit cum secunda proprietate, quam idem auctor ponit, nimirum, actionem inferre passionem in materiam subjectam; quod habet verum in actionibus, quae circa subjectum aliquod versantur; creatio enim proprie non infert passionem, ut superius visum est. Cum autem dicitur actio inferre passionem, illud, *inferre*, non debet intelligi per propriam efficientiam vel causalitatem; nam, cum actio et passio non distinguuntur in re, ut videbimus, non potest inter eas esse propria causalitas; neque etiam intelligendum est solum de illatione consequentiae, nam hoc modo etiam passio infert actionem. Intelligendum est ergo de illatione a priori, eo modo quo una proprietas dicitur esse ratio alterius, ad quod sufficit virtualis distinctio, seu distinctio rationis cum fundamento in re.

4. Actio magis et minus ut suscipiat. — Tertia proprietas est, quam Aristoteles etiam posuit in Prædicamentis, quod actio potest habere contrarium, quae per se satis est clara; convenit autem illi ratione termini; unde non semper ei convenit, sed quando terminus ejus habet contrarium. Denique, quoad hoc eadem est ratio de actione quae de motu, de cuius contrarietate physici copiosius disputant. Ultimam proprietatem addunt tam Aristoteles, quam Gilbertus, quod actio suscipit magis et minus, quae duobus modis potest actioni tribui: uno modo, ratione termini tantum, quo modo illuminatio ut octo, est major et intensior actio quam illuminatio ut quatuor, etiamsi utraque in instanti fiat. Atque hoc sensu eadem est proportionalis ratio quoad hanc proprietatem in actione, quae in

formali termino ejus; de quo supra dictum est, cum de qualitatibus ageremus. Alio modo potest intelligi illa proprietas ratione temporis, quo modo dici potest intensior actio quae velocius fit, etiamsi alia longiori tempore æqualem habeat effectum. Atque hoc modo haec proprietas tantum potest convenire actioni successivæ, et coincidit cum velocitate motus, de qua propria disputatio etiam est philosophica. Verum est, velocitatem minus proprie dici intensionem actionis; nam potius est minor quædam extensio partium ipsiusmet actionis secundum durationem seu successionem.

SECTIO VI.

Quot sint genera et species actionum, et quomodo sub uno genere collocentur.

1. Haec etiam quæstio magna ex parte in superioribus traciata est. Ut tamen constet quomodo constituendum sit prædicamentum actionis, et quod sit summum genus ejus, et consequenter quæ actiones sub illo directe collocentur, breviter colligendæ sunt præcipuae divisiones actionis, quæ disperse sunt in superioribus traditæ.

Prima divisio actionis in substantialem et accidentalem.

2. Primo igitur dividi potest actio in substantialem et accidentalem. Substantialem appello, quæ ad substantiam terminatur; accidentalem, quæ ad accidens. De qua divisione dubitari non potest quin merito tradatur, et sit sufficiens; in rebus enim nihil fieri potest, nisi substantia aut accidens, ut constat ex supra dictis de divisionibus entis utrumque autem horum potest per se et per propriam actionem fieri, ut etiam constat ex dictis de causa efficiente, et per se est satis notum. Recte ergo et sufficienter dividitur actio in illa duo membra.

3. An sit univoca an potius analoga. — Occurrit tamen dubitatio, propter quam præcipue hanc sectionem proposui, utrum actio univoce in illa membra dividatur, vel tantum analogice. Nam ex dictis supra de causis videtur manifeste inferri, hanc divisionem esse analogam; diximus enim causam, præsertim efficientem, analogice dici de causa substantialium et accidentium; ergo etiam causalitas harum causarum non est nisi actio ergo etiam actio analogice dicitur de acti-

ibus harum causarum. Et confirmatur primo, via generatio, ex communi philosophorum ententia, dicitur analogice de generatione accidentalis et substantiali; ergo. Patet consequentia, quia eadem est proportionalis ratio, sive loquamus de actione sub communi tione actionis, sive sub particulari. Antece ns autem sumitur ex Aristotele, lib. 1 de generat., qui hac ratione, generationem substantiae vocat simpliciter generationem; acci-
dium vero, secundum quid vocat alteratio-
m aut actionem, etc. Denique ratio, quæ
eodem sumitur, cap. 3, et ex D. Thom.,
idem, et de Spiritualibus creat., art. 1, ad 9,
art. 3, et quæst. 21 de Veritate, art. 5, de
azione ut sic locum habet, nimirum, quia
geratio est via ad esse; esse autem substan-
tia est esse simpliciter; accidentis autem, se-
cundum quid. Sic enim etiam actio est suo
do via ad esse ex parte agentis, nam est
via communicatio ipsius esse; ergo si esse
per eam communicatur, analogice est
e, etiam ipsa analogice est actio. Tota
ratio actionis ex termino præcipue su-
bit, ut supra ostendimus; est autem for-
nis terminus actionis ipsa res producta,
tenus in suo esse producitur; ergo si in
esse terminorum est analogia, erit etiam
actionibus in ratione actionum.

In contrarium autem est, quia si divi-
hujus divisionis non est univocum, non
rit prædicamento actionis unum genus
assiguar; aut certe dicendum erit,
nisi, quæ est genus summum hujus
prædicamenti, esse solum eam quæ ac-
cidentalis est. At si hoc dicatur, sequitur ul-
lis, duo esse constituenta prædicamenta
nis; cui enim, si actiones accidentales
in prædicamentum constituant, non con-
tent aliud substantiales actiones? Nam
imis illæ inter se inveniuntur primo di-
ce; deinde in actionibus substantialibus
specificaliter cum convenien-
tiaenericis usque ad aliquam summam. Ac
que tanta est distinctio inter actiones sub-
stantiales et suos terminos, sicut inter acci-
dentes et suos; ergo nulla est ratio cui ac-
cidentalis unum genus prædicamenti
sit, et non actio substantialis.

Analogam esse concluditur. — In hac
ratione probabile censeo divisionem hanc
analogam, nam rationes priori loco fac-
ta ex re ipsa sumptæ sunt, valde sunt
eas, nec videntur habere convenientem
divisionem. Quas vero posteriori loco fe-

cimus, solum desumuntur ab auctoritate ex
recepta divisione prædicamentorum, quæ ex-
pediri possunt afferendo probabiles rationes,
ob quas actiones accidentales in unum præ-
dicamentum directe collocatae sunt, substanciales
vero ad prædicamentum substantiae re-
vocantur. Nam imprimis creatio parum cognita
fuit antiquis philosophis, et ideo mirum
non est quod ei locum in prædicamentis non
dederint. Deinde superius de illa diximus
non esse accidentis, sed modum quemdam
substantialis, et ideo necesse non fuit illam
in prædicamentis accidentium collocare, sed
ad prædicamentum substantialis reducenda est.
Generatio autem substantialis a multis non
reputatur actio proprie, sed terminus quidam
alterationis præcedentis, qui ex ea resultat.
Quam quidem sententiam ego veram non
existimo, sed potius generationem esse veram
ac propriam actionem, ut supra dixi tractan-
do de efficiente causa, et est communior phi-
losophorum sententia, quam Aristoteles ex
professo probat contra antiquos philosophos
in libris de Generatione. Tamen, quia semper
est conjuncta hæc actio cum alteratione, per
modum unius reputatur, et ideo non oportet
ratione illius peculiare prædicamentum con-
stituere. Melior tamen ratio redditur, quod
generatio substantialis cum sit via ad sub-
stantiam, non habet propriam rationem accidentis,
sed intrinsece est medius substantialis,
et ideo eonvenienter ad prædicamentum sub-
stantialis revocatur.

6. Est ergo hæc sententia valde probabi-
lis; cui vero illa non placuerit, dicere poterit
actionem duplicitate spectari posse: primo,
ut est via ad terminum cui dat esse, et sub
hac ratione procedere rationes factas, et con-
cludere esse analogum quid. Secundo, præ-
cise ut est actus agentis, suo modo perdu-
cens illud de potentia in actum, et sub hac
ratione esse quid univocum, quod etiam ad
passionem potest proportionaliter applicari.
Illud tamen semper manet difficile in hac res-
ponsione, quia actio ut actio non potest præ-
scindi a ratione viæ, et causalitatis seu dationis
alicuius esse. Item, quia non aliter est actus
agentis, nisi quia ab eo fluit ad communian-
dandum aliquod esse. Dici vero potest, nihil
horum considerari in illa prout in prædi-
mento collocatur, sed solum quod est veluti
forma agentis, illud sic denominans, et ut
sic habere univocationem logicam, licet se-
cundum completam rationem realem suam
habeat metaphysicam analogiam.

Secunda divisio substantialis actionis.

7. Secundo, subdividi potest actio substantialis in eam quæ sine subjecto fit, et quæ fit ex subjecto, quæ divisio jam satis constat ex dictis: prior enim est creatio, et posterior generatio. Quæ ulterius subdividi possunt in productionem et conservationem: de qua divisione late supra disputatum est, et ostensus, non esse secundum rem, sed secundum rationem. Ac rursus possunt illa membra in variis species dividi juxta varietatem terminorum, ut superius etiam diximus. Potest autem etiam de hac divisione dubitari, an sit univoca vel analoga. Videri enim potest analoga dupli ratione. Prima, quia Deus in ratione primæ causæ efficientis est primaria causa respectu omnium aliarum, ita ut analogice de illis causa efficientis dicatur, et Deus sit primarium analogatum; ergo, cum creatio sit quasi prima actio Dei ut efficientis, a qua omnes aliæ essentialiter pendent, aliquo modo videtur actio analogice dici de illa et de aliis actionibus, et creationem esse primum analogatum. Secundo, quia creatio est quæ dat simpliciter esse; per generationem autem non datur simpliciter esse ut sic, sed tale esse, et (ut ita dicam) tantum ex parte, applicando, scilicet, formam materię.

8. Sed, licet hæ rationes sint probabiles, nihilominus non videtur hic intercedere sufficiens ratio analogiae; nam per generationem vere ac proprie fit substantia, quæ est simpliciter ens, et univoce dicitur de omnibus creatis; ita, licet ex modo semper creatio sit excellentior actio, saepè tamen res facta per generationem perfectior est quam quæ fit per creationem. Item, quod omnis generatio supponat aliquam creationem saltem materię, non sufficit ad analogiam constituendam, quia illa præsuppositio est tantum materialis, si-
cut etiam forma supponit materiam, et non propterea est analogice substantia respectu illius. Accedit, quod omnis actio generandi necessario est actio ipsius Dei, quamvis non solius, et ideo propter peculiarē habitudinem quam creatio habet ad Deum, non oportet ut ratio actionis per prius et cum analogia illi conveniat. Unde, licet ratio causæ efficientis, quoad vim agendi, analogice dicatur et per prius de Deo, tamen quoad actualem actionem, non oportet ut intercedat analogia, quia etiam Deus denominatur actuagens ab actione creata, et interdum ab ea-

dem a qua creatura etiam agere dicitur, ut supra visum est.

Tertia divisio in transeuntem et immanentem actionem.

9. Tertio subdividitur actio accidentalis in immanentem et transeuntem; de qua divisione satis multa diximus. Nec refert quod illa differentia transeuntis actionis etiam substantialibus actionibus convenire videatur, quia non possumus differentias magis proprias invenire, sed sumenda sunt, prout accommodantur generi quod dividunt. Nam etiam aliæ differentiae possunt esse communis his membris, et secundum eas possent hæ divisiones aliter ordinari, quia et accidentalis actio est ex præsupposito subjecto, et potest etiam aliqua sine subjecto fieri, et creatio vel conservatio accidentis extra subjectum. Item in actionibus accidentalibus duratur productio et conservatio. Posset etiam actione primo dividi in spiritualem et materialen, et deinde hæc membra in alia. Nihilominus tamen ordo propositus videtur convenientius et propter majus discrimen inter actiones substantiales et accidentales, et præseruit si ex his tantum posterioribus unum præcamentum conficitur. Recte igitur divisa est actio accidentalis in immanentem et transeuntem. Immanens proprie tantum illa datur, quæ formaliter manet in eadem potentia proxima a qua elicetur, quæque ex suo generi talis est, ut nunquam in alio subjecto fieri possit, et hoc modo tantum actiones cognoscendi et amandi sunt immanentes, quibus plura dantur genera et species actionum, quas hic amplius tradere non est usus; id enim spectat ad scientiam de animalibus et de Angelis.

10. *Aliquæ vitales et connaturales actiones vocantur immanentes.* — Aliquando extenditur nomen actionis immanentis ad omnem illam quæ in supposito operante invenit, et hoc modo omnes motus vitales et nutritionis, et augmentationis, et motus et localis animantium, poterunt immanentes appellari; item motus naturalis terrae deontentis, aut aquæ reducentis se ad primum frigiditatem. Sed hæ omnes improbus sunt actiones immanentes, quia, licet si in eodem supposito, non tamen secundum eodem partem, vel non secundum eamdem intentionem aut vim agendi. Et motus illi naturalis peculiariter excluduntur, quia aliquo modo tribuuntur extrinsecō agenti, sicut et

ranti; et eadem ratione naturalis emanatio, verbi gratia, potentiarum ab anima, etiam si suo modo sit actio, ut supra visum est, et in eadem anima maneat, tamen, quia extrinseco agenti proprie tribuitur, non est proprie actio immanens. Ita fit ut propria actio immanens solum in vitalibus actionibus inventiatur, quamvis non convertatur, quia non omnis actio vitalis immanens est in proprietate jam dicta.

44. An sit aliqua actio formaliter immanens et transiens virtualiter. — Actio transiens subdividi ab aliquibus solet in formaliter transeuntem, vel tantum quoad efficientiam; imo, qui putant actionem omnem esse in agente, existimant nullam actionem dicum esse transeuntem, nisi ob efficaciam. Ego ero censeo nullam actionem ut actionem sse transeuntem quoad efficaciam tantum, uia actio ut actio non est efficax, nisi ratione sui termini intrinseci; unde, si talis est actio, quae in agente maneat, ideo est quia in manet terminus ejus; ergo, ut est actio, non potest esse transiens quoad efficaciam. Uod si interdum per actum immanentem iquid extra fit, non fit per illud in ratione actionis, sed ut principium agendi, ut supra ctum est de scientia et voluntate divina; idem est de voluntate creata quatenus est erativa ad extra. Quocirca actio immanens ne prout est actio, non per se, sed per um intrinsecum terminum operatur ad ext. Ut si reductionem aquae ad pristinum gus, actionem immanentem vocemus, licet ea proveniat quod aqua facta frigida rem trinsecam frigefaciat, actio illa reductionis dicetur propri transiens quoad efficaciam, quia illa sistit in suo termino; altera actio sequitur ex virtute termini prioris ionis, tanquam ex principio novae actionis. Hunc ergo modum intelligendum est, quounque actus immanens est principium cuius effectus extra operantem; inuo, si erendum in ipso operante aliquem alium effum relinquit, eodem modo illum efficit. Nis ergo actio transiens, si proprie et in one actionis transiens sit, ideo talis diciqua est formaliter transiens, id est, ab ante exiens, et in passum recepta. Quae sus dividi potest in plures species et mo actionum transeuntium, quarum tractatio peculatio propria est physicorum; nam ismodi actio maxime concernit materiam esibilem, ac proinde eadem fere ratio est actione et de motu quoad has species.

12. Aliæ item divisiones actionum inveniuntur in auctoribus, quæ, quantum ad præsens spectat, satis sunt ex superioribus notæ, ut quod distinguitur actio in vitalem et non vitalem, quam supra, sect. 3, tetigimus. Item, quod distingui posset in eam quæ est per propriam efficientiam, vel per naturalem resultantiam; de qua dictum est tractando de efficiente causa. Aliam denique tradidimus supra, in actionem instantaneam et successivam; de qua plura dicemus disputatione sequenti. Hæc igitur de actione dixisse sufficiat.

DISPUTATIO XLIX.

DE PASSIONE.

Passionis *nomen varia significat*. — Passionis nomen in usu philosophorum et Theologorum æquivocum est, ut ex Aristot., lib. 5 Metaph., c. 21, et ex D. Thoma, 1. 2, q. 22, art. 1, aliisque locis et ex aliis auctoribus passim constat. Nam et affectus animi passiones appellari solent, et quædam qualitates tertiae speciei, passiones appellantur, ut patet ex c. de Qualitate. et 3 Physic., cap. 3. Præterea maxime aliquis pati dicitur, quando aliquid præter naturam suam patitur, aut quando aliquid amittit. Late vero passio dicitur omnis receptio alicujus formæ, qualisunque illa sit. Et hoc modo in præsenti sumitur; sic enim correspondet actioni, quamvis non omni, sed illi quæ fit ex præsupposito subiecto. Quoniam vero actio et passio sic sumptæ magnam inter se connexionem habent, et in multis convenient, ideo multa etiam ex iis quæ de actione dicta sunt, servata proportione, applicari possunt ad passionem; et idecirco brevius hanc disputationem expediemus, explicando imprimis convenientiam et disserimen inter actionem et passionem, et deinde propriam naturam passionis et species ejus declarando.

SECTIO I.

Utrum passio in re ipsa differat ab actione.

45. Aliorū sententia improbat. — De actione et passione aliqui opinati sunt esse res realiter distinctas, quod necesse est sentiant illi qui existimant actionem nil aliud esse quam relationem agentis ad patiens; passionem vero relationem patientis ad agens. Quod sensit Scotus, in 4, dist. 13, q. 1, et Quodlib. 11, quem sequitur Anton. Andr., in libro

de Sex princ., quæst. 9. Hæc tamen sententia rejecta est in superioribus in actione, et eadem vel majori ratione rejicienda est in passione, quia per passionem ut sic non refertur patiens ad agens, sed solum passum ipsum afficitur passione in ordine ad terminum aliquem; est enim passio receptio alijus formæ. Et quamvis omnis passio sit ab aliquo agente, tamen solum est ab eo ut a causa extrinseca; unde non solum non dicit formaliter relationem ad agens, verum etiam non includit in suo formalic ac præciso conceputu respectum transcendentalis ad agens; alioqui in sua ratione includeret id quod est de ratione actionis. Si quæ ergo est relatio patientis ad agens, illa resultat ex passione, et in ea fundatur; ideo enim ad illud refertur, quia ab illo patitur; non possunt ergo actio et passio illo modo distingui. Omitto alia, quæ de relationibns extrinsecus advenientibus superius dicta sunt, quæ etiam hic applicari possunt.

2. *Aliorum sententia refutatur.* — Alii dicunt actionem et passionem interdum distinguere realiter, aliquando vero minime; nam quando actio est in agente, et infert passionem in passum, realiter distinguuntur; quando vero actio cum passione ipsa transfertur in passum, aut utraque manet in ipso agente, quod simul etiam patiens sit, tunc non habere realem distinctionem. Verumtamen, cum supra rejecerimus primum membrum hujus partitionis, et ostenderimus nullam esse actionem proprie dictam, quæ passionem inferat in aliud subjectum, prater illud in quo ipsa est, pro constanti relinquimus nec partitionem illam esse necessariam, neque ex illo capite. nimirum ex distinctione subjectorum, actionem et passionem realiter aliquando distingui. Ut autem formalis et propria sit comparatio, facienda est inter passionem, et actionem, quæ illam inferat; nam si dispareat (ut ita dicam) comparentur, sæpe poterunt distingui realiter; sic enim passiva generatio realiter distinguitur a creatione, et in universum actio creandi dici poterit realiter distinguere a passione, vel negative, quia nullum habet passionem sibi intrinsece conjunctam; vel positive respectu aliarum passionum, quas ipsa non infert. Sed hæc comparatio est extrinseca et accidentaria. Conferenda ergo est passio cum actione illativa passionis, et proportionate unaquæque passio cum actione cui correspondet.

Actio et passio non distinguuntur realiter.

3. Sic igitur explicato sensu hujus comparationis, est communis et vera sententia, actionem et passionem non distinguere realiter proprie et rigorose. Hæc est sententia Arist., 3 Phys., c. 3, ubi ait actionem et passionem in re esse eundem actum seu motum, differre penes diversos respectus. Quod idem docent auctores supra citati, quia vel actio et passio distinguuntur realiter ut duæ res, vel ut duo modi reales et realiter distincti. Primum dici non potest, quia, ut supra visum est, actio non est res proprie sumpta, sed modus rei; ergo nec passio potest esse res habens ex se propriam entitatem, sed modus rei. Est enim ejusdem modi et ordinis cum actione, et secundum propriam formalitatem minorem importat perfectionem. Item motus non est res proprie, sed modus rei ergo nec passio; sunt enim ejusdem rationis, vel potius idem, ut infra dicam. Secundum etiam non potest esse verum, quia modi reales, ut supra, in disp. 7, dictum est, ex se non habent distinctionem realem, sed juxta eas res quarum sunt modi; sed passio et actio quæ illam infert, sunt modi ejusdem rei, nimirum ejusdem motus aut ejusdem termini ergo non possunt esse modi realiter distincti. Probatur minor, tum ex doctrina Aristotelis, et communi supra citata, tum ex re ipsa, quia passio nihil aliud est quam fieri formæ, seu formalis termini actionis prout recipitur in subiecto, et illud immediate educit de potentia in actum; sed fieri termini veritatis nihil aliud est quam quidam modus ejus; ergo passio est modus termini actionis. At supra etiam ostensum est, actionem, nihil aliud esse quam modum quemdam ejusdem termini, scilicet, dependentiam ejus ab agete; ergo actio et passio sunt modi ejusdem rei; ergo non possunt inter se habere reale distinctionem. Et confirmatur, nam actio non distinguitur realiter a termino, ut supra dictum est; sed hoc ipsum ostendemus statim de passione respectu termini; ergo neque inter se possunt realiter distingui. Confirmatur tandem illa vulgari ratione, quod distinctione non est introducenda sine necessitate hic autem nulla est necessitas, ut a fortiori ex dicendis constabit.

Variæ sententiae de distinctione modalis inter actionem et passionem.

4. Dubitari etiam ulterius potest, an

em admittenda sit distinctio modalis, quæ ctnalis sit et ex natura rei, inter actionem et passionem: sic enim sœpe contingit modos jusedem rei, et ab illa sic distinctos, inter se iam eodem modo distingui. Hanc ergo distinctionem putant multi admittendam esse inter actionem et passionem. Alii vero lubrice quantur, vocantes illam distinctionem foralem. Potestque hæc sententia fundari, vel in prædicamentali distinctione actionis et passionis, vel in distinctione inter potentiam activam et passivam. Cum enim actio sit actus potentiae activæ, et passio passivæ, et potentiae istae in re distinctæ sint aliquo modo, necessarium videtur ut etiam actio et passio re ipsa et ex natura rei aliquo modo distinguantur.

5. Aliter Hervæus, Quodlibet. 7, q. 14, ait distinctionem et passionem differre, quia agens de ratione actionis, et passum de ratione passionis, extrinsece (inquit) et per additionem, sicut causa est de ratione effectus. Vix enim intelligitur quid sibi velit, nisi dicat quod alii aint, et nos etiam statim dicens, actionem et passionem differre secundum diversos respectus ad agens vel patiens, em tamen sensum non videtur Hervæus endere, nam ex professo contendit relationes ad agens et passum non esse de ratione actionis et passionis. Unde significat modum existentem in passo esse actionem quam per denominationem extrinsecam designat agens actu; passionem vero esse tenus subjectum denominat patiens actu, in sineulla relatione ad ipsa; quod plane inintelligibile, si non intercedat saltem effectus transcendentalis,

Et ideo clariss Capreolus, in 2, d. 4, q. 1, concl. 2, dicit actionem et passionem differre per diversas relationes; vult en has relationes non in recto, sed in quo pertinere ad actionem et passionem. e sentit in re et intrinsece nullo modo esse actionem et passionem, sed esse de mutationem vel motum; extrinsece differre per relationes quas connotant. vero relationem in actione ait esse rem agentis ad effectum, quæ est in ipso: in passo vero esse relationem effectus ad causam. Sed hanc sententiam fallit in actione supra ostendimus; est in eadem proportionalis ratio de passione primo, quia relatio effectus ad causam equitur ex passione in ipso passionis ino; ergo non potest per illam consti-

tui passio in ratione passionis. Secundo, quia passio ut sic proxime respicit passum, quatenus est forma quædam actuans illud, et illud denominans actu patiens; ergo respectus, quem includit passio ut sic, non est respectus ipsius patientis ad aliud, sed est respectus ipsiusmet passionis ad subjectum quatenus est proprie et speciali quodam modo actus illius. Unde si passum ipsum in concreto consideretur, formaliter non dicit effectum ut relatura ad agens, sed dicit tantum subjectum ut effectum passione tendente in aliquem terminum; ergo nullo modo illa relatio pertinet ad rationem passionis. Imo, si relatio ad agens alicui harum tribuenda est, potius actioni quam passioni est adscribenda, quia relatio ad causam non est nisi relatio originis ab illa; hæc autem relatio primo convenit actioni, et si non prædicamentaliter, sed transcedentaliter sumatur, intrinsece ingreditur rationem illius, ut supra ostendi.

7. Denique vix intelligitur quomodo actio et passio distinguantur per extrinsecas relationes in obliquo connotatas, nam eo modo quo distinguuntur per illas, constituentur etiam per illas; ergo vel constituentur per illas, ut per formas a quibus idem motus extrinsece denominatur actio et passio, et sic tantum erunt hæc duas denominationes pertinentes ad duas species relationum, et ita non egredientur prædicamentum Ad aliquid. Vel constituentur per habitudines ad illas relationes, et ita actio constituetur per respectum ad relationem agentis, passio vero per respectum ad relationem patientis, quod est plane falsum. Tum quia ratio fundandi non dicit alium respectum ad relationem, que ex ea consurgit; tu etiam quia passio (sicut supra etiam dicebam ad actionem) non dicit respectum ad relationem, sed ad potentiam patientem.

Action et passio non ex natura rei, sed ratione ratiocinata distinguuntur.

8. Dicendum ergo censeo, actionem et passionem in re non esse modos ex natura rei distinctos, sed eamdem dependentiam et emanationem formæ ab agente, quatenus subjectum intrinsece afficit, vocari passionem, quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem; atque ita hæc duo ad summum distingui ratione ratiocinata, id est, fundata aliquo modo in rebus, quæ interdum sufficit ad distinguenda prædi-

camenta, quando inde consurgunt modi denominandi aut prædicandi primo diversi, quod in præsenti contingit. Tota hæc assertio est D. Thomæ, 11 Met., lect. 9, ubi expresse dicit actionem et passionem tantum ratione differre; et idem sumitur ex 2 contra Gent., c. 9, et ex aliis locis supra citatis. Sumitur etiam ex Aristotele, loco supra citato ex 3 Physic., ubi ait eundem motum esse actum agentis et patientis, et secundum eas diversas rationes, actionem et passionem appellari.

9. Et ratione probatur quoad primam quidem partem, quia actio et passio ita conjunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione separabilis sit, etiam de potentia absoluta; ergo signum est non distingui actualiter ex natura rei. Patet consequentia ex supra dictis de distinctionibus rerum aut modorum; ostendimus enim, ubi tanta intercedit inseparabilitas, nullum relinqui sufficiens indicium actualis distinctionis et ex natura rei. Antecedens autem probatur, quia repugnat passionem fieri in aliquo subjecto, quin ab aliquo agente procedat, quia non potest esse effectus sine causa; hoc autem ipso quod ab agente procedit, invenitur in illa mutatione vera ratio actionis, ut constat ex dictis disputatione præcedenti, et supra cum de transeunte actione Dei ageremus. E converso etiam non potest esse actio ex subjecto (de hac enim est sermo), quin hoc ipso inferat passionem, nam si ex subjecto fit, in subjecto recipitur terminus ejus, et in eodem fit; ergo est passio et receptio ex parte talis subjecti; sunt ergo omnino inseparabiles passio et talis actio. Neque oportet rationem hanc limitare ad actiones transeuntes, aut ad successivas, ut quidam volunt; nam loquendo de passione in generalitate supra posita pro omni mutatione et receptione in fieri, et proportionaliter applicando actionem passioni, generalis est doctrina; nam in actione immanente, sicut est actio, ita etiam est passio perfectiva, et in actione instantanea est etiam mutatio et passio indivisibilis; atque ita semper actio et passio coniunctæ sunt in eadem mutatione.

10. Altera vero conclusionis pars, suppositis præcedentibus, et supposita communis doctrina ac distinctione prædicamentorum, necessario consequitur, quia necesse est admittere aliquam distinctionem inter actionem et passionem; cum ergo non sit realis, nec ex natura

rei, oportet esse rationis. Rursus non potest esse distinctio voluntaria, et gratis conficta, quia distinctio prædicamentorum in rebus ipsis aliquo modo fundata est; ergo est hæc distinctio fundata in ipsis rebus, non quod in rebus ipsis præcedat actualiter, sed virtualiter, et per intellectum vario modo concipientem et definientem percipiatur; hoc ergo sensu recte dicitur illa distinctio rationis ratiocinata; quod si hæc eadem est quam ab aliis vocatur distinctio formalis, de voce non contendimus. Præterea, hoc etiam probat ratio supra facta de distinctione potentiarum activarum et passivarum, quæ sœpe in re distinguuntur; et licet aliquando in una re jungantur, ut in potentia animæ, tamen ibi etiam saltem ratione ratiocinata distinguuntur, ut supra visum est; ergo actus harum potentiarum aliquo modo distinguuntur saltem ratione ratiocinata; nam ex parte ipsarum potentiarum, et ex diverso modo reducuntur in actum, sumitur sufficiens fundamentum ad prædictam distinctionem rationis inter actionem et passionem. Nec verum intercedit major distinctio, quando potentia activa et passiva realiter et subjecto distinguuntur; nam actus potentiae activæ non actuat illam, ut in qua fit, sed ut in qua fit et e converso, actus potentiae passivæ actuat illam ut in qua existit; unus autem et ideo actus in re utrumque munus necessarium exercet, etiamsi potentiae in re maxime distinguuntur, et ideo tunc etiam intercedit distinctio rationis propter diversos respectus, nunquam vero invenitur major distinctio. Atque ita satisfactum est fundamentaliarum opinionum.

SECTIO II.

Quomodo passio ad motum vel mutationem continentur, et quid tandem passio sit.

4. Quamvis tractatio de motu, peculiariatione sit propria naturalis philosophiæ quatenus motus in rebus corporeis physico seu materialiter fit, tamen abstractior consideratio mutationis sub metaphysicam considerationem cadit, quia in rebus omnibus etiam materia parentibus, et in omni passione et actione creaturæ intercedit, et ideo aliquid etiam de illo nobis dicendum est. Et assime in hunc locum cadit de illo disputatione quoniam, ut arbitramur, nihil fere inter motum et passionem differt, si cum proportionate comparentur.

*De distinctione inter passionem et motum
quædam sententia communis.*

2. Solet communiter dici motum tribus modis spectari posse : primo, ut est ab alio, sic vocari actionem. Secundo, ut in aliquo cipitur, et sic esse passionem; tertio, ut sit forma, seu terminus in fieri, seu fieri ipsum formæ, seu fluxus tendens in perfectio- em formæ, et sic habere rationem motus, slinguique formaliter tam ab actione quam passione. Hæc est satis communis sententia 3 Phys. Potestque probari, quia passio ut ssio constituit determinatum prædicamen- m, motus autem ut motus nullum consti- tuit; ergo necesse est distinguantur, saltem tione formalis. Major supponit ex divi- ne prædicamentorum. Minor probatur, imo ex Aristotele in Prædicamentis, ubi m passionem inter prædicamenta nume- set, de motu agit in Postprædicamentis. cundo, ex eodem Arist., 2 Physic., text. 4, i ait, motum non esse præter res ad quas motus, ideoque sicut nullum prædicamen- tu est commune omnibus rebus ad quas est motus, ita motum non esse extra ea prædi- menta ad quæ ejus termini pertinent. Tertio, quia passio cum sit unum genus, uni- tice dicitur; motus autem non est quid uni- um, sed analogum, ut omnes docent, ponentes Aristot. locis citatis; ergo non tinet ad prædicamentum passionis. Quar- quia motus dicit quid incompletum et perfectum, quia solum dicit ipsum terminum, ut partim acquisitum, partim acqui- dum; ergo per se non constituit in præ- mento, sed reducitur ad prædicamentum perfectæ ad quam tendit. Quinto, a alia est definitio motus quam passionis, motum definit Aristoteles, esse actum in potentia, prout in potentia, 3 Phys., 6; de actione autem et passione subdit, 22, esse affectiones ipsius motus, et sionem, esse actum ipsius passivi; quæm definitione differunt, saltem distin- tur ratione formalis.

Quocirca comparari censemur actio et sio ad motum tanquam duo modi forma- diversi ad unum quasi materiale sub- um, quod afficiunt, quod plane significat st. his verbis : *Omnino autem neque doctio nre idem est, quod disciplina, neque acci dem quod passio, sed motus cui hæc in- u, nam hujus in hoc, et hujus esse actum ioc, diversum est ratione.* Unde qui putant

actionem et passionem esse modos ex natura rei distinctos inter se, consequenter existimant eodem modo distingui a motu; qui autem solam distinctionem rationis ponunt inter actionem et passionem, similem ponunt inter passionem et motum; sed utrique con- veniunt, quod actionem et passionem con- distinguunt ut modos inter se diversos; a motu autem tanquam a re materiali, quæ ab eis modificatur.

Nonnulla in quibus motus et passio conve- niant explicantur.

4. In hac tamen sententia, quantumvis communi, illud semper mihi visum est diffi- cile, quia non video in quo constituatur differencia inter passionem et motum, si cum proportione et secundum completas rationes suas sumantur. Voco autem *cum proportione*, quod passio successiva ad motum successivum, passio vero instantanea ad mutationem instantaneam, et perfectiva ad perfectivam, corruptiva ad corruptivam, et sic de cæteris comparentur. Ut autem difficultas aperiatur, numeranda erunt omnia quæ in passione et motu reperiri possunt. Et imprimis suppono, tam motum quam passionem tendere in ali- quem terminum, et intrinsecè dicere respectum transcendentalē ad illum. Quod de motu apud omnes indubitatum est, quia motus intrinsecus est via et fluxus, via autem intrinsecè respicit terminum; et ideo Aristoteles docet motus distinguendos esse per terminos. De passione vero probari potest eisdem rationibus quibus id de actione probavimus. Nam omnis passio est passiva aquisi- sitione et receptio in fieri; non possunt autem hæc intelligi sine ordine ad formam, quæ fiat vel acquiratur. Unde certius est passiones specificari et distingui ex terminis, quam actiones, ut D. Thomas aperte docet 1. 2, q. 1, art. 3. In hoc ergo motus et passio conve- niunt.

5. Eteconsequenter etiam utriusque communio est distingui aliquo modo a termino, non quidem ut rem a re, sed saltem ut modum. Quod quidem de motu sere omnes docent in 3 Physicorum, ubi Aristoteles, textu 4, non obscurè id significat, et D. Thomas, et 5 Physic., textu 9, ubi idem tenet Averroes, Alexand., Themist., et alii. Est autem eadem ratio de passione, ut iidem sentiunt, quia distinctio aliqua in re necessaria est; major autem nec est necessaria, nec intelligi potest. Primum patet, quia potest forma manere in subiecto

absque tali motu, vel passione, ut ex se constat; ergo distinguuntur aliquo modo ex natura rei, juxta principium s^epe a nobis repetitum. Secunda vero propositi^o probatur, quia nullum est signum majoris distinctionis, cum e converso fieri non possit ut talis motus vel passio sine tali termino existat. Deinde, non esse necessariam majorem distinctionem facile probatur, quia cum forma aliqua fit in subjecto, in illa est dependentia qua simul pendet a subjecto, et a principio a quo manat, quae una et eadem est; a forma quae dependet, solum distinguitur ut motus, ex natura rei, ut constat ex supra dictis de eductione formae de potentia materiae; sed ex vi hujusmet dependentiae ut receptae in passo, passum ipsum patitur, et recipit formam; ergo passio nihil aliud est quam haec dependentia, seu hoc ipsum fieri passivum ut receptum in passo, et afficiens ipsum; sed haec dependentia non est nisi modus quidam ipsius termini; ergo non est necessaria alia res distincta a termino ad veram rationem passionis, et ad munus ejus intelligentium.

6. Imo hinc etiam concluditur non esse possibilem talem rem distinctam, quia cum passum et reciperet formam, quae est terminus passionis, et reciperet dependentiam ejus (supponimus enim esse talem dependentiam, quae ex subjecto fit), et praeter haec reciperet illam aliam rem realiter distinctam; ergo in qualibet passione necessario essent duae receptiones, et duae res receptae, quod est absurdum; et tunc etiam una res non est receptio alterius. Item si essent res distinctae, posset Deus quamlibet sine alia conservare; ergo et posset recipi terminus cum suo fieri sine alia re realiter distincta, et ita tunc patetur subjectum sine passione, ut e converso posset conservari illa res, quae est passio, sine altera quae est terminus. Dices: simili arguento probaretur, neque ex natura rei distingui formam a passione, quia non potest forma recipi sine passione. Respondetur negando consequentiam, quia, licet non possit haec forma recipi sine aliqua passione, quia non potest esse sine aliquo modo dependentiae et receptionis, potest tamen conservari sine hac receptione seu passione, qua in principio facta vel recepta est; potest etiam in ipsa conservatione plures dependentias variare, quod est sufficiens signum distinctionis modalis, non tamen majoris, ut s^epe dictum est.

7. Tertio, convenienter motus et passio, quia utrumque respicit subjectum, et idem subjectum sub eadem capacitatem passiva, seu potentialitate. Probatur, nam de passione certum est dicere intrinsecam habitudinem ad passum; nam omnis actus actuans, ut talis est, dicit habitudinem ad potentiam, cuius est actus; sed passio est actus passi, ut passum est; ergo dicit habitudinem intrinsecam ad illud; habitudinem (inquam) transcendentalis, sicut supra diximus de habitudine actionis ad agens, quod eadem proportione explicandum est, et rationes ibi factae hic a fortiori procedunt. De motu vero, quod similem habitudinem dicat ad passum seu mobile, probatur ex Aristotele definiente motum, quod sit *actus entis in potentia, prout in potentia*, ubi aperte definit motum per habitudinem ad subjectum. Deinde creatio passiva ut supra ex doctrina D. Thomae vidimus, ideo non est vera mutatio, quia non est actus aliquis subjecti; ergo est de ratione mutationis ut dicat habitudinem ad subjectum, quod per eam mutatur. Praeterea mutari proprius dicitur id quod se habet aliter quam prius, teste Aristotele; ergo necesse est ut motus dicat respectum ad aliquod subjectum, quod formaliter facit aliter se habere quam prius, nam terminus non proprio dicitur aliter se habere quam prius, cum prius non esset, sed illud proprio mutari dicitur, quod prius era sub uno termino motus, et postea est sub aliis. Denique motus essentialiter est actus, quod formaliter constituitur res, quae actu moveantur in ratione motu; ergo motus ut talis est, dicit intrinsecam habitudinem ad talem effectum et ad subjectum in quo illum habet.

8. Instari autem solet de motu locali¹, quod non est in subjecto, quod moveri dicitur, sed in corpore circumstanti; nam motus est subjecto, in quo est terminus ejus; locus autem qui est terminus motus localis, non est in corpore, quod movetur vel locatur, sed circumstante. Sed ad hoc facile respondet negando assumptum: nam motus localis intrinsece inharet mobili; alias quomodo illud vere ac realiter mutaret? Ad argumentum autem respondetur², intrinsecum terminum motus non esse locum circumstantem, sed ubi intrinsece, quod realiter intrinsece est.

¹ Lege Fonsecam, lib. 5 Met., c. 45, q. sect. 3.

² Vide Conimbric., lib. 3 Phys., c. 3, q. art. 2.

Ipsò locato, ut infra ostendemus; unde illud argumentum potius probat oppositum. Igitur in universum motus et passio etiam convenient in hoc, quod dicunt habitudinem ad subjectum, quod intrinsece et formaliter afficiunt.

9. Quod vero passio et motus proportionaliter sumpta respiciant idem subjectum, et secundum eamdem capacitatem et potentiam, probatur tum inductione, tum declarando et applicando definitionem motus ab Aristotele datam. Nam calefactio, passio et motus calefactionis, prout fiunt in aqua, actuant illam secundum capacitatem quam habet ad recipiendum calorem, et quatennis secundum illam capacitatem supponitur esse in potentia, id est, carens calore, et reduci de tali potentia in actum. Hoc est enim quod Aristoteles dicit, motum esse actum entis in potentia, prout in potentia. Duobus enim modis solet illa particula explicari: primo, quod motus sit actus quidam imperfectus, qui ita actuet mobile, ut illud relinquat in potentia secundum quam magis ac magis actuatur. Atque hoc modo convenit definitum motui successivo, de cuius ratione est, ut dum est, partim sit acquisitus, partim aliquid ex eo supersitis acquirendum, et ideo ex ea parte, qua jam est, est actus entis habentis potentiam ad ipsum; quatenus vero aliquid ex eo superest acquirendum, relinquit suum subjectum in potentia, ut amplius actuari possit; et quia subjectum ita actuatur per motum, ut per illum semper tendat in alteriorem perfectionem, ideo dicitur motus esse actus entis in potentia, prout in potentia. Hoc autem totum convenit passioni, ut passio successiva est (jam enim diximus haec esse cum proportione comparanda), nam haec etiam passio actuat passum, quatenus habet potentiam ad acquisitionem alienus formae; et si est passio successiva, ita actuat, ut semper relinquat subjectum in potentia ad ultioreni perfectionem, et in illam tendat; ergo n hoc etiam convenit cum motu.

10. Alio modo potest illa definitio quoad ultimam particulam exponi, scilicet, motum esse actum entis in potentia, prout in potentia, id est, prout primo transit ab esse in potentia adesse in actu; est enim in potentia passiva, quamdiu habet aptitudinem id actum, et illo caret; reducitur autem in actu, quando illum recipit; haec autem reductio inchoatur ab ipso fieri, seu acquisitione passiva illius formae, quae est proprius actus talis potentiae; unde, quia motus con-

sistit in actuali termini acquisitione, ut est verior et communior sententia, ideo primus actus, quo incipit actuari subjectum, prout existebat in potentia, est ipse motus. Quo sensu mihi non displicet, quod ex Alexandro refert Simplicius, 2 Phys., com. 8, motum esse primam mutationem ejus, quod est in potentia, ut tale est, quamvis melius dixisset, primam actuationem, ne definitum in definitione ponere videatur. Nam juxta hunc sensum, definitio illa non solum successivo motui, sed etiam mutationi instantaneae convenit. Nam omnis mutatio est actus entis habentis potentiam ad illam, et per illam primo reducitur de potentia in actum, et ideo omnis mutatio instantanea est actus entis in potentia, prout in potentia. Hoc autem totum convenit etiam passioni, universe et proportionate sumptae. Nam tunc primo incipit subjectum reduci de potentia in actum, cum primo pati incipit, atque ita passio est prima actatio potentiae passivae, et dicitur prima, respectu formae, ad quam terminatur, quae actuat etiam, sed non jam per modum fieri vel passionis, sed in esse jam quieto et perfecto juxta capacitatem suam. Atque hoc in omni passione, tam successiva quam instantanea, tam perfectiva quam destructiva reputatur. Igitur quacunque ratione motus dicitur actus entis in potentia prout in potentia, passioni etiam convenit; ergo nihil superest in quo vera aliqua differentia inter motum et passionem assignari possit.

11. *Satisfit objectioni.* — Dicitur fortasse de ratione motus seu mutationis esse, ut per illam subjectum primo reducatur de potentia in actum, quia mutari dicitur, quod se habet nunc aliter quam prius; hoc vero non esse de ratione passionis; nam quamdiu subjectum aliquid recipit, vere pati dicitur, etiam si illud de novo non recipiat, sed antea etiam illud ipsum vel aliquid simile receperisset. Verumtamen haec differentia et ad summum potest esse in vocibus, et de tali usu et differentia vocum non satis constat. Primum patet, quia primo instanti vel tempore quo aliquod subjectum incipit acquirere formam, sicut mutatur, ita etiam patitur, et utramque denominationem recipit ab eadem acquisitione seu fluxu, prout actuante illud; quod si illa receptio aliquo tempore duret per successionem partium, sicut continue patitur, ita etiam continue movetur, et e converso. Neque ibi habet locum differentia posita, nam ut res moveatur nunc, non est necesse ut an-

tea non moveretur, sed quod non secundum eamdem partem motus. Si vero illa receptio duret aliquo tempore per durationem perseverantem ejusdem acquisitionis, ut sit in aeris illuminatione, tunc sicut in re durat realis passio et receptio, ita etiam durat realis mutatione in primo instanti facta; quod si illa postea non vocatur mutatio, solum est quia nomen mutationis, sicut nomen productionis, connotat, quod immediate antea non fuerit; quod fortasse non connotat nomen passionis, sicut nec nomen conservationis; ergo, sicut supra dicebamus, productionem et conservationem in re non distingui secundum aliquam rationem positivam, ita dicendum est de passione et motu.

Resolutio de vera differentia inter passionem et motum.

12. Passio a motu nulla distinctione in re differt.—Hæc quidem argumenta, posteriori loco facta, videntur in re ipsa convincere quod intendunt; ne tamen videamur deserere communem loquendi modum sine ulla explicatione, sequentibus assertionibus videtur hæc controversia definienda. Primo enim dicendum est, passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei, seu modaliter. Hoc probant apertissime omnia quæ diximus. Et a fortiori etiam probari potest ex dictis superiori sectione de actione et passione; nam minus inter se distinguuntur passio et motus, quam actio et passio; sed actio et passio non distinguuntur actu ex natura rei; ergo.

43. Secundo dicendum est passionem et motum proprie et complete sumptum, secundum positivas rationes formales non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum. Hanc etiam conclusionem satis persuadent ultima argumenta facta. Unde Aristoteles definit motum esse actum mobilis, quatenus mobile est, 3 Phys., text. 15, et tamen statim, text. 22 et 23, definit passionem esse actum patientis ut patiens est. At vero ex parte subjecti, esse mobile seu mutabile, et esse receptivum seu patibile (ut sic dicam), si hæc duo proportionate sumuntur in ordine ad positivam receptionem, vel mutationem, non sunt duæ potentiae vel capacitates passivæ etiam ratione distinctæ, ut per se notum videtur; ergo neque actus ipsi sunt inter se distincti.

14. Qua ratione distinctione differant passio et motus. — Dico autem tertio: si motus

secundum aliquam præcisionem aut abstractionem, aut etiam secundum connotationem alicujus negationis sumatur, sic potest aliquo modo ratione distingui a passione. Declaratur, nam, ut sæpe dixi, in termino aut forma, quæ fit in aliquo subjecto, tantum sunt duo in re distincta modaliter, seu ex natura rei, scilicet, forma ipsa quæ inducit, et dependentia ejus ab agente. Et forma quidem non dici potest motus ipse aut passio (quanquam nonnulli ita loquantur cum Averroë, 5 Phys., com. 9, sed non recte), quia forma est terminus motus, et si sola maneat sine alio fluxu, jam non est motus, et quoad hoc eadem ratio est de actione et de passione. Itaque fluxus ipse seu dependentia formæ est quæ recipit has omnes denominations. Potest ergo intellectus fluxum illum præcise considerare, ut est via ad terminum, abstrahendo præcisive ab hoc quod afficiat aliquod subjectum, vel manet ab aliquo principio, et fluxus ille a conceptus potest motus appellari, et, sub hac ratione conceptus, ratione distinguitur, tam ab actione quam a passione, et quodammodo in utraque includitur, vel tanquam quid superius et transcendens, vel tanquam materialis et inadæquatus conceptus utriusque. Quomodo videtur Aristoteles, 3 Phys., text. 23, motum sumpsisse, cum sub distinctione dixit, *motum esse actum activi aut passivi*. Verumtamen hæc acceptio motus valde impudica est, quia motus et mutatio sumpta secundum communem animi conceptionem, essentialiē dicunt habitudinem ad subjectum quod mutatur. Item secundum eam significationem, in creatione passiva erit mutatio, quia ibi etiam est fluxus aut passiva dependentia termini; id tamen, proprie loquendo, non admittitur, ut supra vidimus. Nihilominus tamen, quia conceptio et præcisio motus non est omnino intensiva apud philosophos, secundum eam potest dici motus ratione distinctus a passione. In ea vero significatione motus analogice dicitur, et multo proprius pertinet ad passionem quam ad actionem.

45. Alio item modo potest distinctio rationis inter motum et passionem declarari per connotationem. Nam motus, ut sic, et qualiter nominat mobile mutari aut moveri, connotat negationem talis motus vel mutationis immediate ante præcessisse in subjecto, quia mutari est aliter se habere quam prius; passio vero ut passio non videtur in suo conceptu includere hanc connotationem, ut supra dictum est. Addi etiam potest, mutatione

ut sic abstrahere ab eo quod fiat per positivam rationem, vel per solam carentiam existentis formae; nam interdum datur ratio pure privativa, ut amissio luminis in se; at vero passio proprie solum dicitur positiva acquisitione aliquius formae, seu di positivi. Verum haec duæ postremæ differentiae minus videntur usitatæ, et secundum e non sit proportionalis comparatio inter passionem et mutationem, sed secundum res dersas, et ideo non videntur ita propriæ. Pma vero differentia habet majus fundatum in præcisione, quam potest facere collectus propter diversam habitudinem eadem dependentiae ad varios terminos, at ita secundum illam videntur loqui aucto- qui haec distinguunt, illamque ad sum- un probant rationes in principio factæ; qua- eis vero contra primam aut secundam as- sionem nostram procedere possunt, a no- breviter solvendæ sunt.

Responsio ad argumenta.

3. Ad primum, respondetur motum, ut significat actum mobilis, pertinere ad dicamentum passionis, vel tanquam spe- quamdam ejus, si sumatur pro motu uno aut successivo, juxta ea quæ statim in sect. 4, vel ut summum genus, si in munni sumatur pro mutatione ut sic. Mo- utem præcise sumptus pro fluxu ad termi- non pertinet ad speciale prædicamen- tum accidentis, non solum quia est quid perfectum, ut multi volunt, sed maxime non est forma aliquius subjecti, neque consideratur secundum eam præcisio- sed solum ut via ad terminum, et ideo dicitur ad prædicamentum sui termini, si- tiam supra diximus agentes de creatione va.

4. Aristoteles ergo, in primo loco citato ex prædicam, fortasse locutus est de motu dictam considerationem ac præci- m, seu prout aliquo modo quid com- est ad actionem et passionem; ibi solum tractat de distinctione motus, et allis ejus proprietatibus, et omnia quæ communiæ esse possunt, tum actioni, etiam passioni, cum proportione. Imo loquitur de motu ut abstrahit a muta- substantiali et accidental, et a positiva privativa, nam inter species motus ponit rationem et corruptionem. Quo sensu est, motum esse quid generalius, at a ratione distinctum a passione, ut est

proprium genus cuiusdam prædicamenti. In secundo autem loco clare loquitur de motu præcise ut est via ad terminum, et ut sic dicit reduci ad prædicamentum sui termini.

18. Ad tertium respondetur, motum qui- dem in ea generalitate sumptum, qua Aristoteles de illo disserit in Postprædicament., analogum quid esse, ut ex dictis patet. Exi- stimo tamen etiam passionem posse sumi in ea generalitate, in qua sit etiam quid analo- gum. Nam ut omittamus mutationem privati- vam, quæ suo modo passio etiam dici potest, quamvis revera proprius dicatur mutatio, tam- men loquendo de passionibus, et mutationi- bus quas eis comparamus, etiam passio ut est communis ad substantialem et accidentalem, fortasse est quid analogum, eadem ratione qua et actio. Et consequenter probabile est, passionem, quæ fit in materia per substancial generationem, non pertinere ad pas- sionem, ut constituit speciale prædicamen- tum accidentis. Et præter rationes supra al- latas de actione, occurrit hic alia, quæ vide- tur probabilis, nam prædicamenta acciden- tium distinguuntur semper ab Aristotele in ordine ad primam substantiam et denomina- tiones varias quas illi tribuunt, et secundum quas de illa prædicari possunt, ut supra dictum est; at vero generatio passio nec inhæ- ret alicui substantiae primæ, sed tantum ma- teriæ, neque etiam substantiae tribuit deno- minationem per modum affectionis aut pas- sionis, sed tantum per modum fieri; dicitur enim substantia generari non per modum subjecti, sed per modum termini; sub qua ratione ista generatio ad prædicamentum termini reducitur, ut supra dictum est. Ma- teria autem ipsa non dicitur proprie genera- rari; nam, licet Scotus, et Antonius Andreas, 7 Metaph., quæst. 8, 9 et 10, dicant materi- am generari per modum subjecti, tamen illa locutio valde impropria est et inusitata, ut Soncinas et Javellus eisdem locis notarunt. Et ideo illa passio probabiliter non censetur ex iis quæ accidentium rationem induunt, ideoque reducenda videtur ad prædicamen- tum substantiae. Quod necesse est sentiant, qui putant nullum accidens proprium esse in materia prima. Itaque passio sub hac gene- rali ratione analogum quid est. Juxta quam sententiam, passio, quæ est unum ex supre- mis generibus accidentium, solum sit ea quæ est positiva passio realis et accidentalis.

19. At vero si motus vel mutatio cum ea- dem restrictione sumatur pro reali et acci-

dentali actu mobilis ut mobile est, non video cur non sit æque univocum, nam etiam dicit rationem communem æque inventam in multis, et eodem modo contrahibilem ad eadem inferiora. Denique motus, sub ea ratione, non dicit, ut opinor, diversum conceptum a conceptu passionis.

20. Ad quartum respondet, etiam passionem dicere quid imperfectum, et, si successiva sit, dicere acquisitionem partim factam, partim faciendam, quare quoad hoc eadem est ratio de passione et de mutatione, si cum debita proportione sumantur. Ob eam ergo imperfectionem non potest excludi motus quin prædicamentum constitut, quia quod est imperfectum simpliciter vel in uno genere, potest esse perfectum in alio, et secundum eam rationem proprium prædicamentum constituere; neque enim omnia genera prædicamentorum sunt absolute entia perfecta. Unde motus, sub ea consideratione qua ratione distinguitur a passione, non ob solam imperfectionem non constituit speciale prædicamentum, sed vel ob analogiam, vel ob alias rationes supra datas. Ad quintum iam declaratum est quomodo definitio motus etiam passioni conveniat, si secundum completam et proportionatam rationem realem comparentur. Declaratum etiam est quomodo motus possit præscindi ab actione et passione, et quid hæc intelligentur addere motui sic concepto; non enim addunt modos ex natura rei distinctos, sed respectus quosdam transcendentes, qui sunt veluti differentiæ, aut potius modi etiam transcendentes ratione distincti, compleentes cum ratione fluxus seu viæ rationem actionis, seu passionis.

21. *Dictorum omnium conclusio.* — Atque ex his satis explicatum manet quid passio sit, et qua ratione genus speciale constitut, et, ut Gilbertus Porretanus dixit, omnia, quæ de actione dicta sunt, eadem convenire possunt in passionem, habitudine tantum mutata, et ideo ea hic repetere necessarium non erit.

SECTIO III.

Utrum de essentia passionis sit actualis inhæsio, vel aptitudinalis tantum.

1. Quamvis hæc questio videatur communis omnibus accidentibus, habet tamen specialem difficultatem in passione, a paucis tractatam, quam prætermittere non debuimus.

Rationes dubitandi.

2. Ratio ergo dubitandi est, quia supra dictum est non esse de ratione accidentis ut sic actu inhaerere, sed aptitudine; sed passio est quoddam accidens; ergo de ratione ejus non erit actu inhaerere, sed aptitudine. Responderi potest passionem non esse tale accidens, quæ sit forma aut res distincta a ceteris, sed esse tantum realem modum; de modis autem dictum est supra, non aptitudinalem tantum, sed etiam actualem inhesionem essentialiter includere. Hoc vero non satisfacit, nam modus solum includit essentialiter actualem conjunctionem cum illa ratione, aut forma cujus est modus, non vero cum subjecto, cui illa forma inhaeret, nam ab illa realiter distinguitur, et ita etiam poterit realiter ab illo separari, et sine illo conservari, non ergo includit essentialiter actualem inhesionem ad tale subjectum. Exemplo declaratur, nam figura tantum est mode quantitatis, et ideo respectu illius essentialiter includit actualem unionem, non vero respectu substantiæ, cui inhaeret quantitas. Si ergo calefactio passio est quidem modus caloris, et inde recte concluditur essentialiter includere actualem conjunctionem ad calorem, ita ut sine illo esse non possit; non vero propterea includet essentialiter actualem inhesionem ad subjectum caloris, respectu cujus est passio; ergo passio, ut passus solum dicet aptitudinalem conjunctionem ad subjectum.

3. In contrarium autem est, quia actio passio dicit habitudinem actualis dependentem ad agens, et non tantum aptitudinalis; et actio dicit actualem actuationem passus, non tantum aptitudinalem. Patet consequentia, quia ita comparatur passio ad passus, sicut actio ad agens, secundum proportionem; nam sicut actio est actus a quo passio est actus ejus in quo; non potest tempore passio actuare nisi inhaerendo; et actualis inhaerentia, et non tantum aptitudinis, est de ratione ejus.

4. *Nomen passionis actualem inhaerentem importat.* — In hac re, si vim nominis passionis et passi spectemus, non est dulicior statim præ se ferant actum, et non tantum aptitudinem; non enim vocatur passus nisi qua aliquid patitur; pati autem significat, et non tantum aptitudinem patienti; ergo passio etiam in rigore significat eam formam quæ actu constituit pati-

Unde ponamus Deum producere calorem extra omne subjectum, et illam productionem calefactionem vocemus, certum videtur non posse calefactionem illam proprie vocari passionem; nihil enim per illam patitur, nam erminus non patitur per productionem, sed it. Quamvis autem ita statim appareat ex occasi significatione, nihilominus non est in la tantum sistendum, sed res ipsa intimius erscrutanda. Diximus enim saepe, in forma, uae sit in subjecto et ex subjecto, praeter entatem formae reperiri dependentiam, qua iediente illa forma emanat et pendet ab gente, quam dependentiam, prout unitam asso, et efficientem illud, dicimus esse passionem. Inquirimus ergo an sicut in forma, uae sit in subjecto, distinguuntur duo ex natura rei distincta, scilicet, forma et unio, ita ipsa dependentia duo similia distinguuntur, scilicet, dependentia ipsa secundum se, sicut tendit ad formam, et unio ejus ad subiectum. Nam si haec duo distinguuntur in dependentia, sicut forma est separabilis ab actioni actuali ad subiectum, ita et dependentia illa erit similiter separabilis; est enim dem ratio et proportio, et ex ipsa distinctione modali, necessario hoc sequitur.

5. Atque hinc sit ulterius, ut (quidquid sit a voce passionis) modus ille, seu forma quae sit passio, non dicat essentialiter unionem subiectum, quandoquidem ab illa distinguitur ex natura rei, et est separabilis ab ea; ergo tantum dicit essentialiter aptitudinem, id est, ut sit talis forma apta ad constitendum subiectum patiens, quamvis illud in sic constitutum, nisi quando est illi unita, tamvis fortasse nomen passionis sumptum ex ipsa actuali affectione passi, et non ex situ talium tantum. Sicut etiam in universo nomen accidentis sumptum videtur ex tali inhaesione, seu quia accidit, et nomen formae, quia informat, quamvis, in re signata, essentialis ratio non consistat in actu, sed in aptitudine. Quid autem in dependentia formae distinguenda sint illa duo ex natura, scilicet, substantia dependentiae, et unio, ut ad subiectum, sicut distinguuntur in forma, probari potest, tum a paritate rationis, tum etiam quia dependentia habet totum esse in ordine ad terminum, et cum realiter identificatur; ergo si in termino ad est substantia, aliud unio, etiam in dependentia illa duo sunt ex natura rei distincta,

De ratione passionis esse actualem inhaesionem.

6. Nihilominus dicendum censco passionem ut sic essentialiter dicere actualem unionem et conjunctionem ad terminum, et ad subjectum cuius est passio, ita ut illa affectio formae vel dependentia, qua aliquod subjectum patitur, essentialiter talis sit, ut non possit esse nisi unita subiecto. Ut hanc assertionem probem, distinguo duplicum, vel potius triplicem passionem: una est pure unitiva formae praexistentis vel tempore, vel natura, ad subiectum; alia vero est et unitiva et factiva forma. Omitto aliud membrum de actione productiva et non unitiva formae, nam illa non potest habere rationem passionis, ut statim dicam.

7. De passione prioris generis, id est, pure unitiva, evidens est non posse fieri sine actuali unione ad subiectum, et essentialiter illam includere, quia per illam formaliter nihil de novo fit, nisi unio formae ad subiectum; sed illa unio fieri non potest, nisi subiecto ipso actu recipiente et paciente, quia unio non potest esse sine actuali terminacione ad ea quae uninntur; ergo haec passio essentialiter includit actualem affectionem subjecti, quod per eam unitur. Exemplum hujusmodi passionis in naturalibus solum est in generatione hominis, quia nulla alia forma naturaliter praexistit, et fit per aliam actionem natura priorem ante compositum, nisi anima rationalis; in supernaturalibus autem est simile exemplum de hominis resurrectione, et adjungi potest aliud de unione humanitatis ad Verbum. Illa ergo passio, quae sit in materia, cum illi unitur anima rationalis, manifesto pendet essentialiter a materia; nam si in illa non fiat, nihil per eam fiet, quia non fiet unio formae ad materiam: haec enim unio fieri non potest ad materiam, nisi ipsa materia illam passionem unitivam recipiat; si autem non fiat unio, nihil fiet, quia jam forma supponitur facta, et sola unio erat formalis terminus illius mutationis. Et haec ratio procedit in omni simili exemplo vel unione. Neque contra hoc procedit difficultas in principio tacta, quia per hanc mutationem non fiunt forma et unio, sed unio tantum, ut ex philosophia constare potest.

8. Praterea, quando passio talis est, ut per eam simul et forma fiat, et unitur subiecto, si forma illa est, ut non sit propria res distincta a subiecto, sed modus tantum illius,

tunc etiam manifestum est passionem illam essentialiter includere actualem unionem ad subjectum. Præcipuum exemplum hujus rei est in passione illa, quæ fit per motionem localem, per quam solum fit modus quidam in subjecto quod movetur, nempe localis præsentia, ut infra latius constabat circa prædicamentum Ubi; et ideo impossibile est intelligere, ut illa passio fiat extra subjectum; idemque est in omni re simili. Ratio autem hic est, quia in termino hujusmodi passionis non distinguitur unio ab ipsa forma, sed de ratione illius modalis formæ est actualis unio ad subjectum, et ideo passio proportionata est termino. Atque hic ita etiam cessat ratio dubitandi in principio posita.

9. Superest igitur tertius modus, nimirum, quando passio in subjecto talis est ut per eam fiat et forma, quæ sit vera res distincta a subjecto, et unio ejus ad subjectum; et de hac etiam passione dicimus, essentialiter et in substantia sua includere quod sit non tantum aptitudinalis, sed etiam actualis affectio subjecti. Ratio a priori est, quia hujusmodi passio essentialiter est passiva eductio de potentia materiae; hujusmodi autem eductio essentialiter includit unionem actualem ad materiam. A posteriori vero declaratur, quia impossibile est illam passionem conservari, quoad substantiam ejus (ut sic dicam), separatam a subjecto, et absque unione, in quo magnum est discrimen inter illam et formam ipsam; ergo signum est includere in essentia sua actualem unionem. Assumptum declaratur, nam hoc ipso quod calor fiat extra subjectum, dependentia et dimanatio illius caloris a sua causa non est ejusdem essentialis rationis cum dependentia, qua fit calor ex subjecto, et, ut alibi ostendi, hoc ipso quod quantitas conservatur separata a substantia, fit seu conservatur per dependentiam essentialiter distinctam ab alia, qua erat in subjecto. Hujus autem ratio est, quia passiva creatio, et eductio de potentia subjecti, sunt dependentiae essentialiter diversæ; sed, hoc ipso quod dependentia separatur a subjecto, jam non est eductio, sed creatio, vel conservatio ejusdem rationis cum creatione; ergo mutatur essentialiter dependentia ex vi separationis a subjecto; ergo illa dependentia, quæ habet rationem passionis, quatenus afficit subjectum, essentialiter includit actualem unionem ad subjectum.

10. *Objectio solvitur.* — Dicet fortasse aliquis, in forma materiali, vel accidente separa-

to a subjecto, duplicum dependentiam intelligi posse. Una est, quæ natura sua essentialiter postulat independentiam a subjecto, et talem esse dependentiam creativam, cui repugnat afficere subjectum et induere rationem passionis; alia vero intelligi potest, quæ postulet quidem natura sua dependentiam a subjecto, non tamen ita essentialiter quin possit per potentiam Dei absolutam illa privari, et aliter conservari, supplente Deo aliter illam dependentiam, et tunc dependentia illa, etiamsi sit actu separata a subjecto, non erit dependentia creativa, quia ex se nata est dependere a subjecto; atque ita talis dependentia ex se erit vera passio aptitudine, quia ex se est affectiva subjecti, etiamsi, cum ponitur separata per potentiam Dei, actu non afficiat.

11. Veiuuntamen hæc responsio non satisfacit: repugnat enim actualem dependentiam natura sua pendentem in suo esse, seu fieri, a subjecto, conservari actu separatum a subjecto, in quo est magna differentia inter dependentiam, et formam quæ pendet. Et ratio differentiæ est, quia dependentia non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa, et ideo nec potest conservari sine influxu omnis causæ, a qua per se et realiter pendet seu causatur, nec illa naturalis dependentia, quam habet a materiali causa, posset per aliud genus actionis suppleri, eo quod ad actionem non sit actio. Secus vero est de forma, quæ pendet, quia et pendet per dependentiam a se distinctam, et illa dependentia, quam habet a subjecto, potest per aliud genus actionis suppleri. Quo fit ut nulla actio vel dependentia possit terminari ad formam per se statim, et separatum a subjecto, quin talis actio sit creatio, seu conservatio creativa, qui si sit sine materiali concursu subjecti, etsi est productio formæ absque eductione de potentia subjecti; ergo est creatio; nam inter hæc non est medium. Neque hic habet locum distinctio de actuali vel aptitudinali dependentia a subjecto; nam, hoc ipso quod actio non fit actu ex subjecto, necesse est ut actio fiat ex nullo subjecto, et in hoc consumatur ratio creationis. Quapropter, licet illam formam possit talis fieri ex subjecto, etiam illam actio nullo modo potest esse subjecto. Et ideo nec etiam potest dependentia illa unquam induere vel habere rationem passionis, quia nunquam potest ipsam subjectum afficere. Unde tandem concludit, nullam dependentiam posse habere rationem passionis, nisi quæ actu fit in subjecto et

ubjecto, et consequenter afficit illud; et e
onverso nullam esse dependentiam actu se-
paratam a subjecto, quæ nata sit eadem met
tificere subjectum, et induere rationem pas-
sonis. Ergo in universum passio in essen-
tiali ratione sua includit actualem unionem
1 subjectum, neque potest unquam salvari
um sola aptitudinali.

Responsio ad rationes dubitandi.

12. Ad rationem ergo dubitandi in princi-
o positam respondetur, passionem ex pe-
diari ratione sua postulare hanc actualem
haerentiam, non ob illam præcisam ratio-
nem, quod est quidam modus, sed quia est
lis modus, quo mediante educitur forma de-
tentia subjecti, seu passive fit forma ex
bjecto, quæ ratio essentialiter includit ac-
talem unionem ad subjectum. Ad alteram
ro difficultatem respondetur, esse disparem
tionem inter formam et dependentiam quoad
cludendam actualem unionem ad subjec-
m, ut dictum est. Et licet fortasse in ipsa
dependentia possit aliquo modo distingui unio-
nem in formam, nihilominus respectu
ius dependentiae seu passionis, illa duo es-
sentialiter conjuncta sunt, ita ut unum sine alio
unire non possit propter rationem datam.
qua re videri possunt quæ dixi in 1 tom.
triae partis, disput. octava, sect. prima.

SGCTIO IV:

*Cum successiva passio, et momentanea, ad genus
passionis pertineant, et quomodo sub illo diffe-
rant.*

1. Omnes divisiones, quas de actione de-
nus, locum habent in passione, præter il-
la de actione ex subjecto, aut sine sub-
to; in passione enim haec divisio non ha-
locum, eo quod passio intrinsecum or-
dem dicat ad subjectum, atque ideo repug-
nari passionem extra subjectum, ut satis
et ex dictis sectione præcedenti. Ex aliis
divisionibus, quæ ad passionem, ut dixi,
commodari possunt, nulla indiget nova ex-
silione, præter eam quæ in titulo hujus sec-
tis proposita est.

Quæstionis resolutio.

1. De qua primo certum est recte dividi-
tionem in momentaneam et successivam.
Nam est enim dubium, quin haec duo genera
tionum inveniantur, et quod sufficienter
distant passionem in tota latitudine sua.

Primum patet inductione, nam passiones per-
fectivæ, ut sunt intellectio, volitio, illumina-
tio, per se loquendo, in instanti fiunt, ut in 9
Metaphys., omnes docent, et Theologi, 1,
dist. 17, ubi late Major, quæst. 5; estque
aperta sententia Aristot., et per se satis clara,
ut supra tetigimus tractando de actibus im-
manentibus. Ex actionibus etiam physicis ge-
neratio substantialis in instanti fit. Aliae vero
sunt successivæ, ut est res clara, quam ex phi-
losophia suppono. Secundum patet, quia illa
duo membra includunt immediatam contra-
dictionem, ratione cuius adæquate partiuntur
divisum. Nam per passionem seu receptio-
nem aliquam, aut simul recipitur tota forma,
quæ acquiri potest, vel paulatim et per par-
tes, nec potest inter hæc duo membra me-
dium reperiri. Quando ergo passio priori
modo fit, est instantanea, quia fit tota simul
et indivisibiliter; quando vero fit posteriori
modo, est successiva, quia una pars ejus fit
prius quam alia. Recte ergo et sufficienter
data est illa divisio. Nec dubitari potest quin
utraque ex his passionibus, præsertim si ac-
cidentaliter sit, ad hoc genus pertineat, cum
utraque sit actus patientis quatenus tale est,
seu quatenus tendit in aliquem terminum.
Illud enim *tendere*, neque dicit intrinsecè suc-
cessionem, sed transitum de potentia passiva
in actum, seu in acquisitionem ejus. Neque
etiam per se et intrinsecè repugnat illi suc-
cessio. Passio ergo prædicamentalis ut sic in-
differens est ad illos duos modos, eosque sub-
se complectitur.

**3. Passio instantanea dupliciter fieri pos-
test.** — Sed circa singula membra aliquid oc-
currit advertendum. Circa primum notandum
est, passionem instantaneam duobus modis
fieri posse: primo, ita ut duret per solum
instans, quomodo fit generatio substantialis,
quatenus est passio, seu transmutatio mate-
riæ ab una forma in aliam, quando fit sim-
ul in certa et determinata portione mate-
riæ, et a causa univoca, a qua non pendet ef-
fectus in conservari, sed in fieri tantum; illa
enim actio, et consequenter etiam passio, et
unico momento fit, quia simul fit, et unico
etiam momento durat, quantum est ex se,
quia non conservatur ab agente; unde vocari
potest illa passio instantanea transiens. Alia
vero est permanens, quæ licet in momento
fiat, durat tamen quædam effectus durat qui
a tali causa procedit, quia minirum ab illa
pendet in fieri et in conservari; et hujusmodi
est illuminatio, intellectio, etc. Est autem

de nomine quæstio, an talis passio nomen illud mereatur pro toto tempore quo durat, vel solum pro primo instanti; nam res jam satis constat, ut in superioribus adnotatum est.

4. Hoc vero discrimen inter has actiones accidentale est, quia solum sumitur ex perseverantia majori vel minori in eodem esse; quæ differentia est tantum accidentalis, imo includit quamdam extrinsecam denominationem, ut constabit clarius ex iis quæ infra dicemus de durationibus rerum. Quælibet ergo ex dictis passionibus ex se nata esset durare quolibet tempore, si ab agente conservaretur; quod vero interdum duret, interdum non duret, provenit ex conditione agentis, nimirum, quod sit univocum, vel æquivocum, vel certe quod naturaliter vel libere agat, quæ conditions per se non variant essentialiter passiones ex actionibus resultantes. Ex quo etiam fit ut, licet hæ actiones et passiones ex se aptæ sint fieri in instanti nostri temporis, propter quod instantaneæ vocantur, nihilominus tamen eis non repugnat fieri coexistendo tempori nostro, vel ex libertate agentis, vel certe quia contingit non aliter fieri applicationem passi ad sphæram activitatis agentis. Illa vero coexistentia non est per coextensionem partium: id enim repugnat passioni, quæ supponitur esse indivisibilis, et tota simul; sed est per coexistentiam totius mutationis indivisibilis in toto aliquo tempore, vel in qualibet parte, vel quolibet instanti intrinseco ejus. Quapropter, licet talis passio vel mutatio per coexistentiam dicatur esse in tempore, tamen secundum intrinsecam durationem semper fit in instanti, ut latius constabit in disputacione de durationibus.

5. *Duplex modus successivæ passionis.* — Cirea aliud membrum considerandum est, duobus modis intelligi posse passionem fieri paulatim et per partes. Primo, continuo fluxu, qualem experimur in motu locali, ut apertissime, verbi gratia, in motu solis; ex quo etiam fit ut passiva illuminatio aeris ab initio diei continue crescat usque ad perfectum diem. Alio modo potest intelligi illa successiva passio fieri discrete, vel (ut aitnt) per interruptas morulas, sive singulæ earum in seipsis instantaneæ sint, sive successivæ et continuae, ut si fingamus aquam paululum calefieri, et statim quiescere, et post breve tempus iterum calefieri, etc. Hic posterior modus successionis manifeste est accidenta-

rius, præsertim in passionibus physicis, quidquid sit de angelicis, de quibus tamen idem opinamur, ut attingemus etiam in disputacione de durationibus. Ratio vero est, quia hæc successio discreta non est nisi multiplicatio plurium passionum, quarum una post aliam fit sine ulla unione earum inter se; et ideo talis successio erit eis per accidens; sicut accidentarium est uni homini, quod alius antea fuerit genitus, vel postea futurus sit. Quapropter, licet respectu termini vel subjecti quælibet earum passionum dicatur partialis, quia per eam vel solum patitur subjectum secundum unam partem, vel solum acquiritur terminus secundum partem, tamen respectu alterius mutationis nulla est partialis proprie et actualiter, quia actu non componunt aliquam mutationem per se unam, sed solum numerum quarundam mutationum, quæ in genere mutationis est unitas per accidens; quidquid sit an in genere quantitatis vel numeri sit vel concipiatur potius tanquam quid per se unum. Hæ ergo successio discreta, cum per accidentem sit, non refert ad variandam speciem seu essentialiem rationem passionis. Prior vero successio videtur esse magis per se, quia continuitatem fluxus est aliqua unio inter partes talis mutationis, et consequenter aliqua unitas per se in tota mutatione, et ideo de illa est nonnulla major difficultas.

Differantne essentialiter momentanea et successiva passio.

6. *Aliorum sententia.* — Hinc ergo nascitur dubium, an illa duo membra essentialiter dividant passionem ut passio est quod idem tractari solet de mutatione communis, et potest etiam tractari de actione. Videtur ergo nonnullis philosophis illa duo membra semper esse essentialiter diversa. Et potest probari a simili de motu, vel potius ex identitate: nam diximus motum, secundum completam et proportionatam rationem suam, non differre a passione; in motu autem esse successionem, ut esse mutationem instantaneam, sunt differentiae causantes diversitatem essentiali, ergo et in passione. Probatur minor, quod motus qui est successivus, essentialiter successivus, et mutatio instantanea etiam essentialiter est instantanea, quia et haec intrinsece repugnat habere successionem, illi esse totum simul. Et confirmatur, nam motus essentialiter secundum tendentia quædar-

indentia autem sine fluxu et successione intelligi non potest. Et confirmatur secundo, ut alias nullum esset ens essentialiter successivum; nam maxime tempus; quod non habet successionem nisi ratione motus; ergo aliquid est ens essentialiter successivum, non est nisi motus.

7. Opposita sententia. — Alii vero contrarium sentiunt, illa, scilicet, duo passionum nera solum accidentaliter differre, nisi ex terminis vel aliunde sumatur differentia essentialis. Ratio est, quia passio successiva solitum differt ab instantanea in hoc, quod pars ejus sint simul, vel una post aliam; sed hoc est valde accidentarum ad variandam sentiam passionis. Nam sicut in ipsam etiam quae fit, accidentarium est, quod una pars ejus prius fiat quam alia, nec minus esse accidentarum, si dum una pars successere, alia corrupta esset, ut in nutritione, seu regeneratione fortasse contingit, ita in actione talis formae, quae idem est cum passione, videtur accidentarum, quod una pars per aliam vel omnes simul fiant. Et confirmatur argumento supra insinuato, nam quod passio breviori aut longiori tempore fiat, accidentarium est actioni, si alioquin idem esse eam acquiritur; ergo etiam erit accidentium, etc.

8. Auctoris sententia. — In hac re oportet primis cavere ne committatur equivocatio. Ni enim est dubium quin passionem esse successivam, vel instantaneam, sint modi ita diversi, ut si formaliter compararentur, possit dici essentialiter diversus ab alio, sicut pictus est essentialiter distinctus a linea, instans a tempore, aut relatio propinquitas, vel simultatis, a relatione distantiae. Quicunque, si inter passionem successivam et instantaneam fiat comparatio in sensu formaliter, vel composito (ut ita dicam), non est dubium quin possint dici specie differre, si vel album, ut album, differt specie a nigro; eundem enim modum, successivum, ut successivum, potest dici specie differre ab instantaneo. Unde si supponatur nomen aliquid significare passionem successivam qualiter talis est, ut, verbi gratia, nomen *motus*, non autem *mutatio* significare passionem instantaneam, quatenus talis est, sic dici potest in praedicto sensu motus et mutatione differre, et in eodem saltem erit vera successionem esse de ratione motus formaliter sumptu, sicut albedo est de essentia, ut album est. Verum tamen hic sensus,

licet satis vulgaris videatur, non sufficit ad rem, de qua agimus, explicandam. Nam potissimum inquirimus an illi duo modi, scilicet, successive fieri, vel in instanti, accidentales sint passionibus, vel actionibus quibus conveniunt, an vero sint ita intrinseci, ut caudent, vel indicent in eis essentialiem diversitatem, non tantum in praedicto sensu formaliter, aut composito (id enim nullius fere momenti est), sed simpliciter inter ipsasmet passiones secundum se.

9. In hoc ergo sensu distinctione mihi utendum videtur. Quandocumque enim passio aliqua successive fit, necessaria est in termino ejus aliqua latitudo, sive intensionis, sive extensionis, ratione ejus habere possit locum talis successio. Interdum igitur potest hujusmodi successio esse omnino intrinseca mutationi, vel passioni, ex vi et repugnantia quam partes ejus habent ex natura sui termini; aliquando vero non est successio ita intrinseca ex vi termini, sed ex parte agentis provenit, quia non potest simul vincere suum contrarium, vel non velet aequa transfundere actionem tam in distans et proximum.

10. *Dubii resolutio.* — Dico ergo, passionem non esse diversam in specie ex hoc praecise quod successiva sit, vel instantanea; nam si haec conditiones seu duo modi non proveniant ex intrinseca natura termini per se considerata, accidentalia sunt, et ideo non variant essentialiter passionem vel mutationem; si vero proveniant per se ex intrinseca natura ipsius termini, tunc quidem passiones erunt essentialiter diversae, non tam ob successionem vel parentiam ejus, quam ob diversitatem terminorum. Exemplis haec omnia declarantur, nam illuminatio vel calefactio intensiva potest fieri successive et in instanti, ut suppono, et in illuminatione est res manifesta, etiam experientia; est autem similis ratio de calefactione, nam licet ob resistantiam contrarii frequentius fiat successive, tamen si consingat fieri in passo non resistente, simul fiet tota; quia ex parte ipsius qualitatis non repugnat fieri simul; sicut non repugnat esse simul, agens autem simul agit quantum potest, quando non est resistantia. Hinc ergo constat, hujusmodi termino extrinsecum et accidentarium esse, quod successive fiat; igitur etiam ipsi mutationi vel passioni accidentarum est ita fieri. Et quoad hanc partem recte convincent rationes posterioris sententiae. Idemque est in successio-

ne, quæ secundum extensionem subjecti esse solet in alteratione vel aggeneratione; nam ex parte terminorum non repugnaret totam illam qualitatem vel formam simul introduci in omnes partes subjecti, vel materiae, quia simul in omnibus manet, et successio solum provenit ex defectu virtutis agentis, vel applicationis passi. Quin etiam non repugnat, ut eadem numero actio, vel passio, quæ successive inchoata est, tota simul perseveret, et duret. Ut sol successive illuminat hunc aërem, vel intensive, quia quo propinquius accedit ad eamdem partem, eo intensius illam illuminat, vel extensive, quia quo plus ascendit, eo ad ulteriores partes illuminandas attingit; et nihilominus eadem actione, qua successive produxit sex gradus luminis, illos simul conservat aliquo tempore vel instante. Sicut ergo illa successio accidentaria est ipsi lumini, ita etiam illuminationi; est ergo ejusdem speciei, sive fiat simul, sive successive. Et eadem ratione ignis, quatenus habere potest successionem secundum extensionem.

41. At vero quando inductio formæ est instantanea, et indivisibilis ex intrinseca natura et necessitate talis formæ, tunc talis passio secundum eam rationem essentialiter diversa erit a passione successiva. Ut generatio substantialis ex intrinseca ratione sui termini est indivisibilis quoad intensionem, et ideo postulat fieri (si in determinato subjecto fiat) tota simul et in instanti intrinseco, et ideo essentialiter differt ab actione vel mutatione, quæ vel habet, vel habere potest successionem secundum intensionem. Idemque erit de quacumque mutatione ad qualitatem, si etiam sit indivisibilis secundum intensionem. Ratio autem hujus diversitatis non oritur ex præcisa parentia successionis, sed ex eo quod forma, natura sua indivisibilis intensive, diversa est specie a forma intensibili natura sua, et ideo acquisitiones talium formarum etiam sunt natura sua specie diversæ.

42. Pari modo philosophandum est, si datur aliqua passio vel mutatio quæ ex intrinseca natura termini necessario postulet successionem, nam illa erit essentialiter diversa, tum a mutatione necessario indivisibili ex vi termini, quam ab illa quæ indifferens est ad successionem et parentiam ejus, quantum est ex parte termini, quia licet sola successio non indicet diversitatem essentialem, tamen intrinseca necessitas ejus satis illam significat. Non invenio autem inter

puras mutationes, ad qualitatem vel substantiam tendentes, aliquam quæ hujusmodi intrinsecam successionem necessario habeat. Idem est de acquisitione quantitatis propria nam semper comitatur aliquam alterationem et aggenerationem. Solum in locali corporum mutatione videtur hujusmodi genu successivæ passionis intervenire, quia terminus illius motus tales habet extensionem et latitudinem, ut repugnantiam saltem naturali involvat, quod in momento acquiratur aut pertransatur. Quanquam si attente consideretur illa repugnantia, quæ ibi intervenit, non est tantum ex parte termini, sed etiam ex parte ipsius mobilis, quod neque secundum se totum, neque secundum aliquam sui partem potest simul locum proximum et distantem occupare; unde in substantiis spiritualibus cessat aliquo modo e repugnantia, ut disputat. 51 attingemus. Quacumque autem ex parte illa tam intrinseca successio oriatur, satis indicat essentialem diversitatem inter illud genus mutationis seu passionis, et omnes alias, quæ instanti fiunt, aut fieri possunt.

DISPUTATIO L.

DE PRÆDICAMENTO QUANDO, ET IN UNIVERSUM DURATIONIBUS RERUM.

Ubiunque de generibus accidentium Artooteles disputat, nihil fere dicit de hoc genere, sed tantum significationem vocis interpretatur, *quando*, idem esse in tempore seu tempus ipsum, de quo tempore ex professo ipse disputavit in 4 Physic. Quia vero sub altiori et abstractiori hac omnia in presenti consideramus, ab universaliori et principio sumenda est haec disputatio. Tandem enim est in ea de durationibus rerum omnium, nam hoc est prædicatum quod rebus singulis attribuitur, et videndum an substantiale sit, vel accidentale, et respectu aliquarum rerum speciale gessum constituat, atque ita constabit quid non quando significetur, et quomodo speciale nus sit.

SECTIO I.

Utrum duratio in re distinguatur ab esse et durantis.

1. Quod duratio aliquid in rebus sit, se notum est, ideoque in eo probando immorabimur, nam ex dicendis etiam mi-

estum fiet. Deinde supponimus durationem non attribui vere ac proprie, nisi rebus cito existentibus. Dicitur enim durare res, uæ in sua existentia perseverat; unde dura- o idem esse censetur, quod permanentia i esse; sicque dicitur Deus perpetuo durare, uia semper existit, creaturæ vero non emper, sed tunc durare dicuntur, quando existunt; res autem fictæ, aut entia rationis, ere ac proprie non dicuntur durare, quia non existunt; sed eo modo quo finguntur, et apprehenduntur ac si vere existerent, incipiunt etiam ac si durarent, et hoc sum convenient vel attribuitur eis quatenus urat et existit actus mentis, quo finguntur, et cui objiciuntur. Igitur in universum, durare solum tribuitur rei actu existenti, et non existens est. Ex quo etiam constare potest durationem aliquid rei esse, quando-uidem solum convenient rebus existentibus, unicuique pro mensura existentiae. Hinc ergo nascitur difficultas, quomodo duratio ad existentiam comparetur, an, scilicet, sit aliud distinctum ab ipsa re, aut prorsus idem t.

Tractatur et refellitur prior sententia.

2. In qua re primus dicendi modus esse potest, durationem et existentiam esse reales distinctas in rebus eratis; de his enim recipie agimus. Hunc non invenio expresse sed aliquem auctorem, quamvis Bonaventura et alii, quos infra referemus, tractantes duratione Angelorum, illum significant. Potest autem suaderi hæc sententia, prærtim juxta opinionem asserentem, in rebus reales distinguiri realiter existentiam ab essentia; nam si existentia distinguiri realiter ab essentia, ergo etiam duratio; probatur ec consequentia, nam sicut existere est extra essentiam creaturæ, ita et durare, em, quia durare non convenient rei existenti, existens est, ut supra dicebamus; ergo si existentia est res distincta ab essentia, multo agis duratio. Unde D. Thom., 1 parte, quæst. 1, art. 2, ait, in omni re creata, distinguiri durationem a re, quia in omni illa distinguiri esse ab essentia. Rursus quod existentia et duratio inter se sint etiam distinctæ, obatur, quia in re ipsa una est separabilis alia, et vice-sim altera ab altera; ergo et signum distinctionis realis inter eas, xta principia supra tradita de distinctionis rerum. Antecedens probatur, nam immensis existentia videtur separari a dura-

tione in primo instanti productionis rei, nam in eo res existit, nondum autem durat. Duratio autem videtur separari ab existentia, in humanitate Christi, verbi gratia, in qua non est existentia creata, juxta illam opinionem; non videtur autem posse negari quin sit in ea duratio creata, quia non est ejus duratio æterna aut infinita, sed temporalis et finita. Et si Verbum dimitteret illam humanitatem, eamdem durationem continuaret, et eamdem temporis mensura metiretur; sed tunc haberet durationem creatam; ergo eamdem antea habuit.

3. Hæc opinio mihi non est probabilis, primum quidem, quia infra ostendemus, durationem et existentiam non distingui in re, nedum realiter; deinde, quia hæc multiplicatio entitatum, quæ vix possunt intelligi per se, est fugienda, quando efficaciter non ostenditur. Item, quia fundamentum ejus et supponit falsum principium, scilicet, quod existentia distinguatur realiter ab essentia creata, de quo supra dictum est, et ex illo male colligit, quia etiamsi existentia distinguieretur ab essentia, non esset duratio ab existentia distinguenda, et ita auctores illius opinionis eas non distinguunt. Illud autem exemplum de humanitate Christi, potius confirmat veram esse sententiam quam alii locis tradidimus, scilicet, non carere illam humanitatem propria existentia creata ipsius creatæ naturæ, quam quod duratio creata inveniatur sine existentia creata, quod revera intelligi nullo modo potest; nam quod in illa humanitate sit creata duratio, satis efficaciter probare videtur discursus factus. Quanquam, qui contrariam tuerintur opinionem, dicere possent, sicut humanitas Christi existit increata existentia, ita etiam durare increata duratione, et consequenter per ipsam æternitatem, et nihilominus non æterne durare, quia unio ad illam æternitatem non fuit ex æternitate, sed ex tempore; tamen quamdiu illa unio permanet, durationem æternam habet illa humanitas. Quæ evasio eam habet probabilitatem, quæ in ea sententia esse potest, non tamen satisficit, tum quia statim occurrit interrogatio de ipsa unione, quæ creata est, et temporalem habet durationem ex parte initii, et posset etiam habere finem de potentia absoluta; occurrit (inquit) interrogatio, quæ sit duratio ipsius unionis, et quomodo non sit creata et finita. Tum etiam quia ratio facta videtur ostendere, etiamsi dissolvaretur unio, eamdem

durationem mansuram in humanitate, quoad ipsam entitatem naturæ. Itaque, et facilius et verius fatemur esse in illa humanitate durationem creatam, non tamen sine existentia creata.

Tractatur alia sententia.

4. Secunda sententia est, durationem distinguere ab existentia ex natura rei, ut realem modum ejus, quam sententiam videntur supponere Bonaventura, et alii, qui dicunt esse posse in duratione extensionem et variationem, etiamsi non sit in ipsa existentia; quorum sententiam infra tractabimus; idem sentiunt nonnulli Thomistæ¹, super primam partem D. Thomæ. Fundamentum hujus sententiae esse potest, quia in duratione creata ut sic necessario includitur aliqua successio; in existentia autem creata nulla successio necessario includitur; ergo distinguuntur saltem ex natura rei. Minor certa est in rebus permanentibus, et præsertim in incorruptilibus. Major autem probatur, quia omnis duratio creata recipit magis et minus, et non secundum intensionem, ut per se notum est; ergo secundum extensionem; sic enim Angelus magis duravit hodie quam heri. Hæc autem extensio cum non sit in quantitate permanente, non potest esse sine successione aliqua. Secundo, quia etiam in motu successivo distinguuntur ex natura rei tempus, quod est duratio motus, ab ipso motu; ergo in universum omnis duratio distinguuntur eodem modo a re durante. Consequentia tenet, vel a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia cum tempus et motus sint successiva, et nihilominus inter se distinguuntur ex natura rei, cumque omnis duratio videatur aliquam successionem includere, multo magis distinguetur ex natura rei a qualibet re permanente. Antecedens autem probatur, quia motus potest esse tardior et celerior, tempus autem minime, teste Aristotele in 4 Physicor.; nam celerior motus ille est, qui in æquale tempore fit per majus spatium. Unde in motu coeli et in motu horologii unius horæ, æquale est tempus, licet non sit æqualis motus, nec celeritas ejus. Tertio, de ratione durationis creata est aliqua conservatio; de ratione autem existentiae creatæ non est conservatio, sed sufficit productio; ergo distinguuntur duratio et existentia, saltē ex natura rei; nam, sicut

conservatio addit productioni permanentiam quamdam, ita et duratio addit existentiae permanentiam et continuationem; permanentia autem et continuatio distinguitur a re, quæ permanet, saltem ut modus ejus. Quarto, quia mensura realis distinguitur ex natura rei a mensurato; sed duratio est mensura rei durantis; ergo ex natura rei distinguitur.

Resolutio questionis.

5. Duratio et existentia sola ratione distinguuntur. — Dicendum vero est, durationem et existentiam non distinguere ex natura rei, sed tantum ratione. Hanc opinionem tenet Ocham, in 2, quæst. 10; et Gabriel, in 2, dist. 2, quæst. 1, art. 1; et eamdem significat Scotus ibidem, quæst. 1; et Capreolus, q. 2, art. 1, concl. 5 et 6, art. 2, præsertim in solutionibus argumentorum contra 2 part. sextæ conclus., ubi etiam Sonecinas post conclusionem septimam; qui autores potissimum loquuntur de duratione permanente, nam de tempore et motu aliter sentire videntur, quod postea videbimus; nunc enim sine restrictione et absolute intelligo conclusionem positam. Quam ut declarem, adverto imprimis hic esse sermonem de duratione reali et vera; nam duratio imaginaria, quæ a nobis concipitur, etiamsi res non existant, per modum cuiusdam successionis perpetuae, in qua possunt res existere, et magis et minus durare, illa (inquam) duratio nihil reale est, et ita neque est proprie idem cum rebus, nec distinguuntur ab illis, nisi tanquam non ens ab ente de qua imaginaria successione, quid sit, inferius dicam. Deinde adverto, non esse sermonem de duratione extrinseca unius rei, quæ potest ad aliam comparari, ut mensura ejus, ut infra videbimus. Sic enim clarum est durationem extrinsecam esse posse aut rem aut modum ex natura rei distinctum ab aliis, ad quam comparatur; imo, ut sit mensura apta ex natura rei, necessaria est talis distinctio, quæ interdum realis est, interdum modalis esse potest juxta naturam et habitudinem rerum quæ comparantur ut mensura e mensuratum, ut ex discurso disputationi constabit. Est ergo sermo de duratione intrinseca, per quam res proprie durare dicitur nam per extrinsecam durationem non durares, sed dignoscitur duratio ejus. Unde in omni re existente necessaria est hæc intrinseca duratio, quia, seclusa omni extrinsec duratione, unaquæque res vere ac proprii durare dicitur, etiamsi sola ipsa in suo es-

¹ Bannes, 1 part., quæst. 3, art. 4, dub. 1, ad 3.

er maneat : sic Deus ex sua aeternitate duravit, etiamsi nihil praeter ipsum esset, et si num solum Angelum, vel coelum creasset, iam duraret sua duratione creata. Igitur durare non est denominatio extrinseca, sed trinseca a duratione qua unaquæque res trinsece existit, et de hac intrinseca dura-
ne sermo est in praesenti.

6. Jam ergo prior pars, nimirum durationem non esse aliquid ex natura rei distinc-
ta a re, quæ durat, seu ab existentia ejus, mod perinde est, probatur ex Ocham, loco
ato, quia si duratio est aliquid distinctum, il est substantia, vel accidens. Primum dici-
tum potest universe de omnibus rebus quæ durant, cum etiam accidentia durent; quod
specialiter id dicatur de substantiis, jam in-
conceditur quod argumentum intendit; no enim dicet substantiam aliquam esse
durationem alterius substantiae distinctam;
eo, si duratio est substantia, non erit alia
alter ipsammet substantiam, quæ durat.
Sundum etiam dici non potest, quia duratio
que est quantitas, neque qualitas, neque
ratio, et sic de cæteris praedicamentis acci-
ditum. Verumtamen hic discursus eludi-
pet altero e duobus modis: primo, di-
cendo durationem esse modum existentiae,
sic ut existentia non constituit speciale
dicamentum, ita et durationem reduci ad
gula prædicamenta; nam duratio substan-
tia est quidam modus substantialis, et sic de
ceteris rebus. Vel secundo dici potest dura-
rem esse accidens, et constituere speciale
dicamentum, hoc nimirum de quo agi-
s, scilicet, quando; quæ posterior responsi-
probabilis quidem est, ut videbimus, ne-
ob eam rationem sit necessaria distinc-
ex natura rei, nam minor sufficit ad dis-
tinctionem prædicamentorum, ut supra vi-
us.

. Probatur ergo aliter, quia ex vi solius
istentiae absque ulla alia re, vel modo dis-
to superaddito, res durat; ergo duratio
distinguitur ab existentia ex natura rei.
Accidens probatur, nam res existens aut
incipitur, aut consideratur præcise in illo
quo instanti, in quo intrinsece incipit exis-
tia, aut ut permanet, et perseverat in esse.
Pori modo considerando rem existentem,
questio est an pro illo instanti dicenda sit du-
rare, necne, quod licet ad modum loquendi
potest videatur, nunc autem supponamus
probabilius, non ita tunc durare sicut exis-
tia, nam intrinsece incipit existere, extrin-

sece autem durare, quod infra latius declarabimus. Posteriori autem modo considerando rem, omnes sine controversia admittunt non posse rem permanere in esse, quin duret, immo et durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse, quia durare nihil aliud est quam in esse permanere. Ergo res hoc modo considerata habet quod duret ex vi ipsius esse permanentis; sed permanentia ipsius esse non est aliqua res, vel modus realis superadditus ipsi esse; ergo nec duratio. Minor videtur per se manifesta, nam ut ipsum esse permaneat (lo-
quor in rebus permanentibus), non est ne-
cessere ut ei aliquid addatur; hæc enim non
esset sola permanentia, sed augmentatio
quædam; ergo rem permanere, nihil aliud
est quam eamdemmet existentiam retinere;
igitur permanentia nihil rei addit existentiae.

8. Et confirmatur ac declaratur a simili, nam supra cum D. Thoma diximus, actionem et conservationem non distingui in re, sed sola ratione, quia conservatio (per se lo-
quendo) non est aliud quam eademmet actio perseverans in suo esse; ergo eadem proportione, in ipsa existentia, permanentia ejus non distinguitur in re ab illa, si existentia ipsa vere permanens sit. Tandem argumentor, quia existentia inseparabilis est a parte rei a sua duratione, et e contrario duratio est inseparabilis ab existentia; et in unaquaque re utraque est æque variabilis vel invariabilis; ergo a parte rei non distinguuntur. Consequens est nota ex his quæ supra dicta sunt de distinctionibus in communi. Major vero patet, quia impossibile est rem durare, nisi dum existit, ut supra ostensum est; et e con-
verso etiam dum existens permanet, neces-
sario durat; quod vero in primo instanti dicatur existere, et non proprie durare, non indicat majorem distinctionem quam rationis, ut patet ex adducto exemplo de productione, et conservatione, et infra latius dicetur. De-
nique nulla res magis potest existere sine propria existentia, quam durare sine propria duratione; sunt ergo hæc duo mutuo inse-
parabilia. Minor item probatur, quia si existentia est omnino necessaria, etiam duratio; si illa est incorruptibilis vel corruptibilis, hæc similiter; si altera permanens, etiam altera; et si una successiva, etiam altera; ergo sunt æque invariabiles aut variables; quod magis constabit ex solutionibus argumen-
torum.

9. Altera vero pars, scilicet durationem, et rem, quæ durat, seu existentiam ejus, dis-

tingui saltem ratione, communis est; et palet ex significatione ipsarum vocum, nam existere et durare non sunt voces synonymæ; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur. Hoc etiam probant rationes supra adductæ in favorem secundæ sententiae, et præsentim illa, quod ut minimum distinguuntur duratio et existentia, sicut conservatio et productio, de qua infra latius. Item, quod motus et tempus ex sententia omnium ad minimum distinguuntur ratione, et tamen tempus nihili aliud est, quam duratio motus. Magisque urget, quod etiam in Deo ipso distinguitur ratione æternitas ab existentia; multo ergo majori ratione distinguuntur in creaturis; nullæ enim perfectiones possunt esse magis unitæ in aliquo ente participato quam in primo. Antecedens vero palet, quia æternitas est attributum quod de divina existentia demonstratur per immutabilitatem; ergo oportet hæc saltem ratione distingui.

10. Argumenta secundæ sententiae in sequentibus sectionibus tractabuntur fusius. Nam in primo sumitur, in omni duratione creata esse successionem, quod falsum est, ut infra late dicetur; in secundo tangitur quæstio de distinctione motus et temporis, in sequenti vero sectione id magis explicabimus, et solvemus rationem ibi tactam. Tertium vero argumentum ad summum probat distinctionem rationis, quia non est major inter conservationem et productionem. In quarto, falsa est minor, scilicet, durationem esse mensuram rei durantis, ut ostendam sectione sequenti.

SECTIO II.

Quæ sit formalis ratio durationis, et quomodo secundum eam distinguitur ratione ab existentia.

1. Hæc duo ita sunt conjuncta, ut simul explicanda videantur. In qua re auctores etiam varie sentiunt, quorum opiniones breviter discutiā, ac deinde rem exponam.

Variae sententiae.

2. Est ergo prima opinio Ochami et Gabrieли supra dicentium durationem distingui ab existentia, quia existentia significat absolute et simpliciter rem esse extra suas causas, duratio vero dicit existentiam connotando successionem, cui vel coexistat, vel possit coexistere res, quæ durare dicitur; vel aliter, quod duratio dicat existentiam, quatenus apta est ad coexistentium successioni. Unde conse-

quenter dicent, rem permanentem in primo instantे in quo existit, non durare, sicut in eo non dicitur conservari, sed produci.

3. *Instans vere est duratio.* — *Objectio solvitur.* — Hæc vero sententia multis non probatur, quia, licet verum sit durationis nomen sumptum esse ex permanentia in esse, quam nos non concipimus, nisi per modum cuiusdam extensionis, et successionis, vel saltem coexistentiae ad successionem veram, vel imaginariam, tamen non propterea necesse est ut totum hoc includatur in significatione vocis. Quia, licet nos concipiamus res simplices ad modum compositarum, ei ita imponamus voces ad illas significandas, tamen non propterea in ipsa significatione vocis includitur aut connotatur modus concipiendi noster, aut ~~et~~ nō connotantia alterius rei. Sic igitur quamvis fortasse res, quæ nomine durationis significatur, concipiatur a nobis per modum successionis, vel per comparationem ad successionem, non propterea necesse est ut in ipsa vocis significatione includatur modus concipiendi noster, seu coexistentia successionis. Adde, non videri necessarium ut duratio addat existentiae, quod ei coexistat vel possit coexistere aliqua realis successio. Nam ut est tritum axioma, aliud est ~~et~~ quo nomine imponitur ad significandum, aliud ad quo significandum imponitur. Quamvis ergo durationis nomen tractum sit ex duratione successiva, quæ nobis familiarior est, non tamen est impositum ad significandam solam durationem successivam, neque rem, aut existentiam illi coexistentem. Præterea, philosophic loquendo, res durare dicitur a primo instanti et momento, in quo est, si usque ad ultimum in quo est, fortasse talis sit, ut intrinsece recipiat per primum, et desinat per ultimum sui esse. Unde simpliciter censem res ratione prior, etiamsi per solum instaliam antecedat, ut cœlum dicitur durationi prius suo motu. Item generatio substantia dicitur durare tantum per instans, quanquam non sit apta ad coexistentium successioni a cui; ergo duratio ut sic non significat a connotat successionem formalem aut virtutem. Tandem instans ipsum est duratio aqua. Dices: sicut punctum non est linea, et quantitas, sed principium lineæ aut quantitatis, ita neque instans erit duratio, sed principium durationis. Respondeatur, quantitat formaliter includere extensionem, aut divilitatem, durationem vero ut sic non dice extensionem vel successionem, et ideo r

sse similem rationem; recte autem compa-
tio fieret inter instans et tempus, nam
instans non est tempus, sed principium tem-
oris; duratio autem universalior est quam
tempus, et abstrahit a permanentia successi-
onis divisibili, et indivisibili, et ideo licet instans
non sit tempus, est tamen duratio, nam quod
instans durat, nonnihil durat. Non ergo
stinguitur recte duratio, et existentia per
annotationem successionis in se, vel in alio
istentis. His vero objectionibus non obstan-
bus, hæc sententia probabilis est, ut infra
declarabo.

*4. Aliorum explicatio distinctionis inter
rationem et existentiam. — Expenditur.* —
I vero aiunt durationem distingui ab esse,
qua de formalis dicit negationem superad-
dam ipsi esse. Nam esse ut sic solum dicit
hanc entitatem actualem extra causas suas;
dare autem formaliter addit negationem,
mirum, quod illud esse non sit destructum,
permaneat. Nec refert quod hæc negatio
allo positivo virtute contineatur, quia aliud
virtute contineri, aliud formaliter signi-
fi; et ad distinctionem rationis hoc suffici-
s sic enim distinguimus ens et unum,
mvis negatio indivisionis, quam formaliter
edicit unum, virtute in ipso ente contineat.
Quæ sententia quoad aliqua claram con-
t veritatem. Primum in hoc, quod in
re, quæ durat, existentia cum illa ne-
one intelligi potest, nam etiam de ipso
verum est dicere, ita existere, ut non
eruatur, cum nec destrui possit; et de re,
tantum per instans durat, etiam dici po-
ita pro illo instanti existere, vel extitit
pro eodem destruta non fuerit, imo
destrui potuerit, eo sensu composito, quo
res quando est necessario esse. Unde
ius etiam verum est, omnem rem, quæ
it sub illa negatione, durare; et ad con-
dnam rem ut durantem, satis esse con-
tre illam ut existentem, et non destruc-
quia, ut ex dictis constat, duratio nihil
oivum addit supra existentiam; ergo si
addatur illa negatio, qua circumscribi-
us permanentiam in esse, satis superque-
rid concipiendum rem durare.

Illud vero incertum est, scilicet, quod ad
opiendam formaliter durationem, necesse
llam negationem formaliter concipere;
iod inde sequitur, per vocem durationis
negationem formaliter significari; nam
lio, positiva vox videtur, et permanen-
a esse, quam significat, non videtur

consistere in negatione, sed in positiva con-
tinuitate ipsius esse. Deinde, cum dicimus
Deum ab æterno durare, non significamus
formaliter ab æterno non fuisse destructum.
Præterea sequitur tempus formaliter consistere
in negatione, quod est præter communem
omnium conceptum; et sequela patet,
quia tempus est duratio quædam. Tandem
quia rem destrui, est privari esse; ergo rem
non esse destructam, nihil aliud est quam
non esse privatam suo esse; ergo hæc nega-
tio nihil addit supra ipsum esse. Ut si quis
dicat, motum durare, nihil aliud formaliter
esse quam non cessasse, per hanc negatio-
nem nihil diceret, nisi ipsum motum, quia
negatio cessationis nihil aliud est quam nega-
tio quietis, quæ nihil est præter motum.

*6. Ad hæc vero et similia juxta prædictam
sententiam non difficile responderi potest,
quod in his conceptibus metaphysicis et sim-
plicibus, quamvis positivo significari videantur,
sape non est distinctio, nisi per adjunc-
tam seu conceptam negationem, quæ licet in
re non exprimat nisi rem positivam, tamen
in modo differt, quatenus positivum declaratur
per negationem; quæ licet interdum sit
negatio alterius privationis, tamen formaliter,
ut sic concepta, ratione differt a positivo,
et mens nostra, quasi per reflexionem quam-
dam ea negatione utitur ad declarandam
identitatem vel existentiam ejusdem rei. Quæ
omnia constare possunt ex iis quæ dicta sunt
de unitate, et simplicitate. Hæc enim vox,
simplicitas, etiam videtur positiva, sicut
duratio, et tamen de formalis negationem
dicit, quamvis per illam perfectio quadam
positiva declaretur: idem igitur de duratione
satis verisimiliter dici potest. Quod ex parte
attigit Capreolus, in 2, dist. 2, quæst. 2, artic.
3, ad 4 et 6 contra secundam partem
sextæ conclusionis, ubi durationem inquit
dictam esse ipsam existentiam *in quantum non raptim transit*. In quo significat rem pro
primo instanti sui esse non habere propriæ
durationem, vel saltem ipsum esse non ha-
bere rationem durationis, nisi ut est sub illa
negatione, non subito transeundi; sentit
igitur durationem de formalis dicere negationem.
Quod si hoc verum est, satis commode
explicatur per illam negationem destructionis
vel mutationis in ipso esse. Nec enim perma-
nentia in esse ultra ipsum esse aliquid aliud
addere potest; neque etiam cum dicimus
Deum ab æterno durasse, aliud significamus,
quam Deum semper ita permansiisse in suo*

esse, ut in eo nec destrui, nec minui potuerit. Quid vero de tempore dicendum sit juxta hanc sententiam, inferius explicabimus.

7. Reliqua vero, quæ contra illam objiciebantur, solum probant, per hanc negationem nihil aliud in re declarari præter ipsum esse positivum rei, quatenus actu est; non tamen hoc obstat, quominus per illam negationem speciali modo et per distinctum conceptum declaretur. Nec vero dicit hæc sententia durationem consistere in sola negatione, sed in ipso esse, ut concepto sub tali negatione; atque ita probabiliter explicat distinctionem rationis inter existentiam et durationem, saltem in rebus permanentibus; quid autem definite sentiendum sit, infra dicam.

Tertia sententia refellitur.

8. Alii vero hæc distinguunt per rationem mensuræ; dicunt enim durationem addere ipsi esse rationem, seu relationem mensuræ, et hoc modo dicunt, illa duo ratione distinguiri. Quæ opinio insinuatur etiam a Capreolo supra, et videtur satis communis inter Thomistas, ut constabit ex his quæ de singulis durationibus dicemus. Potest autem duobus modis intelligi. Primo, de mensura active, seu mensurante; secundo, de mensura passiva, seu mensurabili; neutro autem modo videtur vera illa sententia. Nam imprimis, si duratio ut sic dicitur mensura activa, vel intelligitur quod sit mensura ipsius rei cuius est duratio, vel alterius; neutrum autem dici potest; ergo duratio ut sic non dicit mensuram activam. Minor quoad posteriorem partem nota videtur, quia esse mensuram extrinsecam accedit uni durationi respectu alterius, et in utraque supponit rationem durationis, estque denominatio quædam ipsius durationis in ordine ad rationem, quæ omnia confirmabuntur a fortiori argumentis statim faciendis. Probatur ergo minor quoad priorem partem, quia quantitas non mensurat substantiam in qua inest, ut recte notarunt Albert., in 1, dist. 8, art. 8, ad 11, et Durandus, in 3, dist. 2, quæst. 5, sed potius reddit illam mensurabilem alia quantitate; ergo nec duratio est mensura ejus rei cuius est duratio. Secundo, quia si duratio est mensura ejus rei cuius est duratio, quidnam in illa mensurat? Dicetur fortasse mensurare illius esse. Sed contra: nam vel mensurat perfectionem ipsius esse, et hoc non, tum quia perfectio rei non consistit in duratione, neque inde augetur aut minuitur, for-

maliter loquendo, tum etiam quia potius perfectio durationis mensuratur ex perfectione ipsius esse; vel mensurat aliam quantitatem ejus, et hoc non, ut per se manifestum est; vel denique mensurat durationem illius, et hoc perinde est ac si diceret durationem esse mensuram suipsius, quo diei etiam non potest. Nam, ut notavit Scot in 2, dist. 2, quæst. 2, § Ad secundam partem mensura semper est aliquid extrinsecum, quod utimur ad cognoscendam rei quantitatem a perfectionem, sumiturque ex Aristotele, Metaph., c. 2 et 3, dicente, mensuram est id quo cognoscitur quantum; non cognoscimus autem quantitatem rei per seipsum, se per aliam illi applicatam. Unde ibidem a Aristoteles, mensuram debere notiorcm esse mensurato. Quocirca, si contingat magnitudinem alicujus quantitatis seipsa cognoscere dicetur cognosci sine mensura, qua per seipsum mesurari, aut per se tanquam per mensuram sui ipsius cognosci.

9. Atque hinc facile probatur altera pars, licet omnis duratio saltem creata redat mensurabilem sub ea ratione rem duram, tamen non potest prima ejus ratio consistere in hac mensurabilitate (ut sic dicam) ergo neque distinctio inter existentiam et durationem primo ac per se consistit in ratione mensuræ. Antecedens patet, quod rem esse mensurabilem, nihil aliud est quam esse cognoscibilem per aliam quantitatem ad modum quantitatis. Nam, siue Aristoteles dixit mensuram esse, quo cognoscitur quantum, ita mensurable passive illud est, quod est cognoscibile ad modum quanti per applicationem alterius quanti notioris. Sed et cognoscibile hoc modo non potest esse; prima ratio durationis, imo nec alicujus rationis quia esse cognoscibile supponit rationem, quæ cognoscenda est, tum etiam quod esse cognoscibile tali modo vel per tale rationem est valde extrinsecum ipsi rei. Et confirmatur primo, nam ob hanc rationem dimis, esse mensuram hoc modo, non potius esse primam rationem quantitatis, sed summum assignari posse ut proprietatem ejus; ergo idem dicendum est de duratione reali. Confirmatur secundo, quia mensurable ut sic supponit in re eam rationem secundum quam est mensurabilis, ut mensurable in magnitudine supponit in re extensionem quantitatis, et mensurable in perfectione supponit in re perfectionem; ergo similiter mensurable in duratione supponit

In re durationem; non ergo constituitur formaliter duratio per hujusmodi rationem mensuræ. Tandem mensura passiva dicit respectum ad activam: si ergo duratio mensurabilis est, quo, quæso, est mensurabilis? non certe nisi duratione, quia mensura et mensurable debent esse homogenea, teste Aristotele; ergo ratio durationis, ut sic, communis est mensuræ activæ et passivæ; ergo in nentra earum consistit ratio durationis, sed illæ sunt relationes, aut quasi proprietates quædam durationi attributæ.

Quæstionis resolutio.

10. Inter has ergo opiniones, duæ priores videntur probabiliores, et in re parum differere. Possimus vero nos addere, durationem proprie sumptam dicere de formalí positivam permanentiam in existendo, quæ ratione tantum, vel connotatione aliqua intrinseca ab existentia differt. Hoc ut declararem, suppono nullam rem proprie durare in primo instanti nostri temporis, in quo incipit esse. Est enim hoc valde consentaneum propriæ et rigorosæ significationi vocis et communis modi concipiendi, quæ duo in hac re magni momenti sunt, quia tota hæc distinctio maxime fundata est in modo concipiendi nostro. Verbum ergo *durandi*, si latinam vim spectamus, permanentiam aliquam in re, vel actione inchoata significat; cum ergo res in uno instanti nondum habeat permanentiam in existendo, non potest proprie dici durare eo instanti. Atque ita videntur etiam communiter sentire Theologi. Nam fere omnes censem durationem requirere aliquam perseverantiam in esse. Neque admittent generationem substantialem proprie durare, sed eri, et subito transire. Idemque dicitur de quolibet instanti, quod per se non auget durationem, sed terminat illam, sicut lineam metus.

11. *Res successivæ quoad durationem cum permanentibus comparantur.*—Hoc ergo supposito, dicitur facile existentiam et durationem distinguiri ratione, sicut productionem et conservationem, nam existentia dicit actualitem rei extra causas suas absolute, et non mutando præexistentiam aliquam; duratio dicit perseverantiam aliquam in eadem instantia, quæ perseverantia non est aliquid stinetum ab ipsa existentia, sed connotat secundum nostrum concipiendi modum præexistentiam ejusdem existentiae, seu quod tantum existentia concipi possit ut existens ante

quodlibet instans, pro quo durare dicitur. In quo est notanda differentia inter rem successivam et permanentem; nam res successiva dicitur durare aut perseverare per additionem realem, quia semper aliquid novi in ea fit, eique additur; res vero permanentes, per se loquendo, non dicitur durare, quia ei aliquid additur, sed quia eadem in codem esse perseverat. Atque ita videtur illa differentia inter existentiam et durationem solum in rebus permanentibus habere locum, nam in successivis durationis aliiquid rei addere videtur existentiæ ejusdem rei. Sed quamvis hoc ita appareat quoad loquendi modum, tamen si attentius rem spectemus, eadem est ratio in successivis; nam quia res successivæ non existunt, nisi dum fiunt, ideo existere dicuntur, etiamsi non omnes partes rei successivæ factæ sint, et hinc provenit ut durare dicuntur quamdiu novæ partes fiunt, quæ factæ nondum erant. Tamen in re ipsa cum novæ partes adduntur, ipsum esse talis rei crescit et consummatur. Quapropter duratio nihil rei addit supra ipsum esse talis rei, sed ipsum net esse tale est, ut per fluxum et additionem suarum partium sit in rerum natura, et ideo eodem modo durat. Atque ita tam in successivis, quam in permanentibus verum in universum habet, quod duratio supra existentiam nihil rei addit, sed connotat tantum præexistentiam vel secundum rationem, si sit in toto esse, ut in rebus permanentibus; vel secundum rem, si sit tantum secundum partem, ut in successivis.

Existentiæ cum duratione collatio.—

Et quoad hoc æquiparantur aliquo modo existentia et duratio inter se, sicut productio et conservatio inter se; nam, sicut conservatio in re non distinguitur a productione, sed tantum in connotatione quadam, ut supra declaratum est, ita duratio distinguitur ratione ab existentia secundum quamdam connotationem, ut diximus. Est autem discrimen aliquid in hac comparatione; nam productio connotat negationem existentiæ immediate præcedentis, et conservatio connotat, quod ipsam actionem sub ratione productionis præcesserit. At vero existentia et duratio non omnino ita comparantur, nam, licet duratio etiam connotet vel includat aliquam præexistentiam seu antecessionem in existendo, quia dicit perseverantiam in existendo, perseverare enim supponit esse, at vero existentia, ut sic, seu existere non connotat negationem existentiæ quæ præcesserit, sed

præscindit, et absolute dicit quod res sit actu, sive antea fuerit, sive non. Et hinc est, ut res, quæ conservatur post primum instans, non dicatur produci, sed conservari tantum; res vero quæ durat, quandiu durat, semper dicuntur existere, et non tantum in primo instanti, quia existere non includit carentiam existentiae, quæ immediate præcesserit, sicut productio, ut dictum est. Addo etiam, existentiam et durationem latius patere quam productionem et conservationem; habent enim locum etiam in re, quæ nec producitur, nec conservatur. Divina enim natura existit et durat perpetuo sine ulla effectione vel conservatione. Illa ergo comparatio sumenda est quoad quamdam proportionem, non secundum omnimodam similitudinem.

13. Atque hæc sententia sic exposita, vera et facilis esse videtur, et in re parum differt a prima sententia Ocham et Nominalium; solum est discrimen, nam quod illi declarant percoexistentiam ad successivam durationem, vel actualem vel possibilem, nos explicamus per solam permanentiam in existendo, et per formalem aut virtualem præsuppositionem existendi, quam includit duratio, ut duratio, et non ut existentia. Hoc autem discrimen in re fere nullum est; solumque pertinet ad modum concipiendi nostrum, quia, hoc ipso quod nos concipimus permanentiam durationis secundum quamdam habitudinem prioris et posterioris, jam concipimus ad modum successoris veræ vel imaginariæ. Nihilominus tamen verum est hunc modum concipiendi nostrum non includi in significato illius vocis, licet nos aliter illum explicare non valamus, quod, ut existimo, Ocham et alii non negabunt, et hoc solum probant priora argumenta quæ ibi facta sunt contra eamdem sententiam.

14. *Duratio rei permanentis incipit per ultimum non esse.* — Posteriora vero argumenta, quibus probari intenditur rem durare in primo et ultimo instanti, si incipiat et desinat per primum et ultimum sui esse, quoad eam partem de ultimo instanti ea facile admittimus. Quia si in ultimo instanti res tota existit vel permanet sicut antea, proprie ergo durat. De primo vero instanti non est similis ratio, quia ante primum instans res non existit, ut in eo possit dici perseverare in esse. Unde, sicut res dicitur quiescere in ultimo instanti, non tamen in primo in quo cessat moveri, quia in ultimo se habet eodem modo quo prius, quod est quiescere, in

primo vero non ita, sed potius se habet alter quam prius, ita in ultimo instanti dicitur proprie durare, non autem in primo; nam duratio se habet ad modum quietis, quatenus est permanentia in esse. Quo fit ut, licet res permanentes (in quibus hæc maxime locum habent) incipient existere per primum sui esse, durare autem proprie solum incipient per ultimum non esse; sicut licet creatione rei alicuius incipiat per primum esse, conservatio tamen ut sic incipit per ultimum non esse. Quapropter in primo instanti, in quo res existit, non dicitur proprie jam durare, sed dici potest incipere durare, non intrinsece, sed extrinsece, ut dictum est. Unde res, quæ per solum instans aliam excedit in existendo, non dicitur proprie magis durare, quam alia, licet possit dici prior in existendo. Et similiter generatio, quæ unico tantum momento existit, non dicitur proprie durare, sed fieri, aut existere in instanti. Quod si interdum dicitur hujusmodi res durare per solum instans, sumitur late verbum *durandi* tanquam synonymum cum verbo *existendi*, nam quia inter horum verborum significata parva est differentia, ideo facile unum pro alio usurpatur. Atque in hunc modum facile satisfici illis argumentis, quæ ultimo loco fiebant contra primam sententiam, et contra suppositionem quam hic posuimus, nimirum rem nondici proprie durare in solo primo instanti in divisibili nostri temporis, in quo primo incipi esse, quanquam, quia hæc multum penden ex modo loquendi, possit etiam alia probabilis ratio respondendi et loquendi excogitari ut statim patet.

15. Dicere enim posset aliquis: si existentia rei permanentis incipit per primum esse, et duratio per ultimum non esse, ergo distinguuntur plusquam ratione. Imo ulterius sequi videtur, omnem durationem esse successivam, quia ille est modus incipiendi rerum successivarum. Respondetur, argumentum aperte instari in creatione et conservatione. Dicendum ergo est, cum duratio a conservatio dicitur incipere per ultimum non esse, intelligendum esse non quoad inceptionem alicuius rei, sed talis denominationis qua denotetur eamdem rem jam præexistens vel per instans. Et ideo ex illo diverso moeceptionis, nec potest inferri major distinctionem rationis, cum hæc sufficiat ad illas versas denominations; nec etiam potest inferri successio, sed potius negatio successus et variationis in esse rei permanentis,

infra latius explicabimus. Estque accommodatum exemplum in quiete, quam philosophi licunt incipere per ultimum non esse, non quia successiva sit, sed potius quia consistit in privatione successivi motus. Dici autem sicut posset, durationem permanentem duociter accipi posse: uno modo quoad sufficientiam tantum, et hoc modo solum dicere ipsam existentiam, quatenus de se sufficiens est ad diu permanendum in esse, et sub hac consideratione seu denominatione durationem incipere simul cum tali existentia, ut per primum sui esse. Alio vero modo sumi durationem, ut exercet actum durandi, vel perseverandi in esse, quod propriissime videtur significari per verbum *durandi*; et quoad hoc dicimus durationem incipere per ultimum sui non esse; tamen hic actus seu ioc exercitium durandi non addit aliquid positivum et reale ultra sufficientiam durationis, sed dicit eamdem existentiam eodem modo se habentem. Quod si aliqua est existentia alicujus rei, quæ nec actu permanet, ea sufficiens est ad permanendum in esse, la non meretur nomen durationis, sed poterit dici principium aut terminus durationis.

16. Rursus hic modus explicandi durationem non multum discrepat a secunda sententia supra relata; quin potius, quoad rem ipsam, eodem redeunt. Nam illa permanentia, quam exposuimus, quatenus actu exercetur in re, nihil addit existentiae, nisi negationem variationis, mutationis aut destructionis, et etiam cessationis. Quod optime declarari exemplo supra adducto de quiete; nam iucut quies dicit permanentiam in eodem loco, ita duratio dicit permanentiam in eodem sse; ergo sicut quies in re non addit, nisi variationem motus, ita duratio non addit, nisi negationem. Consequenter vero loquendo iuxta nostram sententiam, illa negatio destructionis vel desitionis, quam includit duratio, non debet referri, quasi in sensu compoito, ad esse rei pro eodem instanti indivisibiliter concepto, modo nostro concipiendi, sed id ipsum esse absolute, et in sensu diviso (ut iunt), atque adeo ut potest concepi tanquam praæexistens. Qnanquam si quis velit ita loqui, ut dicat rem etiam pro uno instanti durare et includere dictam negationem priori nodo, non loquetur omnino improbabiliter. An vero sub hac voce *durationis*, et sub conceptu illi correspondente, formaliter importetur illa negatio, vel solum per illam explicetur

ipsa permanentia positiva existentiae; res parvi momenti esse videtur, et utrumque facile defendi potest, quanquam ille modus explicandi hanc rem per negationem expeditior et facilior videatur. Sicut identitas licet explicari possit per modum habitudinis positivæ, et relationis rationis ejusdem ad seipsum, facilius tamen explicatur per negationem divisionis. In hunc ergo modum facile possunt prima et secunda sententia ad verum sensum revocari.

17. Tertia vero intellecta de mensura activa, nullo modo declarat propriam rationem durationis, ut sic, quia esse mensuram extrinsecam est valde accidentarium et extrinsecum durationi ut sic; esse autem mensuram intrinsecam non pertinet ad mensuram activam, ut ostensum est. Intellecta vero illa sententia de mensurabilitate passiva posset ad nostram expositionem revocari, si non sit sensus, formalem rationem durationis consistere in illa relatione mensure, sed per eam, ut per quamdam proprietatem declarari. Sic enim perinde est ac si diceretur, existentiam, quatenus apprehenditur ut mensurabilis in actu suo exercito existendi, ut sic habere rationem durationis, nam secundum permanentiam suam sic mensurabilis est. Et hoc quidem verum est, præcipue in durationibus finitis; quomodo autem in infinitam seu æternam convenire possit, aut ei applicari debat, inferius declarabimus.

18. Quare *Ubi distinguatur in re a constitutis in loco, non vero duratio a durantibus.*—Una vero superest difficultas circa dicta in haec et præcedenti sectione; nam in omni re creata, Ubi est quidam modus realis ex natura rei distinctus ab ipsa re cuius est modus, ut nunc supponimus ex dicendis disputatione sequenti; ergo etiam duratio est modus ex natura rei distinctus. Probatur hæc consecutio, nam ad explicandas præsentias locales, et durationes rerum, duo spatia infinita a nobis concipiuntur: unum quasi permanens, et undique infinite extensum sine termino; aliud quasi successivum, quod ab æterno in æternum protenditur, et utrumque horum quasi repletur actualiter et necessario a Deo, illud quidem prius, immensitate; hoc vero posterius, divina æternitate. Ubi ergo in rebus creatis ideo est modus ex natura rei distinctus a creatura, quia est definita quadam præsentia ad determinatam partem prioris spatii. Unde etiam fit ut ipsum Ubi in eadem re varietur, quatenus eadem res nunc potest

exhibere præsentiam suam ad unam partem illius spatii, nunc vero ad aliam. Igitur eadem ratione seu proportione duratio erit modus ex natura rei distinctus a re creata durante, quia non est nisi veluti præsentia quædam ad illud posterius spatum successivum, non quidem aequaliter illi, quia non est infinita, sed ad aliquam determinatam partem ejus, quæ proinde variabitur prout diversis partibus illius spatii correspondet aut exhibetur; ergo est eadem proportio inter hæc duo. Atque hinc ulterius inferri videtur contra dicta, quod siue res dicitur esse alicubi et habere proprium Ubi, etiamsi non exhibeat præsentiam suam alicui parti illius spatii, sed tantum puncto indivisibili, ita res dicenda sit durare, hoc ipso quod realiter est præsens posteriori spatio, etiamsi non corresponeat illi secundum aliquam partem divisibilem ejus, sed tantum secundum instans indivisible.

19. Ad hanc objectionem respondendum est, non disputando modo, ut illa spatia vere cogitentur aut fingantur a nobis ad explicantia alia tempora, aut loca intrinseca rerum, qualia cogitanda sint; de hoc enim infra occurret commodior dicendi locus; nunc autem supponimus, illa spatia non esse veras alias res, quia nec sunt res increatae, ut per se constat; neque etiam sunt entia creata, cum apprehenduntur tanquam æterna, et per se necessaria. Concipiuntur ergo ut capacitates quædam vel corporum, vel motuum; nam spatum locale concipitur ut aptum repleri corporibus; spatum vero temporale (ut sic dicam), ut aptum repleri motibus; et hinc etiam concipimus priori spatio non solum corpora, sed etiam res alias posse esse præsentes locali præsentia unicuique commodata; et similiiter posteriori spatio, seu tempori imaginario, non tantum motus, sed etiam res alias existentes posse esse suo modo præsentes et quasi coexistentes illi. Quoad hæc ergo est nonnulla similitudo ac proportio; est tamen discriben, quia in id spatum, quod apprehenditur quasi successivum, quod vocari solet infinitum tempus imaginarium, in illud (inquam) incedit res esse ex vi existentiæ actualis, etiamsi nihil aliud ei superadditum intelligatur; at vero in aliud spatum locale non incedit ex vi solius existentiæ, sed ex vi alterius præsentia, quæ rei existenti superadditur. Cujus signum et sufficiens argumentum est, quod eadem res, et eamdem retinens existentiam, potest mutare præsentiam ad quodlibet determinatum spatum

locale, non per mutationem alterius, sed per mutationem sui; non tamen ita potest res mutare præsentiam ad aliud spatum, seu tempus imaginarium, si eamdem retinet existentiam; sed si aliquid per modum mutationis ibi concipitur, solum est ex parte alterius extremi, scilicet, quia ipsum tempus imaginarium, ut fluens concipitur.

20. Propter hanc ergo differentiam non tenet consecutio argumenti; nam præsentia localis est modus superadditus existentiæ rei, eo quod res creata ex vi solius existentiæ suæ non dicit respectum ad locum, neque habet (ut ita dicam) quod repleat aliquam partem spatii localis imaginarii. Duratio vero non dicit modum additum existentiæ, quia res quælibet ex vi suæ actualis existentiæ, ut sic, incidit necessario in tempus ipsum imaginarium, vel in aliquid ejus, et quantum est esse, si eadem existentia immutata perseveret, potest coexistere toti illi, etiamsi in infinitum successive extendatur, seu extendi concipiatur. Ex hoc enim ipsa existentia in se nec minuitur, nec augetur, quod in locali præsentia locum non habet. Non enim potest eadem præsentia vel contineri intra indivisibile punctum, vel extendi ad divisibile spatum, nisi in se mutetur, vel augeatur, vel minuitur. Ratio autem hujus differentia ex eo etiam reddi potest, quod spatum illud, cui præsentia localis correspondet, concipitur ut permanens et immutabile, et ideo non potest res creata esse præsens majori vel minori spatio, nisi in ipsa fiat mutatio quoad augmentum vel diminutionem præsentia; aliud vero spatum temporale apprehenditur quasi fluens, et ideo existentia etiam creata, immutata perseverans, potest per seipsam adesse majori et majori parti illius spatii seu temporis imaginarii. Atque ita ex illa comparatione aut proportione non solum non improbatur, verum etiam explicatur magis proposita sententia de ratione durationis, et ex his quæ de singulis durationibus in particular dicemus, magis declarabitur.

SECTIO III.

Quid sit æternitas, et quomodo a duratione creat distinguatur.

1. Primo ac præcipue dividitur duratio in creatam et increatam. Duratio increata est æternitas simpliciter dicta, seu per essentiam; creata vero duratio est omnis illa quæ non est vera æternitas.

Dari durationem increatam.

2. Circa quam divisionem primo advertendum est in ea supponi, dari durationem veram et increatam, quod negare visus est Aureolus apud Capreolum, in 1, dist. 9, art. 2, in argumentis quæ quarto loco objicit contra sententiam D. Thomæ, quibus probare contendit in Deo nullam esse durationem; ex quo plane fit nullam esse durationem increatam. Sequitur deinde æternitatem aut non esse durationem, aut non esse in Deo, neque esse aliquid reale, sed solum infinitum illud spatium temporis imaginarii, cui nos concipimus divinum esse coexistere. Fundamentum Aureoli est quia putat de ratione formalis durationis esse successionem. Nihilominus contraria sententia certa est. Primo, quia Deus vere ac proprie dicitur ex æternitate realiter durasse; ergo per durationem realem, et non in alio existentem; ergo per durationem increatam existentem in ipso Deo. Item Deus semper reiter extitit, ita ut nunquam in eo signari potuerit initium existendi, et in eo esse reiter permansit ac permanet; ergo realiter luravit et durat sua intrinseca duratione, quæ ion potest esse nisi increata. Tandem si ab eterno cœlum fuisse motum, realiter durasset; sed Deus ita existit et permanet in suo esse, ut ex se sufficiens sit ad coexistentium vel ut sic dicam condurandum illi infinito tempori; ergo habet in se veram durationem realem et increatam qua duret. Ad fundamentum autem Aureoli negandum est assumptum, le quo seet. seq. plura dicturi sumus.

3. Secundo, quod ad nomen æternitatis atinet, observandum est, hoe nomen varie accipi, et interdum attribui durationibus creatis, quæ aliquo modo infinita sunt, vel longissimæ; dicitur enim æternum, quasi extra terminum, seu sine termino existens; et ideo quod existit ita ut nunquam finiendum sit, olet dici æternum; et idem esset si aliquid reatum sine principio durationis extitisset. Et inde quasi per exaggerationem extenditur illa vox ad significandum quod per multa saecula durat; sicut enim quod difficilimum est, solet dici impossibile, et quod est gentis magnitudinis, solet dici immensum e infinitum, ita quod longissime durat, vari solet æternum, ut sumitur ex Dionys., ap. 10 de Divinis nominibus. Illæ vero significaciones minus propriæ sunt, nam illa sola duratio vere ac proprie est extra terminum,

quæ ex se est incapax termini, et in sua intrinseca ratione infinitatem in duratione includit; et ideo illa sola proprie et simpliciter vocatur æternitas. Talis autem duratio non potest esse nisi increata, quia nulla alia est ex se et ab intrinseco sine termino, nam omnis creata potest et inchoari et finiri. Merito ergo dictum est, durationem increatam, esse propriam æternitatem. Hæc ergo duratio est a qua Deus solus vocatur æternus. Unde disputatio de hac duratione non pertinet ad hunc locum, sed ad eum in quo supra egimus de attributis primi entis; nam hoc loco, ut ex methodo hujus operis constat, jam solum agimus de accidentibus, seu attributis accidentalibus rerum creatarum; æternitas autem per essentiam est attributum solius Dei, quod illi per se et essentialiter convenire supra demonstratum est, disp. 29, sect. 9. Ex illo tamen loco in hunc remissimus declarandum quid sit hæc duratio, quæ æternitas dicitur, eo quod, nondum explicata communi ratione durationis, satis ibi declarari non poterat; et ideo quid sit æternitas, breviter hoc loco declarandum est.

Differentia æternitatis ab aliis durationibus.

4. Prima opinio refutatur. — Primo ergo dubitare solent Theologi, quo differat æternitas ab aliis durationibus. Neque enim sat is videtur, si dicamus differre in eo quod æternitas increata est, aliae vero durationes sunt creatæ. Hæc enim differentia quasi materialis est; nunc vero inquirimus propriam et formalem diversitatem intra rationem durationis. Quidam ergo antiqui existimarent primam et per se differentiam æternitatis ab omni alia duratione esse, quod ipsa sola est duratio permanens, aliae vero omnes sunt aliquo modo successivæ. Sed hæc opinio, in rigore et proprietate intellecta, prout a Bonaventura et aliis asseritur, falsa est, nam etiam inter durationes creatas sunt aliquæ permanentes, ut ex discursu disputationis constabit. An vero possit hæc sententia ad aliquem verum sensum reduci, statim declarabo.

5. Secunda opinio refutatur. — Alii dixerunt æternitatis proprium esse carere principio ac fine, atque ita esse durationem infinitam, differreque ab aliis, quod omnes habent principium, et aliquæ etiam habebunt finem, ut tempus omnisque duratio corruptibilis. Verumtaeniam, si hæc differentia secundum id tantum, quod jam factum est, intelligatur,

non satis declarat propriam differentiam aeternitatis ab aliis durationibus, quia, licet de facto secundum fidem nostram nulla alia duratio sit absque principio, tamen absolute non repugnat esse, ut in superioribus est dictum. Unde si Deus creasset Angelum vel coelum ab aeterno, non esset in eo durationis principium, et nihilominus duratio ejus creata esset, et essentialiter differens ab aeternitate. Quo sensu dixit Richardus Victorinus, lib. 2 de Trinitate, c. 4, aliud esse sempiternum, aliud aeternum; nam sempiternum dici potest quid caret principio et fine, aeternum vero ultra hoc requirit immutabilitatem; Isidorus autem, l. 7 Etym., illas duas voces eamdem putat habere significationem, et in rigore ita videtur; Richardus vero eas accommodavit, ut diversitatem rerum significatarum indicaret; sic etiam dixit Augustinus, lib. 83 Quæstionum, 19, licet omne aeternum sit immortale, non tamen omne immortale satis subtiliter aeternum dici; quia etsi semper aliquid vivat, tamen si mutabilitatem patiatur, non proprie aeternum appellatur. Solet quidem in communi modo loquendi dici creaturam fore aeternam, si ex aeternitate creata sit; tamen in rigore verius dicetur talis creatura durare ex aeternitate, non tamen duratione, quae sit aeternitas. Si autem differentia illa non tantum de facto, sed de possibili etiam intelligatur, videlicet, ut aeternitas sit illa duratio, quae nec principium, nec finem habet, nec habere potest, et a ceteris in hoc distinguatur, quod omnis alia duratio vel finem vel principium habet, vel saltem habere potest, in hoc (inquam) sensu hoc discrimen verum est, ut ex dicendis constabit.

6. *Discrimen quod assignat D. Thom. inter aeternitatem et alias durationes.* — *Descriptio aeternitatis.* — Aliter exponit hoc discrimen D. Thom., 4 part., q. 10, art. 5. Nam aeternitas (inquit) est talis duratio, quae nullam successionem admittit, neque in esse, neque in propriis et internis actibus, seu operationibus rei aeternæ; omnis autem alia duratio talis est, ut vel in seipsa successionem habeat, vel saltem illam habeat adjunctam in aliquibus operationibus, vel motibus ejusdem suppositi. Quæ differentia quoad utramque partem verissima est. Et priorem indicavit satis Boetius¹, in recepta illa definitione aeternitatis,

quod sit *interminabilis ritæ tota simul, et perfecta possessio*. Nam in eo quod dicitur *tota simul*, significatur carentia successionis; cum vero dicitur *interminabilis ritæ*, etc., significatur carentia omnis mutationis possibilis in ipso esse, quia idem est illi esse et vivere; cum denique additur *perfecta possessio*, indicatur, illam carentiam successionis esse debere non tantum in ipso esse, sed etiam in omni interno actu rei aeternæ. Atque hac ratione solus Deus aeternus est, quia solus ipse habet eam necessariam stabilitatem in esse et in omni perfectione, et interna operatione.

7. Ex quo etiam patet altera pars assignatae differentiae: nam omnis duratio creata talis est, ut vel in se, vel in operationibus sui suppositi successionem seu variationem admittat. Quamvis enim creari possit substantia, quæ in suo esse permanens atque immutabilis etiam sit, nulla tamen creata est, vel creari potest, quæ saltem in accidentibus, vel internis motibus aliquam variationem vel successionem non admittat. Dico autem semper in internis actibus aut motibus, quia, licet in externis actibus, aut denominationibus quæ ex eis resultant, possit esse successio aut varietas, hoc nihil obest veræ aeternitati. Sic enim Deus creare incipit, et a creando desistit, et res in tempore movet actionem etiam temporali et successiva, absque variatione vel diminutione suæ aeternitatis, quia hæc successio in his actionibus vel denominationibus externis non infert varietatem in aliquo actu interno, aut propria perfectione ipsius Dei, ut recte notavit Anselmus, in Monologio, cap. 24. De ratione autem aeternitatis, solum est ut omnino excludat successionem ab ipsa re aeterna, et ab omni esse ac perfectione illius.

8. Sed quanquam hæc differentia a D. Thoma assignata vera sit, videri tamen potest minus conveniens, quia non sumitur ex his quæ formaliter ac per se pertinent ad rationem durationis, sed ex adjunctis et extrinsecis. Quod ita declaratur, nam, licet in re creata, Angelo, verbi gratia, alia sit duratio ipsius esse, alia vero sit duratio operationis, et in priori non sit successio, sit autem in posteriori, nihilominus illæ duæ durationes essentialiter diversæ sunt, et una non constituit in sua ratione per aliam, sed unaquæque per suam intrinsecam rationem formam, et per eamdem una earum differt alicia, et ab ipsa aeternitate; ergo non recte assignatur differentia inter aeternitatem e-

¹ L. 3 Cons., pros. 2; Ansel. in Monolog., c. 24.

alias durationes, præsertim permanentes et immutabiles, ex adjuncta successione, quam idmittunt; nam etiam præcisa hac successione, necesse est, ut in suis intrinsecis formalibus rationibus habeant diversitatem.

9. *Approbatur differentia constituta.* — respondetur, et quod in objectione sumitur, erum ex parte esse, et nihilominus dictam differentiam apte atque sapienter a D. Thoma aditam esse. Nam si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est, quod aeternitas est duratio per se et ab intrinseco ccessaria, et a nullo pendens, et consequenter omnino immutabilis, tam per internam capacitatem quam per omnem extrinsecam potentiam, quæ omnia indicantur in illa particula definitionis, *interminabilis vita*. Nulla item alia duratio est ita necessaria, aut inspendens, vel immutabilis, quia cum omnia duratio ab externa causa originem habeat, et ab ea pendeat, saltem per potentiam us deficere potest. Hæc ergo est prima et axime essentialis differentia, quæ formaliter pertinet videtur ad rationem durationis, ut e. Nam cum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicujus esse, mod rationem et modum permanendi in esse riat, formaliter etiam distinguit durationes; vero perseverare in esse cum absoluta et trinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse, plusquam genere diversis ab omni alio; ergo satis formaliter ex capite assignatur disserimen inter hujusmodi durationes. Atque in hoc sensu quomodo dici potest sola aeternitas permanens duratio; nam sola illa ita stat, ut nullatus cadere aut deficere possit; quomodo gust., serm. 38 de Verbis Domini, quasi rationem antonomasiæ tribuit aeternitati, quod *ea stabilitas sit*. Et juxta hanc differentiam præcise ac formaliter sumptam, quam per impossibile fingeremus esse in Deo quam variationem vel successionem in instantiis actibus ejus, ut verbi gratia, in scientia vel volendis creaturis, nihilominus duratio cuius esse essentiale rationem aeternitatis inheret; nam esset nihilominus duratio independens, et omnino necessaria. Et e converso, quamvis fingeretur substantia creata a patre accidentium, vel invariabilis in illis, nihilominus duratio ipsius esse non esset aeternitas, quia simpliciter esset dependens, et mutabilis per extrinsecam potentiam. Coad hanc ergo partem verum est quod in disposita objectione assumitur.

10. *Nihilominus tamen merito D. Thomas differentiam hanc explicavit per parentiam omnis successionis, tam formalis, quam accidentalis, seu concomitantis (ut sic dicam), ut per hoc indicaret quamdam excellentiam aeternitatis, de cuius ratione est ut sit adæquata duratio ejus rei cuius est duratio, non solum quantum ad esse ejus, sed etiam quantum ad omnia quæ in tali re sunt, vel ex cogitari possunt. Vel (ut proprius loquar) aeternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo, si talis sit duratio, ut definiatur ac limitetur ad esse rei, et non se extendat ad alias perfectiones, vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis, et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem aeternitatis simpliciter habere. Est enim aeternitas duratio ipsius esse per essentiam; unde sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita aeternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi; et ideo de ratione illius est quod sit duratio plena et perfecta totius esse, totiusque perfectionis et operationis rei aeternæ. Ac proinde recte discernitur aeternitas ab omni alia duratione, quæ quantumvis permanens aut immutabilis, vel indivisibilis videatur, successionem habet adjunetam, quia hoc ipso deficit a plenitudine durationis, quam aeternitas requirit.*

11. *Aeternitas præteriti et futuri differentias excludit.* — Et in hac ratione aeternitatis sic declarata fundamentum habet, quod non tantum Theologi, sed etiam philosophi docent, in re aeterna, quantum ad ipsam spectat, nihil esse præteritum, neque futurum, neque in esse ejus, neque in scientia, neque in amore, nec denique in aliqua alia perfectione. Nam si res vere aeterna est, quidquid in ea est, per veram aeternitatem durat; et ideo nihil horum transire potest, nec succedere in ipsa, sed semper manere. Sic Plato, in Timæo: *Erat, inquit, et erit, non recte aeternæ substantiae assignamus; quem imitati sunt Patres tum Græci, tum Latini, ut Nazianz., orat. 35 et 42; et Damasc., 2 de Fide, c. 1; et Eus., lib. 11 de Præp., c. 7; et sumitur etiam ex Dionys., c. 10 de Div. nominib., August., in Psal. 2: Ego hodie genui te, et concione 2 in Psal. 40t, circa illa verba: In generationem et generationem anni tui; et Gregor., lib 46 Moral., c. 21; Anselmo, in Proslog., c. 18 et sequentibus.*

12. *Dixi autem, in re æterna, quantum ad ipsam spectat, non esse has differentias præteriti aut futuri, quia quantum pertinet ad nos, id est, ad modum quo nos rem æternam concipere et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent hujusmodi locutiones præterili et futuri. Dicimus enim et Deum fuisse semper, et esse, et futurum esse, quia nos non concipiimus rem æternam prout in se est, sed nostro modo, per comparationem ad aliquam successionem veram vel imaginariam. Sic ergo dicimus Deum fuisse, quia concipiimus eum ut coexistentem temporis præterito; imo et ante hoc tempus reale, quod est in motu cœli, et ante quamlibet durationem apprehensam ut temporalem et finitam, concipiimus fuisse Deum. Atque hoc modo apprehendimus totam æternitatem, quæ exlilit usque ad hoc instans, tanquam spatium quoddam seu latitudinem fluentem sine principio, et in tota illa concipiimus extitisse Deum, et idem proportionaliter est in futuro. Re tamen vera, in ipsa æternitate Dei nullus est fluxus, et consequenter nec præteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis, juxta modum concipiendi nostrum. Quocirca, cum in his differentiis præteriti et futuri soleat includi aliquid negativum cum affirmativo, Deo non tribuuntur ratione negationis, sed affirmationis tantum; in præterito enim (præsertim perfecto) cum dicitur aliquid fuisse, indicatur jam non esse, etsi aliquando esse habuerit; et e converso in futuro indicatur nondum esse, etsi aliquando habiturum sit esse. Deo autem ita fuisse tribuitur, ut semper esse intelligatur, et ita futurum esse, ut non sit de novo acquisiturus esse, sed in esse, quod jam habet, permansurus dicatur. Et quod dictum est de esse, intelligendum est de scientia, amore, et de aliis propriis et internis actibus seu perfectionibus Dei. Atque ex his satis videtur, quantum ad rem spectat, æternitatis ratio ejusque differentia a cæteris durationibus declarata.*

SECTIO IV.

Includatne æternitas in sua ratione formalis aliquem respectum rationis.

1. *Solet autem a Theologis subtiliter ac metaphysice inquiri, an æternitas ut sic sit attributum omnino reale, vel aliquid rationis includat; et an sit omnino positivum, vel negationem includens. Multi enim putant æterni-*

tatem non solum in re non distingui ab esse divino (quod commune est omnibus attributis), sed etiam non posse ratione distingui, nisi quatenus includit aliquid ens rationis, non quod æternitas sit ens rationis (id enim constat esse falsum, cum sit realis duratio, et magna perfectio), sed quod aliquid ens rationis includat, prout a nobis concipiatur, ut ratione distincta ab esse divino.

Prima opinio constituens æternitatem per relationem mensuræ.

2. *Hoc autem duabus modis excogitatum est: prior est de relatione aliqua rationis; alter de aliqua negatione. Priorem modum secutus est Ferrarensis, 4 contra Gentes, c. 45; et alii recentiores Thomistæ super primam partem D. Thomæ, q. 40. Quibus favere videtur D. Thomas ibi, art. 1, ubi ait rationem æternitatis consistere in apprehensione uniformitatis ejus, quod est extra motum; et ibidem comparat illam cum tempore, cuius ratio consistit in numeralione prioris et posterioris in motu, sub qua ratione tempus aliquid rationis includit, ut sumitur ex Philosopho, 4 Phys., text. 434. Hanc autem relationem rationis explicant esse relationem mensuræ; nam Ferrarensis putat æternitatem ut sic esse mensuram divini esse, non quidem secundum rem, cum sit ipsum esse Dei, sed secundum rationem; hanc ergo relationem mensuræ, quæ rationis est, putat includi in ratione æternitatis, et per ipsam formaliter compleri. Favetque huic opinioni D. Thom. et alii Doctores, qui saepè appellant æternitatem mensuram divini esse, ut patet ex Divo Thom., dict. quæst. 10, art. 2, ad 3. Ubi etiam declarat esse mensuram secundum apprehensionem nostram; et art. 3 idem repetit. Idem Albert., in 1, d. 8, art. 8; et Henric., in Sum., art. 31, q. 2. Alii vero ex Thomistis convenienter cum Ferrarensi in hoc quod æternitas complectitur rationem mensuræ, quæ est relatio rationis; differunt tamen, quia non putant illam relationem in trinsecus seu in recto includi in ratione æternitatis, sed tantum connotari in obliquo, quia æternitas est attributum reale, et ideo non potest per relationem rationis formaliter constitui.*

Rejicitur superior opinio.

3. *Verumtamen tota hæc sententia procedit ex falso fundamento, nimis, quod rationis durationis constituantur per relationem me-*

re; inde enim intulerunt dieli antores, eam rationem talis durationis, nempe aeternitatis, sitam esse in tali ratione mensuræ; at vero, sicut assumptum falsum est, ut supra cendimus, ita etiam consequens. Sed ex propria etiam ratione aeternitatis ostendi potuit, aeternitatem non constitui per rationem mensuræ, imo nec proprie esse mensuram, unotarunt Ocham, in 2. q. 43; et Gabriel, in 2. dist. 2. q. 4. art. 3. dub. 4. Quia vel id intelligitur de mensura passiva, vel activa; si activa, aut intrinseca ipsius Dei, aut ex seca aliarum rerum. Hoc postremum dici potest, quia aeternitas, licet possit esse mensura perfectionis aliarum rerum, non tamen mensura quasi quantitativa durationis. Neque intellectus divinus, ut per se constat, neque etiam noster potest uti divinae unitate ad cognoscendum quantum creaturarum, quia est ad hunc usum improportionata ipsa aeternitas, tum propter infinitum, tum etiam propter earentiam omnis unitatis, sine qua, aut aliquo modo ejus, non concipimus hanc rationem mensuræ. De probatur altera pars de mensura in causa, quia si aeternitas est mensura Dei, in eo mensurat? Dicunt frequenter dicti doctores, mensurare durationem Dei; sed recte, quia duratio Dei est aeternitas: si aeternitas mensurat durationem Dei, aeternitas mensurat aeternitatem; est ergo aeternitas mensura suiipsius, quia non est una aeternitas; consequens autem est, quia idem non est mensura suis.

Nec satis est si quis respondeat, idem esse mensuram secundum rem suiipsius, tamen esse mensuram secundum rationem: contra hoc enim obstat, quod saltem supponi distinctio secundum rationem, cum possit secundum rationem assumiri mensura alterius; ac si quis dicat bonitatem Dei esse mensuram misericordiae ejus, videlicet simile; at vero aeternitas et durationem distinguunt ratione, sed sunt omniae; ergo nec secundum rationem posse hanc singularem relatio mensuræ et mensurae; ergo non recte dicitur aeternitatem mensuram durationis Dei. Et declaratur ipsa, quia nemo utitur aeternitate ut ad cognoscendam durationem Dei, sed cognoscendo aeternitatem, formalissime cognoscendo durationem Dei. Alii apparentius aeternitatem esse mensuram divini esse, se quia cognoscendo vim aeternitatis,

cognoscimus quantum et quomodo duret divinum esse. Sed licet hic modus loquendi sit satis vulgaris, non videtur in rigore proprius, neque verus. Primo, quia esse non potest mensurari nisi aut in perfectione, aut in duratione; ergo vel haec responsio coincidit cum praecedenti, quae improbata est; vel loquitur de mensura perfectionis, et sic etiam est falsa; nam, eo modo quo potest excogitari ratio mensuræ inter perfectionem divini esse et aeternitatis, potius divinum esse est mensura aeternitatis, quam e contra, quia ex perfectione divini esse colligimus quanta sit perfectio aeternitatis, ac si diceremus, perfectionem cuiuslibet essentiae esse mensuram perfectionis proprietatum ejus. Secundo, quia per aeternitatem non cognoscimus quantum duret esse divinum, tanquam per mensuram, sed tanquam per formam (ut sic dicam) qua Deus constitutus durans; ut qui cognoscit subjectum esse summe calidum, quia cognoscit vim et energiam, seu gradus caloris ejus, non dicitur proprie uti calore ut mensura ad cognoscendum calidum, nisi, late loquendo, omnis cognitionis per causam seu rationem constituentem vocetur cognitionis per mensuram. Quia etiam significacione admissa, non potest ratio mensuræ constituere rationem talis formæ, sed supponit illam. Ut in praesenti supponitur aeternitas ut formaliter constitutus Deus in ratione sic durantis, et inde provenit ut cognoscendo aeternitatem, cognoscamus quantum et quomodo duret Deus. Sicut etiam cognoscendo excellentiam divinæ sapientiae, cognoscimus quantum et quomodo sapiat Deus, et tamen nemo propterea dicit sapientiam constitui per rationem mensuræ. Nullo igitur modo constituitur aeternitas per rationem mensuræ active sumptam.

5. Atque hinc etiam concluditur non posse constitui per rationem mensuræ sumptum passive; nam si Deus esset mensurabilis ratione suæ aeternitatis, qua mensura metiens esset? Non aeternitate, nam ostensum est aeternitatem non esse mensuram activam Dei. Neque etiam tempore aut alia creatura duratione, tum quia omnes sunt improportionatae, cum sint inferioris rationis, et dissentient plus quam genere; tum maxime quia nec divinus intellectus potest uti tali mensura, ut per se constat, neque etiam creatus, quia vel uteretur tali mensura per solam applicationem seu comparationem simplicem, et hoc non, quia inter res adeo inæquales non potest sufficiere talis mensurandi modus, vel

uteretur illa per repetitionem, ut per diem mensuramus annum; et hoc modo impossibile est metiri æternitatem, eo quod fine et principio careat. Et hæc est ratio a priori, ob quam æternitas mensurabilis non est, quia, scilicet, est infinita in ratione durationis; quod autem infinitum est, quatenus tale est, immensurabile est.

6. Dices: etsi non sit mensurabile mensura finita, potest tamen mensurari infinita per quamdam adæquationem; ut si fuisset tempus ab æterno, per illud possemus mensurare infinitam durationem æternitatis; et nunc per comparationem ad illud tempus ut possibile, mensuramus nos et concipimus æternam Dei durationem. Respondetur: imo si tempus fuisset infinitum ab æterno, non possemus illud secundum se totum mensurare, sed tantum secundum partem, quod non cadit in æternitatem, quæ partes non habet. Cum ergo integra quantitas ipsius mensuræ seu temporis non esset nobis nota, sed ad summum confuse cognita, non possemus per illam mensurare æternitatem, sed solum possemus cognoscere, illa duo semper coextitis, quod non esset mensurare unum per aliud, sed esset tantum ex cognitione extreborum cognoscere relationem coexistentiæ resultantem, quidquid illa sit, quæ, per se loquendo, diversa est a relatione mensuræ. Ille autem modus cognoscendi aut explicandi æternitatem per habitudinem seu coexistentiam ad infinitum tempus imaginarium, non spectat ad rationem mensuræ, cum tempus illud nihil sit, sed neque sit medium ad cognoscendam æternitatem, sed potius derivatur per negationem omnis successionis uniformitatem æternitatis concipiamus, ut D. Thomas supra indicavit.

7. Ac denique, quidquid sit de illo modo concipiendi nostro, et quovis nomine appellatur illa coaptatio seu comparatio æternitatis ad infinitam successionem imaginariam, constat rationem æternitatis non consistere in eo quod cognoscibilis sit sub illo respectu ad successionem imaginariam, cum hoc sit valde extrinsecum et accidentarium illi. In quo hallucinatus est Gabriel supra, dicens æternitatem includere respectum coexistentiæ ad infinitam successionem veram vel imaginariam, attribuens ipsi rei modum concipiendi nostrum, quod est occasio erroris. Alias multa falsa tribueremus Deo, quoties instar creaturarum illum concipimus. Licet ergo æternitas revera talis sit, ut quantum est ex se sufficiens

sit ad coexistendum infinitæ successioni, ejusque infinitas per hunc modum a nobis concipiatur aut explicetur, tamen in sua ratione non includit hos respectus, sive mensura, sive coexistentiæ tantum, sive in recto, sive in obliquo connotatos, cum omnes proveniant ex solo modo concipiendi nostro, qui extrinsecus est ipsi æternitati secundum se.

8. Et hinc etiam obiter constat æternitatem non proprie appellari mensuram divini esse; quod si interdum auctores graves ita loquuntur, usi sunt late nomine mensuræ, solumque intendunt significare, æternitatem esse quasi adæquatam et proportionatam durationem divini esse, in quo potius significant tale esse immensurabile esse, sicut ipsa æternitas, velsicut Deus, ut cognoscibilis a se, dicitur ab Augustino finiri a sua cognitione, quo loquendi modo solum significatur cognitionem esse æque infinitam, ac ipsum cognoscibile.

Secunda opinio asserens æternitatem negatione completri.

9. Alius modus explicandi ens rationis inclusum in æternitate, est per negationem aliquid, quæ etiam est ens rationis. Hanc sententiam, quod æternitas includat negationem tenet Scot., Quodl. 6; et Cajetan., 1 part. quæst. 10, art. 2, et multi alii. Tamen in negatione hac explicanda, est diversitas. Quidam enim putant illam esse negationem mensuræ, seu potius mensurabilitatis, ita ut æternitas formaliter dicat durationem immensabilem, atque in hoc sensu dicatur *internabilis*, id est, quæ nulla mensura definiri terminari potest. Sed licet verum sit æternitatem esse durationem immensurablem non tamen puto hanc negationem formaliter importari nomine aut conceptu æternitatis. Primo, quia supra ostensum est ratione mensuræ aut mensurabilis non esse formaliter durationis ut sic, quod verum etiam in durationibus finitis, ut rationes factæ probant; ergo nec duratio infinita, quæ est æternitas, constituetur formaliter per negationem mensuræ. Secundo, quia mensura ad mensurabile formaliter dicit rationem durationis; aut ergo illa negatio est tantum negatio ejusmodi relationis quasi actualis hoc non, quia talis negatio est, hoc ipso quod intellectus non concipit talem relationem intelligitur de negatione capacitatris seu adamentis talis relationis; et hæc supponit aliam negationem realem, quæ est negatio

principii et finis; ergo potius illa includetur in ratione aeternitatis, et illa magis significatur per illam vocem *interminabilis*.

40. Scotus ergo hanc negationem intelligit formaliter includi in ratione aeternitatis; sicut enim in attributo infinitatis includitur negatio termini perfectionis, ita in attributo aeternitatis formaliter includitur negatio termini durationis. Quia vero carere principio et fine durationis communicari potest durationi infinitae, quae non sit aeternitas, addit Scotus haec negationem non solum esse actualis existentia aut inceptionis, sed etiam negationem capacitatris, seu possibilis existentia, ut negatio non convenit aliis durationibus. Propter hanc causam putat dictum esse aion., cap. 5 de Divinis nominibus; *Deum esse ærum ævorum, et regem seculorum*. A qua intentia non multum discrepat Cajetanus, qui ait, aeternitatem consistere in uniformitate divini esse. Uniformitas enim nihil aliud videtur quam carentia omnis varietatis successionis. Nam, ut ipsum nomen præsertit, uniformitas nihil aliud est quam unitas forma, id est, in dispositione seu habitu rei seu in modo se habendi. Ut enim C. Cajetanus advertit, nomen uniformitas analogum est, et latissime patet; nec solum rebus permanentibus, sed etiam ipsi modi attribuitur; immo et ipsi difformitati, si uniformiter et cum proportione fiat; Deo autem per antonomasiam attribuitur perfectissima uniformitas in omni eo, quod concipitur r. modum formæ seu perfectionis Dei, id t. in esse, in scientia, etc. Sicut autem unius negationem includit, ita et uniformitas. Et enim quædam unitas contracta ad formam; si ergo aeternitas consistit in uniformitate divini esse, includit in suo conceptu unius negationem, quam uniformitas dicit. Ide D. Thom., in 1, dist. 19, quæst. 2, a. 1, n. est usus nomine *uniformitatis*, sed *unitatis*, dicens, *permanentiam actus, secundum quod intelligitur in ratione unius, esse de ratione aeternitatis*. Includit ergo, juxta hanc intentiam, aeternitas negationem omnis successionis actualis et possibilis in toto esse rei rerum; et sic includit negationem prioris et posterioris, et negationem principii et finis, non solum actualis, sed etiam possibilis, quia et principium esse non possunt nisi cum una successione, saltem inter ipsum esse et non esse, vel e contrario, inter non esse et non esse, quam etiam successionem negationis divini esse. Includit denique ne-

gationem omnis successionis concomitantis in quolibet intrinseco actu, aut perfectione Dei, quia est uniformitas simpliciter in toto esse Dei; nam in eo includitur omnis forma, omnisque perfectio Dei.

41. Addidit vero ulterius Cajetanus, aeternitatis rationem consistere in ratione uniformitatis, ut uniformitas habet rationem mensuræ; et ita videtur amplecti utramque sententiam positam, tam de negatione quam de relatione rationis. Sed rationes, quæ probant aeternitatem non compleri per rationem mensuræ, probant etiam aeternitatem non includere illam relationem simul cum negatione. Unde quoad hanc partem non amplectimur sententiam Cajetani.

Quæstionis resolutio.

42. Quoad alteram vero partem, existimo imprimis recte Cajetanum interpretari, D. Thom. dicentem, *rationem aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis*, intelligendum esse non de apprehensione formalis intellectus, sed de objectiva, id est, de uniformitate apprehensa, seu quam nos apprehendimus in divino esse; non quod apprehensio nostra perlineat ad rationem aeternitatis, id enim impossibile est; alias, nisi nos divinum esse apprehenderemus, aut per nostram apprehensionem aliquid ei attribueremus, in Deo non esset aeternitas, quod ridiculum est. Propter quam rationem generaliter censeo, nullum ens rationis, quatenus pendet ex apprehensione nostri intellectus, includi posse in formalis ratione aeternitatis. Cum ergo D. Thomas mentionem facit apprehensionis uniformitatis, solum explicat rationem aeternitatis per conceptum objectivum correspondentem nostræ apprehensioni, quando concipiimus aeternitatem.

43. Deinde existimo, hujusmodi uniformitatem et rationem aeternitatis recte explicari per negationem superius declaratam. Neque inde fit attributum aeternitatis non esse reale, aut non convenire Deo nisi per nostrum intellectum, quia illa negatio realis est modo quo potest hoc negationi convenire, id est, realem imperfectionem et successionem excludens. Sicut etiam simplicitas attributum reale est, quamvis negationem induat, et de duratione in communi supra etiam dicebamus optime per negationem explicari, quamvis permanentia durationis in re ipsa sit; at quo divina duratio simplicior est et permanentior, ac sibi semper similior, eo majori

ratione per negationem a nobis concipitur et explicatur. Denique esse a se, licet sit attributum Dei, et reale, tantum formaliter negationem independentiae includit; at vero aeternitas in suo conceptu includit, quod sit duratio simpliciter necessaria, atque adeo independens ab alia, ut etiam docuit D. Thomas, in 1, dist. 19, ubi supra. Sic igitur recte dicitur aeternitas, quatenus attributum distinctum ab aliis est, aliquam negationem includere.

14. Aeternitas ab immutabilitate distincta est. — Neque hinc fit ut attributum aeternitatis cum attributo immutabilitatis confundatur; quanquam enim haec attributa sint propinquissima, et ideo saepe pro eodem usurpentur, ut videre licet presertim apud Isidor., lib. 7 Etymolog., c. 1, et August., lib. de Natura boni, c. 39, tamen secundum rationem distinguuntur, etiam in negationibus quas includunt. Nam, sicut motus et tempus, licet in re sint idem, nihilominus ratione distinguuntur, ita negatio mutationis, quam dicit immutabilitas, secundum rationem distincta est a negatione successionis temporalis, seu omnis successionis durationis creatae, quam includit aeternitas.

15. Tandem conseo per hanc negationem circumscribi aut declarari a nobis perfectionem positivam divinae durationis, quam perfectionem per aeternitatem significamus. Hoc per se notum est ex omnibus similibus attributis Dei, et presertim in attributo simplicitatis id supra explicimus; omnes enim haec negationes habent fundamentum in perfectione divina, quam nos, neque adaequate, neque prout in se est concepere possumus; et ideo et pluribus et negativis conceptibus illam declaramus. Quae autem sit illa perfectio positiva, quae per hanc negationem explicatur, controverti solet; nam quidam aiunt esse solam intensivam perfectionem illius durationis, a qua provenit ut divinum esse et plenum et immutabile sit, et consequenter ut nullam variationem aut definitionem in se possit admittere, atque ita sentit Scotus supra. Alii vero volunt esse infinitam perfectionem quasi extensivam, non quod in ipsam et aeternitate sit extensio, sed quod in ea sit eminentia quaedam perfectio, ratione cuius ex se sit sufficiens ad coexistendum omni extensioni, quantum ad existentiam illius in modo loquendi, nam tota illa eminentia perfectio, ut de ratione habet vim coexistendi cuilibet successioni,

quatenus positivum quid est, non aliud a perfectione intensiva divini esse, a qua provenit ut illud esse, simul et ex se atque immutabiliter habeat totam perfectionem suam, et in hoc consistit positiva permanentia omnino necessaria ipsius aeternitatis, ratione cujus habet illam vim coexistendi. Et haec sufficient de aeternitate, quantum ratione investigari potest.

SECTIO V.

Quid sit ævum, et quomodo a successivis durationibus distinguatur.

Variæ divisiones durationis creatæ, quibus supponitur ævum esse.

1. Post explicatam primam divisionem durationis, ac præcipuum membrum ejus, consequens est ut aliud membrum subdividamus, atque ita ad singulas durationes tractandas descendamus. Duratio igitur creata dividi potest primo in permanentem et successivam; permanens dicitur, quæ totaliter perseverat absque partium successione; successiva autem dicitur, quæ non permanet, nisi quandiu una pars ejus alteri succedit. De qua priusquam subdivideretur, quæri posset an detur aliqua duratio createre permanens. Sed quia frequentius tractari hoc solet in speciali de ævo, ideo explicando rationem ævi, commodius generalis illa quæstio definietur. Dividitur ergo ulterius duratio creata permanens in durationem immutabiliter natura sua permanentem, quæ ævum appellatur, et in eam, quæ licet permanens sit, tamen ex se non habet permanentiam immutabilem, sed natura defectibilem, quæ duratio non habet commune nomen usu omnium receptum, ab aliquibus tame vocatur instans discreti temporis, de quo dicemus in sectione sequenti; nunc ratio æ explicanda est.

2. Et primo quod ad nomen attinet, supponendum est interdum accipi pro aeternitate, quia in græco nomen non est diversum interdum pro diurna duratione, eadem ratione qua de aeternitate idem diximus. Proprius vero ex usu Theologorum sumitur pro ratione rerum incorruptibilium. Quod ergo sit aliqua duratio quæ merito ævum appellatur, supponendum est; id enim demonstratum relinquetur, explicata essentialis ratione ipsius ævi prout significantur durationem rerum corporarum incorruptibilium. Nam quædæ res continent, evidens est, quædæ non continent, reali permaneant; habent ergo suam reale

rationem. Quod vero illa duratio sit dis-
tincta a reliquis, ideoque merito nomine aevi
significetur, ex peculiari natura et modo es-
tudi talium rerum facile intelligi potest ;
estabit vero amplius declarata ratione ip-
sæ aevi.

Sitne ævum duratio permanens.

3. *D. Bonaventuræ opinio.* — His ergo
positis, imprimis inquire solet an conve-
nienter ævum sub genere permanentis du-
rationis numeretur, id est, an vere sit per-
manentis, nullaque in eo sit realis successio.
Quia re est opinio celebris D. Bonaventu-
ri in 2, dist. 2, art. 1, quæst. 3, qui negat
esse durationem permanentem, etiam
duratio rei permanentis. Distinguit enim
licet durationem : unam, quæ nullam
successionem aut variationem habet, neque
neque in esse cuius est duratio vel
mensurat (ut multi loquuntur), vel quod
modo concipiendi afficit, seu formalis
constituit in ratione durantis, et hanc di-
isse aeternitatem. Aliam, quæ et in se et
in esse cuius est duratio, habet succes-
sionem et varietatem, et hanc vocat tempus.
In vero quasi medium, quæ in se quidem
durationem et successionem habet, non ta-
in illo esse cuius est duratio. Quod si in-
quis quomodo possit in duratione esse va-
rietas, si non est in esse, respondet Bonaven-
tuia idem esse potest continue fluere a
principio, sicut lumen a sole. Alterum enim
egreditur lumen a sole quam aqua-
nte; nam aqua continue egreditur a
ita tamen ut semper alia et alia ma-
lumen vero idem manens continue
litur e sole; unde, licet in esse luminis
sit varietas, tamen in egressu ejus a
est continuitas et successio. Ita ergo
igit in omni esse creato respectu Dei;
ita ratione emanationis continua esse
a Deo, potest in duratione ejus esse va-
rietas non sit in ipso esse. Hanc opini-
onem nullus fere Scholasticorum secutus
uamvis Scotus et Richardus, infra ci-
probabilem eam censeant. Aureolus
qui, ut ex Capreolo supra refereba-
censuit de ratione durationis ut sic
successionem, a fortiori idem diceret
ratione rerum incorruptibilium, si ta-
ctus veram durationem admiseret.
Opinio Bonaventuræ sua debetur

Inde primum potest hæc opinio fundari

generali ratione, scilicet, quia nulla creata
duratio ut sic potest esse omnino permanens.
Quod probatur, quia nulla est duratio quæ
non recipiat magis et minus secundum exten-
sionem durationis; ergo nulla est quæ non
sit quanta et extensa successive. Probatur
consequentia, quia inter res indivisibles, ut
tales sunt, non potest intelligi comparatio
secundum magis et minus. Antecedens vero
patet, quia comparando Angelos inter se, ve-
rum est dicere aequaliter durasse; compara-
tione vero Dei minus durasse; comparatione
autem hominum vel rerum corruptibilium
plus durasse. Imo, si Deus nunc Angelum de
novo crearet et conservaret, minus durasset,
quam alii, qui jam creati sunt, et si aliquem
ex creatis annihilareret, minus ille durasset
quam ceteri.

5. Secundo, id præcipue probat Bonaven-
tura, quia repugnat durationi creatæ esse
totam simul, quoniam alioqui simul in ea es-
sent præsens, præteritum et futurum, sicut
sunt in aeternitate; hoc autem est impossibili-
le; ergo. Sequela videtur manifesta, quia si
illæ differentiæ essent successivaæ in duratione
creata et non simul, jam non esset illa dura-
tio permanentis, cum non habeat partes simul,
sed unam post aliam ergo, ut duratio per-
manentis sit, necesse est ut illæ tres differentiæ,
quæ a nobis concipiuntur ut distinctæ et ha-
bentes inter se ordinem, in tali duratione si-
mul et indivisibiliter sint. Minor autem seu
falsitas consequentis probatur, quia alias im-
possibile esset talem durationem semel exis-
tentem, non semper esse, quod convenire
non potest durationi creatæ, ut certissimum
est; nam saltem per divinam potentiam po-
test non esse; sequela vero patet, nam im-
possibile est facere, ut quod fuit, non fuerit,
vel ut quod est, in sensu composito non sit
pro eodem instanti in quo supponitur esse;
ergo, si aliqua duratio creata talis est, ut in
duratione de præsenti simul includat fuisse
et futurum esse. impossibile est quin si semel
supponatur esse, etiam fuerit et futura sit.
Rursus si in ipso esse includit fuisse et futu-
rum esse, non includit hæc intra aliquos de-
finitos terminos; nulli enim assignari pos-
sunt, cum talis duratio semper possit magis
et magis durare; ergo talis duratio includit
semper fuisse, semperque futuram esse; er-
go, sicut postquam supponitur esse de pre-
senti, non potest pro ab præsenti non esse;
ita etiam non potest non semper esse, ne-
que fuisse, ac futuram esse, quia in illa supposi-

tione de præsentí æque includitur suppositio totius præteriti, totiusque futuri.

6. Unde ulterius et consequenter infert Bonaventura, talem durationem necessario debere esse infinitam in actu, in ratione durationis. Patet sequela, tum quia illa duratio actu includit semper durare, et quidquid in præsenti vel futura duratione concipi potest; at hoc est infinitum in genere durationis; ergo. Tum etiam quia hodierna duratio Angeli potest etiam esse eras et postridie, et sic in infinitum; vel ergo nunc habet actu durationem crastinam, et omnem aliam, et sic habet actu infinitam durationem; vel solum habet hodie in potentia crastinam durationem et sequentes, et ita fit, illam durationem non esse permanenter, neque totam simul, quandoquidem eis in potentia, ut successione durationis augeatur.

7. Ultimo id confirmat S. Bonaventura testimonii Sane / rum, qui ubique significant, divinæ æternitati proprium esse totam simul esse absque successione præteriti et futuri; sentiunt ergo id non posse communicari durationi creatæ. Antecedens probatur a Bonaventura ex Hieronym., epist. 186 ad Marcel., dicente: *Tantum Deus est, qui non novit fuisse aut futurum esse; sed ea verba non reperiuntur ibi, reperiuntur tamen in Glossa ordinaria, Exod. 3, quæ illa sumpsit ex Isidor., lib. 7 Etymolog., c. 1.* Sed est notandum Isidorum non ponere illam exclusivam *tantum*, ita ut cadat in Deum, et excludat omnem creaturam, sed ita ut cadat in esse Dei, et excludat fuisse vel futurum esse; sic enim ait Isidorus: *Deus autem tantum esse novit, fuisse vel futurum esse non novit;* quo sensu nullam fere vim habent illa verba in præsenti. Glossa tamen, a qua videtur Bonaventura illa sumpsisse, in prædicto sensu illa protulit, et videtur Isidorus eumdem intendisse; nam prius dixerat id convenire Deo, quia immutabilis est, et postea subdit, solum Deum esse incommutabilem. Eadem locutioni sumi potest ex August., lib. 9 Confess., c. 10. Præterea affert Bonavent. Anselm. in Prosolog., c. 20, ubi in hoc ait æternitatem Dei superare æternitatem creaturarum, quod æternitas Dei est tota præsens, creatura vero nondum habet de sua æternitate, quod venturum est, sicut jam non habet quod præteritum est. Possumus præterea addere Augustinum, quem contra se affert Bonavent., lib. 11 Confess., cap. 14; in eo tamen favet, quod ait: *Præsens, si semper esset præsens,*

nec in præteritum transiret, jam non esset tempus, sed æternitas. Scotus item similia ferre verba affert ex Boet., 1 de Trinitat., scilicet, *quod tantum divinum nunc idem semper perseverat; nam nostrum semper fluit.*

Secunda sententia opposita, et vera.

8. Secunda sententia huic contraria est communis Theologorum; eam tenet D. Thomas, 1 p., quæst. 10, art. 4 et 5, et Quodlib. 10, art. 4; Capreol., in 2, dist. 2, quæst. 2; Cajetan. supra, et alii Thomistæ. Et in eamdem inclinant Richard., 2, dist. 2, art. 1 quæst. 3; et Scot., quæst. 1; et Gabr., quæst. 1; Durand., quæst. 3; Ocham, in 2, quæst. 20. Eamdem tenet Alens., 1 part., quæst. 12 memb. 9, a. 3; Albertus, de Quatuor coœvis quæst. 2, art. 6; Henric., Quodl. 5, quæst. 12; Ægid., in tract. de Mensura Angelor. Et haec sententia mihi videtur vera et certa; ut tamen fundetur, et argumenta in contrarium facta dissolvantur, distinctius explicare oportet tum rem ipsam, tum modum concipientis nostrum, ex quo oritur modus loquendi, quæsæpe est occasio errandi, attribuendo rebus quod solum est in modo apprehensionis nostra, quod in præsenti quæstione maxime cœendum est.

Notationes ad resolutionem quæstionis.

9. Igitur imprimis distinguere oportet *veram* et *realem* successionem ab *imaginaria* seu *concepta*. Ut enim sæpe dictum est, spirituum seu intervallum illud, quod nos ut existens toti æternitati apprehendimus, per modum cuiusdam successionis a nobis contatur; tamen in re nihil est, nec veram successionem realem habere potest. Unde deinde nunc non est sermo, quia illud non est intrinseca duratio alicujus rei; neque etiam coexistentia ad illud potest duratio successiva appellari, nisi in ea sit intrinseca et realis successio. Tum quia illa non est vera et realis coexistentia, sed ita concepta ac si esset maxime quia ex coexistentia solum sultat extrinseca denominatio, quæ potest esse successiva, sine reali et intrinseca successione in re denominata. Ex hoc igitur modum concipiendi nostro præcise sumpto ad summum habetur, concipi a nobis durationem modum successionis; hic vero inquirimus vere et realiter in ævo sit.

10. Deinde considerandum est duplicitate posse a nobis intelligi successionem: unum negativam seu privativam ex parte alterius

tremi; alteram positivam ex utraque parte. Apponere enim successionem veram esse non posse nisi inter duo, quæ aliquo modo sint re ipsa distincta; nam successio vera non est, nisi quando unum jam non est, sed fuit; sed vero vel est, vel futurum est. Sicut autem non potest idem secundum idem esse et non esse, ita non potest in eodem secundum esse vera successio. Oportet ergo ut successio vera sit, aut inter duo entia, aut per duas partes ejusdem entis, vel actionis, et motus, vel certe inter esse, et non esse eisdem rei. Et hanc ultimam voco successio- m privativam ex parte alterius extremi, et non est propria successio in ipsa re posita, sed solum per respectum et habitudinem ad privationem sibi oppositam.

11. Conservatio rei creatæ propriam habet durationem. — Tandem, quoniam inventura distinguit inter esse rei creatæ, conservationem ejus, advertendum est ex dictis in superioribus de causa efficiente, conventionem esse veram efficientiam et actionem ex natura rei distinctam a termino esse conservato per illam, quo fit ut ipse conservatio, sicut est modus quidam distinctus in re a forma seu entitate conservata, ita etiam habeat suum proprium modale (ut ita loquar) simili modo distinctum ab esse termini seu rei conservatae, a doctrinam generalem superius traditam esse existentiae rei creatæ.

2. Ex quo ulterius necessario infertur, in conservatione rei, et re conservata, duas existentias ex natura rei distinctas. Patet hoc ex dictis sect. 1, quia duratio in re non conatur ab existentia perseverante; ergo, si sunt duas existentiae ex natura rei distinctae in conservatione et re conservata, ita durationes. Secundo, quia conservatio non durat, et similiter res conservata non durat, et haec non durat formaliter illam, quia nihil durat per aliquid ex natura rei distinctum a se et sua essentia, ut a probatum est; ergo unaquæque durat suam propriam durationem. Et inde fit mutata conservatione, et consequenter in duratione ejus ablata, res conservata aliam actionem possit eadem perseverare eodem esse, et in eadem permanentia sedi, atque adeo in eadem intrinseca dure. Denique, sicut comparatur actio ad inum, ita duratio actionis ad durationem inum; habent ergo in re eamdem distinctam.

Prima assertio.

13. Dico jam primo: impossibile est in aliqua re esse positivam successionem veram et realem, nisi in aliquo esse existentiae talis rei sit realis successio et varietas. Debent autem haec cum proportione sumi; nam si in ipsa entitate rei dicitur esse successio, etiam erit in esse entitativo (ut sic dicam) ejusdem rei; si vero successio sit in aliquo modo rei, etiam in esse modali erit successio; si vero sit in aliquo accidente, similiter erit successio in aliquo esse accidentaliter. Atque hoc sensu dixit D. Thom. (et merito) implicare contradictionem, esse in aliquo successionem absque variatione in esse, seu (quod idem est) absque innovatione in esse, videlicet, si haec duo cum proportione sumantur, ut declaratum est. Nec fortasse Bonaventura vult huic assertioni contradicere; non enim sine causa distinxit esse a conservatione, ut illam successionem attribuere posset alicui rei vel modo reali, quem forte non negaret habere suum proprium esse modale; alioqui nihil esset distinctum ex natura rei ab alio; unde non magis posset esse in illo successio quam in alio. Ratio autem conclusionis est, quia realis successio positiva non est nisi in aliqua re aut modo positivo; ergo necessario esse etiam debet in esse talis rei aut modi. Patet consequentia, quia res non distinguitur a suo esse, nec etiam modus a suo proportionali esse. Secundo, quia duratio et existentia idem in re sunt; ergo si in duratione reali est successio realis, etiam in aliqua existentia reali debet esse realis successio. Denique idem ostendi potest inductione: nam si in substantia rei est successio, etiam in esse substantiali; si in operatione, etiam in esse operationis, et sic de ceteris, ut magis constat ex sequentibus.

Secunda assertio.

14. Duratio aliqua etiam creata caret omni successione. — Hinc ulterius infero, et dico secundo: non solum durationi ut sic, verum etiam nec durationi creatæ repugnat ut sit permanens, carensque vera et intrinseca reali successione. Probatur aperte ex dictis, quia non repugnat dari esse existentiae, in quo nulla sit realis varietas aut successio, ut de divino esse est certissimum et evidentissimum; ergo non repugnat dari durationem, in qua nulla sit realis varietas aut successio. Patet consequentia, quia illud esse suam intrinsecam durationem habet, ut praecedenti

sectione ostensum est; et in duratione non potest esse varietas, si non sit in esse; ergo. Idemque discursus applicari potest ad durationem creatam, quia non repugnat dari esse creatum, in quo nulla sit varietas et successio; et illud habet suam intrinsecam durationem, cum vere ac realiter permaneat in esse; ergo in illa duratione nulla erit intrinseca et realis successio, cum haec inseparabilis sit a variatione ipsius esse cuius est duration, ut ostensum est. Antecedens autem hujus rationis tam est evidens, quam notum est dari entia creata, permanentia multo tempore absque ulla variatione in esse, vel substantiali, vel aliquo accidental, quod quidem in rebus incorruptibilibus, de quibus nunc agimus, evidentior est. Et si Bonaventura consequenter loquatur, non potest negare hanc assertionem; nam ipse concedit in esse substantiali cœli aut Angelii non esse successionem, quia in eo non est mutatio nec variatio, solumque ponit successionem in conservatione illius esse; ergo jam admitti aliquod esse creatum, in cuius permanentia intrinseca nulla sit successio; ergo necessario admittere debet aliquam durationem creatam, in qua non sit successio, nam ostendimus, durationem ipsius esse distinctiam esse a duralione conservationis.

15. Dico tertio: duratio rerum incorruptibilium quantum ad esse eorum, quæ ævum nominatur, est permanentia absque ulla intrinseca variatione, vel successione reali quam in se habeat, vel in esse cuius est duration. Hæc conclusio sequitur manifeste ex præcedentibus, eamque prater Scholasticos supra citatos, videtur docuisse August., 12 de Civit., c. 15, ubi disserimen constituit inter substantiam, seu (ut ipse loquitur) immortalitatem Angelorum, et operationes eorum, quod in his est successio præteriti et futuri, non vero in illa. Ex ipso etiam ævi nomine colligi potest, propterea attributum esse huic durationi, quia in hoc quamdam similitudinem habet cum æternitate, quod permanentiam habet, et intrinsecam immutabilitatem. Propter quod dixit August., lib. 83 Qua-st., 19, *id quod immortale est interdum appellari æternum, quamvis minus proprie*. Ratio autem est evidens ex dictis, quia impossibile est in duratione esse realem successionem, nisi etiam sit in illo esse, cuius est duration; sed in esse rei incorruptibilis nulla est successio, ut etiam Bonaventura concedit; ergo neque in duratione. Major probata est supra, et de-

claratur amplius ex motu et duratione ejus; inde enim illa duratio, quæ est tempus, habet successionem, quod motus in suo esse successionem etiam habet. Propter quod recte dixit Aristoteles, 4 Physic., cap. 12, et 5 Metaph., c. 13, extensionem aut successionem temporis oriri ex successione in motu quantum ad esse ipsius motus: ergo, e contrario, ubi in ipso esse rei nulla est successio, neque etiam in duratione ejus.

16. Præterea confirmatur eadem major, quia vel duratio et esse considerantur prout in re sunt, et sic sunt idem absque distinctione in re; ergo non potest intelligi durationem habere realem successionem, e non esse; nam haec sunt proprietates oppositæ, scilicet, esse permanentia et successivum, quæ non possunt eidem rei, prout eadem est, convenire. Vel consideratur duratio ratione distincta ab ipso esse; et sic concipiatur vel per modum mensuræ ipsius esse (multi loquuntur), vel per modum coiudicandi accidentis sufficientis ipsum esse; ergo debe concipi ut proportionata ipsi esse; ergo, esse concipiatur ut indivisibiliter permanentia mensura vel accidens ejus debet concipi ut indivisible, et carens realibus partibus, qua necessario requirit realis successio. Tandem ubi idem est effectus formalis, eadem es forma; sed quamdiu res idem omnino ess sine variatione retinet, idem est durans a permanentia in esse; ergo etiam duratio est omnino eadem; sicut ergo esse est idem sine variatione partium, ita et duratio.

17. Dices, quamvis esse non varietur, qui non augetur, variari tamen durationem, quia hæc fit major, atque ita etiam variari effectum formalem durationis, quia, licet sit idem durans, tamen est magis ac magis durans. Sed, ut dicemus solvendo argumenta, in hac locutione est æquivocatio; nam illud *magis ac magis*, dicit solam denominationem et intrinsecam per modum concipiendi nostram non reale augmentum. Alioqui, si pars durationis additur durationi, ergo vel adveniente una parte, alia prior transit et desinet esse, vel simul permanent posteriores partes durationis cum prioribus. Primum intelligi non potest; nam si esse Angelii idem omnino semper permanet, ita ut nihil intranseat aut esse desinet, seu inveteretur quomodo potest aliquid durationis transire ac perire, cum duration non sit nisi permanentia in esse? Item, quia tam incorruptibilis est duratio sicut ipsum esse; ergo non m-

gis potest dosinere secundum partes duratio, quam esse, nec magis potest assignari causa illius transitus aut desitionis. Secundum etiam non est intelligibile, quia in nulla duratione potest simul manere nisi aliquid indivisible secundum successionem; quod si aliquid successive factum contingit aliquando simul manere, accidentaria illi est talis successio, neque postea permanet ut successivum est, sed ut de se est permanens; ergo, si tota duratio, quæ a principio creationis usque nunc facta est in Angelo, in hoc nunc realiter manet tota simul, illa secundum se non includit successionem; ergo neque est successive facta; nulla enim est causa aut necessitas talis successionis; fuit ergo a principio tota in Angelo. Eo vel maxime, quod intelligi non potest quomodo duratio, quam nunc habet Angelus, habeat partes primas et posterius factas, cum nec ex parte subjecti, nec per modum intensionis aut extensionis permanentis possit illas habere. Non ergo potest intelligi successio aut varatio in duratione esse angelici, nisi etiam sit in ipso esse.

Quarta assertio.

48. In Angeli conservatione et duratione ius non est ulla successio. — Dico quarto: in conservatione Angeli et duratione ejus nulla est etiam realis successio aut variatio; unde tamen ex hac parte duratio Angeli est ævum natura sua invariabile. Hæc conclusio propriamente potest, quia impossibile videtur variari actionem, nullo modo variato termino, aut principio, aut aliqua alia conditione agentium requisita; sed nihil horum variatur in continua Angeli conservatione; ergo la continuitas actionis non est per variationem, neque per successionem partium actionis, sed per simplicem permanentiam ejusdem indivisibilis actionis; ergo in esse illius actionis non est realis successio; ergo neque in duratione ejus, juxta principia jam demonstrata. Major probatur, quia si omnia rei incipia sunt eadem, non potest res variari. In autem etiam est nota ex dictis, quia terminus illius actionis est esse talis rei, in quo non est varietas, ut etiam Bonaventura concedit; agens vero est idem, scilicet Deus, et cum eisdem conditionibus, ut per se constat.

49. Responderi potest, non repugnare vari actionem circa eumdem terminum, et eo posse etiam conservationem ipsam esse

continue successivam, etiamsi terminus ejus omnino idem sit. Quæ responsio est consenteantia iis quæ supra diximus de causa efficiente et de actione, ubi ostendimus posse eumdem effectum una actione fieri, et altera conservari.

20. Sed circa hanc responsonem multa dieunda occurunt. Primum est, etiamsi consideremus continuationem conservationis esse posse, vel etiam esse per variationem in sola actione, et non in termino ejus, non evitari, quin saltem duratio ipsius termini sit absque variatione, atque ita illa erit ævum, de quo agimus. Assumptum patet, tum quia ipsa duratio rei, quæ conservatur, in re ipsa est terminus actionis conservativæ ut sic; nam conservatio tendit directe, ut res permaneat in esse, quod habet formaliter per durationem; ergo si in termino conservationis non est varietas, nec etiam erit in duratione illius termini. Imo, etiamsi quis contendat durationem rei non esse formalem terminum conservationis, sed consequi ad esse, quod est terminus ejus, nihilominus non est cur neget tam invariabilem esse durationem sicut ipsum esse. Sicut etiam intellectus, qui consequitur terminum creationis et conservationis, invariabiliter semper est idem, etiamsi conservetur illa actione variabiliter; cur enim, si terminus primarius dicitur esse invariabiliter idem, etiamsi conservatio successive continuetur, non erit etiam eadem omnino duratio, et quælibet alia proprietas, quæ intrinsece comitatur talem terminum?

21. Deinde dicitur, etiamsi demus conservationem ejusdem rei permanentis posse fieri a Deo per continuatam actionem successivam propter libertatem talis agentis, non tamen id fieri posse a causa naturaliter agente, et conservante rem, quia in hujusmodi causa, nulla potest ratio afferri, ob quam mutet seu variet actionem; quod efficaciter probat ratio facta, quia ibi concurrunt omnia principia determinantia tale agens ad hanc actionem; ergo non potest naturaliter actio variari, nisi intercedat voluntas primæ causæ.

22. Ex quo ulterius dicitur, esto demus non esse necessarium, saltem posse Deum, eadem actione indivisibiliter permanente, conservare hujusmodi rem, cuius oppositum videtur supponere Bonaventura; alias nihil posset ex necessaria continuatione conservationis colligere. Quod autem id sit possibile, et in voluntate Dei positum, patet, quia si omnia principia actionis considerentur, non

postulant variationem, sed potius permanentiam et identitatem; si vero ipsa actio secundum se spectetur, non repugnat illi hujusmodi indivisibilis permanentia, neque in se habet unde postulet variationem. Utrumque patet, quia illa actio indivisibilis est, sicut terminus ejus; ergo non magis ei repugnat permanentia invariabilis, quam termino, neque habet unde postulet variationem partium, cum partes non requirat. Atque hinc ulterius addo, non solum posse Deum per hujusmodi actionem rem hujusmodi conservare, sed etiam talem modum conservationis magis esse connaturalem, atque adeo debitum naturis rerum, quia natura ex se abhorret variationem, quando ex aliquo naturali principio necessaria non est. In omni enim variatione intervenit aliqua desitio, saltem ipsius actionis, vel partis ejus, quæ quantum ad id potest dici aliqualis corruptio; natura autem omnem modum desitionis vel corruptionis vitat, quantum potest.

23. Unde tandem potest confici ratio, quia actio creativa rei incorruptibilis est etiam natura sua incorruptibilis, quia nullum habet intrinsecum principium desitionis; ergo ex sola Dei voluntate corrumpi aut transire non debet; eadem ergo permanet semper dum res conservatur. Propter quod diximus superius, creationem et conservationem, per se loquendo, non esse distinctas actiones, sed eamdem indivisibiliter permanentem. Sic ergo satis probatum relinquitur, non solum esse rei incorruptibilis conservatæ a Deo, sed etiam esse ipsius conservationis esse invariabile, et consequenter utriusque durationem esse permanentem et invariabilem.

24. Ultimo ad majorem abundantiam addo, videri impossibile, conservationem rei permanentis et indivisibilis fieri actione successiva et continua, ut Bonaventura sentit. Potest quidem in conservatione ejusdem omnino rei intercedere variatio actionum discreta, ut objecto superius posita sumit ex iis quæ supra tradidimus. Voco autem successionem discretam, illam quæ est inter duas actiones totales, quarum una antecedit, et illa recente, altera loco ejus succedit circa eundem terminum; quomodo lumen ab una lucerna factum, illa recente, ab altera conservari potest distincta actione. Quam successionem appello discretam, non quia inter illas duas actiones aliqua mora temporis intercedat, alias secunda actio non esset conservatio, sed nova productio; sed quia illæ duas actiones

nes, cum sint indivisibles, non sunt partes unius continuæ actionis, sed utraque est actio totalis, et una alteri immediate succedit, ut paulo inferius dicemus de instantibus angelicis. Hinc vero ostenditur probabiliter non posse illam actionem conservativam fieri per continuam successionem. Quia actio creativa Angelii, verbi gratia, una actio totalis et indivisibilis est, et ideo necessario fit tota simul, nec magis potest fieri per partes, quam ipse met Angelus; ergo non potest variari per partes, sed si varietur tota actio, in aliam totalem simul commutanda est; ergo non potest continuari conservatio per successionem continuam, sed vel per indivisibilem permanentiam ejusdem actionis, vel ad summum per successionem discretam et immediatam totum actionum.

25. Ex utroque autem modo ulterius sequitur, ad conservationem continuam rei necessarium esse ut interveniat actio, quæ secundum coexistentiam ad nostrum tempus omnino invariata duret per aliquod tempus, quod est præcipue intentum. Declaro hanc ultimam illationem quantum ad alteram partem; nam quantum ad aliam clara est; nam si res conservetur eadem indivisibili actione invariata, in illa erit duratio permanentis, ut intendimus. Si vero conservatio continua sit per immediatam successionem actionis, aut prima actio intelligitur existere in rerum natura per solum indivisibile instans nostrum temporis, aut tota illa invariabilis permanens per aliquod tempus. Si hoc posterius detur id est quod intendimus. Si autem dicatur primum (quod non est impossibile, saltem de potentia Dei), necessarium tunc est ut alia actio conservativa immediate subsequens intrinsece incipiat esse per coexistentiam a tempus nostrum, quia in nostro tempore immediate post instans non est aliud instantia sed tempus; ergo alia actio conservativa necessario debet eadem invariabilis permanens per aliquod tempus nostrum, quod intendimus. Patet consequentia, quia cum illa actio incipiat coexistendo tempori nostro, et in situ invariabilis, non potest tota coexistere toti tempori, et pars ejus parti; ergo det tota coexistere toti, et tota singulis partiis et hoc ipsum est invariabiliter durare coexistingo tempori variabili. Non recte igitur Bonaventura ex necessitate conservationis continua intulit successionem in ipsa conservatione, cum et possit fieri sine ulla successione per indivisibilem permanentiam ej-

tem indivisibilis actionis, et non possit fieri respectu termini indivisibilis ac permanentis ex propriam successionem continuam; sed in aliqua successio aliquando intervenire potest, necessario debet esse discreta, et in ea aliqua pars necessario esse debet actio aliqua invariabiliter permanens per aliquod tempus nostrum, ut ostensum est.

Ultima assertio.

26. Dico ultimo: nulla est duratio creata in se permanens, quin respectu oppositæ rivationis seu negationis sit capax successionis quasi privativae. Sensus horum verborum jam declaratus est; veritas autem hujus assertionis patet, quia nulla est duratio creata, quæ non possit habere initium et finem, item per extrinsecam potentiam; non dicatur autem duratio habere initium, nisi quando habet esse proxime post non esse; neque nem, nisi quando post esse transit ad non esse; ergo in omni duratione creata habet cum hic transitus a non esse ad esse, vel ad esse ad non esse; sed in hoc solum transiit consistit prædicta successio respectu termini oppositi, quam privativam appellamus; ergo nulla est duratio creata quæ non sit causa talis successionis. Dices: ergo nulla est duratio creata quæ omnino sit permanens, hoc est contra dicta; et sequela patet, quia qualiscumque successio minuit seu tollit omnitudinem permanentiam. Respondetur primo ergando sequelam de permanentia intrinseca; illa enim successio privativa non est propria et intrinseca, sed solum per habitudinem et extrinsecum seu oppositum terminum, et ideo non minuit intrinsecam permanentiam, e qua in superioribus assertionibus locuti sumus. Unde dicitur secundo, hanc successionem non opponi permanentiæ, sed intrinsece necessitatí, seu stabilitati permanentiæ, tñque ita solum sequitur, nullam durationem creatam, esse ita permanentem, ut habeat ab intrinseco necessitatem simpliciter permanendi in esse, quod verissimum est, et nullo modo repugnat iis quæ haec tenus diximus; non est fundamentum ad solvenda argumentum in contrarium facta, et quæ fieri possunt. Iudique probat optime illa ratio, quam Bonaventura insinuat, quia nulla est duratio creata quæ non pendeat ex conservatione, et etsi continua emanatione a Deo, qui potest conservationem illam, seu emanationem suscendere. Hinc vero non sequitur emanationem illam, aut durationem, quæ per illam

conservatur, esse successivam intrinsece, sed solum esse tales, ut possit ei succedere non esse, vel ipsa succedere post non esse.

Argumentis contrariae sententiae satisfit.

27. *Primo.* — Ad primum ergo argumentum, quod erat Aureoli, respondetur, si duratio omnino permanens dicatur, id est, omniratione immutabilis in permanentia, sic verum est nullam durationem creatam esse omnino permanentem; falso tamen id attribuitur durationi ut sic, cum divina duratio sit illo modo permanens. Si vero dicatur omnino permanens, quæ non habet intrinsecam et positivam successionem, sic non solum de omni duratione in communi, sed etiam de omni duratione creata falso negatur, esse posse hoc modo permanentem. Et ad probationem respondetur, omnes illas comparationes, quibus una duratio permanens dicitur major alia, vel (quod idem est) unam rem permanentem magis durare quam aliam, si rem ipsam spectemus, verificari non secundum majorem vel minorem extensionem positivam, sed secundum prædictam successionem negativam, secundum nostrum autem modum concipiendi mensurari per ordinem ad aliquam successionem veram vel imaginariam, et ideo etiam explicari terminis illis comparativis ad quantitatem pertinentibus.

28. Declaro singula. Nam cum duo Angelii, verbi gratia, dicuntur æqualiter durasse, nihil amplius significatur nisi simul habuisse esse, vel incepisse, et neutri eorum successisse non esse post receptum esse. Cum vero dicitur unus plus durare quam aliis, significatur unum habuisse esse post non esse, altero permanente sub non esse, si inæqualitas sit ex parte initii; si vero sit ex parte finis, significatur, in altero factam esse successionem in non esse post esse, cum in altero facta non sit. Atque ita in re per illas comparationes non significatur vera quantitas aut extensio in illis durationibus, sed diversa aut eadem habitudo ad oppositam negationem seu privationem. Quia vero nos non concipiimus hæc indivisibilia prout in sunt, illa mensuramus per coexistentiam ad nostrum tempus, ideoque illam rem dicimus magis vel minus durare, quæ majori vel minore tempore coexistit, et quæ non coexistit tempori, sed soli instanti, non tam dicitur proprie durare, quam duratione inchoare.

Unde unam ex his durationibus vocamus majorem, minorem, aut æqualem alteri, non per intrinsecam successionem et comparationem, sed per extrinsecam denominationem ad majus, vel minus, vel æquale tempus nostrum.

29. Proprie vero loquendo, licet hæ locutiones et comparationes fiant inter durationes permanentes distinctas, non tamen comparando eamdem durationem ad seipsam; ut divina duratio non est major hodie quam fuit heri, nec minor quam erit cras, quia neque illi in se aliiquid durationis est additum, neque aliquam carentiam durationis aut existentiæ habuit illa duratio in una differentia temporis potius quam in alia. Nec refert quod Deus nunc hodie coexistit diei hodierno, cui heri non coexistebat; nam etiamsi id admittamus (est enim controversum), solum sequitur, in alio extremo auctam fuisse durationem, et ab illo sumi novam denominationem extrinsecam in alio extremo, non vero ejus etiam durationem crevisse. Unde, licet coexistentia possit dici major vel minor, non tamen ipsa duratio in seipsa, quia coexistentia includit extrinsecam denominationem, duratio autem minime. Comparatione autem aliarum durationum non potest æternitas dici minor, quia nunquam potest non esse quando aliae sunt; neque etiam potest dici æqualis, quia et perfectione excedit, et de facto semper extitit, aliis etiam non existentibus. Unde major aliqua ratione dici potest, non tantum secundum perfectiōnem, sed etiam quia aliquando habuit illa esse, quando aliae non habuerint; secundum proprietatem autem comparationis in extensiōne vel quantitate, nec major nec minor dici potest, ut ex dictis constat, sed indivisiibiliter et eminenter continet omnem extensiōnem aliarum durationum, sive existentiū, sive possibilium.

30. *Objectio diluitur.* — Dices: unus et idem Angelus, vel etiam Deus plus duravit hodie quam heri; ergo eadem duratio ad seipsam potest dici major nunc, quam antea fuerat. Respondetur, illam locutionem, in antecedente sumptam, esse impropriissimam, et attributam Deo, esse in rigore falsam, quia ipse Deus in se non plus duravit, sed ex parte alterius extremi dici potest plus temporis durasse cum Deo, seu coextitisse Deo; hinc vero per extrinsecam denominationem commutata est locutio, quæ extendenda non est, sed declaranda vel corrigenda.

Respectu vero Angeli, vel cujuscumque rei creatæ habet minorem improprietatem illa locutio, quia Angelus ita duravit heri et hodie, ut simpliciter potuerit durare heri et non hodie, non tantum per denominationem extrinsecam, scilicet, quia potuit aliud extreum non coexistere, sed quia intrinseca privari potuit propria duratione pro die hodierno, etiamsi hesterno illam habuerit; et ita, dum illa hodie non privatur, dici potest aliquo modo plus durare, non per augmentum durationis, nimirum, quia ipsa in se facia sit major, sed quia illa eadem longiori tempore conservata est, et in eo non est delecta, etiamsi potuerit delecta.

Solvitur secundum argumentum, et varia incommoda, quæ in eo inferuntur.

31. Ad secundum, quod est Bonaventura fundamentum, negatur assumplum, nimirum, repugnare durationi creatæ esse totam simul. Ad probationem respondetur non tam proprie dici affirmative, in duratione permanente esse simul præteritum et futurum, quam negative, in ea non esse præteritum neque futurum, sed tamdiu esse, quamdiu permanet. Duobus enim modis potest attribui hujusmodi durationi permanenti fuisse vel futuram esse. Uno modo intrinsece per propriam existentiam; alio modo, extrinseca denominatione per alterius coexistentiam. Prior modo non sunt in hac duratione, *fuisse aut futurum esse*; ergo nec simul in ea esse possunt, quia quæ non sunt, quomodo erunt simul? Antecedens patet, quia in tali duratione intrinseca et per propriam existentiam nihil præterit, nihilve de novo advenit; ergo in ea intrinsece et secundum propriam existentiam non est fuisse nec futurum esse. Posteriori autem modo non sunt simul in tali re esse, ei fuisse, ac futurum esse, sed successive, juxta successionem alterius rei coexistentis, a qua sumitur illa denominatio etiam successive, quamvis in re denominata non sit intrinseca successio, ut supra in æternitate declaratur est. Neque ex probatione sequela, quæ in illo arguento adducitur, aliud haberit potest, nisi quod talis duratio caret intrinsecam præterito et futuro.

32. Ex hoc autem non sequuntur inconvenientia, quæ ibi inferuntur in probanda falsitate consequentis. Primum erat, quod tali duratio semper esset ex necessitate; hoc autem non sequitur, quia talis duratio licet tot sit præsens dum est, tamen, ut sit, pendet e

volontate alterius, et ideo absolute non ex necessitate semper est. Item hinc fit ut, licet talis duratio non sit capax intrinsecæ successionis positivæ, tamen possit succedere pposito termino, seu privationi sui esse. Et dem modo solvit aliud inconveniens ibi tum, nimurum, quod talis duratio semel tens non possit annihilari; non enim sequitur, ob eamdem causam, quia, licet duratio permanens, non tamen necessaria; et licet in ea intrinsecæ non sit futurum, tamen includit positive actu et simul esse in tota duratione futura possibili. Tertium Inconveniens erat, quod talis duratio sit infinita, quod etiam non sequitur, sed solum quod sit indivisibilis, et si sit aevum, quod sit incorruptibile. Verum autem est nane durationem talem esse, ut ipsam sine illa additione vel augmento apta sit et sufficiens ad coexistendum in infinitum durationi successiva, aut verae aut imaginariae, quam sufficientiam totam simul habet a primo momento quo incipit existere. Quod si haec oculatur infinitas, erit tantum secundum quid, quam admittere non est inconveniens; non est tamen infinitas simpliciter, etiam in ratione durationis, eo quod non includat actum vim seu virtutem in durando, ut ex ecessitate in se contineat indivise omnem extensionem durativam quantumvis intimam; et ideo melius dicitur haec duratio esse prioris ordinis ab omni duratione successiva et corruptibili, quam quod sit infinita. Atque a satisfactum est toli fundamento Bonaventuræ, quatenus in ratione nititur; ex dictis i. hoc et in priori argomento solvi facile essunt multa alia, quæ hic multiplicari possent; ea vero omitto, quia sunt sophismata, procedentia solum ex locutionibus fundatis nostro modo concipiendi, quo intellecto, recte etiam expositis significationibus terminorum, ut jam declaratae sunt, facillimam ibent solutionem.

Ad Patrum testimonia.

33. Ad testimonia Patrum respondetur uno, fere ea omnia verificari posse ratione durationis et successionis realis in accidentiis et operationibus, quam secum simul additit aevum creatum, non autem aeternitas vina. Unde cum Glossa dicit solum Deum in nosse futurum esse aut fuisse, sufficienter telligitur, quia Deus neque in esse, neque scientia, neque in aliqua alia perfectione vivit fuisse vel futurum esse, sed tantum

esse. Unde etiam fit ut respectu scientiae illius dicantur omnia alia esse praesentia, et non futura, neque praeterita, quia semper eodem modo illi objiciuntur, ut in suis durationibus objective praesentia. At vero res creatæ, quantumvis permanentes in sua substantia, habent fuisse vel futurum esse in suis operationibus. Ex quo fit ut Angelus, verbi gratia, per scientiam suam respiciat res alias ut praeteritas, vel ut futuras, et quod ad intuendas illas, aliquo modo pendeat ex reali praesentia, et existentia earum, de quo alias. Et eodem modo possunt facile exponi verba Anselmi, et Augustini, et Boetii. Secundo, possunt exponi dictæ locutiones Sanctorum de permanentia, quæ excludat successionem etiam respectu carentia realis existentia seu durationis. Est enim proprium aeternitatis Dei, ut non possit vel succedere post non esse, vel ei succedere non esse, quod non potest convenire durationi creatæ, ut satis declaratum est. Atque hoc modo recte dicitur solus Deus immutabilis, non solum quantum ad operationes, sed etiam quantum ad ipsum esse substantiale; omnis enim creatura etiam in substantia sua mutabilis est, saltem per extrinsecam potentiam. Quapropter etiam aeternitas, prout in immutabilitate fundatur, est propria Dei, et excludit peculiarem illam successionem, vel sallem capacitatem illius successionis, qua non potest creatura carere.

Objectio inquirens an possint in eadem re variari durationes.

34. Una vero supra superest objectio: nam si Deus potest Angelum, postquam realiter duravit, annihilare, etiam poterit illum, quem annihilavit, iterum reproducere; interrogo ergo an duratio, quam ille Angelus prius habuit, et quam posterius recipit, sit una et eadem, vel distincta; quidquid enim horum dicatur, repugnabit aliqua ex parte doctrinæ traditæ. Nam si illa duratio est eadem, sequitur primo, in eadem duratione Angeli esse prius et posterius in re; nam prius fuit ille Angelus creatus, quam annhilatus, et prius annhilatus, quam iterum productus; ergo de primo ad ultimum prius talis Angelus fuit creatus quam recreatus; ergo prius habuit durationem per creationem quam per recreationem; ergo in illa eadem duratione est prius et posterius in re, que cum non possint intelligi in eadem re indivisibili, sequitur plane durationem illam esse extensem et di-

visibilem. Et confirmatur, nam si duratio est eadem, ergo et actio, qua reproducitur, erit eadem cum ea qua prius fuit productus, et consequenter etiam duratio actionis erit eadem; consequens autem non videtur intelligi posse, tum ob argumentum factum, quod hic applicari potest, tum etiam quia alias sequitur posse Deum reproducere eundem numerum motum in eodem mobili per idem spatium, et consequenter posse etiam reproducere idem tempus. Si vero dicatur ibi esse duplex duratio in Angelo, sequitur multiplicari durationes in eodem esse et consequenter esse aliquam distinctionem ex natura rei inter durationem et esse, cum una duratio separetur a tali esse, et alia de novo adjungatur. Sequitur deinde dari successionem aliquam in duratione, cum non sit in esse, nam inter illas duas durationes est successio prioris et posteris, cum tamen esse sit idem indivisibiliter.

Responsio, in qua pars negans defenditur.

33. Respondetur, aliquos sentire utroque modo posse Deum reproducere illum Angelum, scilicet, vel cum eadem numero duratione, vel cum distinctis secundum numerum. Sed haec sententia recte improbatur rationibus factis contra posterius membrum. Unde dicendum censeo, talem Angelum necessario esse reproducendum cum eadem numero duratione; sicut enim impossibile est eamdem rem numero, semel corruptam vel annihilatam, iterum reproduci cum alia existentia numero distincta, quia haec non distinguitur ex natura rei ab entitate rei, ita fieri non potest ut eadem res numero, cum sua existentia iterum producatur, cum diversa numero duratione, quia duratio et existentia non distinguuntur a parte rei. Et ad primam objectionem in contrarium respondetur, illam esse unam et eamdem durationem quasi bis repetitam, et ideo non esse inconveniens eamdem ut prius productam, esse priorem seipsa ut posterius reproducia, vel, nostro modo concipiendi, propter co-existentiam ad prius et posterius in nostro tempore, vel melius, propter successionem, quae in eo casu intervenit inter esse et non esse, et rursus inter non esse et esse. Illa enim annihilatio, quae interposita fuit inter conservationem et recreationem, successionem illam effectit inter eamdem durationem prout bis factam interposita annihilatione. Neque inde fit illam durationem esse extensem, aut habere partes, quia illa successio

non est continua, sed discreta; successio autem discreta esse potest inter indivisibilia, et per divinam potentiam esse potest ejusdem indivisibilis ad seipsum, si bis repetatur interposita privatione, seu suspensione ejusdem esse. Quod autem hoc verum sit, probare possumus, quia quod nos dicimus de duratione, alii sunt necessario dicturi de ipso esse talis Angeli, quod sine controversia est unum et indivisible, et nihilominus est prius creatum, et posterius reproductum.

36. Ad alteram confirmationem responderetur, utroque modo posse fieri iterata creationem illius Angeli, scilicet, per iterationem ejusdem actionis, et per actionem distinctam; in neutro enim modo est repugnantia, et ita ex voluntate Dei pendet, quod alterutro fiat, ut jam iterum in superioribus diximus. Si ergo recreatio fiat per actionem distinctam, habebit etiam diversam durationem a duratione prioris actionis. Neque est necesse, si duratio termini sit eadem, durationes actionum non distingui, quia esse termini est unum et idem, etiamsi fiat vel conservetur per diversas actiones. Si vero reproductio fiat iterata eadem numero actione, etiam in ipsa actione reproductetur eadem indivisibilis duratio; neque hoc est maius inconveniens, quam quod idem esse cum eadem indivisibili duratione reproductatur. Nec censeo esse inconveniens, quod ibi interfur de reproductione ejusdem numero motus; existimo enim posse fieri a Deo, si sit in eodem mobili, seu ad eundem numero terminum, ut etiam in superioribus tactum est, et latius in 3 tomo tertiae partis. Quid autem dicendum sit de tempore, dicam inferius.

SECTIO VI.

An ævum essentialiter differat ab aliis durationibus permanentibus et creatis.

1. Hactenus solum explicatum est genus proximum, ut sic dicam, ævi; nunc ad comprehendam rationem ejus, superest declaranda propria differentia, qua ab aliis creatis et permanentibus durationibus distinguitur, et in suo esse constituitur. Suppono enim dari alias durationes permanentes ab ævo distinctas, ex dicendis sectione sequenti.

Prima sententia.

2. Qui ergo in ea sunt sententia, ut existiment durationem formaliter constitui super ratione mensuræ, putant rationem ævi com-

pleri per hoc quod est duratio permanens mensurans esse rerum incorruptibilium creatarum. Ita fero loquuntur communiter Theologi, S. Thom., 1 p., q. 10, art. 5 et 6; et ibidem Cajetan., et alii Thomistæ; Capreol., in 2, dist. 2, q. 2, a. 1, ubi consentit etiam Scot., quæst. 2 et 3; et Richard., art. 1, q. 1 et 2; et Th. de Argentino., q. 1, art. 4; et quoad hanc partem de ratione mensuræ concordat Bonaventura, quæst. 1 et 2; et Alens., Albert., et Ægid. superius citati. Hæc autem sententia intelligi potest aut de mensura extrinseca tantum, aut tantum de intrinseca, aut de utraque simul. Primo modo defendere illam videntur Thomistæ, atque etiam Scotus, qui hac ratione dicunt, unum tantum esse ævum, quod mensurat esse omnium rerum incorruptibilem, essequie in suprema substantia creata et incorruptibili. In quo solum imitati sunt proportionem quamdam ad emporalia, et mensuram eorum; in his enim autem est una extrinseca mensura durationis, quæ in motu cœli, tanquam in primo et nobilissimo, esse censemur, et sub illa habitudine constitui in ratione temporis. Addit vero Scotus, durationem cuiuscunque Angeli superioris respectu inferioris esse mensuram ejus, atque ita consequenter usque ad ultimam substantiam incorruptibilem, ex quo fit ut omnes substantiae incorruptibiles præter ultimam habeant durationem quæ sit ævum, et e converso omnes habeant mensuram sive, præter supremam.

3. Secundum autem dicendi modum videatur sequi Ægidius; putat enim ævum esse mensuram intrinsecam, atque ita in unaquaque substantia incorruptibili esse proprium evum; mensuram autem extrinsecam non ponit in ipsis æviternis, sed in aeternitate. Lertiam vero explicandi rationem habet Argentina; putat enim ævum indifferens ad intrinsecam et extrinsecam mensuram, atque ta in singulis æviternis multiplicari, ut mensuram intrinsecam eorum, et in uno supremo esse ut in mensura extrinseca ceterorum. Et hunc etiam dicendi modum tenent aliqui Thomistæ, sed alio sensu; aiunt enim unum tantum esse ævum in supremo æviterno, illud vero esse extrinsecam mensuram superiorum, intrinsecam vero ipsius supremi Angeli

Improbatur opinio præcedens.

4. Hæc sententia juxta fundamentum a nobis superius positum defendi non potest.

Ostendimus enim durationem ut sic non constitui ex ratione mensuræ; ex quo sit, ut nec talis duratio constitui possit in ratione talis durationis propter determinatam relationem mensuræ, nam differentiæ essentialiter contrahentes debent per se ac formaliter contrahere seu determinare divisum. Quod ulterius potest in præsenti confirmari et amplificari. Et primo, quod ratio ævi non possit consistere in ratione mensure intrinsecæ, probatur, quia in re non distinguitur ab illo esse, respectu cuius appellatur mensura intrinseca; ergo non vere dicitur ejus mensura, quia mensura vera et realis debet esse distincta in re a mensurato, ut supra ostensum est. Et hæc ratio probat etiam non posse consistere rationem ævi in utraque mensura simul, extrinseca scilicet et intrinseca, neque etiam indifferenter in qualibet earum, nam ex vi rationis factæ omnino excluditur talis mensura intrinseca secundum rem. Nec vero dici potest esse mensuram secundum rationem, tum quia nulla est mensura secundum rationem, nisi saltem secundum rationem et distinctionem conceptuum sit medium cognoscendi quantitatem alieujus, vel per modum quantitatis, quod hic habere non potest locum, ut patebit facile applicando superius dicta de duratione in communi, et de aeternitate, et a fortiori constabit etiam ex his quæ statim dicemus. Tum maxime quia hujusmodi mensura secundum rationem est tantum secundum denominationem rationis; ratio autem ævi, quatenus est essentialiter talis duratio, est intrinseca rebus, et independens ab extrinseca cognitione. Atque hæc ratio convincit etiam, propriam differentiam ævi non posse consistere in sola ratione mensuræ extrinsecæ, quia ratio durationis intrinseca est rei duranti, ut supra probatum est, nam rem durare non est denominatio extrinseca, sed intrinseca; ergo etiam sic durare non potest esse aliquid extrinsecum. Et similiter durare non dicit aliquid respectivum, sed absolutum. Denique rationes superius factæ hic habent locum consimili proportione, et ideo breviter hæc attingimus.

5. Addo vero ulterius, non solum non consistere propriam et essentialiem rationem ævi in hujusmodi mensura extrinseca, verum etiam tale genus mensuræ non videri posse habere locum in æviternis secundum se consideratis. Quod primum declaro per comparationem ad tempus, nam in duratione motus, quæ extensionem habet, facile intelligi-

tur, posse unam durationem per aliam mensurari in sua latitudine durativa, et ideo in duratione motus locum habet distinctio de duratione intrinseca, vel mensura extrinseca, et de appellatione temporis sub una vel altera ratione, ut infra declarabimus. At vero in ævo secundum se nulla est intrinseca extensio, aut latitudo durativa, et ideo, licet detur ævum intrinsecum, quod est intrinseca ac propria duratio uniuscujusque rei incorruptibilis, non tamen videtur talis duratio capax mensurationis per extrinsecam mensuram indivisibilem, et ideo nec ratio talis mensuræ activæ extrinsecæ in eo rerum ordine locum habet.

6. Quod primum ostendo hac generali ratione, quia indivisibile ut indivisibile non est mensurabile; sed ævum ut sic est quid indivisibile; ergo ævum ut sic non est mensurabile: ergo neque in ævis potest esse aliquod ævum, quod sit cæterorum extrinseca mensura, nam mensura et mensuratum correlativa sunt, unde ablato uno, etiam alterum auferre necesse est. Major patet, quia non est mensurabile nisi quantum, vel ad modum quanti, ex 10 Metaph.; aut si aliter de mensura est sermo, æquivoce utimur terminis; indivisibile autem ut sic neque est quantum, nec ad modum quanti sumitur. Et declaratur hoc amplius, nam si unum ævum est mensura alterius, aut id intelligitur de mensura perfectionis, aut de mensura permanentiæ aut durationis in esse, neque occurrit aliis modus mensuræ, qui ad has res possit accommodari. Ex illis autem duobus modis prior est extra rem, quia illa ratio mensuræ non est propria durationum, sed in quolibet genere rerum locum habet, nam etiam essentia suprema in aliquo genere est mensura inferiorum essentiarum, et existentia existentiarum, et sic de cæteris attributis, quæ inde non accipiunt specialem rationem aut denominationem præter relationem rationis. Ac deinde, ut hoc modo habeant locum mensura et mensurabile, non consideratur res ut omnino indivisibilis, sed ut habens aliquam latitudinem perfectionis, secundum quam magis vel minus accedit ad perfectionem mensuræ.

7. Posterior autem modus mensuræ intellegi non potest inter durationes indivisibles secundum se, seu prout indivisibilis sunt, quia si duo Angeli, yerbij gratia, in duratione comparantur, solum dicti possunt æqualiter durare, qualenus simul incipiunt existere, et

unus non desinit existere absque alio; quæ relatio non est proprie mensuræ ad mensurabile, sed coexistentiæ mutuæ, quia non est relatio disquiparantiæ, sed æquiparantiæ, qualis est relatio coexistentiæ, vel æqualitatis. Cujus etiam signum est, quia, licet unus illorum sit perfectior alio, tamen quoad mutuam habitudinem æqualitatis in durando, æque inter se pendent, tam in esse quam in cognosci. Neque enim cognita duratione superioris Angelii, per illam cognoscitur, an alter æqualiter duraverit, nisi alterius duratio cognoscatur, et quod fuerint creati simul, et neuter sine alio fuerit annihilatus; quoad hanc ergo æqualitatem non intervenit ibi propria ratio mensuræ. Si vero contingat inæqualitas durationis inter Angelos, illa solum in hoc consistit, quod vel unus prius fuit creatus, vel prius annihilatus quam alius; posito autem illo casu, nemo potest metiri per ævum Angelorum quantum fuerit intervallum durationis inter unum Angelum et alium, quia ipsum ævum in se indivisibile est, et eodem modo permanet, sive illud intervallum parvum fuerit, sive quantumvis magnum; ergo non potest per ipsum ævum cognitum, ut per mensuram, cognosci quantum fuerit illud intervallum; ergo non potest cognosci quantum duraverit magis alter illorum Angelorum, sed id cognoscendum est vel simplici intuitu et comprehensione sine ulla mensura, vel per mensuram nostri temporis.

8. Et ratio est, quia illud intervallum secundum se nihil est, et ideo non potest cognosci ut majus et minus, nisi in quantum majus et minus nostri temporis in eo sit, aut fieri potest. Per indivisibilem autem durationem hoc notificari non potest, quia indivisibilis duratio tota est aut esse potest in toto illo intervallo, et in qualibet parte ejus, et in qualibet alio majori illo, et ideo non est apta ad mensurandum quantitatatem ejus. Atque eadem ratione per indivisibile ævum nemo potest metiri quantum alius Angelus duraverit, si illud, *quantum*, sumatur ad modum extensionis et latitudinis durativæ; sic enim non potest ipsum ævum concipi ut quantum, nisi per habitudinem ad intervallum, in quo est vel esse potest successio temporis, ad quod, ut dixi, indifferens est quolibet indivisibile ævum, ut possit in quolibet hujusmodi intervallo, et in qualibet ejus parte totum existere; ergo non potest esse apta mensura, que certos nos reddat de predicta quantitate durationis.

Quæstionis resolutio.

9. Dicendum ergo est, propriam ævi differentiam, qua in sua specie durationis constituitur, et ab aliis distinguitur, in hoc constere, quod dicit durationem permanentem, natura sua immutabilem seu necessarium. Ita Cajet., 1 p., quæst. 10, art. 5 et 6, item alii recentiores sequuntur, et sumuntur iam ex doctrina D. Thomæ, qui distinguit unum ab æternitate, ex hoc, quod in se non mittit successionem, adjunctis autem operationibus eam admittere potest; utrumque enim intelligendum est secundum intrinsecum capacitatem naturalem. Et quamvis illud secundum non sit de formal ratione ævi, est tamen cum illa necessario conjunctum extura rei, et ideo per illud explicatur. Constat autem hæc assertio, nam imprimis durationes rerum creatarum incorruptibilium habet intrinsecam immutabilitatem, quamvis dependentem. Probatur, quia talis est duratio, quasi esse; sed esse harum rerum est incurvabile, et ex se necessarium, quamvis in omni modo, quia dependens est, ut in superioribus est tractatum; ergo duratio eam ejusdem ordinis est, ejusdemque immutabilitatis. Rursus per illam differentiam distinguatur ævum ab æternitate, ut supra dictatum est, tanquam deficiens a perfectione; a ceteris autem permanentibus durationibus differt tanquam excedens illas, quoniam ipsæ ab intrinseco mutabiles sunt. Quam differentiam, essentiale esse manifestum est, nam dependens et independens plus per genere differunt; corruptibile autem incorruptibile saltem differunt genere, et Aristotele.

0. Dices: quamvis hæc differentiae indicat satis diversitatem essentiale, non tam videtur per eas explicari formaliter ac proprie specifica et essentialis ratio ævi, nam differentiae generales sunt, vel inter creaturem et Deum, vel inter substantias rerum inter se. Respondetur primo, cum duratio in re non differat ab esse, mirum non est quod per eas differentias distinguantur ipsum esse primo ac per se faciuntur. In ipso autem esse primo absolute dicto, prima ac præcipua differentia et divisa est, quod sit pendens vel dependens; inesse autem creato, una ex differentiis essentiaribus et genericis est, quod sit corruptibile, vel incorruptibile. Deinde dicitur, quoniam differentiam optime declarari for-

malem rationem constitutivam ævi in esse talis durationis, nam cum duratio ut sic formaliter dicat permanentiam essendi, quæ per illam negationem existendi sine destructione declaratur, optime ex intrinseco modo talis permanentiæ et inclusionis talis negationis, propria ratio durationis constitui et specificari intelligitur. In re autem ab intrinseco immutabili est specialis modus permanentiæ in essendo, nam est (ut ita dicam) essentia liter permanentior, et habet negationem distinctionis magis intrinsece conjunctam, ideoque optime per illam differentiam propria ratio ævi constituitur. Habetque hæc differentia fundamentum in Patribus, qui per stabilitatem rationem ævi describunt. Vide Basil., lib. 2 cont. Eunom.; August., lib. 83 Quæstionum, quæst. 19 et 72; Anselm., in Prosolog., c. 50; Boet., libr. 3 de Consolat., metro 9.

Corollarium ex superiori resolutione de multiplicatione et varietate ævorum.

11. Atque ex his intelligitur primo, hujusmodi ævum multiplicari in rebus æviternis juxta earum numerum; sicut enim multiplicantur existentiæ, ita et durationes, quia in re non distinguuntur, ut saepe dictum est. Item, quia duratio est intrinseca rei duranti; ergo in unaquaque re durante est sua intrinseca duratio; ergo in unaquaque re incorruptibili est suum intrinsecum ævum. Sed quæres an, sicut multiplicatur ævum ad multiplicationem rerum, ita etiam æque distinguatur ac ipsa res; id est, an in Angelis specie differentibus sit etiam ævum specie diversum, vel tantum numero; multis enim videtur non oportere esse tantam distinctionem in ævo, quanta est inter res vel existentias quarum est duratio, quia, licet in gradu perfectionis essentialis differant quoad esse, tamen in modo permanendi in esse habent eamdem uniformitatem et specificam convenientiam. Imo sunt qui existent, tantam esse hanc similitudinem in modo perseverandi in esse, ut etiam in cœlis et Angelis dicant, ævum esse ejusdem speciei, quanquam illorum duratio materialis sit, horum vero spiritualis, quod videtur indicare D. Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ad 2. Sicut successio motus, vel duratio temporis ejusdem speciei esse videtur in omnibus motibus, etiam si alias in suo esse motus ipsi specie differant, vel etiam generet, ut materialis vel spiritualis intensio. In contrarium ve-

ro est, quia si duratio in re ipsa non distinguitur ab existentia, non appareat quomodo existentiæ possint esse specie diversæ, et nihilominus durationes esse ejusdem speciei. Deinde, comparando spirituales substantias ad materiales incorruptibiles, modum habent incorruptibilitatis nobiliorem et longe diversum, nam illæ sunt incorruptibles propter simplicitatem et actualitatem substantiæ suæ, haec vero propter nexum indissolubilem inter partes ex quibus componuntur; unde altioremodum immutabilitatis et permanentiæ habent substantiæ spirituales quam corporales, quantumvis incorruptibles. Cuius etiam argumentum est, quia dependentiam habent a paucioribus causis; carent enim materiali, et consequenter etiam formalí causa; unde etiam carent partibus mutuo inter se dependentibus.

12. Quare non dubito quin saltem in his sit essentialis differentia in ipso ævo. Nec D. Thomas dixit haec esse ejusdem speciei sub hac ratione, sed solum mensurari eadem mensura, ad quod satis est quod sint ejusdem generis, si tamen ille modus mensuræ inter æviterna reperiri potest. Proportionali autem modo videtur, quod sicut Angeli differunt specie in suis simplicibus entitatibus et existentiis, ita etiam differant in modo immutabilitatis quem habent, conjunctum cum aliqua mutabilitate; ex qua conjunctione D. Thomas venatur naturam ævi; est autem unus Angelus mutabilior alio secundum specificam diversitatem, nam quo Angelus est superior, eo habet simpliciores motus, magisque uniformes; habebit ergo simplicius et permanentius ævum. Multoque majori ratione distingueatur ævum animæ rationalis ab ævo Angelorum, et ævum materiæ primæ a cæteris omnibus tanquam infimum omnium substantialium. Quantum ergo ad id, quod duratio ævi positive dicit in re æviterna, seu quantum ad fundamentum illius negationis, quæ indicatur in uniformitate ævi, non dubito quin intercedat specifica diversitas; negatio autem ipsa substantialis variationis dici potest esse ejusdem rationis in omnibus; quid vero de tempore sentiendum sit, infra dicam.

13. Ex quo ulterius addo, non solum in diversis substantiis incorruptilibus multiplicari et diversificari ævum, sed etiam in substantia et accidentibus ejus incorruptilibus; nam de corruptilibus secus est, ut inferius dicemus. Probatur, quia non est dubium quin in hujusmodi substantiis aliqua sint acciden-

tia incorruptibilia, nimurum, illa quæ ex natura rei manant et conjuncta sunt cum essentiæ rei, vel naturali necessitate illi insunt, et non habent contrarium, neque est ulla naturali via per quam possint illis privari. Hujusmodi est lux, verbi gratia, in sole, et intellectu in anima vel Angelo, et alia hujusmodi. Deinde certum est, sicut haec accidentia haberent proprias existentias, ita etiam habere intrinsecas durationes sibi proportionatas, et a suis existentiis minime in re distinctas; ergo in unoquoque ex his accidentibus est duratio distincta a duratione substantiæ. Denique quod illa duratio sit ævum, patet ex ratione ævi superius declarata, quia illa duratio est permanens, et natura sua immutabilis in essentialiæ entitatis, quamvis et ab alio pendeat, alioqui habere possit adjunctam variationem vel in propria operatione, vel saltem in aliis accidentibus ejusdem subjecti; ergo talis duratio vere comprehenditur sub ævo. Erit autem hoc ævum accidentale, quoad suam primitivam essentiam, magis diversum a substantiali, quam unum substantiale ab alio, a fortiori constat ex dictis.

Difficultias de duratione visionis beatificæ.

14. Sed hinc oritur Theologica difficultas sequitur vel traditam definitionem ævi non esse completam, vel visionem beatificæ durare etiam per ævum. Sequela patet, nam in illa visione est etiam duratio intrinseca quæ licet accidentalis sit, tamen est ita permanens, ut in se nullam variationem ab intrinseco admittat, etiamsi ab intrinseca capite pendeat; convenit ergo ei tota definitio ævi ergo vel non est sufficierter tradita, illa etiam duratio ævum est. Hoc autem posterior membrum consequentis repugnat conceptæ sententiæ Theologorum, dicentium visionem beatam mensurari non ævo, sed æternitate participata, ut patet ex D. Thoma, I q. 10, art. 5, ad 1, et opusc. 36, c. 1; Cajetano et Capreolo, et aliis Thomistis supra citatum. Sed nihilominus Scot., in 2, dist. 2, q. 4, in 4, dist. 49, q. 6, admittit secundam partem illius consequentis, ob rationem factam, quæ sententia supposita, cessat difficultas; conditetur enim, omnem durationem, cui data definitio convenit, esse ævum.

15. Et addere possumus, has sententias re non esse contrarias, etsi in nominibus esse videantur, vel quia ipsum ævum, æternitatem participata merito dici potest; sic enim Augustinus, lib. 83 Quæstionum, q. 23, dicit animali

SECTIO VII.

Utrum res permanentes, et natura sua corruptibles, propriam et intrinsecam habeant durationem, et quænam, vel qualis illa sit.

Opinio D. Thomæ refertur.

1. Auctores, qui non discernunt has durationes nisi per rationem mensuræ, negant in his rebus corruptibilibus esse propriam aliquam durationem a tempore distinctam, quoniam hæ omnes res tempore mensurantur. In qua sententia videtur esse D. Thomas, 1 p., q. 10, art. 6, ubi ait, in solutione ad tertium, esse rerum corruptibilem mensurari tempore. Distinguendum vero est juxta hanc sententiam, inter res corruptibiles corporales, quæ possunt esse tam substantia quam accidentia, et res corruptibiles spirituales, quæ solum esse possunt aliqua accidentia vel motus aut operationes substantiarum immaterialium. Nam, licet hæ omnes res dicantur tempore mensurari, non tamen eodem, quia cum hæ res sint diversorum ordinum, debent in suis ordinibus habere mensuras proportionatas, neque res superiores debent inferiori subdi mensuræ. Et ideo præter hoc nostrum tempus, quo nos corporalia mensuramus, constituitur aliud spirituale tempus in superioribus motibus Angelorum, seu in actibus supremi Angeli, in quibus propria est successio aut duratio, qua possunt motus inferiorum Angelorum mensurari. Quia vero illi motus et continua successione fieri possunt, et discreta, ideo duplex etiam tempus in eis distinguitur, continuum, videlicet, et discretum, quibus sue partes, suave instantia propria tribuuntur.

Eadem opinio exponitur, et has res permanentes habere propriam durationem ostendit.

2. Sed licet concedamus hæc omnia suam habere veritatem, præcise considerando rationem communis aut extrinsecæ mensuræ, ut in sequentibus explicabimus, non tamen negandum est quin in rebus permanentibus et corruptibilibus, de quibus nunc agimus, sit propria et intrinseca duratio, a qua formaliter durare denominantur. Hoc enim probatum satis reliquitur ex dictis de duratione in communis, et de ceteris durationibus, de quibus hactenus egimus, nam ea generaliter ostendunt, in omni re, hoc ipsum

ationalem sua immortalitate participare dñinam æternitatem, solumqne Deum esse er se æternum, alia vero participatione quam. Vel certe, magisque ad mentem D. homæ, quia licet illa duratio in communitate ævi conveniat, tamen, quia supernaturalis est, et suo modo divini ordinis, per itonomasiam nomen æternitatis participata eretur.

Exponitur D. Thomæ sententia de unitate avii.

16. Alia objectio posset fieri contra doctrinam traditam, ex alia D. Thomæ, quæ videatur omnino contraria, in 1 p., q. 10, art. 6, si definit, tantum esse unum ævum, quod t in supremo Angelo, quem D. Thomas pponit esse unum tantum individuum in cœle sua, sicut est unum tempus in primo otu universi, qui est motus cœli. Responso, D. Thomam ibi considerasse ævum sub tione primæ mensuræ, quæ in unoquoque nere una est, qua cœtera sub illo genere ntenta mensurantur. Nos autem imprimis intelligimus in ævo aliam rationem men- ræ, præter eam quæ esse potest in ratione perfectionis, de qua etiam concedimus sim- citer esse unam, quamvis respective in qua- et hierarchia vel ordine Angelorum, su- emus possit dici mensura aliorum, et inter eos, empyreum vel primum mobile res- etu inferiorum. Imo, sub ea consideratione, am æternitas Dei est mensura omnium orum, ut Ægidius posuit, quod est verum mensura perfectionis, et suprema in toto dñe durationum; loquendo autem de men- ræ suprema et homogenea intra latitudinem ævi, optime dicitur hujusmodi ævum se unum tantum, etesse in supremo Angelo.

17. Verumtamen nos non ita loquimur de sed sub absoluta ratione durationis, nam i ratio mensuræ perfectionis, ut dixi, non bet peculiarem rationem in durationibus t ævo, magis quam in aliis rerum generis aut perfectionibus. De mensura autem durationis quantum ad permanentiam, et monum latitudini, quæ concipitur, jam diximus lium ævum ut sic posse proprie habere rationem mensuræ, et ideo neque sub ea rane potest ævum habere unitatem. Statim ro occurrebat inquirendum, si ævum non test ævo metiri quoad durationem, qua ensura metiendum sit. Sed hoc explicatur commodius infra, cum de tempore emus.

quod est durare, esse aliquid rei intrinsecum et absolutum. Imo, necesse est ut hoc supponat illa sententia de extrinseca mensura; nam si tempus mensurat esse rerum corruptibilem, quid in illo mensurat? non quidem perfectionem, quia ex temporis duratione cognosci non potest an esse unius rei sit perfectius, quam esse alterius, nec major duratio in tempore addit rei permanenti majorem perfectionem, per se loquendo; ergo mensurat tempus hujusmodi esse quantum ad durationem ejus, seu (quod idem est) quantum ad permanentiam in actuali exercitio existendi; ergo illa mensura, si est, supponit in his rebus intrinsecam durationem; habent ergo res omnes permanentes etiam corruptibiles suam propriam et intrinsecam durationem, et hoc est veluti primum fundamentum seu principium praesentis quaestionis. Ex quo facile erit definire omnia, quae de hujusmodi duratione inquire possunt, servata proportione ad ea quae de ceteris dicta sunt.

Qualis sit dicta duratio.

3. Primo itaque sequitur ex illo principio, hanc durationem intrinsecam harum rerum esse permanentem, per se ac proprie loquendo. Probatur primo, quia quale est esse, talis est duratio. Secundo, quia non potest esse successio in duratione, nisi sit in ipso esse. Dices, esse harum rerum corruptibilem non esse simpliciter permanentes, sed varabile, non solum quia ex esse facile transit in non esse, sed etiam quia ipsummet esse videtur consistere in quadam continua acquisitione et deperditione suarum partium, ut patet in viventibus corruptilibus, et in qualitatibus quae fere semper in quadam mutatione persistunt. Respondeatur primum, ex eo quod illud esse est transmutable in non esse, vel generabile post non esse, solum sequi in hac duratione reperiri successionem quasi discretam respectu oppositi termini, eo modo quo illam explicuimus in ævo, quod non est inconveniens, sed eadem vel majori ratione necessarium, quam in ævo.

4. *Esse rerum corruptibilem non semper in fluxu consistit.* — Falsum autem est, quod esse harum rerum corruptibilem in continua successione aut variatione consistat. Nam imprimis multæ sunt res corruptibles, quae diu permanent sine acquisitione vel ammissione alicujus partis substantiae suaæ vel entitatis, ut videre licet in auro et in lapidibus, et fere

in aliis rebus inanimatis, quæ non facile patientur vel alterantur a suis contrariis agentibus. Et in accidentibus etiam permanentibus id est manifestum, et specialiter in operationibus Angelorum id inferius declarabimus. Deinde, licet in viventibus corruptilibus continua vel fere continua sit amissio et acquisitionis alicujus substantialis partis, quod suo etiam modo in igne experimur, tamen substantiale esse harum rerum non consistit in hac successione, sed illa indigent in aliqua actione sua, ut per eam se in esse conservent. Tamen nihilominus tota ipsa substantia simpliciter permanentes est, et partes illæ, quæ successive acquiruntur, in facto esse permanenter durant, et quæ successive corruptuntur, habuerunt etiam esse permanentes, quamvis corruptibile. Habent ergo hares durationem permanentem, et ex se totam simul, quamvis corruptibiles sunt et partes etiam extensionis habent, ex accidenti contingat quasdam partes corruptilis manentibus, vel etiam novas aggernerari et addi praexistentibus, quod non mutantur et rationem durationis permanentis nam id est accidentarium, per se autem es ut permaneant, et possint esse simul.

5. *Duratio rerum permanentium corruptibilem ut differat ab ævo.* — Secundo, ex eodem principio colligimus hanc durationem esse diversæ rationis ab ævo, prout de illud dictum est sectione præcedenti; nam, licet convenient in ratione communi indivisibilis permanentis, ac dependentis durationis, diffundunt essentialiter in modo permanenti. Probatur, quia haec duratio ita est permanentes ut sit ab intrinseco defectibilis; ergo differunt essentialiter ab ævo, quod ab intrinseco deficere non potest; nam hi duo modi permanenti in esse non minorem habent distinctionem in ratione durationis, quam habeant esse corruptibile et incorruptibile in ratione essendi. Sed quæres quænam duratio haec sit, cum non sit æternitas, neque ævum, neque etiam possit esse tempus, cum non sit duratio successiva, sicut est tempus. Respondeatur: de re ipsa inquiritur quid sit, jam explicatur est per definitionem ejus; est enim creaturæ duratio permanentes, ac defectibilis ab intrinseco. Si vero queratur quomodo nominandæ, non est quæstio magni momenti. Quidam eam ævum appellant, non in proprietate superiori sectione explicata, sed quatenus est vox ad quamlibet longiorum durationem significandam extenditur. Quod non adeo pli-

et, quia nomen ævi jam est appropriatum à perfectiore significationem, et quia hæc duratio indifferens est ad longævam et brevem. Alii putant posse vocari tempus, non aia vere ac intrinsecæ tempus sit, quia tempore mensuratur, quod etiam est satis improbum. Durandus vero, in secundo, distinct. 2, iæst. 6, vocat eam instans permanens. Post etiam vocari duratio rerum corruptibilium. Denique si non habet simplex nomen positum, sua definitione vel alio termino mplexo nominari potest; neque in hoc amus insistendum est.

6. Tertio, sequitur ex dictis, hanc durationem non esse realem mensuram durationis ad permanentiam et quasi continuationem. Hoc admittunt omnes in hac duratione, amsi de ævo aliter loquantur. Est tamen dem ratione probandum, quia hæc duratio potest esse mensura intrinseca ejus rei us est duratio, quia neque ab ea distin-
tū in re, neque etiam notificat, per modum mensuræ, esse, aut durationem ejus. Rursus la duratio hujus ordinis est mensura ex-
seca aliarum in predicta ratione et pro-
petate, tum quia, cum per se sit indivisibili-
us ad permanentiam, non potest per se
ervire ad cognitionem, ut mensura latitudi-
s, seu per modum extensionis; tum etiam
hæc duratio est ex se indifferens, ut plus
minus duret secundum coexistentiam ad
tempus; neque inde, per se; ac præcise
iendo, augetur aut minuitur; ergo per
ion est apta mensura, ut certam cogni-
em efficiat de quantitate, vel permanen-
terius durationis. Denique, quæ in hoc
eto de ævo diximus, communia sunt huic
rationi, quia ratio, ob quam haec durationes
sunt per se aptæ ad measurandum dicto
lo, provenit ex indivisibilitate et perma-
nia in qua convenient, non ex immutabi-
e intrinseca in qua differunt. Neque in
superest difficultas alicujus momenti,
jam diximus nos non loqui de mensura
ctionis, quæ ita potest attribui alicui du-
ni perfectissimæ in hoc ordine respectu
um, sicut potest attribui in qualibet ge-
perfectissimæ speciei.

Quomodo hæc duratio multiplicetur.

Quarto, colligitur ex dictis, hanc dura-
em nullo modo esse unam respectu om-
ni rerum corruptibilium, quia si non est
in ratione extrinsecæ mensuræ et dura-
s, ut sic, non superest modus quo sit una.

Multiplicatur ergo hæc duratio in singulis rebus durantibus, juxta earum multitudinem, quod etiam facile concluditur ex primo principio posito, quod hæc etiam duratio est intrinseca rei duranti, adeo ut in re ab illa non distinguatur. Unde etiam fit, ut juxta varietatem rerum sic durantium, ipsæ etiam durationes variae sint, eadem proportione qua idem diximus in ævo. Est ergo hæc duratio tum substantiarum, tum etiam accidentium; sed in substantiis semper est materialis, in quo differt ab ævo, quod et immateriale et materiale esse potest. Et ratio est, quia substantia corruptibilis non potest esse nisi materialis; incorruptibilis vero, et materialis et immaterialis esse potest. At vero duratio hæc prout est in accidentibus, et materialis et immaterialis esse potest, nam non solum materialia accidentia, sed etiam immateriales operationes alioqui permanentes, et indivisibles quoad extensionem durandi, possunt esse ab intrinseco corruptibiles, et transmutabiles quoad suum esse. Sic enim operationes liberae Angelorum, sive elicitive, ut opera voluntatis, sive imperative, ut opera intellectus, sunt defectibiles et transmutabiles in esse, per intrinsecam potentiam et capacitatem suæ causæ, quæ pro sua libertate potest magis vel minus in hujusmodi operatione dura re, vel ab una in aliam transire. Loquor autem de operationibus liberis; nam si quæ est in Angelo operatio omnino necessaria ex intrinseca natura, illa incorruptibilis censenda erit, et consequenter per ævum durare, sicut de cognitione naturali, qua Angelus se intuetur, probabiliter opinatur D. Thomas, Quodlib. 5, art. 7. Secus vero est de aliis operationibus ex se transmutabilibus.

De instantibus angelicis, et tempore ex eis composito, digressio.

8. Atque hinc etiam intelligitur quæ sint instantia angelica, quæ Theologi operationibus Angelorum tribunt, uno excepto Scoto, qui illis tribuit durationem ævi, in secundo, dist. 2, quæst. 4, quia non satis consideravit, differentiam illam durationis, ab intrinseco mutabilis, vel immutabilis, esse essentialem. Non potest ergo duratio illarum operationum liberarum et transmutabilium esse ævum, et ideo, ut intelligeretur esse distincta, instans Angelicum vocata est. Instans quidem, propter indivisibilitatem, et quia non semper permanet, sed transit; angelicum vero, quia non indivisibiliter transit, sicut instans nostri

temporis, sed diu permanere potest. Et hinc accepit Durandus, ut omnes durationes similes in predicta communi ratione, instantia vocaret. Et haec doctrina de instantibus angelicis est D. Thomae et aliorum, quos statim referam.

9. Quid sit tempus discretum. — Quia vero in his Angelorum operationibus quedam successio reperitur, quatenus Angelus ab una intellectione in aliam, vel ab una volitione in aliam transit, ideo ulterius progrediuntur Theologi, et inter durationes harum operationum successionem etiam considerant, non quidem continuam, cum sit inter res indivisibles, sed discretam; et durationem illam, quae ex illa successione consurgit, tempus discretum vocant, quod aiunt componi ex dictis instantibus indivisibilibus sibi succendentibus. Quae doctrina sumitur ex D. Thoma, 1 p., q. 10, art. 5, ad 1, et q. 56, art. 3, quam amplectuntur omnes Thomistae, et Henricus. Quodlib. 12, quæst. 8. De quo tempore putant locutum fuisse August., 8 Genes. ad litter., c. 20, cum dixit movere Deum angelicam creaturam per tempus.

10. Tempusne discretum aliquam speciem proprie constituat. — Estque vera haec doctrina quoad rem quam continet. Solum adverto, hujusmodi tempus discretum considerandum non esse per modum alicujus entis, quod sit per se unum, aut tanquam pertinens ad aliquam speciem quantitatis, ut Henricus supra sentit; in quo merito ab Scoto impugnatur, quia neque illa instantia sunt quantitates continuæ, ut ea ratione numerus eorum dicendus sit proprie species quantitatis discretæ; neque etiam illa successio est secundum aliquem ordinem per se, quem talia instantia inter se habeant, sed solum est ex mutabilitate et voluntate operantis. Item non magis est in hoc tempore aliqua propria ratio mensuræ, quam in instantibus ejus, quia numerus vel multitudo non participant rationem mensuræ, nisi ratione unitatis, vel per reductionem ad illam. Et præterea, quia **ex hoc tempore angelico non potest sumi**lla certitudo de operationibus alterius Angelii, neque quoad numerum earum, nam dum unus Angelus, sive superior, sive inferior, permanet in una indivisibili operatione, potest aliud plurimum successionem habere, et e converso; neque etiam quoad permanentiam singularium operationum, propter eamdem causam, scilicet, quia una operatio indivisibilis potest durare in uno Angelo per

tempus discretum plurium operationum alterius Angelii, et e converso; et ipsa instantia quæ in se sunt indivisibilia, sunt indifferentia ad diurnam vel brevem durationem, et ideo nihil fixum at certum potest in eis sumi, induant rationem mensuræ. Quapropter omnes haec durationes solum in absoluta ratione durationum considerandæ sunt, et, secundum eam, proportionem servant ad res durantes et in eis multiplicantur, ut satis explicatur est. An vero aliquo modo mensurari possint et per quam mensuram, inferius dicemus.

SECTIO VIII.

An detur aliqua duratio propria rerum successivarum, quæ successiva etiam sit, et tempus appetetur.

1. Supponimus ex dictis in fine sectionis præcedentis, hic jam non esse sermonem de successione discreta, nam et ibi satis est obiter explicata, et in re non habet peculiare rationem durationis, et in ratione durationis nihil peculiare addit ultra instantia ex quibus constat, præter multiplicationem et successionem unius durationis indivisibilis per aliam, quæ est per accidens, nam per se non ordinatur ad compositionem unius durationis, neque singulæ ex illis durationibus indivisibilibus natura sua sunt partes alicujus integræ aut totalis durationis. Agimus ergo duratione habente continuam successionem de qua philosophi disputant cum Arist., 4 Phys., eo quod tempus physicum motu consequi videatur; tamen sicut ratio motus et successionis continuæ abstractior est quam corporalis motus, ut in superioribus tactu est, ita haec successiva duratio ex se abstractior est, nam in rebus etiam materia carens inveniri potest, ut patebit, et ideo ex eius consideratio ad metaphysicam etiam considerationem spectat.

2. Possumus ergo de hac duratione duplum tractare. Primo, secundum realem ejus essentiam, aut species, vel secundum quæ in ea consideratur aliqua ratio mensuræ, quæ licet illi essentialis non sit, ut supra in communione probatum est, tamen non est dubium quin sit aliquo modo proprietas ejus, sive re ipsa, sive in ordine ad rationem, et active aut passive sumpta, ut postea declarabitur; prius enim de priori consideratio dicemus, quæ magis propria est præsenz instituti.

Tempus esse ostenditur.

3. Primo igitur certum est dari in rebus ujusmodi realem durationem successivam, nam nunc sub hac generali ratione tempus continuum appellemus, quamvis haec vox extra communem usum etiam specialem significationem habere videatur, ut dicimus. Igitur assertionem omnes philosophiquam per se notam supponunt; nam communis vox et sensus hominum est dari tempus in rebus; cui consensioni favent illa Scripturae verba, Genes. 1: *Ut sint in tempora, dies, et annos.* Quanquam enim ex his non obetur, in tempore, de quo ibi est sermo, de quo homines communiter loquuntur, ove ad mensurandas suas actiones utuntur, nil rationis includi, probatur tamen esse rebus durationem realem successivam, ne ad illud munus mensurandi potest assu- quæque fundamentum est illius institutus, quam humana ratio potest efficere. Ilo vero conclusionis est, quia omne ens litter existens, et in sua existentia permanens, habet aliquam realem durationem sibi portionatam, ut patet ex dictis in prima iione; sed inter entia dantur quædam successiva, quæ ita existunt, ut necessario per uam moram in suo esse permaneant, nam intrinsecè annexum est successioni; ergo in hujusmodi rebus duratio realis illis portionata. Sicut ergo esse rei successivæ ita durat, ut idem omnino permaneat in mora suæ durationis, sed ita ut pars ejus partem adveniat, ita duratio talis esse habet permanentiam stabilem, sed fluensi tamen nomen permanentiæ meretur; tamen loquendo permanet, seu durat, diu fluxus ejus non cessat, aut finit. Et consequentia, ex generali etiam principi supra posito, quod duratio comitatur vel in re potius est idem cum illo. Unde tantum quantum discriminis sit inter hanc durationem et alias, de quibus jam egimus; alias habent propriam permanentiam in esse, in quo vel ex se sunt, vel ab conservantur; haec vero potius nunquam anet in eodem esse secundum idem, continue variatur secundum novas partitiones quarum permanere dicitur, quamlibet pars ejus existit, seu fit.

Tempus in solo motu reperiri.

Atque ex hoc principio sequitur, hujus-

modi durationem esse non posse nisi in motu successivo et continuo, prout aperte sumitur ex Aristotele, 5 Metaphys., cap. 13, ubi haec ratione dicit, tempus habere extensionem suam a motu; non est autem aliud extensio temporis, quam continua ejus successio. Et ideo etiam in 4 Physic., tempus per motum definit, dicens esse numerum motus secundum prius et posterius; et ita in hoc omnes etiam convenient. Et ratio est, quia duratio, ut sic, supponit, saltem ordine rationis, esse cujus est duratio, et extra illud non experitur; sed in rerum natura nullum est esse successivum, quod supponi possit ad durationem successivam, nisi motus; ergo haec duratio non potest esse nisi motus. Major constat ex prima sectione, et minor est nota philosophica inductione. Et ratio est, quia nihil est per se in continua successione, nisi quatenus est in fieri, per quod non simul, sed paulatim acquirit suum esse; ergo continua successio primo ac per se est tantum in motu. Oportet tamen sub motu comprehendere actionem et passionem; nam haec possunt etiam consistere in successione continua; quia vero haec in re non distinguuntur a motu, sed præcisione mentis, ideo sub motu merito comprehenduntur, et in tantum successionem habent, in quantum vel active vel passive pertinent ad actualem emanationem effectus a sua causa; duratio ergo successiva solum in motu continuo successivo reperitur.

5. Dices: præter motum videntur esse aliquæ res, quæ suum esse habent in continua successione, ut sonus, verbi gratia, vox, impetus, et alia hujusmodi; imo, quoties res fit per motum, non solum est successio in ipso motu, sed etiam in termino, qui fit per motum, quatenus partem post partem acquirit. Respondeatur, qualitates non esse proprie, ac per se loquendo, transeuntes, sed dependentes a suis causis; tamen, quia interdum pendunt a motu ut a causa, vel saltem ut a conditione necessaria ut sint, ideo parum durant, et transeunt cum motu. Unde sonus, quamvis ea ratione dici possit facile transiens aut fluens, non tamen habet proprie suum esse in successione consistens, nam revera plures partes ejus simul manent, et aliquandiu permanent in esse. Et idem clarius constat de impetu. Terminus autem motus, licet paulatim fiat, tamen secundum suum esse, totus simul permanet; unde per se, ac simpliciter loquendo, neque habet, neque requirit intrinsecam successionem; ideoque continua

successio in esse soli motui per se primo trahitur.

Quomodo tempus sit in omni motu.

6. Atque hinc ulterius sequitur, in omni motu continuo esse intrinsecam et realem durationem successivam, et consequenter, si nomine temporis sola hujusmodi duratio significetur, sequitur non esse unum et idem tempus omnium motuum, sed multiplicari juxta numerum et multitudinem motuum, et variari etiam juxta motuum diversitatem. Quo sensu dixerunt multi philosophi, tempus non esse unum tantum, sed plura. Cui sententiae consonat D. August., lib. 11 Confess., c. 23, dicens : *Audiri a quodam homine docto, quod solis et lune, ac siderum motus, ipsa sint tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero si cessarent caeli lumina, et moveretur rota figuli, non esset tempus?* Et infra : *Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut vixit Josue praelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat; per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est.* Probatur autem assertio eadem ratione, et ex eisdem principiis, quibus similem probavimus de aëvo, et de duratione rerum permanentium corruptibilium : nam omnis res, quæ in suo esse reali habet aliquam permanentiam, durat proprie in tali esse, quia durare, nihil aliud est quam permanere in esse; sed motus successive permanent in suo esse reali, qualemque illud sit; ergo durant. Rursus, omnis res, quæ in esse reali durat, per durationem realem et intrinsecam durat; ergo qualibet ex his rebus durat per durationem realem sibi intrinsecam; ergo multiplicantur hæ durationes juxta multitudinem earum rerum, quæ sic durant. Atque hinc ulterius constat, juxta variationem motuum continuorum esse variationem in his durationibus, nam est eadem ratio et proportio.

Variae temporis divisiones.

7. *Tempus dividitur in corporeum et spirituale.* — Et hinc ortum habuit primaria divisione temporis continui, qua etiam Theologi utuntur; dividunt enim tempus in materiale et spirituale : materiale est hoc physicum, quod in corporalibus motibus consumitur; spirituale vero est, quod invenitur in motibus spiritualibus Angelorum. Quod non est intel-

ligendum de motibus qui ab Angelis effecti proveniunt, nam etiam motus corporum effective fieri possunt ab Angelis, et in eis est vera actio transiens Angeli moventis; tamen duratio ejus ad materiale tempus pertinet quia in se ac formaliter actio et motus materiales sunt, etiamque extrinsecam causar immateriale respiciant. Sed intelligendur est de motibus qui in ipsismet Angelis existunt; possunt enim etiam illi moveri continue, si velint, localiter proprio motu in recepto, ut in sequenti disputatione attingamus, et dum sic moventur, tempus necessario consumunt, quia successio continua non potest intelligi sine tempore. Unde, sicut per illud tempus durat talis motus, ita in se habet intrinsecam durationem spiritualem et successivam, quæ tempus immateriale appellatur. Quod etiam tempus cerni potest in quodam mutatione successiva spiritualis intentionis seu augmenti, quod inveniri potest actibus intellectus, vel voluntatis angelicæ, quæ pro sua libertate potest intensius remissius operari cognoscendo vel amando et ita etiam potest eumdem actum magis magis continue intendere, continue etiam adhibendo majorem conatum suarum virium per voluntatem suam. Quanquam enim modus operandi non sit Angelo necessarium nec fortasse multum accommodatus naturalius, nam facilime potest toto conatu et connaturali operari, tamen simpliciter non repugnat, subestque angelicæ voluntati, quoniam plus conatur in his actibus, quam vult.

8. Et quoad hoc, eadem est ratio de anima separata. Imo etiam in conjuncta loco habet. Nam, licet multi contendant operationes intellectus et voluntatis animæ conjuncte mensurari materiali tempore, propter communitatim et dependentiam aliquam aphantasmatisbus, de quo postea videbimus, tandem nemo probabiliter sentire potest, durationem intrinsecam horum actuum esse materiali tempus, cum ipsimet actus in se et in esse immateriales sint, et intrinseca duratio ab eorum esse non distinguatur; est etsi illa duratio immaterialis. Unde si actus diviso et indivisibiliter fiat et ita permaneat, duratio ejus erit indivisibile instans quasi angelicum seu permanens; si vero continua intensionem talis actus successione continetur et augeri, duratio ejus sine dubio est immateriale tempus. Et eadem ratione si habitus mentis seu animæ successive ac continua intendantur, illa spiritualis alteratio ut

sic dicam) intrinsecam durationem spiritualem successivam et continuam includit, quae ad hoc tempus spirituale pertinet; atque proportionali modo in motibus materialibus sive augmentationis, sive alterationis, sive localibus, proprium materiale tempus includitur. Quanta vero sit diversitas inter has durationes, ex diversitate motuum, quibus insunt, intelligi potest, cum proportione ad ea quae de ceteris durationibus diximus; quamdam vero peculiarem differentiam inter successiones harum durationum infra tractabimus.

SECTIO IX.

An tempus in re distinguatur a motu.

1. Ratione sola tempus a motu distinguitur.

Hæc quæstio facile etiam ex dictis definitur. Dicendum est enim tempus non distinguere a motu secundum rem, sed tantum secundum rationem, cum fundamento in re. prior pars probatur ex generali principio, uod duratio in re non distinguitur ab illo se cuius est duratio; sed tempus est duratio motus; ergo in re non distinguitur ab eo motu, sed tantum ratione. Neque potest hoc reddi aliqua specialis ratio, ob quam aior distinctio sit inter motum et durationem ejus, quam inter res alias et durationes trum; quin potius clarius quodammodo sparet, non posse hæc in motu distingui ex natura rei. Quia omnino inseparabilis est a motu successivo aliqua mora, et permanens in esse; unde ex hoc præcise, quod motus sit in rerum natura, etiam si omnem rem modum ex natura rei distinctum ab illo paremus, necessario permanet in esse, et nsumit aliquam moram; ergo, cum tempus huius aliud sit quam mora ipsius motus, fieri potest ut ex natura rei distinguantur. Eque ab hoc discordat definitio temporis aристotele data, quod sit numerus motus secundum prius et posterius, id est, quod sit merus partium motus sibi succendentium secundum prius et posterius; ergo ipsam metates motus sunt, quae tempus componunt secundum illum existentia modum, quem habent in rerum natura, qui solum est secundum successionem prioris et posterioris; nam hoc eo efficiunt moram et permanentiam in esse ius motus; ergo et tempus ipsum non distinguatur in re ab hoc motu.

2. Secunda vero pars de distinctione ratione ab omnibus admittitur, habetque fundatum non solum in Aristotele, sed etiam

in communis modo loquendi. Omnes enim de motu et tempore ut de diversis loquuntur, et non putant illas voces esse synonyms. Unde Aug., 44 Confes., c. 24: *Jubes, inquit, ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? non jubes, nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio;* et in fine concludit: *Non est ergo tempus corporis motus.* Ratione item probari potest, quia motus formaliter ac præcise solum dicit viam ad terminum; tempus autem dicit moram seu permanentiam in esse, quam necessario habet talis motus; ergo distinguuntur hæc saltem secundum rationem.

Dificultas præcipua circa distinctionem motus et temporis.

3. Sed contra hoc est communis et non facilis objectio in superioribus tacta, quia in eodem motu potest esse majus et minus tempus, et e converso in duplo majori motu potest esse æquale tempus: ergo distinguuntur plusquam ratione. Probatur consequentia, quia omnis separatio in re est certum indicium alicujus distinctionis in re ipsa, ut patet ex dictis supra, disp. 7; hæc autem est aliqua separatio in re, nam, licet a motu non possit absolute separari tempus, potest tamen separari quodlibet tempus signatum, quod sufficit ad signum distinctionis. Sicut etiam non potest corpus conservari sine omni Ubi; quia tamen separari potest a quolibet Ubi signato, sufficiens argumentum est distinctionis ex natura rei. Quod vero ita sit in praesenti, declaratur probando antecedens. Nam si primum mobile duplo majori velocitate moveretur, circulatio integra solis æqualis motus esset ac nunc est, nam esset integer transitus æqualis mobilis per æquale spatium; tempus autem ejus non esset idem quod nunc est; nunc enim est tempus integræ diei, tunc autem solum esset semidieci, et ita potest tempus in eodem motu in infinitum diminui, sicut potest idem motus in infinitum velocior fieri. Et e converso, si sol tardius moveretur, posset duos, verbi gratia, integros dies in una circulatione consumere, et tunc motus esset æqualis ei, qui nunc est in uno die; tempus autem esset duplo majus; ergo est in re aliquid distinctum a motu, quandoquidem eidem motui fit additio vel diminutio temporis.

Prima responsio.

4. Respondetur primo, aliud esse in aliquo motu esse plus vel minus durationis realis,

aliud vero quod motus ipse plus vel minus duret, secundum coexistentiam ad aliud tempus extrinsecum, aut verum, aut conceptum seu imaginarium. Sicut enim eadem duratio permanens, quæ in se non crescit aut minuitur realiter, denominatur magis vel minus durare per coexistentiam aut comparationem ad tempus reale, vel imaginarium, et inde non colligitur distinctio in re inter durationem illam, vel secundum se consideratam, vel ut majorem aut minorem, et illud esse, cuius est duratio, quia totum ipsum esse permanet cum illa duratione, ita proportionali modo censendum est contingere in duratione successiva. Nam in eodem motu, verbi gratia, unius circulationis cœli, eadem est realis duratio, quia idem est reale esse talis motus, et consequenter eadem est realis permanentia ejus, quanquam tota illa duratio per comparationem ad extrinsecum tempus, vel ad successionem imaginariam, magis vel minus durare posset, juxta velocitatem vel tardiorum transitum illius motus.

5. Atque ita ad argumentum, negatur in eodem seu æquali motu esse majorem aut minorem durationem quoad realem entitatem ejus, neque id probat argumentum ibi factum ex velocitate vel tarditate motus, sed probat tantum aequalem motum posse magis vel minus durare, quod tamen non provenit ex eo quod habet plures, vel maiores partes durationis, sed ex eo quod illas partes habet magis aut minus transeuntes (ut ita dicam), vel magis et minus quasi compressas et conjunctas, quod provenit ex velocitate motus. Quod ita declaro, quia motus ille dicitur æqualis, qui habet æquales partes correspondentes partibus spati; sed nulla est ibi pars motus, quæ non habeat partem durationis aequaliter distinctam a partiali duratione alterius partis, ac est distincta una pars motus ab alia; ergo sunt in eo motu tot partes durationis, quot sunt partes motus, et æquales quoad entitatem; ergo, sicut ille motus dicitur semper æqualis propter eam causam, ita duratio erit semper æqualis quoad entitatem seu realitatem durationis. Ac deinde, siue ille motus quamvis sit æqualis, dicitur tardior vel velocior propter diversum modum transitus aut extensionis quam habet per spatiū, ita illa duratio, licet in re sit eadem vel æqualis, dicitur magis vel minus durare propter majorem motus velocitatem, et minorem partium extensionem in comparatione ad successionem imaginariam.

Secunda responsio.

6. Secundo, ut hoc amplius declaretur, respondetur, motum tardum et velocem per idem spatium, licet dicantur æquales, tamen in re ipsa habere modum aliquem essendi distinctum ex natura rei; nam motum esse velocem, aliquis modus realis est, quia quod motus sit velox, nec per rationem singitur, nec est extrinseca denominatio, sed intrinsece convenit ipsi motui; est ergo realis modus; unde non est dubium quin motus tardus et velox saltem quoad hos diversos modos in re ipsa distinguantur. Quanquam incertum est an in motu veloci motus ipse quoad suam substantiam distinguatur in re a sua velocitate tanquam a modo ex natura rei distincto, et similiter motus tardus a sua tarditate, an vero illi duo motus inter se sint distincti, absque distinctione quæ in singulis inventiatur inter substantiam motus, et modum velocitatis vel tarditatis. Ita ut motus velox non sit in re quid compositum ex motu et modo motus, sed sit simplex quidam motus per seipsum sic factus, et consequenter motus tardus et velox distinguuntur semper, ut duo motus distincti saltem numero, non ut unus est idem habens diversos modos. Et est quidem probabile se habere hoc posteriori modo quia motus ipse cum solum sit quædam via aut dependentia, est tantum modus quidam ipsius termini, ut in superioribus visum est et ideo non videtur hoc vel illo modo fieri per alium modum distinctum, sed quia ipse met seipso aliter fit. Nam sicut actio fit seipsa, ita modus modificatur seipso, et ideo sicut variata habitudine actionis necessari variatur actio, ita variato modo ipsius motus, necessario variatur motus, saltem secundum numerum.

7. Si hoc ergo supponamus, dicendum consequenter est durationem seu tempus non consequi motum absolute, sed motum prout in re factum, scilicet, ad motum sic velocer in tanto spatio consequi tantum durationi seu temporis, neque in ea duratione esse posse varietatem, nisi sit in ipso motu. Unde fit non recte inferri majorem distinctionem inter motum et tempus, quam sit inter motum absolute, et motum velocem vel tardum; scilicet enim distinguitur tanquam quid indiferens et abstractum per rationem. Tame in re in motu veloci vel tardo non distinguitur ratio motus a tali motu, et consequenter nec duratio inclusa in quolibet ec-

rum ab eo distinguitur. Sicut autem motus velox et tardus inter se in re distinguuntur, ita mirum non est quod habeant etiam tempora seu durationes distinctas, quarum una possit dici major alia, non propter majorem realitatem, sed propter diversum modum essendi, sicut unus motus dicitur velocior alio, non propter majorem realitatem, sed propter diversum essendi modum. Atque ita ut unusquisque motus ad suam durationem comparatus, vel e converso unumquaque tempus ad suum motum, non habeant in re distinctionem.

8. Quod si quis velit defendere in motu veloci (et idem est proportionaliter de tardo) notum et velocitatem esse duo ex naturae distinctione, quae inter se comparantur tanquam substantia et modus, quod etiam est probabile, eadem proportione loqui poterit in tempore. Unde etiam hoc modo, si formaliter comparentur tempus et motus, non convenientur in re ipsa distincta. Sicut enim in quantitate permanente distinguuntur quantitas ipsa, et densitas ejus, tanquam res et modus, ita proportionali modo intelligi potest velocitas se habere ad motum; est enim velocius quaedam compressio et condensatio parvum ejus. Juxta hanc vero dicendi rationem, eodem modo distingui potest durationis et partium ejus, a duratione modali ipsius velocitatis. Diximus enim supra in unaqua re esse propriam durationem illi proportionatam, et in modis rerum, eo modo quo existentiam habent, esse etiam durationes proprias; si ergo velocitas est modus existentiae rei distinctus a motu, habebit suam durationem propriam, eodem modo distinctionem a duratione motus. Imo, sicut velocitas est modus ipsius motus, ita durationis velocitas est modus durationis motus, nam per eam raliter fit, ut partes durationis, quae sunt motu, sint inter se eodem modo affectae, veluti magis conjunctae et compressae, sicut sunt partes velocis motus.

9. Quocirca, si nomine temporis significatur tantum duratio motus, praescindendo a modo, clarum est non magis distingui in re tempus a motu, quam in aliis rebus distinguatur duratio ab existentia. Clarum item est, hujusmodi durationem in aequali motu impetrare esse aequalem, ut probat illud argumentum, quia tot sunt partes durationis, ut sunt partes motus, quia nulla est pars quae intrinsecam durationem non habet. Si autem nomine temporis non signifi-

cetur duratio motus absolute, sed duratio tali modo affecta, scilicet, illo modo, qui vel in velocitate consistit, vel secundum rationem ex illa consequitur, sic non est comparandum tempus cum motu precise sumpto, sed cum motu, ut affecto etiam modo suo, id est, ut veloci vel tardo, quandoquidem ipsa duratio non habet talem modum, nisi ex tali modo ipsius motus. Atque hoc modo facta comparatione, manifestum etiam est tempus et motum in re non distingui, neque esse inæqualia. Quod si quis contendat nomine temporis solum significari aut velocitatem ipsam vel tarditatem motus, aut durationem tali modo affectam, et ideo distingui ex natura rei a motu secundum se sumpto, faciet solum questionem de nomine, et præterea non loquetur juxta usitatum morem loquendi, tum quia, nemo unquam velocitatem motus appellavit durationem motus, aut tempus, tum etiam quia, sicut motus dicitur velox vel tardus, ita tempus ejusdem motus dicitur longum aut breve. Est ergo quoad hæc eadem ratio et proportio inter motum et tempus, si convenienti proportione fiat comparatio.

Secunda difficultas de productione ejusdem temporis.

10. Sed occurrit statim secunda objectio. Nam Deus non potest idem numero tempus reproducere; potest tamen reproducere eundem numero motum; ergo distinguuntur motus et tempus plus quam ratione. Consequens est clara ex principio supra posito; minor vero a nobis supra concessa est, quia non est major implicatio contradictionis in reiteranda eadem numero actione, quam in reproducendo eodem numero termino, neque etiam est major repugnatio in reiteranda eadem numero actione successiva quam instantanea. Major autem probatur etiam ex communii axiomate, quod ad præteritum non est potentia; tempus ergo quod jam semel fuit, non potest non fuisse; ergo non potest iterum jam esse præsens, quia haec duo simul repugnant. Et confirmatur, quia impossibile est ut Deus faciat quin dies præteritus et præsens sint duo dies; ergo non potest facere ut dies heri præteritus, hodie iterum sit; alias jam dies hesternus et hodiernus unus tantum esset.

Prima responsio rejicitur.

11. Propter hanc difficultatem dicunt ali-

qui, implicare contradictionem, ut idem numero motus qui præcessit, iterum per divinam potentiam fiat, sicut implicat iterum fieri idem numero tempus; nam unum ex altero sequitur, non solum propter identitatem, sed etiam quia, teste Aristotele, in § Physicorum, unitas numerica motus sumitur inter alia ex unitate temporis.

12. Verumtamen, ut alibi tetigi, nullam sufficientem rationem hactenus vidi, ob quam negandum sit posse Deum eundem numero motum, qui præcessit, reproducere. Nam potest eamdem indivisibilem actionem bis ponere in rerum natura; nam, sicut potest eam per horam continuam conservare, ita etiam potest eam interrumpere, et iterum in rerum natura ponere; ergo et eamdem successivam actionem potest bis ponere in rerum natura, si alioqui circa eundem terminum, et per idem spatium fiat; nulla enim sufficiens ratio differentiæ assignari potest. Et declaratur præterea, nam si Deus annihilet corpus existens in hoc loco, potest illud producere cum eodem numero Ubi; quæ est enim in hoc major repugnantia, quam in reproducendo illo corpore cum eadem numero albedine, vel aliis accidentibus? Suppono enim reproducere illud replendo idem spatium imaginarium, in quo antea erat. Si ergo Deus potest in eodem corpore reproducere idem numero Ubi, poterit etiam reproducere eundem numero motum, ad idem Ubi tendentem per idem spatium. Adde, in motu alterationis naturaliter fieri posse, ut actio intentionis, quæ successive fit, simul tota perseveret conservando terminum factum, ut in illuminatione patet, et in superioribus declaratum est: ergo multo magis posset Deus supernaturali virtute illam actionem, etiamsi iam transisset, reproducere, vel cum simili successione, vel simul totam, pro sua voluntate.

13. Denique ratio illa sumpta ex unitate temporis, vel nihil probat, vel petit principium. Nam cum dicitur motum habere unitatem numericam ex unitate temporis, vel intelligitur de tempore extrinseco, in quo tanquam in extrinseca mensura fit motus; de quo potissimum locutus est Aristoteles; vel intelligitur de tempore intrinseco, de quo nunc agimus. In priori sensu, esto admittamus unitatem illius temporis esse necessariam conditionem ad unitatem motus prout fit ab agente naturali, tamen respectu divinae potentiae nulla est talis dependentia, quia ab

illo extrinseco tempore non sumitur individuo intrinseca motus, sed ad summum esse potest conditio extrinseca, a qua non pendet infinita virtus Dei, quæ est supra omne tempus. Si vero sit sermo de tempore intrinseco, sic petitur principium; nam eadem est controversia de tali tempore, quæ de ipso motu, et in rigore falsum est motum individuari ex hoc tempore, quia, ut sunt idem, unum non individuatur ex alio; ut vero ratione distinguuntur, potius tempus individuatur ex motu, in quo esse censemur suo modo, ut in proximo subiecto.

Vera responsio.

14. *Idem numero tempus potest a Deo reproduci.* — *Ad præteritum non esse potentium, qualiter intelligendum.* — Concedo igitur posse Deum producere eundem numero motum successive, et consequenter etiam concedo posse reproducere idem numero tempus, quod præterit, tum propter identitatem tum etiam propter paritatem rationis. Neque contra hoc obstat illud principium, *Ad præteritum non est potentia;* nam, licet Deus producat tempus præteritum, non faciet ut quod fuit, non fuerit; in quo sensu illud axioma profertur; sed facaret ut quod semel fuit, iterum sit, quod non est contra illud axioma, imo hoc ipsum fit in reproductione rei permanentis. Neque etiam repugnat quod tempus jam præteritum nunc sit præsens, eo, scilicet, modo quo tempus potest esse præsens ratione instantis; idem enim instans quod præterit, potest nunc esse præsens, et easdem partes continuare. Sed in hoc cavenda est æquivocatio et sophistica deceptio, nam tempus præteritum dicit duo, scilicet, tempus ipsum, et præteritionem, quæ constituitur per negationem existentiæ rei, quæ aliquando fuit. Cum ergo dicitur tempus præteritum iterum fieri præsens, non est ex cogitandum quod illud tempus quasi retrocedat, et desinat esse sub priori negatione præteriti, et fiat præsens; nam illud invicem repugnantiam, ut dictum est; sed idem tempus quod semel fuit, et sic semper manet præteritum, iterum in rerum natura constituitur, et sic fit præsens. Quod vero dicitur, hesternum, et hodiernum diem necessarii esse duos dies, naturaliter quidem verum est; supernaturaliter autem dico, esse posse unum et eundem diem bis repetitum; nam, sicut quantitas pedalis naturaliter non potest loco adæquari quantitati bipedali, supernatu-

raliter autem potest, si bis in loco ponatur, ut alibi latius tractavi, ita idem numero motus naturaliter non potest duplam durationem expiere; si autem bis repetatur in rerum natura, id fieri poterit sine repugnantia.

45. Ut autem hoc melius comprehendatur, distingendum est inter illud intervalum, seu spatium imaginarium successivum, quod mente concipimus tanquam necessario fluens ex aeternitate, et realem durationem motus, quae verum ac reale tempus appellatur. Hæc rursus realis duratio dupliciter potest considerari: uno modo, absolute secundum solam suam realitatem; alio modo, ut coexistens, et quasi replens (ut ita dicam) quamdam partem illius imaginariae successionis, cui coexistere concipitur. Nam, sicut in corporibus concipimus quoddam spatium permanens, cuius aliquam partem replet quodlibet corpus in loco existens, ita in successione temporum concipimus quoddam spatium fluens et successivum, cuius aliquam partem replet omnis motus realiter fluens; quod si fuisset motus ab aeterno, intelligeretur ut replens totum illud spatium, eique coexistens. Igitur, si realis duratio motus apprehendatur ut coexistens tali parti illius successionis imaginariae, quae præteriit, et ut sic appelletur tempus præteritum, impossibile est ut sub ea connotatione et rationis apprehensione iterum producatur, non quidem ex parte sua, sed ex parte alterius extremi. Et ratio est, quia illud spatium imaginarium fluens concipitur ut omnino necessarium et immutabile in suo fluxu; et ideo pars ejus, quae concipitur ut semel præterita, non potest concipi ut iterabilis; nam illud spatium, cum concipiatur ut omnino necessarium et non causatum, etiam concipi debet ut habens intrinsecam necessitatem in fluxu et ordine suarum partium, ac proinde, quae semel præteriit, non potest concipi ut iterum rediens. Ex quo fit ut pars realis temporis, quae semel coextit parti præterita illius successionis imaginariae, non possit iterum ei coexistere. Et ideo tempus præteritum sub hoc conceptu coexistentis, seu replentis talem partem spatiū successive imaginarii, non potest redire.

46. At vero ipsa duratio realis præteriti motus, quae etiam fuit præteritum tempus, potest iterum fieri ut coexistens alteri parti illius imaginariae successionis. Et quia duratio ut coexistens majori vel minori parti illius successionis imaginariae concipitur a nobis

ut major vel minor, etiamsi in se realiter non sit major vel minor, ut clare patet in indivisibilibus durationibus, ideo etiam eadem duratio ejusdem motus si bis extendatur, seu extendi concipiatur per duas partes illius successionis imaginariae, etiam concipiatur ut major duratio, seu ut æquivalens duobus, velbi gratia, aut tribus diebus, etiam in se non sit realiter major, aut distincta secundum partes, sed eadem iterum. Neque quoad hoc invenio majorem repugnantiam in successivis durationibus quam in permanentibus. Et sane, quandocumque loquimur de tempore præterito ut irrecuperabili, seu quod iterum redire non potest, vel apprehendimus illam continuam imaginariam successionem omnino necessariam et immutabilem, vel, si simul concipimus aliquam realem durationem aut circulationem cœli, apprehendimus illam ut existentem in tali parte illius successivi intervalli, quæ neque antea fuisse, nec postea esse iterum potest. Atque ita videtur locutus Augustinus dicto capite 23, lib. 11 Confess. Nam cum dixisset, cessante motu cœli, pugnam Josue actam esse per suum spatium temporis quod ei sufficeret, concludit dicens: *Video igitur tempus quamdam esse distensionem;* et Damascenus, libro 2, cap. 4, mentionem facit illius successionis imaginariae, quam vocat, *velut temporalem motum, ac spatium, quod (ait) una prolenditur cum rebus aternis.* Unde fit etiam protendi cum reali tempore. Et ejusdem spatii meminit Nazianz., orat. 38, circa principium, et 38, circa medium, quod ævum appellat, quia *ut perpetuum concipiatur.*

47. *Objectioni satisfit.* — Sed dicet tandem aliquis: non potest corpus per idem numero Ubi esse præsens seu replens duas diversas partes spatiū localis imaginarii, sed hoc ipso quod intelligimus corpus mutare habitudinem ad locale spatiū, intelligimus mutari ipsum Ubi; et si poneretur idem corpus in duobus locis, et consequenter in duabus partibus spatiū imaginarii, necessario haberet duo distincta Ubi, quæ omnia suppono ex dicendis disputatione sequenti; ergo simili modo non potest idem motus per eamdem numero durationem esse præsens diversis partibus intervalli imaginarii successivi; ergo, hoc ipso quod intelligitur motus fieri ut coexistens diversis partibus illius successionis, intelligitur ut habens durationes distinctas.

48. Respondetur negando consequentiam, et hujus ratio jam constat ex dictis supra de permanente duratione. Nam spatium locale concipitur ut permanens et immutabile, et ideo corpus non intelligitur fieri præsens diversis partibus ejus nisi per sui mutationem, et consequenter per acquisitionem alicujus loci seu modi essendi. At vero spatium temporale apprehenditur et concipitur ut transiens et successivum, et ideo, ut intelligatur idem motus coexistens diversis partibus illius successionis imaginariæ, non est necesse ut distinctos modos reales aut durationes in se habeat, sed solum ut iterum atque iterum fiat, acciditque illi, quod coexistat huic vel illi parti imaginariæ successionis. Nulla ergo ex parte repugnat eumdem motum successivum reproduci, neque magis id repugnat tempori, si secundum se ac realiter consideretur. Quod vero illi repugnet, ut conceptio in coexistentia ad talem partem imaginariæ successionis, solum addit quamdam denominationem rationis nostræ. Unde non licet inde colligere distinctionem in re inter tempus et motum, cum totum illud sit ratioris opus, idemque poterit dici de motu, si ut eodem modo coexistens concipiatur ac nominetur.

Tertia difficultas de natura entis successivi.

49. Tertia objectio seu difficultas obsecura superest circa hanc durationem successivam, quia impossibile videtur esse in rerum natura talem modum durationis, quia partes ejus, ex quibus componi dicitur, nunquam habent reale esse, quia solum sunt vel præteritæ vel futuræ; quæ autem sunt præteritæ, jam non sunt, et quæ sunt futuræ, nondum sunt; ergo partes temporis nunquam sunt. Nam partes præsentes nullæ sunt, quia nullæ simul existunt; sed quod est præsens, solum est indivisible instans, omnibus carens partibus, omnique extensione; alioqui, vel quantum ad illas partes non esset illa duratio successiva, vel jam in illa extensione quædam partes essent præteritæ, quædam futuræ. Ergo partes temporis nunquam sunt partes existentes; ergo neque sunt partes reales; ergo neque hujusmodi duratio realis est. Atque hinc nascitur alia difficultas, quia intelligi non potest quomodo possint partes temporis esse præteritæ, quæ nunquam fuerunt præsentes; qua enim via (ut sic dicam) transierunt? Et eadem ratione nullæ partes erunt futuræ; dicit enim futurum habitudinem ad

præsens; futurum enim dicitur quod aliquando erit præsens.

Responsio.

20. *Res successivæ an solum ratione unius momenti existant.* — Hæc difficultas eadem est in motu successivo, quatenus talis est, quia in illo etiam nulla pars est tota simul præsens, alioqui jam non esset successiva secundum se totam; unde, licet haec difficultas per se obscura sit, tamen quod ad præsens attinet, potius confirmat identitatem temporis cum motu; nam inde est quod eumdem motum existentiæ vel compositionis partium habeat tempus, quem habet successivus motus. Respondetur ergo durationem esse proportionatam rei quæ durat; quia ergo tempus est duratio motus, ideo successivam et transiunt existentiam habet, sicut ipse motus. Ad difficultatem autem tactam responsio communis motui et tempori esse solet. res successivas nunquam existere actu nisi ratione unius momenti, idque satis esse ut partes earum dicantur existere, et esse præsentes, quia ad unum instans præsens copulantur, vel præteritæ, quia ratione alicujus præteriti instantis aliquando præsentes fuerunt, vel futuræ, propter proportionalem rationem. Sic Seneca, libro 6 Natural. quæst., fere in ultimis verbis: *Fluit (inquit) tempus et avidissimos sui deserit, nec quod futurum est, meum est, nec quod fuit. In puncto fugientis temporis pendo.* Et D. Augustinus, 11 Confess., cap. 15: *Si quid intelligitur temporis, quod in nullas jam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod præsens dicitur, quod tamen ita raptim a futuro in præteritum transvolat, ut nulla morula extendatur; nam si extenditur, dividitur in præteritum et futurum; præsens autem nullum habet spatium.*

21. Atque hinc aliqui¹ affirmant tempus nihil aliud esse nisi unum instans fluens, quod non est ita intelligendum, ac si vere et realiter in tempore esset hujusmodi instans fluens, tum quia cum vera ratione instantis repugnat realis fluxus et successio, tum etiam quia, hoc ipso quod instans intelligitur fluere, intelligitur transire et perire, et alia instantia advenire. Sed sicut mathematici declarant lineam per fluxum puncti, quamvis nullus sit punctus vere fluens, sed imaginatione cogitatur ad

¹ Vide Capr., in 2, d. 2, q. 2, a. 3; et Dur., ibi, quæst. 4.

declarandam dimensionem lineæ, ita successio temporis declaratur ad instar instantis fluentis, ut intelligatur in tempore nunquam esse aliquid totum simul, nisi instans, per cuius fluxum successio temporis declaratur.

22. Mens auctoris. — Quamvis autem in fluxu temporis nihil unquam totum simul existat, nisi instans, non propterea existimandum est consistere tempus in sola instantium successione, ita ut uno transeunte succedat aliud immediate, et post illud aliud, et sic de cæteris, quanquam si hoc verum esset, clarius expediretur difficultas tacta; nam si partes temporis solum essent instantia, vel ex instantibus compositæ, facile intelligeretur partes illas transire mediis instantibus presentibus, sibique succendentibus. Sed illud nulla ratione verum esse potest, quia non magis potest tempus ex indivisibilibus constare, quam motus, nec motus magis quam magnitudo, vel latitudo spati, a qua habet extensionem; unde hæc inter se proportionem servant. Constat autem, ex solis indivisibiliibus non posse excrescere magnitudinem, ut in superioribus tactum est, et latius in Physicis probatur. Ita ergo existit tempus mediis instantibus, ut vere ac realiter fluant partes ejus divisibles, et post quodlibet instans pars sequatur, et in qualibet parte sint instantia, et inter qualibet instantia sit pars luens. Quocirca, ut recte notavit Durand. in 2, dist. 2, quæst. 4, num. 14, non est intelligendum tempus ita dici existere per instans, ut partes ejus non habeant realem existentiam nisi existentiam instantis; alioqui nihil esset reale in tempore nisi instans. Dicitur ergo tempus existere ratione instantis, quantum ad id quod in eo concipitur tanquam simul totum existens; sic enim verum est demoninari tempus existens ab instanti præenti; tamen adæquate et intrinsecè tempus sit existens per suas partes existentes, non quidem simul, sed successive vel in transitu, qui est modus existendi talium rerum. Unde ales partes non dicuntur reales præcise quatenus præteritæ, quæ jam non sunt, nec solum quatenus futuræ, quæ nondum sunt, sed quatenus transeuntes sunt. Quomodo dixit August., 11 de Civit., c. 26: *Tempus metior, cito, sed non metior futurum, quia nondum sit; non metior præsens (scilicet instans), quia nullo spatio tenditur; non metior præteritum, quia jam non est. Quid ergo metior? an præterentia tempora, non præterita?* Nec reter quod partes temporis, dum transeunt,

non sint factæ; satis enim est quod actu fiant, quia esse successivorum est fieri, ut recte dixit Averroes, 3 Physic., comm. 57; et D. Thom., in 2, distinct. 1, quæst. 1, art. 2. Atque hæc responsio et doctrina communis est et vera, sed eam latius exponere pertinet ad philosophos in libr. 3 et 4 Physic., qui etiam in 6, magis ex professo disputant de natura entium successivorum, et modo compositionis eorum.

23. Juxta hanc vero doctrinam formaliter respondendum est ad difficultatem tactam, primo, ens successivum ut sic, quatenus ens positivum est, non componi ex partibus quæ non sunt, quatenus non sunt, sed quatenus realiter fiunt et transeunt; vel, e converso, quatenus illæ partes considerantur aut jam non existentes, aut nondum factæ, ut sic, ens successivum, quod ex eis componitur, non esse omnino positivum ens, sed aliquam negationem in suo conceptu includere, nimirum, ut non sit totum simul, et præsertim quod aliquid ejus agendum supersit.

24. Secundo, dicitur hanc negationem per se ac formaliter magis requiri ex parte futuri, quam ex parte præteriti. Itaque in ente successivo per se est, ut quælibet pars ejus fiat post aliam, ita ut nullam possimus assignare, quæ tota simul facta sit, sed qualibet signata, alia prior sit facta; et ita Aristoteles definit tempus esse numerum motus secundum prius et posterius. Ex quo ordine partium intrinsecè sequitur, ut quādiu res successive durat, aliquid ejus supersit agendum; nam si nihil superesset, jam tota successio esset finita; illud autem quod agendum superest, intrinsecè includit non esse factum, et consequenter ut nondum sit; est ergo hæc negatio intrinsecè necessaria ex parte futuri. At vero ex parte præteriti, solum est per se necessarium quod ante quælibet partem signatam aliqua prior pars antecesserit, seu facta sit; quod vero illa pars, quæ antecessit, jam non sit, hoc non ita intrinsecè includitur in ratione successionis, quia, licet fingamus, totam illam actionem, quæ paulatim fit, permanere in esse secundum omnes partes paulatim factas, nihilominus fuisset vera successio in ipsa actione. Et ratio est, quia ut quælibet pars sit prior, satis est quod prius fuerit effecta, etiamsi non statim transierit ac esse desierit; et ideo hæc negatio existendi non ita intrinsecè includitur aut requiritur in parte jam facta, quæ præterita dicitur, sicut in futura. Unde etiam in supe-

riori disputatione dicebamus, in intensione qualitatum dari successivam mutationem in ipsa prima effectione intensionis (ut sic dicam), quæ per modum conservationis potest postea tota simul manere, quia partes illius actionis, quæ successive fiunt, non semper transeunt secundum suum esse reale, sed permanere interdum possunt per modum conservationis. Quod si hoc verum est, optime ex eo declaratur, partes realis successionis, etiamsi successive fiunt, veram et realem existentiam habere, quandoquidem secundum illam possunt aliquando simul manere, si necesse sit, vel si aliunde non sit repugnantia.

25. Dices, hinc sequi, etiam partes temporis, licet successive fiunt, posse prout fiunt, non statim transire, sed permanere, quod inauditum est; perinde enim est ac si diceretur totum tempus præteritum nunc simul posse esse. Respondet negando consequiam, formaliter loquendo de tempore ut tempus est; nam formaliter consistit in priori et posteriori ut sic, quæ numerantur vel numerari possunt in motu, ut ex definitione Aristotelis patet; unde hoc ipso quod cessat vel transit ratio prioris vel posterioris, cessat ratio temporis. Nihilominus tamen si verum est partes ejusdem actionis, quæ successive fiunt, posse simul conservari, etiam est verum realem durationem illarum partium, quæ successive facta est, totam simul permanere posse; sed dum sic permanet, jam non habet rationem temporis, sed unius instantis, sicut illa actio vel mutatio jam non habet rationem motus successivi, sed actionis vel conservationis instantaneæ. Atque ita semper servatur proportio inter motum et tempus, magisque declaratur identitas eorum secundum rem.

26. Tertio tandem dicendum est ad ultimam partem propositæ difficultatis, fluxum temporis et cujuscumque rei successivæ fieri per præsens, et præteritum; quod autem dicitur præsens, si intelligatur totum simul, solum est instans. Tamen quia post quodlibet instans immediate fit pars, illa etiam dici potest esse præsens, non quia sit tota simul, sed quia illa est quæ actu et immediate fit; tamen, sicut nulla pars determinata est immediata instanti secundum se totam, ita nulla est, quæ post instans sit tota præsens, si definite sumatur, sed ante quamlibet signatam est alia, quia illa præsentia non simultanea est, sed successiva, cuius hæc est na-

tura et compositio, quæ a nobis non potest amplius declarari.

SECTIO X.

Utrum ratio mensuræ durationis alicui tempori proprie conveniat, et respectu quarum rerum.

1. Hactenus de duratione in communi, et in particuliari disseruimus, secundum absolutam rationem et essentiam durationis, quam simul ostendimus non consistere in ratione mensuræ. Quia vero hæc ratio mensuræ adjungi potest durationi, et secundum eam rationem frequenter nominari et explicari solet durationis ratio, ideo illam etiam declarare necesse est. Oportet autem distinguere rationem mensuræ passivæ vel activæ, prout declaravimus tractando de quantitate. Item distinguenda est mensura perfectionis a mensura quantitativa, seu per modum quantitatis; hic enim non agimus de priori, quia, ut saepe diximus, ille modus mensuræ nihil habet peculiare in durationibus, sed communis est omnibus generibus, quatenus primum in unoquoque genere esse potest hoc modo aliorum mensura, ut circa lib. 10, c. 2, tacitum est. Agimus ergo de mensura durationis, quatenus modo quantitativo seu ad modum quantitatis mensurare potest.

Prima assertio.

2. Quod ergo attinet ad mensuram passivam, certum est temporalem durationem ex se mensurabilem esse; nam omne id, quod est aliquo modo quantum vel extensem, mensurabile est; duratio autem successiva est suo modo quanta et extensa, saltem per accidens, quod satis est ut secundum eam rationem mensurabilis sit, quod satis constat ex superiori dictis de quantitate. Et ex ipsis usi hoc est etiam manifestum; nihil enim est frequentius quam actiones nostras tempore mensurari; maxime autem mensuramus in illis durationes earum; sunt ergo omnes hujusmodi durationes ex se mensurabiles; eadem enim est ratio de omnibus similibus. An vero eadem ratio sit de permanentibus seu indivisibilibus durationibus, dicemus inferioris. Prius enim inquirendum est qua mensura sint mensurabiles hujusmodi durationes.

Secunda assertio.

3. *Tempus non est mensura motus cuius est duratio.* — In qua re illud etiam certum

nobis est, nullam durationem successivam esse mensuram illius motus, enjus est duratio, sed eo modo quo duratio successiva mensurabilis est, per aliam durationem distinctam esse mensurandam. Hoc saepe probatum est in superioribus, quia nulla res est mensura sui ipsius, præsertim loquendo de mensura reali. Item quia mensura sumitur ut medium ad cognoscendum id quod mensuratur; nos autem non cognoscimus quantum laret actio, per propriam et intrinsecam durationem ejus, sed comparando illam cum lia distincta duratione, cuius quantitas notior est. Quod si actionem aliquam per uammet durationem cognosceremus, ita ut tamen sine alio medio de illa judicare possemus, non uteremur illa tanquam mensura, sed immediate, et per seipsam illam cognosceremus.

4. Neque obstat instantia, quam aliqui obiungunt de tempore quod est in motu primi obilis, quod est mensura intrinseca ejusdem motus, quia non habet superiorem mensuram trinsecam, qua mensurari possit. Responsum enim negando assumptum, loquendo oprie et adæquate de mensura intrinseca, d ad summum possumus per unam partem ius motus repetitam mensurare totum, ut, r horam, diem, et, per diem, annum, etc. quo mensurandi modo jam est mensura in aliquo modo distincta a mensurato; ipsum non totum per seipsum mensurare non ssumus, neque designatam partem etiam nimam, per seipsam; sed oportet illam supnere aut per seipsum notam sine mensura, t alia extrinseca duratione uti ad sumendum certam de illa notitiam, etiamsi mensura illa perfectione inferior sit, id enim par refert, dummodo sit notior, et ad usum insurandi accommodata seu proportionata, inferioris etiam ostendemus.

Tertia assertio.

5. *Duratio successiva non est connaturalis mensuræ permanenti.* — Praeterea est certum, rationem successivam non esse natura sua insurabilem per permanentem. Hoc etiam is constat ex usu. Et ratione probari potest illo axiome, *Mensura debet esse homogenea mensurato*; mensura enim permanens et successiva non sunt homogeneæ. Sed respondi potest, non oportere mensuram et mentum esse ejusdem generis proximi; satis enim si in remoto genere convenient; et analoga convenientia interdum suffi-

cit, nam primum ens dicitur esse mensura omnium aliorum. Quod si dicas hoc esse verum in mensura perfectionis, quia in illa minus proprius mensurandi modus invenitur, in mensuratis autem quantitatibus semper requiri majorem convenientiam et genericam proximam: pondus enim pondere mensuramus, et longitudinem longitudine, et sic de aliis: contra hoc est aperta instantia in ipsis met motibus; non enim omnes convenient in eodem genere proximo, et tamen omnes possunt per durationem ejusdem motus localis mensurari; non ergo est necessarium ut mensura et mensuratum in eodem genere proximo convenient. At vero in genere remoto etiam convenient duratio permanens et successiva; ergo ex eo capite non repugnat, durationem successivam permanenter mensurari.

6. Sed nihilominus probabiliter sustineri posset in mensuris quantitatibus requiri convenientiam genericam proximam inter mensuram et mensuratum, ut in permanentibus quantitatibus inductione videtur ostendi. Et ad instantiam de successivis dici posset, quod, licet motus in ratione motuum different, durationes tamen eorum ejusdem sunt rationis, aut saltem ejusdem generis. Sed licet hoc probabiliter sustineri possit, non est tamen necesse ad hoc principium coarctare vim rationis factæ. Cum enim dicitur mensuram debere esse homogeneam mensurato, nec de genere proximo, nec de remoto, imo nec de proprio genere necesse est intelligi, sed de tali convenientia, quæ sufficiat ad debitam proportionem inter mensuram et mensuratum necessariam. Haec autem convenientia neque in omnibus mensuris, neque in omnibus rebus æqualis esse potest aut debet; nec de hoc potest una et eadem regula pro omnibus assignari, sed juxta rerum et mensurarum diversitatem id judicandum est. Nam in aliqua mensura perfectionis sufficit convenientia analoga, in aliqua vero mensura quantitativa requiritur non tantum convenientia generica, sed etiam specifica; linea enim seu longitudine non potest nisi linea vel longitudine mensurari.

7. In præsenti ergo illa diversitas, quæ est inter durationem permanentem et successivam, tanta est, ut non relinquat proportionem necessariam, ut duratio permanentis possit esse mensura successivæ. Quod ita declaro, quia mensura quantitativa non habet proportionem ad mensurandum nisi per quamdam adæquationem vel coextensionem

mensuræ et mensurabilis; sed duratio permanens non coextenditur durationi successivæ; unde secundum se nec potest esse illi adæquata, nec inadæquata; ergo nullam habet proportionem cum illa, ut sit ejus mensura. Et confirmatur, quia indivisibile ut sic non est aptum ad mensurandam quantitatem rei divisibilis; sed duratio permanens, sub ea ratione indivisibilis est; successiva vero est divisibilis; ergo non potest illa esse hujus proportionata mensura. Dices : imo una ex conditionibus mensuræ assignari solet, quod sit indivisibilis. Respondetur, respectu quantitatis discretæ, posse mensuram assumi sub ea ratione qua indivisibilis est; sic enim unitate mensuramus numerum, nam numerus ex unitatibus componitur, quatenus in ea ratione indivisibilis sunt. Respectu vero quantitatis continuæ, quamvis mensura debeat esse indivisibilis, id est, in indivisibili consistens, tamen non potest esse mensura, ut indivisibilis in eo ordine, sed ut magnitudinem vel extensionem habet; alioqui non potest esse proportionata, ut vel per seipsum, vel per repetitionem adæquet extensionem rei mensurata; sic igitur duratio permanens improportionata est, ut sit mensura durationis successivæ; ergo duratio successiva solum est mensurabilis per aliam durationem successivam, quæ in mensuram extrinsecam ejus assumitur.

Quarta assertio.

8. Ex quo ulterius dicendum est, ex natura rei nullum esse motum seu durationem successivam, quæ sit aliorum motum mensura, sed ex arbitrio et capacitate hominum pendere; nihilominus tamen aliquem esse motum in rerum natura de se aptiorem, ut ad hoc munus mensurandi actiones et durationes successivas destinetur, nimirum, cœli motum, in quo fundamentum ipsum seu capacitas ut assumatur in mensuram, proprietas ejus realis est; institutio vero et accommodatio, ut proxime habeat rationem mensuræ, rationis tantum denominatio est. Hoc totum erit ad declarandum et suadendum facile, si præ oculis habeantur ea quæ de ratione mensuræ in disp. 43, sect. 3, dicta sunt, ubi etiam conditiones ad hanc extrinsecam mensuram necessarias posuimus, nimirum, quod sit nota, certa et invariabilis, et proportionata mensurabili. Quæ conditiones in ipso re supponuntur, ut ad munus mensurandi apta sit quasi remote ac fundamentaliter. Ut

vero jam habeat quasi proximam aptitudinem ad mensurandum, necessaria est institutio humana, per quam proposita sit in certa ac præfixa quantitate, et redacta etiam ad minimum aliquem terminum, et ita sit apta ad mensurandum humano modo, quia in magna quantitate facilius contingit deceptio, et non tam commode potest ad omnia mensurabilia etiam minima applicari.

9. Sic igitur, loquendo de mensura proxime apta, constat nullum motum esse ex natura sua mensuram aliorum, quia in nullo reperitur ea partitio et designatio quæ ad mensurandum necessaria est, sed hoc semper ex ratione et humano arbitrio pendet. At vero loquendo de fundamento quod in re esse potest ad hoc genus mensuræ, etiam constat hoc maxime reperiri in motu cœli, nam ille motus est notissimus, ratione astrorum, præsertim solis et lunæ; est etiam certissimus ac regularissimus, et quatenus velocissimus est, etiam est quodam modo brevissimus; ergo est de se antissimus, ut ad mensurandos alios motus, seu durationes eorum assumatur. Cui veritati consonat, quod divisa Scriptura refert dixisse Deum in conditione universi : *Fiant luminaria in firmamentum cœli, et sint in signa et tempora, et dies, et annos.* Ad quod videtur alluisse Plato, in Timæo, cum dixit, *tempus esse conversionem cœlestis mundi.* Idemque senserunt multi antiqui philosophi, ut Simplicius, 4 Physicorum refert, et ibidem Albert., tract. 3. Et idem reddit definitio Aristotelis dicentis, *tempus esse numerum motus secundum prius posterius,* loquitur enim de tempore, quod est extrinseca mensura durationum, et prout humana ratione et institutione ad munus mensurandi destinatum est, illumque constituit in motu cœli, et quasi per antonomasia hunc intelligit nomine motus in prædicta definitione, ut ex discursu illorum capitulorum constat.

10. Hunc autem motum non habere rationem temporis et mensuræ, nisi quatenus eo numerantur partes prioris et posterioris in successione et duratione, etiam constat. Illæ enim partes, numerus dicuntur, non secundum propriam rationem quantitatis discretæ, sed quatenus in partibus continuo reperi potest; qui numerus, ut numerus est non est actu in re, sed potentia tantum; opus autem animæ quodammodo complevit seu numeratur. Unde in ea particula significatum est ab Aristotele, tempus hoc in ratio-

mensuræ aliquo modo compleri per opus animæ, ut in ultima parte assertionis diximus; nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur ad definitam quantitatem, per quam possit mensuræ rationem exercere, vel per applicationem, vel per repetitionem. Et hoc est quod expressius docuit ibidem Philosophus, c. 14, text. 134, tempus pendere ab anima. Quod etiam docuit divus Augustinus, 11 Confess., cap. 28; estque communis sententia.

Quomodo sit unicum tempus, et directa questionis resolutio.

11. Atque hinc tandem, ut quæstioni propositæ in forma respondeamus, concluditur unicum esse tempus in universo, quod propriam rationem extrinsecæ mensuræ habeat, illudque esse in motu coeli. Hæc est sententia aristotelis, in 4 Phys., quem et philosophi et theologi interpretantur et sequuntur. Apud nos frequens est illa distinctio, tempus du liciter accipi solere: uno modo absolute præduratione intrinseca motus, et sic multiplicari tempora æque ac motus, ut supra dictum est. Ilio vero modo sumi pro mensura extrinseca et communi cæterorum motuum, partim a natura existente fundamentaliter, seu in hoative (ut ita dicam), partim per rationem invisa, et ad mensurandum accommodata, hoc modo esse unum tantum tempus, illudque esse in motu coeli. Ita sumitur ex D. boma, in 2, d. 42, q. 1, art. 5, ad 2, et 3, q. 48, c. de Quando, quamvis alii locis absolute et sine distinctione ulla unum tantum tempus esse dicat, ut patet ex opusc. 36, 2, et 1 part., q. 20, art. 6, et q. 66, art. 4, 13, licet ex hoc postremo loco etiam possit rædicta distinctio et doctrina colligi. Quam iam habet Cajet., 1 part., q. 10, a. 6, ubi D. Thom. exponit; et Capreol., in 2, d. q. 2, art. 3; et Javelli., 4 Physicor., q. 23; idem tenet Jandun., q. 28. Et eam distinctionem tradiderunt Alens., 2 part., q. 9, emb. 9; et Bonav., in 1, d. 3, in 2 p., circa teram Magistri, n. 33; et Thom. de Argent., 4, d. 48, art. 4, quæst. unie. Ratio vero ius partis nota est ex dictis, quia in solo motu reperiuntur conditiones omnes ad iusmodi mensuram requisitæ. Ex ipso iam usu id satis constat, nam quotiescumque de duratione alicuius actionis vel inferiore motus judicare volumus, eam conferimus in motu coeli, ut id cognoscere possumus.

12. Nec refert quod interdum utimur etiam

aliis motibus inferioribus in ratione mensuræ extrinsecæ aliarum actionum, ut motu horologii; nam et hos etiam motus assumimus ut mensuratos per motum coeli, et ita non mensurant nisi veluti in virtute ejus, et quatenus notificant durationem ejus, et prætereà ex se sunt imperfectæ et (ut ita dicam) inconstantes mensuræ, propter illorum motuum facilem variabilitatem et irregularitatem. Et eadem ratione non refert quod aliquando etiam uli videmur inferioribus motibus ad mensurandam durationem ipsius motus coeli, nam revera non utimur illis ut mensuris, sed ut signis nobis propinquioribus, quibus utimur ad cognoscendum quanta pars motus coeli defluxerit, ut possimus illa uti tanquam mensura nostrarum actionum.

SECTIO XI.

Quas res, et quid in iisdem rebus hoc tempus mensuret.

1. Primum omnium certum est, omnes motus physicos et corporales hoc tempore mensurari, seu esse mensurabiles; ita enim semper accipendum est, ut careat omni difficultate.

2. Secundo addendum est, tempus mensurare in his motibus primo ac per se moram et durationem eorum. Hoc per se notum est experientia, et ratione patet, quia mensura debet esse homogena; unde metitur ipsum mensurable, quatenus habet conditionem ejusdem generis. Deinde consequenter fit, ut mensuret velocitatem vel tarditatem motus, adjuncta tamen quantitate spatii; nam per comparationem ad utramque quantitatem velocitas cognoscitur, eo quod velocior motus sit, qui aequale spatium in minori tempore, aut majus spatium in æquali tempore pertransit. Denique consequenter etiam metitur uniformitatem aut dissimilitatem motus, nam hæc consurgit ex æquali vel inæquali velocitate partium motus. Aliqui etiam addunt mensurare perfectionem motus; sed hæc ratio mensuræ, ut jam dixi, non spectat ad præsens. Eo vel maxime quod sub hac ratione tempus, ut tempus, non mensurat motum, sed unus motus, ut motus perfectior, est mensura alterius. Et in eo genere non constat motum coeli, quoad essentialē perfectionem quam habet in ratione motus, esse perfectiorem omnibus aliis, licet in eis conditionibus, quæ ad mensuram durationis requiri-

runtur, eos excedat; de qua re in superioribus dictum est.

3. Dices; quomodo potest tempus mensurare motus, cum non sit notius illis? Respondeatur duplicum hic posse fieri comparationem. Una est motus cœlestis ad cæteros motus; alia est temporis ut sic, ad motum, in ratione notioris, vel minus noti. Prior modo dicunt aliqui motum cœlestem esse quidem minus notum nobis, esse tamen notiorem natura sua, idque satis esse ut duratio ejus in mensuram assumatur. Sed hoc non recte dicitur, tum quia illa mensura non est ut Deus vel Angeli ea utantur, sed homines; mensura autem illis debet esse notior, ad quorum usum instituitur. Alias quomodo deseruit illis, ut per eam cognoscant alia, quæ mensuranda sunt? Tum etiam quia si ille motus non est notior nobis, cui dicitur natura sua notior? Nec enim est simpliciter nobilior in genere entis, nee etiam ab illo essentialiter et per se pendit cateri motus; unde tam notus est Angelis vel noster localis motus, vel motus augmentationis aut alterationis. Dicendum ergo est, illum motum esse notiorem nobis, quantum necesse est ad rationem mensuræ; nam, licet fortasse quantum ad efficientem causam ejus, et alia similia, minus notus nobis sit, et licet in seipso non ita sensibiliter videatur sicut inferiores motus, tamen quantum ad an est, et quantum ad uniformitatem suam et perpetuitatem, est simpliciter et generatim respectu omnium hominum notissimus, saltem per astra quæ posita sunt in signa illius motus.

4. De altera item comparatione dubitant aliqui, quia obscurius esse videtur tempus quam motus, et ideo non videtur esse apta mensura motus. Antecedens patet, quia motus per seipsum sensibus patet, tempus vero difficillimum cognitu est. Respondeatur tamen, si hæc duo in genere comparentur, et cum proportione, neutrum esse notius alio; nam quantum ad an est, æque notum est dari tempus, ac dari motum, quia æque evidens est durare motum dum fit, seu aliquam moram consumere, ac est evidens esse vel fieri motum; tempus autem, in communi loquendo, idem est quod duratio motus. Si vero comparentur quantum ad quid est, æque obscure in utroque explicatur. Si denique comparentur sub ratione mensuræ et mensurati, sicut tempus mensurat ut est duratio quædam, ita quod in motu per illud mensuratur, est duratio ejus; ergo quantum ad hoc est etiam æqua-

lis ratio. Comparatio ergo non debet fieri inter tempus et motum, sed inter unum motum et alios, et inter durationem unius, et durationes aliorum, et hoc modo constitutur optime ratio temporis, et differentia vel excessus est, quia illa duratio assumitur in mensuram, et accipit completam rationem et denominationem temporis, quæ est in motu, qui comparatione aliorum motuum notior est, et alias habet conditiones ad mensurandum requiras, ut explicuimus.

5. *Quis inter cœlestes motus sit eorum mensura.* — Sed queret aliquis, esto hoc verum sit comparando motum cœli ad inferiores motus, quid dicendum sit comparando ipsos motus cœlestes inter se. Respondeatur, absolute loquendo, etiam motus inferiorum orbium cœlestium mensurari motu primi mobilis, atque ita in illo esse, simpliciter loquendo, tempus, ut habet rationem primæ et universalissimæ mensuræ, quanquam ex motibus propriis solis et lunæ recipiat, modo nostro concipiendi et loquendi, divisionem ac denominationem annorum et mensium. Sicut enim integra circulatio primi mobilis, dies appellatur, ita integra circulatio propria orbis solis vocatur annus, et duodecima pars ejus vocatur mensis; sicut etiam integra conversio orbis lunæ secundum motum proprium vocatur mensis lunaris; utraque autem conversio, tam solis quam lunæ, numero diem mensuratur; atque ita, simpliciter loquendo, motus primi mobilis est mensura omnium motuum corporalium qui sub illo decurrunt.

Quo tempore mensurentur spirituales motus.

6. Sed queret rursus aliquis, an etiam hoc tempus sit mensura aliarum actionum successivarum, quæ motus physici non sunt. Ubi sermo est tantum de successione continua, ut est spiritualis motus angelicus, vel localis, vel intensionis, supponendo quod possit dari in actibus spiritualibus. Atque in hoc sensu in schola D. Thomæ communis sententia est, hos spirituales motus non mensurari hoc tempore, sed esse constituendum aliud tempus in supremo Angelo, verbi gratia, quod sit mensura talium motuum. Ita D. Thomas, 1 part., q. 40, art. 5, et q. 58, art. 3, quibus locis Cajet. et alii recentiores idem tenent; et Capr., Henric., et alii supra citati. Obstal tamen huic sententiæ, quia nullus motus spiritualis est in Angelis, in cujus durationem possit cadere prædicta ratio temporis, quia

ad hanc rationem mensuram non sufficit, quod duratio vel motus sint in nobilissimo mobili, sed multo magis necessarium est ut motus sit regularis, uniformis, atque etiam quod sit semper in actu, perpetuus, ut semper possit deservire ad mensurandum; nullus autem motus Angelorum est hujusmodi; nam cum sit voluntarius ac omnino liber, nec semper lurat, nec fit modo regulari et uniformi. Scio responderi posse, etsi non detur talis motus regularis actu existens, posse tamen dari et consequenter posse etiam concipi, idque satis esse ad rationem mensuram, quia mensura non exercet munus suum, nisi prout est in nente. Sed haec responsio non probatur, um quia ratio facta probat talem motum regularem et perennem non solum non de facie, sed etiam non esse connaturalem spiritibus substantiis; tum etiam quia talis conceptio illius motus possibilis est impertinens cognitionem angelicam, et de se difficiliorum cognitio cuiuslibet motus existentis. Um denique quia alias eodem modo dicis posset, non tempus aut ævum existens in An-
gelo creato, sed prout concipi potest in alio perfectiori possibili, esse mensuram.

7. Quocirca, si respectu nostri loquamur, arum est omnem illum spirituale motum se in nobis improportionatum, ut sit tempus quo possimus uti ad mensurandum spirituales actiones, quia est nobis ignotus. Vem est ipsas etiam spirituales actiones, quan-
tus tales sunt, esse nobis ignotas, et ideo non esse a nobis mensurabiles, ac proinde non indigere nos aliquo tempore, quod sit mensura illarum. Tamen, quatenus illæ acci-
nes aliquo modo a nobis cognosci possunt, mirum, si conjunctionem aliquam habeant in actionibus materialibus, sic non possunt ensurari nisi hoc tempore coelesti, atque mensuramus nostras actiones intellectus voluntatis hoc tempore. Si vero respectu orum Angelorum loquamur, certe illi nulla ligent mensura ad cognoscendam durationem snarum actionum, quia tam nota est is quæcunque duratio per seipsum, quam potest per comparationem ad aliam, ut uno inferius magis declarabimus. Si tamen int, possunt pro suo arbitrio uti hujusmodi nparatione, et cognoscere tantum durasse tum inferioris Angeli, quam superioris; unitamen id non tam erit cognoscere unum aliud tanquam per mensuram, quam co-
noscere eorum aequalitatem vel inæqualita- in duratione; quomodo etiam potest An-

gelus cognoscere quantum duret suus motus per comparationem ad motum cœli. Imo non solum Angelus, sed etiam Deus, licet non indigeat, neque uti possit mensura extrinseca ad cognoscendam durationem enjuslibet motus, non tamen potest cognoscere coexistentiam unius cum alio et eorum aequalitatem aut non aequalitatem in durando, nisi utrumque simul cognoscendo, et illa inter se comparando, quia correlativa sunt simul cognitione.

*An successio discreta possit temporis men-
surari.*

8. Rursus quæri potest an tempus cœlestis sit mensura motus seu successionis discretæ. In qua re omnes convenient in assertione negativa. Thomistæ vero qui de hac successione discreta in Angelis potissime loquuntur, aliud etiam tempus discretum assignant, quod sit mensura extrinseca omnium similium motuum inferiorum. Verum tamen in hac successione discreta duo possunt considerari: unum est mora uniuscujusque instantis, et consequenter mora etiam omnium instantium simul sumptorum sibique immediate succendentium. Aliud est numerus seu multitudo talium instantium. Prior consideratio per accidens est ad rationem discretæ successionis ut sic; nam per se solum spectat ad rationem quantitatis discretæ seu multitudinis pluralitas unitatum sub ea ratione indivisibilium; quod vero illæ unitates habent majorem vel minorem durationem, accidentiarum est. Sicut in ternario lapidum, verbi gratia, per accidens est ad rationem ternarii, quod illi lapides sint magna vel parvae quantitatis, et quod juxta se positi magnam vel parvam molem efficiant. Igitur idem proportionaliter est in discreta instantium successione aut compositione. Quapropter illa duratio et permanentia singulorum instantium, et consequenter etiam totius temporis ut aggregati ex illis, vel mensurabilis non est, propter indivisibilitatem singulorum instantium, vel mensuranda est tempore continuo, ad eum modum quo statim de aeo dicemus.

9. Quantum ad secundum antem, id est quoad numerum instantium,clarum est non posse motum discretum ut sic mensurari aliquo tempore continuo, nec corporali, nec spirituali, quia neque ex diurnitate continui temporis, neque ex coexistencia motus discreti in quolibet tempore continuo, co-

gnosci potest quis numerus instantium fuerit in tali motu discreto per diem vel per horam, verbi gratia, motus continui, quia in qualibet parte motus continui potest esse motus discretus constans pluribus vel paucioribus instantibus absque ullo certo termino.

40. Et eadem ratione, non video quomodo motus discretus possit mensurari per tempus discretum extrinsecum et existens in superiori motu, quia nec potest mensurari quoad permanentiam instantium; nam haec est et est per accidens, ut dixi, et non est fixa et certa in aliquo ex his temporibus aut instantibus. Neque etiam potest mensurari quoad numerum instantium, quia nullus certus numerus instantium correspondet in uno motu comparatione alterius, sed dum est in superiori Angelo successio discreta constans ex tribus instantibus, potest esse in inferiori alia, quae constet decem aut pluribus instantibus, et e converso; ergo non potest numerus instantium unius motus per extrinsecum tempus alterius motus mensurari. Non est ergo necessaria haec extrinseca mensura respectu successionis discretæ, quatenus talis est, sed mensuranda est unitate repetita, sicut omnis numerus per unitatem mensurabilis est; nam si interdum unus numerus mensuratur alio, solum est in quantum unus materialiter est pars alterius, ut binarius senarii, et tunc accipitur per modum unitatis.

An substantiae corruptibles mensurentur tempore.

41. Præterea, interrogari solet an hoc tempus cœleste mensuret etiam res corruptibles quoad earum substantiam, seu substantialem permanentiam; eademque interrogatio locum habet in omnibus rebus permanentibus corruptibilibus. De quibus communis sententia est haec omnia mensurari hoc tempore, ut patet ex D. Thoma, 1 p., q. 40, art. 4, et ex aliis auctoribus *supra citatis*; sumiturque etiam ex Arist., 4 Physicor., c. 14, text. 133, ubi ait: *Omnes res quæ generantur, et corrumpuntur, hoc tempore mensurantur.* Addit vero Duran., in 2, d. 2, q. 6, n. 45, tempus non esse mensuram homogeneam harum rerum, sed alterius rationis, eo quod tempus sit duratio successiva, durationes vero harum rerum permanentes sint. Quod si objicias mensuram debere esse homogeneam, repondebit fortasse, id esse

verum respectu proximi mensurabilis, non vero respectu ejus, quod tantum ratione alterius, et quasi per concomitantiam quamdam mensuratur. Quæ doctrina mihi non displicet; nam tempus per se primo non mensurat permanentiam rerum corruptibilium, quæ secundum se indivisibilis et consequenter etiam immensurabilis est, sed mensurat per se primo mutationes harum rerum, ut generationes, incrementa, alterationes, et corruptiones earum, et consequenter mensurat etiam durationem esse illarum, quatenus his mutationibus subest, aut subesse potest. Quomodo dixit etiam Aristoteles, 4 Physic., c. 12, text. 118, *tempus per se mensurare motum, per accidens vero quietem;* nam tempus per se mensurat prius et posterius, quæ per se inveniuntur in motu, in quiete vero solum per relationem vel comparationem ad motum, ut bene exposuit Albert., in Summa de Quatuor coæquævis, 1 part., q. 3, art. 4, ad ult. Atque ita fit ut tempus per se ac immediate sit mensura homogenea durationis motus, durationis autem permanentis solum quasi per accidens, et ratione alterius, tanquam mensura aliquo modo alterius rationis, quod in sequenti puncto magis explicabimus.

Res incorruptibles an tempore mensurentur.

42. Prima sententia.—Secunda sententia.

Ultimo inquiri potest an tempus mensuret etiam durationem rerum incorruptibilium, quam ævum esse diximus (nam æternitas Dei sub quæstionem non cadit, cum illa infinita sit, et immensurabilis). D. Thoma, ejusque sectatores, aliique Theologi, qui negant, spirituales actiones aut motus, etiam successivos et continuos, mensurari hoc tempore, a fortiori id negant de esse rerum incorruptibilium, seu duratione earum, et ideo constituunt unum primum ævum, quod in illo ordine habeat rationem extrinsecæ mensuræ talium rerum quoad esse earum. Cu sententiæ favet Arist., in 4 Phys., c. 12, text. 117, ubi aperte sentit res incorruptibles non mensurari tempore. Et hac ratione, 1 d. Cœlo, c. 3, text. 20, et c. 9, text. 400, ai cœlestia corpora, et substantias superiore non esse temporis subjecta. Quod etiam de cent aliqui philosophi his locis. Alii vero Theologi putant etiam esse angelicum mensurari hoc tempore quoad suam durationem Ita Durand., in 2, quæst. 5; a qua opinion non dissentiant Gabriel. ibi, et Ocham, in 2

quæst 13. Et fundamentum esse potest, quia supra ostensum est, unum ævum non posse esse mensuram alterius quoad durationem ejus, quia per comparationem unius ad aliud non potest cognosci quantum alterum duraverit; at vero per comparationem ad nostrum tempus optime cognoscitur quantum Angelus duraverit in suo esse; ergo non est alia mensura etiam harum rerum, nisi nostrum tempus.

13. Auctoris sententia. — Ego vero impensis existimo, tempus hoc non habere rationem mensurae respectu ipsorum Angelorum ad cognoscendam durationem sui proprii esse. Probatur ex dictis. primo, quia non est notior Angelis duratio temporis, quam propria; mo, si fieri potest comparatio, magis nota est propria duratio, tanquam magis cognata magisque immaterialis, et ideo ex se etiam magis intelligibilis. Secundo, quia magna est imperfectio indigere tali mensura extrinseca ad suas proprias durationes cognoscendas.

14. Objectio. — Dices: non potest Angelus, intuendo tantum scipsum aut aliud Angelum, cognoscere quantum duravit, nisi durationem suam vel alterius ad nostrum tempus comparet; ergo indiget hac mensura. Antecedens patet, quia cum propria et intrinseca duratio indivisibilis omnino sit, ex se in se absolute non habet quod sit tanta vel quanta; ergo non nisi per comparationem ad durationem quantam potest sub ea cognitione cognosci. Respondeo concedendo non posse illam durationem indivisibilem cognoscere ad modum quanti, nisi cum aliqua abitudine vel connotatione successionis aut existentis, aut possibilis, seu imaginariæ; nam hoc saltem convincit argumentum faciem. Unde, ut Angelus cognoscat quantum posse duraverit ex quo creatus est usquè modo, necesse est ut cognoscat quanto tempore successivo coextiterit, vel coexistere potuerit, quia alias non poterit concipere suam durationem ut quantam, quia hæc denominatio non convenit illi ab intrinseco, et secundum e; ergo per comparationem ad aliquid quantum aut realiter existens, aut conceptum. Hinc tamen non fit ut Angelus utatur tempore, ut mensura ad eam cognitionem, sed solum sequitur illam cognitionem ex parte objecti esse aliquo modo respectivam, et ideo non posse cognosci unum extremum, si ut terminalum et comparatum ad aliud.

15. Quapropter non solum angelicus intel-

lectus, verum etiam divinus, non cognoscit durationem Angeli ut tantam vel quantum, nisi cum dicta concomitantia, tum quia necessitas cognoscendi simul correlativa, respectu omnis intellectus locum habet, eo quod intrinsece proveniat ex connexione objectorum; tum etiam quia cum illa denominatio quanti sit aliquo modo extrinseca, non potest cognosci ut in se est, nisi cognita forma ex qua desumitur. Quod si quis rursus obieciet, quia hinc sequitur idem esse dicendum de æternitate ipsa, respondemus, quod æternitas non est tanta, vel quanta, sed infinita, quam infinitatem ex se et absolute habet sine comparatione ad aliud. Si quis tamen eam velit concipere ut extensam et quantam, non poterit eam concipere nisi cum habitudine coexistentiæ ad durationem successivam, saltem imaginariam, non tanquam per mensuram ejus, sed ut per terminum coexistentiæ, ratione cujus per modum quanti concipiatur.

16. Atque hinc fit ut etiam respectu nostri intellectus ævum angelicum non sit proprie et per se mensurabile nostro tempore, sed solum per accidens, et ex imperfectione nostra, primo quidem, quia ratio mensuræ et mensurabilis respectu alieñus intellectus supponit utramque esse in se cognoscibile a tali intellectu; ævum autem angelicum non est ita cognoscibile nobis. Unde ex vi nostri temporis nunquam possumus cognoscere quantum Angelus duraverit, nisi fortasse mensurando aliquem effectum ejus, in quo sit successio, et deinde ex duratione effectus durationem causæ colligendo; ut, quia Angelus movet cœlum, recte colligimus tantum durasse Angelum, quantum duravit cœli motus. Hæc autem mensuratio et est valde remota et per accidens, et adhuc non potest esse integra mensuratio illius esse; nam inde ad summum colligitur non fuisse illum effectum sine sua causa; non tamen potest colligi ante effectum talis causa extiterit, et quantum duraverit.

17. Nostrum tempus non mensurat æterna. — Ex quibus tandem concluditur, absolute negandum esse tempus nostrum esse mensuram æviternorum. Et consequenter etiam concedendum est illa non esse mensurabilia secundum se quantum ad durationem, quia si respectu nullius intellectus ita possunt mensurari, absolute non sunt ita mensurabilia. Quocirca, cum D. Thomas his rebus spiritualibus attribuit extrinsecas mensu-

ras, existimo non esse intelligendum de mensura durationis quantum ad quantitatem ejus extensivam (ut sic dicam), sed quantum ad perfectionem, eo modo quo prium in unoquoque genere dicitur mensura cæterorum.

SECTIO XII.

Quænam duratio ad prædicamentum Quando pertineat, et quomodo hujusmodi prædicamentum constituendum sit.

Descriptio ipsius Quando tractatur.

1. Superest ut ex his omnibus, quæ de durationibus diximus, rationem et constitutionem prædicamenti Quando colligamus. Est enim valde incertum apud auctores, in quo formalis ratio hujus prædicamenti consistat. Nam, licet ex ipso nomine salis constet, Quando esse aliquid ad tempus et consequenter ad durationem pertinens, quid vero illud sit, obscurum est. Vox enim *quando*, latine sumpta, non est nomen significans rem aliquam, sed est adverbium temporale, quo utimur ad interrogandum quo tempore res sit aut operetur, etc. Inde vero translata est ad significandum rem illam, vel denominationem seu formam denominantem, quam rei tribuimus, cum ad interrogationem de Quando responderemus; dicimus enim, hodie, aut heri, aut alio simili tempore esse vel fuisse. Unde Aristoteles, ubi hoc prædicamentum attingit, nihil aliud dicit, nisi Quando idem esse quod esse in tempore, ut esse heri, vel anno præterito. Gilbertus vero definit, *Quando significare rationem ex temporis insidentia relictam, non tempus ipsum*. Et infra ait, *esse quamdam (ut ita dicam) affectionem rebus additam, per quam dicitur esse, vel fuisse, aut futuras esse, non vero esse tempus ipsum*. Ex quo loco videtur sumpta illa vulgaris descriptio, qua etiam utitur D. Thomas, opusc. 48, *Quando, esse id quod ex adjacentia temporis relinquitur*. Loquuntur autem omnes auctores, in his descriptionibus, de tempore extrinseco, quod est in motu primi mobilis, quatenus res omnes temporales in eo, vel aliqua parte ejus esse dicuntur.

Variae opiniones de natura ipsius Quando.

2. Quid autem sit hoc, quod relinquitur ex adjacentia temporis, varie exponitur. Quidam dicunt esse relationem, vel temporis ad rem quæ est in tempore, vel, e contrario, rei temporalis ad tempus, quæ sit vel relatio

contenti ad continens, vel, e converso, continentis ad contentum. Verumtamen hæc opinio de relationibus sex ultimis prædicamentis attributis, supra in universum rejecta est. Et in præsenti non videtur verisimilis, quia relatio continentis et contenti non nisi per metaphoram videtur attribui rebus temporalibus respectu temporis extrinseci; nam in re nihil esse videtur nisi coexistentia quædam, in qua tempus denominatur continens, quia semper excedit temporalia, præsertim corruptibilia, quæ cum tempore incipiunt et desinunt, eo semper fluente et durante, et ideo in eo contimeri dicuntur. Quæ locutio metaphoram includit; nam proprietas solum consistit in coexistentia rerum cum tempore seu aliqua parte ejus; relatio autem coexistentiæ non pertinet ad speciale prædicamentum. Relatio præterea mensuræ et mensurati, si attente considerentur quæ de mensura dicta sunt, disputat. 42, sect. 3, non est realis, sed rationis. Quia non habet aliud fundamentum, nisi quod unum sit medium, et quasi instrumentum, ad cognoscendum aliud; hoc autem non ponit in rebus ipsis realem et intrinsecam habitudinem; nam quacunque ratione aliqua res sit nobis notior, et alioquin sit apta ut comparari vel conferri cum alia possit, et sic deseruire ad ostendendam quantitatem ejus, potest exercere munus mensuræ, quod solum est opus rationis; sicut etiam unitas habet rationem mensuræ respectu multitudinis, et illa relatio nec realis est, nec, si esset, speciale prædicamentum constitueret. Idemque argumentum fieri potest de omnibus humanis mensuris, ut modium, libra. Quibus illud etiam cum tempore commune est, quod non ex solis conditionibus rerum, sed adjuncta aliqua institutione humana, et operatione rationis subeunt rationem mensuræ; ergo vel hac sola ratione manifestum est, relationem mensuræ et mensurati in eis fundatam non posse esse rei, sed rationis.

3. *Secunda sententia. — Reprobatur.* — Dixerunt ergo alii, hoc, quod ex adjacentia temporis relinquitur, esse formalem quamdam rationem absolutam et intrinsecam, quæ in ipsis rebus temporalibus inest, quatenus in tempore sunt; ita ut ipsum Quando, non dicat solam denominationem extrinsecam, sed intrinsecam, et non relativam, sed absolutam, relictam ex temporis adjacentia. Sed hæc sententia nec explicari potest, nec intelligi; unde omnino est falsa, et gratis con-

ficta. Quid est enim illud absolutum in re temporali, ex adjacentia temporis relictum? Aut enim illud supponitur in re temporali ex intrinseca natura ejus, ut sit mensurabilis tempore; et sic falsum est illud esse relictum ex adjacentia temporis; nam per se inest, et conveniret rebus si existerent cum suis naturalibus proprietatibus et conditionibus, etiamsi nullum esset in rebus tempus extrinsecum. Unde talis proprietas esse non potest, nisi vel quod res sint corruptibles, aut quod habeant esse aliquo modo in motu consistens, aut certe quod durent tali modo, quæ proprietates non pertinent ad prædicamentum Quando, excepta pro nunc durata, de qua inferius dicam; de cæteris autem id per se notum est. Aut vero illa ratio absoluta resultat in rebus ex adjacentia temporis extrinseci, et hoc etiam dici non potest, quia, ut dicebam, illa adjacentia in re non est nisi coexistentia; ex sola autem rerum coexistentia non resultat aliquid absolutum in eis, per se loquendo, sed tantum mediante efficientia, si una possit in aliam efficiere, quod de tempore dici non potest. Omnis vero alia adjacentia, quæ præter coexistentiam cogitatur, est sola mensuratio quæ per rationem fit, ex qua multo minus potest tale absolutum provenire. Nullam ergo verisimilitudinem habet hæc assertio.

4. *Tertia sententia.* — Alia ergo et communior sententia est, Quando solum esse denominationem extrinsecam, provenientem rebus ab extrinseco tempore mensurante. Hanc sequitur D. Thomas, in dicto opusculo, quamvis sub distinctione, et eam significat Gilbert. Nam cum hanc denominationem affectionem appellasset, statim correctionem adjunxit, *ut ita dicam*. Soto etiam in Logica, et alii hoc sequuntur. Sed in hac sententia nomina occurrunt difficultates, quædam ad hominem, aliæ simpliciter. Nam, si Quando, est denominatio extrinseca a tempore, ergo sine causa dicti auctores rejiciunt tempus ab hoc prædicamento, dicentes, Quando, non esse tempus, sed aliquid ex tempore relictum. Quod si dieant, Quando, et tempus, distingui sicut albedinem, et esse album, vestem, et esse vestitum, et in universum sicut formam et esse proveniens a forma, esto hoc verum sit, inde concluditur, Quando, comparari ad tempus, sicut formam ad effectum formalem, vel sicut concretum ad abstractum, et ideo non magis hæc esse distinguenda aut separanda in hoc prædica-

mento, quam in aliis. Eo vel maxime quod prædicti auctores constituunt tempus in prædicamento quantitatis, tanquam ipsam motus extensionem.

5. Sed dicent fortasse, idem tempus, ut comparatum intrinsecum ad motum in quo est, tanquam extensionem ejus, pertinere ad prædicamentum quantitatis; ut vero comparatur ad res tempore mensurabiles, ut forma extrinseca earum, sic pertinere ad prædicamentum Quando, sicut diei solet de superficie ultima ut afficiente corpus in quo inest, vel ut continente corpus extrinsecum, quæ priori ratione pertinet ad prædicamentum quantitatis, posteriori ad prædicamentum Ubi.

6. Verumtamen (ut omittam exemplum hoc æque dubium esse ac id de quo agimus, et quidquid etiam sit, an tempus sit vera species quantitatis), absolute loquendo, difficile creditu est hanc extrinsecam denominationem ad constituendum reale prædicamentum sufficere. Nam forma, a qua talis denominatio sumitur, non est realis, sed rationis, et ipsa etiam denominatio non est in solis rebus, nisi interveniat opus rationis; ergo non est satis ad prædicamentum reale constituendum. Consequentia patet, quia prædicamenta accidentium realia sunt, et solum ex formis realibus constitui debent; alias quæplura alia prædicamenta essent multiplicanda; nam infinitæ aliæ sunt denominations rationis, ut patet ex dictis supra de sufficientia hujus divisionis, et ex argumento nuper facto de aliis mensuris humanis, quod ad rem præsentem maxime accommodatum et familiare est. Antecedens vero quoad priorem partem constat ex dictis supra de tempore, prout est communis mensura extrinseca; ostendimus enim, etiam ex doctrina Aristotelis, tempus ut sic per rationem compleri. Quoad alteram vero partem probatur, quia inter extrinsecum tempus, et res quæ in illo esse dicuntur, nulla est realis conjunctio etiam extrinseca, sed sola mensuratio, quæ fit per comparationem rationis; ergo tota illa denominatio est mere rationis.

7. Et confirmatur ac declaratur; nam rem esse in tempore, nihil aliud est quam mensurari tempore; mensurari autem tempore, non est aliud quam cognosci per tempus ut per mensuram, id est, per quoddam extrinsecum medium cognitionis; ergo esse in tempore ad denominationem rationis tandem revocatur, sicut esse cognitum. Quod si dicas,

esse in tempore non esse idem quod actu mensurari tempore, sed aptitudine, scilicet esse aptum mensurari per tempus, non solvitur difficultas. Nam vel id intelligitur formaliter de aptitudine seu mensurabilitate ut sic, et sic non magis potest pertinere ad prædicamentum reale, quam esse mensuratum ut sic, quia etiam illa est vel relatio rationis, vel denominatio ab extrinseca facultate animæ, quæ potest unum cum alio conferre, et rei quantitatem per tale medium cognoscere, sicut esse numerabile vel cognoscibile, in eodem sensu sumpta, sunt denominations extrinsecæ, provenientes a facultate animæ ad numerandum, vel cognoscendum. Si vero esse mensurabile sumatur fundamentaliter, sic esse mensurabile tempore, nihil aliud est quam habere durationem talis naturæ, ut sit apta mensurari tempore; hæc vero non est denominatio extrinseca, sed intrinseca rei proprietas.

Ultima et verisimilior sententia.

8. Propter hæc ergo potest esse alius modus explicandi hoc prædicamentum, nimirum, esse hujus prædicamenti constitutum duntaxat per intrinsecam durationem uniuscunque rei. Quod ut intelligatur clarius, distinguere oportet tria, quæ in omni prædicamento accidentis distinguere necesse est, nimirum, formam afficiendem vel denominantem, subjectum affectum seu denominatum, et denominationem ipsam, qua explicatur ille effectus formalis, quam talis forma confert tali subjecto, quæ solet non solum per verbum aliquod, sed etiam per nomen concretum significari; ut in predicamento qualitatis est albedo, quæ respicit subjectum, cui confert esse album, ex quo ipsum album tanquam concretum consurgit. In hoc ergo prædicamento forma, vel quasi forma, in abstracto sumpta, est duratio ipsa, de qua quid sit, satis dictum est; subjectum autem vel quasi subjectum, erit motus, vel alia res durans; nam illi confert hoc ipsum esse quod est durare in esse; concretum autem est hoc ipsum quod appellatur durans.

9. Atque hæc sententia sic exposita suaderi potest primo a sufficienti numeratione, quia nullus alias modus explicandi hoc prædicamentum appareret satis probabilis. Secundo, quia hæc denominatio qua dicitur res durans, realis est et extrinseca, et non est aliud prædicamentum ad quod possit revocari. Tertio potest confirmari a simili ex Ubi, de quo infra

ostendemus esse denominationem intrinsecam, sumptam ab interno modo rei; videtur autem esse eadem ratio quoad hoc in Quando, et Ubi; si autem Quando, dicit denominacionem intrinsecam, non potest aliunde quam ab intrinseca duratione sumi.

Objectiones contra positam sententiam.

10. *Prima.* — Non desunt tamen difficiles objectiones contra hanc sententiam. Prima est, quia diximus durationem non distingui a parte rei ab existentia rei durantis; ergo non potest speciale prædicamentum accidentis constituere. Patet consequentia, tum quia existentiae rerum non collocantur in prædicamento; tum etiam quia, licet collocarentur, non pertinerent ad speciale prædicamentum, sed uniuscujusque rei existentia ad ejus prædicamentum reduceretur.

11. *Secunda.* — Secunda difficultas est, quia motus non pertinet ad speciale prædicamentum, sed propter sui imperfectionem extra seriem entium collocatur, et de eo fit mentio in postprædicamentis; ergo nec duratio motus potest, etc. Patet consequentia, quia vel majoris, vel saltem ejusdem imperfectionis est duratio motus, ac ipse motus; cum ergo tempus nihil aliud sit quam duratio motus, sub nulla consideratione esse potest forma constituens prædicamentum Quando.

12. *Tertia.* — Tertia, quia, si duratio motus, ea tantum ratione qua est intrinseca illi motui, cuius est duratio, pertinet ad speciale prædicamentum, ergo eadem ratione omnis duratio intrinseca rei permanentis pertinebit ad hoc prædicamentum Quando; consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet a paritate rationis; nam quoad perfectionem entis perfectior est quælibet duratio rei permanentis, quam duratio motus; quoad modum autem afficiendi et denominandi, tam intrinseca est motui sua duratio, et tam idem cum illo, sicut est in qualibet re; ergo. Minor autem probatur, tum quia est alienum a mente Aristotelis, et omnium qui hactenus de prædicamento Quando, locuti sunt; omnes enim tempus constituant tanquam unicam formam, a qua hoc prædicamentum desumptum est; tum etiam quia non potest dari una ratio unica durationis, quæ sit supremum genus hujus prædicamenti, quia duratio indivisibilis et successiva non videntur univoce convenire. Et multo minus duratio substantiæ et accidentis.

Tractatur prima difficultas, eique satistit.

13. Sustinendo vero prædictam sententiam, sponderi potest ad has difficultates. Qui dicunt durationem esse modum ex natura rei distinctum a qualibet re, et ab existentiae juxta, facile expediunt primam difficultatem negando assumptum. Alii vero, quam censeant durationem non distingui ex tuta rei ab existentia, probabile putant, sententiam rei creatae esse peculiarem modum accidentalem ipsius essentiae creatae, qui test ad speciale prædicamentum pertinere; in, licet communis sit rebus aliorum præmentorum, non tamen ut prædicatum entiale eorum, sed ut modus concomitans essario productionem, seu effectionem eorum. Sicut etiam relatio creaturae communis omnibus entibus creatis, et nihilominus peculiari prædicamento collocatur. Sed sententia supponit distinctionem modum ex natura rei inter existentiam et existiam actualem creaturæ; supponit etiam sententiam creaturæ esse verum accidentis; ultrumque autem falsum esse, in superbis ostensum est.

14. Quapropter dicendum est aliud esse i) de reali et metaphysica distinctione in, aliud vero de distinctione logica et dicamentali; et concedendum est durationem metaphysice et realiter non esse verum accidentis rei durantis, ut probat argumentum factum, quia in re non distinguitur illa; nihilominus tamen habere talem distinctionem rationis cum fundamento in ut sufficiat ad modum prædicationis leentalis, ratione cuius possit in præmento accidentis collocari. Jam enim a diximus, ad distinctionem prædicatorum non semper esse necessariam distinctionem actualem in re, sed sufficere dum distinctionem rationis ratiocinalis; usus etiam non omnia prædicamenta accidentia esse vera accidentia, ideoque accidentia non esse univocum. Quædam ergo quæ solum propter modum accidentalis distinctionis prædicamentum accidentis itinunt, ut de habitu infra dicemus. Ad modum potest duratio peculiare prædictionis accidentis constituere, quia de re creatis accidentali et contingentii prædicatione dicitur, atque ita concipitur ut modum ejus rei de qua prædicatur, accidentaliter ei conveniens; hoc ergo satis est

ut in proprio prædicamento collocetur, etiam si in re non distinguitur.

15. *Existentia cur non constitutat speciale prædicamentum accidentis.* — Dices: ergo eadem ratione actualis existentia constitutet speciale prædicamentum accidentis, quia etiam dicitur contingenter et accidentaliter de re creata, et concipitur ut modus essentiae. Respondetur non esse parem rationem. Primo, quia existentia non supponit aliquid cui accidat, quia per se primo ac formaliter constitutit ens reale in actu, quod necessario supponi debet, ut ei aliquid possit accidere; duratio vero concipitur ut aliquid additum rei jam existenti. Secundo, quia existentia, ut existentia, correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione ejus, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens; et ideo sicut ens non constitut speciale genus, ita neque existentia; duratio vero ut sic non est de ratione entis, sed concipitur ut affectio ejus extra rationem ejus existens. Sed urgebis, quia duratio prout distinguitur ab existentia, de formalis dicit tantum negationem destructionis vel amissionis ipsius esse; sed prædicata negativa ut sic non pertinent ad prædicatum reale; ergo nec duratio. Respondetur, quanquam duratio per negationem recte explicetur, tamen per illam circumscribi rationem positivam, quæ ad hoc prædicamentum pertinet, nimirum. ipsam permanentiam essendi, quatenus concipitur ut modus quidam rei existentis.

Responsio ad secundam difficultatem.

16. Ad secundam difficultatem sunt qui respondeant, durationem motus censi ens completum, quamvis motus ens incompletum sit. Sed hoc non satis intelligo, quia non potest duratio perfectiore rationem entis habere, quam res durans. Respondeo igitur, ex dictis supra de actione et passione, tempus proprius esse durationem motus ut est actus mobilis, et ut sic computari motum inter accidentia completa, et generatim sumptum constituere prædicamentum passionis, ideoque durationem ejus etiam posse ad proprium prædicamentum accidentis pertinere. Nec refert quod motus præcise consideratus sub ratione viæ aut inchoationis termini censeatur quid incompletum, et reducatur ad prædicamentum sui termini; nam dici poterit, vel illam considerationem, quæ habet locum in motu, ut motus est, propter varios respectus ejus, non habere locum in

duratione, quæ ut sic præscindit ab illis respectibus; vel certe dicendum erit, duracionem motus sub eadem imperfectione consideratam, non esse completum ens, aut accidentis.

Quæ durationes collocentur in hoc prædicamento, et satisfit tertiae difficultati.

17. Prima sententia. — In tertia difficultate petitur ut explicemus quænam durationes ad hoc prædicamentum pertineant. Si enim vim nominis *Quando* attendamus, videatur sola duratio temporis hoc prædicamentum constituere; et ita etiam videtur semper Aristoteles hoc prædicamentum declarare, ut patet ex 1 Ethic., c. 6, et ex lib. Prædicam., c. 4, ubi per solas differentias temporis assignat varias prædicationes hujus prædicamenti; et hic videtur esse communis modus illud interpretandi. Et hæc ipsa sententia potest dupli modo intelligi. Primo, ut intelligatur de tempore sub ratione mensuræ extrinsecæ; et hunc etiam sensum insinuare videtur Aristoteles citatis locis, cum dicit, *Quando nihil aliud esse quam heri aut superiori anno*; et in Ethic. ait, *bonum in tempore esse occasionem ejus, ideoque aliud esse tempus bellū, aliud curationis, etc.*; quæ omnia dicuntur per ordinem ad tempus, quod est extrinseca mensura. Et fortasse ob hanc causam dixit Aristoteles, in c. 9 Prædic., *Quando esse unum ex manifestis prædicamentis, quæ interpretatione non indigent, quia nimirum denominations extrinsecæ, quæ ex tempore sumuntur, claræ sunt; nam intrinseca duratio, quid sit, qualis sit, non est manifestum, nec facile ad interpretandum.* Et juxta hanc sententiam dicunt aliqui, in hoc prædicamento non esse coordinationem generum aut specierum, sed unam tantum speciem infimam, sub qua dividuntur præteritum, futurum et præsens, ut individua ejus. Sed verius dicent esse tantum de facto unum individuum; nam illæ differentiæ temporis reipsa non sunt distincta individua, sed partes ejusdem individui, quæ ratione discernuntur ac numerantur.

18. Dicendum denique erit in hac sententia, tempus illud, ut afficit ipsum motum cœli, non pertinere ad hoc prædicamentum; nam affectio intrinseca et denominatio extrinseca plusquam genere differunt, quare non possunt per se ad idem prædicamentum pertinere. Eo vel maxime quod supra est ostensum, durationem intrinsecam respectu

proprii subjecti non habere veram ratione mensuræ; ergo, si ratio mensuræ est quæ constituit hoc prædicamentum, non potest tempus, ut est duratio intrinseca motus cœli conferre denominationem propriam hujus prædicamenti. Quod si non sub ratione mensuræ, sed sub aliqua alia ita illum afficit ad hoc prædicamentum pertineat, eadem ratione quælibet duratio intrinseca cujuslibet motus ad hoc prædicamentum pertinebit quod est contra hanc sententiam, quam explicamus. Igitur juxta illam dicto modo plausophandum est; quæ vero difficultates circa illam occurrant, supra propositum est. Haec etiam, quæ intulimus, videntur creditu diligencia, quanquam non negem esse doctrinam Aristotelis, seu modo loquendi ejus satis contentanea.

19. Secunda sententia. — Alius modus explicandi illam sententiam est, solam quidam temporis durationem constituere hoc prædicamentum, non tamen sub ratione extrinsecæ mensuræ, sed ut est intrinseca duratio motus, et consequenter non solum tempus quod est in motu cœli, sed omne illud, quæ intrinsece includitur in omni motu, ad hoc prædicamentum pertinere. Atque hac ratio posse in hoc prædicamento distingui non nullum varia individua sub eadem specie, etiam varias species sub genere temporis juxta varios modos durationum motuum, spiritualium, vel materialium, etc. Sed hæc sententia omni ex parte probabiliter oportet ut sufficientem aliquam rationem inducat, ob quam potius motuum durationes quam aliarum rerum, ad peculiare prædicamentum pertineant. Et quidem si verum est plus in re ipsa distingui durationem motu, quam in rebus permanentibus durationem quamlibet ab ipsa re, satis probabilis ratio illius diversitatis inde redderet; nam in motu in re ipsa esset duratio tempus accidens ejus, distinctum ab illo; cuius vero est in aliis rebus. Verumtamen dimentum hujus rationis nobis supra in placuit, quia nec intelligi potest illa distinctione, neque ulla sufficiens ratio reddi illius discriminis inter motum et res alias.

20. Alii conantur rationem reddere ex iustificatione inter durationem motus, et arium rerum permanentium, quod nimis duratio motus reipsa extensa sit et quamvis latitudinem realem in durando habeat in rebus autem permanentibus indivisibilis sit. Nam ex hac differentia sequi videtur duratio

em successivam recipsa habere rationem durationis; durationem autem permanentem non ita, sed tantum secundum quamdam existentiam, vel coaptationem ad successorem temporis, aut veram, aut imaginam, quæ consideratio est valde extrinseca. Ed hæc ratio, quamvis videatur apprens, in tamen satisfacit, tum quia supra est osnum omnem durationem esse rem intrinsecam, illamque connotationem seu coaplationem durationis indivisibilis ad successorum imaginariam pertinere ad nostrum modum concipiendi, non ad formalem rationem i conceptæ; tum etiam quia, sicut in aliis durationibus duratio est ipsa existentia permanens, ita in motu; solumque est differentia, quia aliis rebus tota existentia est, quæ permittit in seipsa; in motu vero permanet sola per partes vel mutata esse, quatenus pars parti succedit, quæ differentia videtur de accidentaria, ut una duratio sit in præamento, et non alia.

M. Tertii sententia. — Unde alii contraproviso modo opinati sunt dicentes, omnium quidem durationem in aliquo prædicamento accidentis collocari, et quoad hoc concerne discursum factum ex paritate rationis. Ilominus tamen aiunt, in hoc prædicato non collocari tempus, vel durationes successivas, sed has pertinere ad prædicatum quantitatis; in hoc vero constitutio nes permanentes creatas, quia non aliud ad quod pertineant. Verumtamen sententia repugnat imprimis omnibus sophis, qui primum omnium in hoc prædicamento collocant tempus, vel aliquam actionem, vel quid simile ex tempore seu adjacentia temporis proveniens. Deinde ponit falsum, nimirum, tempus proprius et se in prædicamento quantitatis collocari, et supra ostensum sit non esse quantum se, sed per accidens; nam illa successio ris et posterioris, quæ est in motu, per dens provenit ex quantitate, et in se pta non est quantitas, sed intrinseca et lativa compositio ipsiusmet motus, et ad unum addit modum velocitatis, vel tardis, qui non est quantitas, ut per se notum. Et quamvis daremus in motu ipso inclu diquam quantitatem successivam, quæ es vera et per se quantitas, non potest ulli reddit, ob quam quantitas permanens nius prædicamenti, et ejus duratio sit alias, et tamen quantitas successiva motus habeat propriam durationem, quæ pos-

sit ad prædicamentum durationum pertinere. Quod si quis dicat extensionem motus esse in ipsam duratione ejus, et per ipsam, hinc potius concluditur illammet extensionem durationem magis pertinere ad genus durationis, quam ad prædicamentum quantitatis, quia majorem magisque essentialiem convenientiam habet cum aliis durationibus in ratione durationis, quam cum quantitate in ratione extensionis. Item, quia illa duo genera extensionis, secundum tempus, vel secundum locum, seu in ordine ad locum, sunt omnino diversarum rationum. Et præterea, quia adhuc incertum est an illamet extensio sit aliquid positivum in motu præter negationem simultaneæ existentiae partium ejus.

Vera resolutio tertiae difficultatis.

22. Omnes creative durationes ad prædicamentum Quando, spectant. — Quocirea superest ut dicamus pertinere ad hoc prædicamentum omnes durationes creatas; nam increata certum est non posse ad illud pertinere, tum quia est simpliciter infinita in genere entis, tum etiam quia non est duratio quasi accidentalis, sed est ipsa duratio per existentiam. Inter durationes vero-creatases nulla est quæ excipi possit, si rationes factæ efficaces sunt, ex quibus a sufficienti partium enumeratione probata relinquitur hæc sententia. Quod vero nomen ipsum *Quando*, a tempore sumptum sit, non est argumentum solam durationem temporis ad hoc prædicamentum spectare; nam sumptum fuit nomen ab eo, quod nobis est notius, non vero adequate ex tota re. Atque ex eadem occasione, et ex modo nostro conceipiendi provenire potuit, ut fere semper declaretur hoc prædicamentum a Doctoribus per ordinem ad tempus; nam de aliis durationibus loqui non possumus nisi per verba nostri temporis.

23. Quod autem recipsa hic non solum comprehendatur tempus, sed etiam aliæ durationes, docuit Albertus Magnus, lib. de Sex princ., tract. 4, statim in principio. Imo ille non solum ad ævum, sed etiam ad æternitatem hoc prædicamentum extendit, quod falsum est, ut dixi. Ait præterea ævum pertinere ad hoc prædicamentum in ratione mensuræ extrinsecæ aliorum ævitorum, et sic de ceteris durationibus, quod nos etiam probare non possumus, tum propter dicta de tempore, ut est mensura extrinseca, tum etiam quia ævum non est mensura nisi perfectionis, ut supra dictum est,

quæ ratio mensuræ est respectus quidam communis ad omnia genera. In hoc ergo solum placet opinio Alberti, quod ait, eadem proportione pertinere ad hoc prædicamentum tempus, et alias durationes creatas, et nomen Quando posse ad hæc omnia extendi.

24. Duratio divisibilis et indivisibilis, univoce convenientiunt. — Ad difficultatem vero de univocatione, quod attinet ad divisibilem et indivisibilem durationem, nulla est difficultas. Cur enim non possunt habere univocam convenientiam, sicut habent actio momentanea et successiva, et substantia divisibilis et indivisibilis? Quoad alteram vero partem de substanciali et accidentalı duratione, major est difficultas; dici vero potest, quod, licet in re non habeant univocam convenientiam, si materialiter considerentur secundum suas entitates, tamen formaliter consideratæ ad modum accidentium, habent eundem modum accidendi, et denominandi eas res quarum sunt durationes; idque satis esse ad univocam et prædicamentalem convenientiam, ad eum modum quo supra de actione substanciali et accidentalı probabiliter responderi posse dicebamus. Quod si alicui hoc non satisfacit, dicat necesse est, durationem esse quid analogum, et secundum primum suum significatum esse univocum ad sua inferiora, id est, ad substanciales durationes, et sic constituere unum supremum genus, et ad illud revocari cæteras durationes accidentales propter proportionalem convenientiam. Vel certe e contrario durationem accidentalem magis directe constituere hoc prædicamentum, utpote accidentale; substancialem vero durationem, eo quod sit substancialis modus, ad substancialim revocari. Sed prima responsio magis consequenter procedit, suppositis aliis quæ de numero et distinctione prædicamentorum, et de constitutione hujus prædicamenti dicta sunt.

25. Quot genera et species habeat prædicamentum Quando. — Atque ex his facile expediuntur cætera quæ de prædicamento desiderari possunt. Nimirum, quæ genera vel species habeat; hoc enim patet ex iis quæ de distinctione durationum dicta sunt. Item in quo sit subjecto, et quam denominationem vel effectum ei tribuat, et alia similia, quæ inter disputandum de durationibus tacta sunt. De proprietatibus vero hujus prædicamenti nihil addendum occurrit. Solent quidem prædicamento Quando, attribui illæ duas proprietates negativæ, quæ sunt non habere

contrarium, et non suspicere magis et minus quæ sunt veræ, intellectæ de propria contrarietate, et immediata ac per se, et de magi et minus secundum intensionem: nam secundum extensionem clarum est, tempus, et consequenter etiam Quando, recipere magis et minus; sic enim vere dicitur una res magi durare quam alia; et inter præteritum et futurum est quædam repugnantia, sed non propria contrarietas, sed magis potest ad contradictionem accedere. Hæ igitur proprietates etiam possunt durationi in communia attribui; neque occurunt aliae, quæ illi sic convenient. Diversis autem durationibus variae proprietates attribui possunt, ut ess indivisibilem vel divisibilem, simplicem vel compositam, juxta ea quæ de distinctior durationum tradita sunt.

DISPUTATIO LI.

DE UBI.

Post accidentia omnino intrinseca, censur Ubi aut locus proxime convenire substancialis vel quibuscumque rebus existentibus unde etiam a philosophis moralibus numeratur circumstantia Ubi, inter eas quæ humanis actibus accidere solent, sicut numeratur etiam Quando, et alia similia. Post alium ergo prædicamentorum considerationem, convenienti ordine sequitur hæc disputatione de Ubi, in qua non erit necessarium inquirere an sit, quia nihil est notius; tria sunt, quæ difficultatem præcipuam habent, quid, nimirum, Ubi sit, et quomodo ad locum comparetur, et quibus rebus propriæ convenientat hoc Ubi prædicamentale, quo agimus; ex quo etiam constabit quoniam sit, et consequenter quomodo prædicamentum hoc sit coordinandum, ac tandem quæ proprietates illi attribui possint.

SECTIO I.

An Ubi, sit aliquid extrinsecum vel intrinsecum corpori quod alicubi esse dicitur, et quid illud sit.

1. Quamvis Ubi, non limitetur ad solas quantitas et corporeas, ut infra dicam, tam quia res corporales notiores nobis sunt, eis rationem ejus explicabimus, quam prædicta facile erit per proportionem ad res applicare. Quia vero in omni prædicamento accidentis tria possunt considerari, scilicet

bstractum, quod se habet ut forma, et sub-
ctum, quod tali forma afficitur, et concer-
m seu compositum inde resultans, ut es-
entia hujus prædicamenti exakte cognosca-
r, hæc omnia explicanda erunt. Et quod ad
objectum spelet, quoniam jam supposui-
us locuturos nos de rebus corporeis, constat,
objectum ipsius Ubi, esse ipsum corpus quan-
m, quod alicubi esse dicitur; explicandum
go est quid sit illud abstractum, et forma
u quasi forma, a quo corpus dicitur hic
illic esse, et quomodo ad subjectum ip-
m comparetur, et ab illo distinguatur, et
eo facile constabit quale sit concretum
ad ex his coalescit.

Prima sententia refertur.

2. In hac ergo re tres, vel potius quatuor
venio sententias. Prima est, Ubi, esse for-
am quamdam extrinsecam, et extrinsece
nominantem rem, quæ alicubi esse dici-
r, nimirum superficiem ultimam corporis
ntinentis. Quæ fundari potest primo, quia
se alicubi, nihil aliud est quam esse in alio
loco; ergo forma hujus prædicamenti,
ta res ubicatur (licet sic loqui ad rem de-
randam), non est nisi locus quo circum-
ribitur vel continetur; sed locus est super-
ies ultima corporis continentis immobilis,
ste Philosofo, lib. 4 Phys., a principio;
go forma ipsius Ubi, est locus; ergo hujus-
odi Ubi, est quid extrinsecum, et extrinsece
nominans; nam locus seu superficies con-
tens, extrinsecum quid est, et extrinsece de-
minans locatum.

3. Secundo, quia esse in loco continente,
quod prædicatum reale est et accidentale;
go pertinet ad aliquod prædicamentum ac-
lentis; sed non pertinet ad prædicamentum
antitatis, nt supra dictum est; ergo perti-
t ad præsens prædicamentum, quia non
t aliud ad quod spectet; ergo forma hujus
prædicamenti non est nisi locus extrinsecus:
ari autem, et esse alienbi, idem erit; et
nsequenter effectus formalis hujus prædi-
menti solum in denominatione seu adjuga-
tiva extrinseca consistit.

4. Tertio, nam eadem attributa vel diffe-
rentiae attribuuntur loco, et Ubi, nt, verbi
ita, sursum aut deorsum: hæc namque
nt differentiae loci, teste Aristotele, 4 Phys.,
t. 27; si autem queratur ubi est res, recte
spondetur esse sursum vel deorsum; ergo
am sunt hæc differentiae ipsius Ubi; ergo
num est esse idem Ubi, quantum ad for-

male et abstractum (sic enim loquimur), quod
locus. Unde fævet huic sententiae D. Thoinas,
quatenus in 2 Metaph., generalim docet om-
nia ultima prædicamenta esse extrinsece de-
nominantia, quod nonnulli sequuntur. Et spec-
cialiter 1 part., quæst. 110, art. 3, ait: *Mo-*
ble secundum locum non est in potentia ad ali-
quid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed
solum ad aliquid extrinsecum, scilicet, ad lo-
cum. Idem fere habet quæst. 6 de Potent.,
art. 3; et 2 cont. Gent., c. 13, expresse dicit:
Aliquando denominatur aliquid ab eo, quod
est extra ipsum, ut a loco dicitur esse aliquid
alicubi; ergo cum per motum localem acqui-
ratur et amittatur ipsum Ubi, aperte sentit
D. Thomas, formam ipsius Ubi, esse locum
extrinsecum.

Secunda sententia refertur, et difficultas ejus ostenditur.

5. Secunda sententia est, Ubi, non esse ip-
sam formam extrinsecam, seu superficiem
ultimam continentem, sed esse quipiam in-
trinsicum passive relictum in locato ex cir-
cumscriptione loci. Unde juxta hanc senten-
tiā, quamvis Ubi, non constitutur formaliter
per formam extrinsecam, requirit tamen
illam, quasi radicem vel fundamentum ejus,
nimirum, ut ex adjacentia ejus, ubicatio (non
enim habemus aliud abstractum nomen) con-
surgat. Hæc est sententia Gilberti Porret.,
in suo opusc. de Sex principiis, ubi sic defini-
nit: *Ubi est circumscripacio corporis ex cir-*
cumscriptione loci proveniens; unde inferioris
colligit non esse idem locum, quod Ubi, *nam*
locus (ait) in corpore continetur ambienti,
Ubi vero in corpore quod ambitur. Et hanc
sententiam sequuntur Soto et alii moderni;
imo et Scotus loco statim citando. Et omnes
qui tenent locum esse de prædicamento
quantitatis, consequenter negabunt esse for-
mam hujus prædicamenti, atque ita non po-
terunt constituere hoc prædicamentum in
aliqua denominatione extrinseca, quia præter
locum extrinsecum, nihil singi potest a quo
sumatur.

6. Quod si ab auctoribus hujus sententia
queratur quidnam sit illud extrinsecum, quod
relinquitur ex circumscriptione extrinseci
loci, quidam respondent esse relationem
quamdam corporis contenti ad locum conti-
nentem, quam explicamus per hanc denomina-
tionem, scilicet, esse contentum in loco;
nam esse alicubi nihil aliud esse videtur,
quam aliquo loco contineri. Et hæc opinio

tribuitur Scoto, qui in universum ait hæc sex ultima prædicamenta esse relationes extrinsecus advenientes. Quodlib. 41, ait locum esse relationem continentis; unde e converso rationem hujus prædicamenti videtur constituere in passiva relatione contenti ad continens, quod etiam sentit Ant. And., in lib. de Sex princip. Sed de hac sententia in communi jam supra dictum est. Et quidem si in præsenti consurgit aliqua relatio realis locati ad locum, illa est prædicamentalis, sicut relatio propinquitatis et distantiae, et aliæ relationes contactus vel unionis; nam æque habet totum suum esse ad aliud, et æque consurgit, positis proximo fundamento et termino, ut ex dicendis constabit. Item, alias relatio continentis, quæ est in loco, esset extrinsecus adveniens; ergo constitueret distinctum prædicamentum, sicut relatio actionis vel passionis, juxta eorum sententiam.

7. Alii, ut Soto, solum dicunt, Ubi, non esse relationem, nec locum, sed contineri in tali loco. Sed hoc nihil explicat, tum quia contineri in loco, solum est denominatio extrinseca, vel si est aliud, explicetur quid sit; tum quia denominatio, qualiscumque sit, est a loco, ut a forma denominante; denominatio autem sumpta a forma ad illud prædicamentum reducitur, ad quod ipsa forma; nam forma et effectus formalis ejusdem prædicamenti sunt. Addit vero Soto, Ubi, præterea includere tale esse in loco, quod explicari non potest sine relatione distantiae ad centrum, vel polos mundi. Tamen neque ipse declarat quid illud sit, nec, si declarasset, dicere posset esse aliquid relictum ex circumscriptione extrinseci loci, ut ex sequentibus intelligetur.

8. Aliter ergo Albert. Mag., lib. de Sex princip., tract. 3, c. 1, dicit imprimis, circumscribi esse figurari quod continetur, ad figuram continentis. Deinde distinguit triplicem circumscriptionem: prima est corporis continentis, quam dicit esse actionem quamdam; secunda est circumscriptionis corporis contenti, quæ est passio; tertia est commensuratio locati ad locum, quam dicit procedere ex duabus primis; et hanc dicit esse Ubi, secundum quod est speciale prædicamentum, quia ad nullum aliud prædicamentum pertinet. Atque ita concludit, Ubi, esse circumscriptionem non immediate provenientem a loco, sed ex circumscriptione passiva loci. Verum hæc explicatio obscurior est quam res ipsa. Et primo, quantum ad id, quod supponit, ut res circumscrivatur a loco extrinseco, non oportet ut ab

eo figuretur; nam interdum ita fit, sæpius vero e contrario, quia res omnes solidæ, que sunt in aere vel aqua, et vel in alio simil corpore fluido, aut facile divisibili, potius conferunt figuram ipsi loco; aliquando vero neutrum figurat aliud, ut patet in cœlis, et in quibuscumque rebus solidis. Ad circumscriptionem ergo necessarium est, ut corpus continens et contentum habeant proportionata figuram; hæc vero interdum supponitur, in terdum causatur in altero corpore, ex contactu alterius solidioris, sive sit locus, sive locatum. Deinde circumscripicio activa et passiva non sunt proprie actio et passio, sed potius se habent tanquam informatio extrinseca quasi activa et passiva. Denique commensuratio illa nihil appetit quod esse possit, præter relationem æqualitatis aut mensuræ; hæc autem non potest constituere speciale prædicamentum, ut ex dictis constat. Hæc ergo tota sententia difficillime potest explicari.

Tertia opinio, quod Ubi sit spatium, tractatur et impugnatur.

9. Tertia opinio est, Ubi nullo modo est superficiem continentem, aut aliquid ex illo relictum, sed esse spatium illud, quod ipsis corpore repletur, quod alicubi esse dicitur. Ut, verbi gratia, in vase intelligimus esse quoddam spatium interjectum inter lateras et comprehensum ac circumdatum ultima superficie convexa vasis, quod spatium vacuum esset, si aqua vel alio simili corpori non repleretur. Hoc ergo spatium dicit haec sententia esse ipsum Ubi. Quæ fuit vetus sententia philosophorum ante Aristotelem, quæ post ipsum etiam aliqui secuti sunt, ut latenter refert Simplicius, 4 Phys., ad c. 5, in digressione de loco; et Avicen., 2 Sufficien., c. 6 ino et Philoponus, 4 Phys., illam sequitur. Fundamentum sumi potest primo ei impugnatione aliarum opinionum, quia Ubi non requirit extrinsecum corpus circumstante ut patet in ultima sphæra cœlesti. Deinde quia Ubi, ut ipsum nomen præ se fert, est in quo primo recipitur corpus, quod alicuius esse dicitur; hoc autem non est nisi illud spatium. Quod patet primo, quia illud spatium est, quod proxime et immediate ipso corpore repletur; ergo etiam corpus in illo proximo recipitur. Secundo, quia in toto illo spati recipitur totum corpus, et in parte spatii per corporis, et intimæ partes corporis recipiuntur in interioribus partibus spatii, et ita quæ omnes cum proportione. Tertio, quia e

ce immediate habet corpus, quod sit hic potius quam alibi, et non ex corpore circumstante; nam, licet hoc varietur circa corpus cubi existens, ipsum corpus circumdataum eodem Ubi semper manet.

10. Sed statim occurrit inquirendum in sententia, quid sit hoc spatium; in quo pliando mire hallucinati sunt auctores us. Quidam dixerint, referente Simplicio, id spatium esse corpus indivisible et immateriale; in quibus verbis appetit repugnant; sed forte intelligebatur esse indivisible, in qua caret partibus, sed quia disjungi possunt; immateriale vero vocabant, quia penetrabile cum quolibet corpore; et si iter dicebant esse immobile, quia de ratiō hujus spatiī est, ut non sit in loco, nec veat loco, alias quārendum esset aliud tūm ejus. Sed haec sententia non solum uignal rationi, sed etiam videtur esse confidem; nam oportet dicere hoc spatium ēternū, imo et increatum, quia non potius esse infinitum spatium aptum repleri oribus, et quia alias tale corpus, si esset tūm, posset annihilari, et tunc etiam ingeneretur ibi relinquī spatium vacuum. Præfa in tali corpore necessario essent tresensiones reales; ergo et quantitas esset; et ergo impenetrabile cum aliis corpori; ergo non posset esse Ubi receptivum um, ut jam dicemus.

. Fuit ergo alia vetus opinio, hoc spatiū esse quantitatē solam, habentem suasensiones undique diffusas. Quam sententia ex professo impugnat Aristoteles, in 4 s., et est per se incredibilis, tum quia possunt esse dimensiones quantitative rā sua per se separatae ab omni substantiā eliam quia cum corpora, quae conuentur in loco, habeant suas proprias dimensiones, non possunt simul esse penetracum tali spatio, ut constat ex superius de quantitate. Hie etiam habet locum mentum sumptuum ex principiis fidei, quia illa quantitas est increata aut ēterna, et est contra fidem, aut est creata simul aliis rebus, et sic praetelligi potest spatium quo illa creata est, quodque vacuum esse posset, si Deus illam annhilaret, et st̄ impertinens illa quantitas.

. Alii ergo probabilis dicunt, illud spatium intelligitur distinctum a corpori-repletibus illud, non esse aliquid reale um, sed esse vacuitatem quādam ex cludentem carentiam corporis cum ap-

titudine ut illo repleatur, et hoc spatium sic declaratum dicunt esse id ubi corpus recipitur, et ut sic constituere prædicamentum Ubi, vel esse proprium locum corporum. Quam opinionem probabilem censem Toletus, 4 Physicor., q. 3, et non posse demonstrative impugnari. Sed nihilominus sufficienter videtur posse convinci, illud spatium, prout distinctum a corpore continente et contento, re vera esse nihil, quia neque est substantia, neque accidentis, neque aliquid creatum aut temporale, sed ēternum. Et licet intelligatur per modum capacitatis, non tamen est capacitas realis et passiva, sed ex parte ejus est sola non repugnantia, et potius ex parte corporum intelligitur aptitudo quādam ad occupandum tale spatium. Ergo non potest illud spatium esse forma hujus prædicamenti, neque omnino alicujus prædicamenti realis. Primo, quia non est forma realis. Secundo, quia secundum se ad summum concipitur per modum enjusdam privationis; hoc autem prædicamentum non constituitur privatione; nam esse hic vel alibi, non est privativum quid. Tertio, quia si singamus, divina virtute fieri vacuum spatium hujus aulae, illud inane interjectum inter parietes in nullo prædicamento esset, quia nihil esset; ergo quando illud inane repletur corpore, non potest pertinere ad prædicamentum reale tanquam forma dans aliquod esse tali corpori.

Quarta sententia verisimilior.

13. Est ergo quarta sententia, quae affirmat, id, quod est formale in prædicamento Ubi, esse quādam modum realem et intrinsecum illi rei, quae alieni esse dicitur, a quo habet talis res, quod sit hic vel illuc. Qui modus per se non pendet a corpore circumscridente, neque ab aliquo alio extrinseco, sed solum materialiter a corpore, quod alicubi est, effiective autem ab ea causa, quae tale corpus ibi constituit vel conservat. Unde fit ut talis modus non ponatur esse mera relatio prædicamentalis, quia nullum habet realem terminum, quem respiciat, aut a quo pendeat, sed esse quid absolutum, quamvis a nobis non possit explicari, nisi per modum fundamenti aliquarum relationum distantiae, vel propinquitatis, et ideo dicatur esse relativum secundum dici. Et probabile etiam est includere transcendentali habitudinem ad tale spatium; nam transcendentalis habitudo non semper postulat positivum terminum realem. Demique hic modus in re ipsa distinguis po-

nitur a subjecto, quia potest subjectum sine illo manere, et illum de novo acquirere, et ideo necessaria est saltem distinctio modalis; non vero ponitur major, quia non est ulla ratio quæ maiorem distinctionem indicet; et alioqui intelligi non potest talis modus sine aliquo subjecto, quod alicubi sit. Atque hæc sententia videtur mihi proxime ad veritatem accedere; ut tamen res tota comprehendatur, paulatim explicanda est.

Prima assertio.

14. *In quolibet corpore est modus quidam ab ipso distinctus, quo in loco constituitur.*— Dico ergo primo, esse in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum, ex natura rei distinctum a substantia, quantitate, et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse præsens localiter alicubi, seu ibi, ubi esse dicitur. Probatur, quia cum corpus dicitur esse hic vel illuc, his vocibus significatur aliquid reale conveniens tali corpori, tum quia a parte rei id est verum sine ulla mentis fictione, tum etiam quia illud potest acquiri et amitti per mutationem realem; motus enim localis, realis mutatio est, et tamen per illum non amittitur, nec acquiritur, nisi esse hic vel illuc; tum etiam quia hoc ipsum esse hic vel illuc, est conditio necessaria ad actiones reales, vel passiones, et censetur esse fundamentum relationum realem.

15. Rursus hoc ipsum reale, quod his vocibus subest, *esse hic, vel illuc*, non est aliquid mere extrinsecum illi corpori, quod hic vel ibi esse dicitur, neque in sola denominatione extrinseca consistere potest. Quod patet, primo, quia per mutationem solius denominationis extrinsecæ non mutatur res realiter; nam etiam in Deo variatur denominatione extrinseca, qua dicitur esse in hac vel illa creatura, et tamen non propterea Deus mutatur; sed corpus si nunc sit hic, et postea alicubi, intrinsece et realiter mutatur; ergo non variatur in illo sola denominatio extrinseca, sed aliquid intrinsece in ipso existens; illud ergo significari dicimus illis vocibus, esse hic vel illuc. Secundo, quia si esset aliquid extrinsecum, maxime esset corpus circumdans, seu superficies ejus ultima; sed hoc non; ergo. Probatur minor, quia, licet varietur corpus circumdans, nihilominus corpus ibidem manet ubi antea erat, nec per illam variationem corporum, aut superficierum cir-

cumdantium, mutatur realiter corpus circumdatum, ut patet de arbore aut saxo existente in flumine. Et e converso res, quæ era hic, alibi constituitur, etiamsi eadem superficie ejusdem corporis circumstantis circumscribatur, ut patet in homine qui in navi defert; ergo illud in quo intrinsece consistere hic vel alibi, non est sola illa denominatio extrinsece proveniens a corpore circumscribente. Nam si mutatur circumscrip^{tio}, et manet idem esse hic, ergo aliqui aliud est hoc, *esse hic*, quam extrinseca circumscriptio; nam si essent idem, non possunt unum amitti, et aliud retineri, ut ex prime priis positis de distinctionibus rerum in disput. 7 constat. Relinquitur ergo hunc modum esse intrinsecum corpori alicubi existenti, est, in ipso existentem, et sufficientem illi per veram unionem vel identitatem cuillo.

16. Ex quo etiam facile probatur hunc modum esse distinctum ex natura rei a subjecto quantitate et cæteris accidentibus ejus, quia hic modus potest acquiri et perdi, nulla a mutatione facta in subjecto, neque in quantitate, aut cæteris qualitatibus ejus. Nam per mutationem localem acquiritur hic modus et amittitur alius ejusdem ordinis, non facta mutatione in aliqua alia re, per se loquend^{rum}; ergo ex eodem signo recte concluditur distinctione ex natura rei, saltem modalis; impossibile est enim intelligere mutationem realem in aliquo fieri, quin per eam aliquis realis acquirat, si sit mutatione positiva, amittat, si sit privativa; mutatione autem localis, quia in corporibus semper est ex uno termino positivo in aliud, utrumque necessario includit; id autem, quod de novo realiter acquiritur mobili, non potest non est saltem modaliter distinctum ab iis quæ ante habebat.

17. Quod vero formalis effectus hujus presentiæ seu modi sit constituere suum subjectum hic vel illuc, facile etiam probatur dictis, quia quamdiu res conservat in se hunc modum presentiæ, semper ibidem manebit prius erat, etiamsi vel aliae mutantur ea ipsam, ut declaratum est exemplo arbore existentis in flumine, vel ipsummet in aliis accidentibus mutantur, ut in calore, colore, et similibus. Et e converso, multo hoc modo presentiæ, desinit res ibi esse, antea erat, etiamsi nulla alia mutatione nec in inherentibus, nec in adjacentibus, ut etiam declaratum est exemplo hol-

nis qui in navi desertur; ergo signum est proprium effectum formalem talis modi præsentiae, esse alicubi constituere rem cuius est modus. Secundo, quia per motum localem per se primo acquiritur vel amittitur hic modus præsentiae, ut declaratum est, et amplius constabit ex dicendis. Sed quod per mutationem localem primo acquiritur, vel amittitur, est esse hic vel illuc, ut per se satis constat, et ex doctrina Philosophi, 5 Physic.; ergo hic modus est quo formaliter constituit res alicubi.

Secunda assertio.

18. Quomodo se habeat Ubi ad corpus animens. — Dico secundo: hic modus præsentiae non solum non provenit formaliter ab extrinseco corpore vel superficie ambiente, verum iam nullo modo ex circumscriptione illius sultat, nec per se illam requirit, quamvis naturalis ordinem corporum universi inquam sit sine illa, præterquam in ultima læra coelesti. Prima pars hujus assertionis evidens ex præcedente, quia hic modus præsentiae est intrinsecus rei cuius est modus; ergo non potest superficies extrinseca se causa formalis ejus. Patet consequentia, in qua superficies continens solum extrinseco adjacet corpori contento, et ideo ut sic potest habere effectum formalem intrinsecum; tum etiam quia hic modus est quæcumque forma afficiens suum subjectum; ergo non indiget alia forma.

9. Quod vero in nullo etiam genere causaretur hic modus præsentiae ex circumscriptione corporis ambientis, probatur dispendio per singula genera causarum. Et niam de materiali et finali res est clara, efficiente probatur, quia, per se loquendo, ex vi circumscriptione, corpus continens am efficientiam habet in contento: aut in efficientia per superficiem ut sic, et haec est activa; aut per qualitates alias, et sunt per accidens ad rationem continentis contenti, nam hoc modo saepe accidere est ut, e converso, contentum agat in consueta; aliquando vero potest nulla esse tactio ob æqualitatem resistantiae, vel inicitatem passi. Dices, argumentum recteare de propria efficientia, non vero de sua resultantia. Sed hoc eadem ratione luit, tum quia propria resultantia non in aliquo modo efficientia; tum etiam neque talis resultantia esse potest ex itibus, nam, ut dixi, sunt per accidens

ad rationem contenti et continentis; et præterea ad agendum supponunt præsentiam vel propinquitatem, non causant illam, nisi fortasse quædam qualitates, quæ specialiter sunt virtutes motivæ, quæ tamen non habent efficientiam propter circumscriptiōnem, sed propter tractionem aliquam vel impulsū. Rursus nec resultantia illa potest esse ex sola superficie circumscribente ut sic, quia illa nullo modo est activa, et præsertim in extrinsecum subjectum. Et declarari præterea potest, quia resultantia naturalis modi intrinseci semper est ab aliqua forma dante subjecto vel composito aliquod esse intrinsecum; sed superficies continens, nullum esse reale confert corpori contento; ergo non potest ab illa physice resultare hic modus intrinsecus. Et ita simul probatum manet non resultare hunc modum ex circumscriptione loci extrinseci in genere causæ formalis, quia nec resultat immediate ut proprius effectus formalis, ut in præcedenti parte probatum est, neque secundario ac mediate, quia non intercedit aliquis alijs effectus immediatus, quo mediante possit resultare.

20. Tandem hinc etiam probata manet tertia pars conclusionis, nemirum, quod hic modus præsentiae per se non pendet ex circumscriptione loci extrinseci, quia in nullo genere causæ inde resultat; ergo non est currendat ab illa. Dices, pendere tanquam a necessario termino, ad quem ille modus dicit habitudinem; et eodem modo posset dici inde resultare, sicut relatio dicitur resultare ex fundamento et termino. Sed contra hoc est primo, quia hic modus præsentiae nec est relatio prædicamentalis, nec est realis et physica unio corporis circumscripti ad continens; ergo nulla ratione potest pendere ab illo ut a termino. Consequentia patet ex sufficienti partium enumeratione; nec enim excogitari potest alijs modus termini, qui ad præsens possit accommodari. Minor etiam per se est satis nota, quia solus contactus intercedit inter corpus continens et contentum; contactus autem non est vera unio. Major autem superius probata est contra Scotum, et declaratur amplius; nam, licet inter corpus continens et contentum insurgat relatio realis prædicamentalis, vel propinquitatis, vel contactus, vel continentis et contenti, aut quo cumque alio nomine vocetur, tamen modus præsentiae non consistit in illa relatione, quin potius supponitur ad illam ut proximum fundamentum. Quod patet, nam fieri potest ut

præexistit corpus cum superficie apta ad circumscriptendum aliud corpus, et quod illud aliud corpus etiam sit in rerum natura, et inter ea non insurgat relatio contenti, donec hujusmodi corpus moveatur, et acquirat talem præsentiam, qua acquisita statim insurgit prædicta relatio; non est ergo talis præsentia prædicamentalis relatio, neque ea de causa pendet ex corpore circumscriptente.

21. *Sphæra ultima cœlestis ut sit in loco.*
 — Præterea probatur hæc pars exemplo ultimæ sphæræ cœlestis, quo confirmantur omnia quæ diximus; nam illud corpus habet veram et realem præsentiam ibi ubi est, et tamen non habet aliud corpus quo circumserbitur; agimus enim de cœlo empyreo, quo nullum est superius; ergo hic modus præsentiae per se non requirit superficiem circumscriptentem, neque ab ea pendet. Major videtur ex terminis per se nota; quomodo enim intelligi potest corpus propinquum alteri et contingens illud, nisi quatenus habens realem præsentiam juxta illud? Sic autem est illud cœlum juxta primum mobile. Quod vero etiam in illo primo cœlo, sit illa præsentia modus ex natura rei distinctus ab illo, probatur, quia est separabilis ab illo corpore, ipso manente in rerum natura; posset enim Deus cœlum illud in alium locum transferre, vel secundum partes movendo illud circulariter, quod nobis satis est, vel etiam secundum se totum, transferendo illud, verbi gratia, infra primum mobile; quis enim audeat hæc negare divinæ potentiae. Simile argumentum est, quia posset Deus annihilare cœlum supremum, conservato proximo cœlo ubi nunc est; retineret ergo tunc eundem modum præsentiae sine corpore circumscriptente; ergo per se et intrinsece non pendet ab illo. Denique posset Deus movere localiter corpus per vacuum, at nunc suppono, quia nulla potest ostendi implicatio contradictionis; ergo tunc acquireret corpus modum præsentiae sine superficie circumscriptente; non est ergo inter hæc intrinseca et per se dependentia. Quod ergo naturaliter nunquam separantur in corporibus infra supremum cœlum contentis, provenit ex naturali ordine universi, quod ita constitutum est, ut naturaliter non possit in eo dari vacuum; unde fit ut nunquam aliquod corpus acquirat intrinsecam præsentiam localem, quin simul terminetur extrinsece aliqua superficie ultima corporis ambientis. Non quia intrinseca ratio talis præ-

sentiæ, vel mutationis, qua illa acquiritur, hoc per se postulet, sed quia semper unum corpus est contiguum alteri ex ordine universi absque ullo spatio interjecto.

Tertia assertio.

22. *Quid sit concretum et abstractum prædicamenti Ubi.* — Dico tertio: hic modus præsentiae, qui intrinsece convenit corpori alicubi existenti, est formale, seu abstractum prædicamenti Ubi, cuius subjectum est ipsum corpus quod tali modo afficitur; concretum autem erit totum compositum ex corpore, et tali modo, quod non habet proprium nomen impositum, sed per adverbia significari solet, cum dicitur corpus hic vel illuc existere. Prima pars conclusionis, ex qua cæteræ necessario consequuntur, probatur primo, quia hic modus aliquod accidens est in corporibus, et non pertinet ad alia prædicamenta; ergo constituit hoc prædicamentum Ubi. Major probatur, quia ille modus præsentiae est distinctus ex natura re a corpore cuius est modus, et in illo ades et abest per accidentalem mutationem; ergo est verum accidens corporis. Minor vero facile probari potest discurrendo per cæter prædicamenta accidentium. Secundo, quia teste Aristotele, 5 Phys., ad tria tantur prædicamenta est per se motus, et unius illorum est Ubi, ad quod tendit motus localis; sed motus localis per se primo tendit a hunc modum præsentiae corporis in spacio ergo hic modus est, qui formaliter constitutum prædicamentum Ubi. Tertio, a sufficienti patrum enumeratione hæc assertio satis probatur: nam refutatis aliis sententiis, nihil aliud superesse videtur quod possit prædicamentum Ubi constituere.

Secunda et tertia sententia iterum refutantur.

23. Et quidem de secunda et tertia opinione nihil fere superest addendum. Nam secunda satis improbata est; nihil enim rea et intrinsecum intelligi potest resultare in corpore circumscripto ex circumscriptione alterius, per se loquendo, et ex vi illius, quod possit habere rationem Ubi, ut satis fuse demonstratum est. Neque illa sententia aliquis habet fundamentum cui satisfacere necessitat. Præterea, contra tertiam sententiam sentitis etiam demonstratum est, Ubi non posse esse rem aliquam veram, et realiter distinam a corporibus, quæ sit spatium, in q-

sa corpora recipiuntur; nam reale spatium, t realem dimensionem habens, non est res istineta a corpore, quod, nostro modo intellegendi, replet spatium quod de se esset vacuum et nihil. Nec vero possunt nostræ sententiae obstare ea, quæ contra illam tertiam duximus; fatemur enim, spatium hoc, out a corporibus condistinguitur, non esse quid creatum, quia non est aliquid reale, d potius vacuitas quedam; hoc tamen non stat quominus corpus possit habere realem pudum existendi, et occupandi tale spatium, ia ille modus non consistit in aliqua relane reali ad ipsum spatium, aut in unione contactu, ratione cuius spatium dicatur ipere aut continere corpus ibi existens; n hæc omnia requirunt realitatem in albo extremo. Sed consistit ille modus solum reali præsentia quantitativa ipsius corporatione cuius sit ut, ubi est præsens tales, ibi sit spatium reale, cum sine illo nisest; unde ad hunc realem modum, non im non obstat ut illud spatium de se sit aliquid reale, verum potius est necesum.

4. Addunt vero aliqui auctores graves¹, spatium, licet reale non sit, non tamen esse factum per operationem intellectus, sed id verum, æternum et immutabile, quia vera intelligitur capacitas ad recipienda ora, et extensionem corum. Sed difficile explicare, cum verum et ens convertantur appelletur hoc spatium verum, p quam reale quid. Item, si ens reale non quale ens esse potest, nisi rationis, cum hæc non sit medium. Itaque, quatenus spatium apprehenditur per modum entis ivi distincti a corporibus, mili videtur ens rationis, non tamen gratis factum intellectus, sicut entis impossibilia, sed eo fundamento ex ipsis corporibus, qua sua extensione apta sunt constituere realia, non solum quæ nunc sunt, sed initum extra eculum, prout supra etiam, p. 31, dictum est, tractando de Dei iunctate. Ubi etiam annotavimus, cum coricetur esse in spatio imaginario, illud, sumendum esse intransitive, quia non cat esse in alio, sed esse ibi ubi, se corpore, nos concipimus spatium va- et ideo hoc, esse ibi, revera est modus

realis corporis, etiam si ipsum spatium ut va- cuum vel imaginarium nihil sit.

Censura primæ opinionis.

25. *Per localem motum ut dicant graves viri nihil desperdi aut acquiri.* — Circa pri- mam vero opinionem, aliquid est, in quo nostræ sententiae contradicit, et in eo illam non probamus; alia vero duo sunt, quæ nobis non sunt contraria, et per se habent dubitationem. Primum illud est, quod ratio prædicamenti Ubi consistat in sola extrinseca denominatione, cujus oppositum satis, ut existimo, a nobis demonstratum est. Neque contra hanc partem affertur ibi aliqua ratio. Nam illa generalis sententia, quod omnia sex prædicamenta ultima sunt extrinsecæ denomi- nationes, non potest universaliter susti- neri, ut supra visum est. Cum vero a S. Thoma vel alio auctore gravi dicitur, per motum localem non acquiri aut perdi rem intrinsecam, sed extrinsecam, interpretandum id est de re distincta realiter a mobili, qualis in alteratione et augmentatione acquiri solet, nam illam differentiam intendunt con- stituere inter motum localem, et alios mo- tus. Quam sumpserunt ex Aristotele, 8 Phys., ubi inquit: *Quod moretur, minime omnium motionum ratione ab essentia abscedit; hac enim sola nihil quod insit mutatur.* Quomodo autem hoc intelligendum sit, declarat, di- cens: *Quomodo ejus, quod alteratur, qualitas, ejus, quod augescit et decrescit, quantitas.* Ita- que nulla propria et realis forma amittitur vel acquiritur per motum localem; modus autem aliquis intrinsecus non potest non va- riari, alias non esset vera mutatio, ut ostendum est. Adde, quod motus localis corporis, ex sententia omnium, est subjective in ipso mobili, quod fere ad sensum etiam patet; motus autem localis, sicut et omnis aliis, non est nisi via ad suum intrinsecum terminum; ergo etiam intrinsecus terminus talis motus est in ipsomet mobili, quia via et terminus non possunt esse res omnino distinctæ, et consequenter neque in subjectis distinctis; sed terminus motus localis est ipsum Ubi; ergo.

SECTIO II.

An Ubi sit locus corporis, ita ut per illud solum vere dici possit esse in loco.

1. Duo vero adhuc dubia oriuntur ex fun- damentis illius primæ sententiae. Primum est, an Ubi, prout a nobis est explicatum, sit

locus corporis, vel præter illud detur locus qui sit aliquid extrinsecum locato.

Prima sententia affirmans.

2. Nam ex dictis videtur sequi pars affirmans: primo, quia per motum localem per se primo comparatur locus; sed non comparatur nisi Ubi, seu locus ille intrinsecus, ut declaratum est; ergo. Secundo, quia adverbia localia supponunt locum, et ex eo sumpta sunt; sed sumuntur præcise ex Ubi; nam, sicut ab ipso Ubi in communi habet res quod sit alicubi, ita ab hoc vel ab illo Ubi, quod sit hic vel illic, quæ sunt adverbia localia. Tertio, quia ultima sphæra est in loco; nam repugnat corpus esse, et non in aliquo loco; sed in illa nullum est extrinsecum corpus quod possit esse locus ejus; ergo est in loco tantum ratione sui Ubi; ergo Ubi est locus. Quarto, quia alias præter Ubi daretur locus; ergo oporteret novum prædicamentum propter illum constituere, quia non pertinet ad quantitatatem, ut supra vidimus; ergo si a prædicamento Ubi etiam excluditur, oportet ut proprium prædicamentum constituat, quia negari non potest quin locus sit unum ex accidentibus rei. Et hanc partem docere voluerunt Philoponus et alii, cum dixerunt spatium esse locum, quamvis non satis neque convenienter rem explicaverint. Argumenta vero quibus utuntur, ad hoc præcipue tendunt, ut locus non consistat in aliquo extrinseco, ut in superficie vel corpore continente; secluso autem extrinseco, nihil relinquitur quod esse possit locus præter Ubi.

Secunda opinio negans.

3. In contrarium vero est primo ac præcipue Aristoteles, 4 Phys., ubi, post longam disputationem per quinque prima capita, concludit, locum esse *extremam superficiem corporis continentis immobilem*. Secundo, proprietates, quæ communiter tribuuntur loco, non possunt ad ipsum Ubi accommodari, ut continere locatum et circumscribere illud, esse æqualem illi, si sit proprius locus et non communis, item repleri locato; hæc enim et similia non possunt dici de Ubi ratione illius modi intrinseci quem explicuimus. Imo ex illis proprietatibus colligitur locum debere esse rem discontinuam a locato, ut illum circumdet; ideo enim una pars continua non est locus alterius, quia continua sunt. Similiter locus dividi solet in naturalem et violentum, salubrem et infirmum, quæ non possunt ullo

modo adaptari ad illum modum intrinsecum a nobis expositum. Propter hanc ergo causam, et præcipue propter auctoritatem Aris totelis, hæc posterior sententia communio est, et fere expositorum omnium in 4 Physic. quanquam in modo exponendi quomodo superficies sit locus, et quomodo sit immobilis sit varietas inter illos.

Resolutio et concordia quedam dictarum opnionum.

4. *Loci nomen cui impositum.* — Ego ver existimo multa in hujusmodi quæstione i volvi, quæ solum spectant ad modum loquendi, si in his, quæ de Ubi et de illo modo i trinseco diximus, conveniamus. Hoc emi posito, duo sunt in re certa. Primum est, da in corporibus in loco existentibus modum i trinsecum, ratione cujus terminare possu motum localem. Secundum est, præter hu intrinsecum modum dari regulariter in corporibus extrinsecam circumscriptionem uni corporis ab alio sibi propinquo et contigu id enim est evidens ad sensum. His ergo dibus existentibus certis, solum de nomine detur superesse quæstio, quod istorum i men loci mereatur; ideoque in illo comniiori modo loquendi et sentiendi sapientia adhærendum est. Sunt tamen qui, ad vitam vocum controversiam, distinctione uitatur non improbabili de loco intrinseco et trinseco, dicantque Ubi esse locum intrinsecum, superficiem vero continentem et locum extrinsecum. Quam distinctionem la refert et declarat Toletus, 4 Phys., quæst. et valde probabilem reputat. Et arguunt quæ fecimus in utramque partem, eam si dere videntur. Si tamen simpliciter loquendum est, magis videtur nomen loci impositum loco extrinseco et continentali, et ideo Ari teles simpliciter de illo sub nomine loci locutus est. Nam revera esse in aliquo tanquam in loco, in proprietate significare videtur bitudinem ad aliud distinctum et continentali rem locatam.

5. Unde, secluso corpore circumscirrite, non tam proprie videtur posse dici ei esse in aliquo tanquam in loco, quia ne in spatio imaginario est, ut in loco, cum in spatio nihil rei sit, et nomine loci intelligant aliquid reale; neque etiam ei spatio reali intrinseco, ut in loco; nam prius ipsum corpus est tale spatiu intrinsecum, saltem realiter; neque etiam di proprie esse tanquam in loco in illo id

intrinseco, quem nos declaravimus, quia eque ille modus se habet ut receptaculum operati, quæ habitudo significatur illo verbo, *se in loco*, neque ita afficit subjectum ille modus, ut aliqua alia ratione se habeat ut in quo est subjectum, et non potius ut in lo existens. Si ergo esse in loco, in proprietate locutionis dicit habitudinem ad rem conuentem et distinctam, proprio locus non accetur de ipso Ubi, sed de extrinseco loco, vel proprio, vel communi aut remoto, quododo dicitur aqua esse in vase, vel in domo, vel in mundo.

6. Locus in mathematicum et physicum qualiter dividatur. — Qui etiam locus sic oprius dividi solet in mathematicum et physicum, ut prior sit quelibet superficies prima continens, posterior vero sit superficies immobilis; ita enim illum definit Aristotleles, 4 Phys.; quæ immobilitas intellectu non potest in una et eadem numero superficie reali; nulla enim est quæ mobilis sit ad motum sui corporis. Sed necessaria intelligenda est per habitudinem vel imitabilem distantiam ad centrum et polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt immobiles. De possibili vero (quia totus nūl mundus posset a Deo localiter moveri) ortet, nostro modo concipiendi, recurrere spatium imaginarium; in quo sicut contimus extensionem, ita et puncta, et lineas, et superficies fixas et immobiles, et secundum hanc considerationem explicanda immobilitas illa per ordinem ad superficiem, vel fixos terminos spati imaginariorum; de a re latius in 4 Phys. disseritur.

Respondetur ad argumenta priori loco posita.

1. Ad argumenta ergo priori loco posita sequenter dicendum est: ad primum, ut motum localem per se primo non acquiri um, sed Ubi; naturaliter vero semper quiri locum extrinsecum consequenter. Et hac naturali concomitantia ortum est, ut differenter in vulgari modo loquendi dixerit per motum localem acquiri locum Ubi. Et ex eadem radice ortum est, ut verbia localia non solum ex loco extrinseco, sed etiam ex intrinseco Ubi sumuntur; in loco extrinsecus notior est, et ex illo quoniam sumuntur haec denominationes, et prius ex communi loco, ut cum dicimus quem esse domi, aut in platea, etc. Indum vero haec denominationes, quæ fiunt

per adverbia localia, sumuntur præcise ex Ubi intrinseco, nimirum, quando non connotat respectum ad aliud corpus circumstans, sed tantum indicant præsentiam, ut esse hic aut illic, quæ vocantur adverbia localia propter conjunctionem alicujus loci; proprie vero dici possent adverbia præsentialitatis vel absentiae. Atque ita satis responsum est ad primum et secundum argumentum.

8. In tertio vero insinuat quæstio satis communis de loco ultimæ sphæræ, quæ late tractatur in 4 Phys., ab Aristotele et interpretibus, et nunc nostra nihil refert; nam certum putamus habere suum Ubi intrinsecum, ut supra ostensum est. Constat item non habere locum extrinsecum, quo contingatur ex parte superficii convexæ, quia nullus est superius corpus quo circumdetur. Unde consequenter, juxta prædictum loquendi modum quem defendimus, dicendum erit illam non esse in loco saltem ex ea parte, sed solum in potentia, quia posset circumscribi superiori corpore.

Locus in quo prædicamento constituatur.

9. In quarto argumendo petitur secunda dubitatio, quam diximus hic oriri ex superiori dictis, et habet locum in utraque sententia. Nam, sive Ubi vocemus locum, et superficiem extrinsecus circumscribentem non vocemus locum, sed solum vas aut continens, sive, e converso, superficiem continentem vocemus locum, et non ipsum Ubi. sive utrumque vocemus locum, alterum intrinsecum, et alterum extrinsecum, certum videtur haec duo habere rationes afficiendi seu denominandi primo diversas. Unde mihi verum videtur, locum extrinsecum, ut sic, non pertinere ad hoc prædicamentum Ubi propriæ et directæ, quia neque intrinseco et essentia liter est Ubi, neque est de ratione ejus, ut ostensum est. Neque etiam habet cum illo essentiale convenientiam, imo neque univocam in ratione accidentis; nam Ubi est verum accidentis intrinseco afficiens ac denominans; nam, licet fortasse non sit proprium nomen impositum, in concreto significans hanc denominationem, sed per adverbia frequentius significari soleat, tamen in re modus ille vere afficit subjectum, et suum concretum constituit, quod (si licet verba imponere) potest dici ubicatum, et cum res dicitur præsens localiter, etiam haec denominatione sumpta est ex Ubi intrinseco, unde hoc habet propriam et veram naturam accidentis.

At vero locus extrinsecus, licet in se sit accidens respectu subjecti in quo inest (quia est superficies ejus), tamen respectu corporis, quod circumdat, non est verum accidens, quia nec vere afficit, nec immutat tale corpus, sed solum extrinsece adjacet ac denominat; unde solum per quamdam analogiam et proportionalitatem participat rationem et prædicationem accidentis. Propter hanc ergo causam existimo, hujusmodi locum, et Ubi, non posse pertinere ad idem prædicamentum. Et eadem ratione cum proportione applicata ostendi potest non pertinere ad prædicamentum quantitatis, tanquam propriam speciem ejus, præter alias quas supra fecimus.

10. Ad quod prædicamentum locus pertinet. — Cum autem inquiritur ad quod prædicamentum pertineat locus extrinsecus, mihi certe videtur sub diversis rationibus ad diversa prædicamenta reduci. Nam si locus consideretur ut mensura extrinseca locati, reduci potest ad prædicamentum quantitatis, non ut species ejus, sed ut proprietas. Si vero consideretur ut terminus extrinsecus, sic proprie nullius est prædicamenti, quia sub ea ratione non habet rationem formæ sufficientis, sed tantum termini extrinseci ultra quem alterius corporis quantitas non diffundilur, quæ est ratio quædam negativa. Unde sub hac ratione non solum superficies corporis continentis est terminus contenti corporis, sed etiam, e converso, contentum est terminus continentis; ut supremum cœlum, quamvis ex superiori parte non habeat extrinsecum terminum, habet tamen illum ex parte inferiori, nimirum superficiem convexam primi mobilis, quam propterea aliqui vocant locum illius ultimæ sphæræ. Si vero locus tantum consideretur quantum ad relationes, quæ inter ipsum et locatum resultant, illæ omnes pertinent ad prædicamentum relationis, etiam habitudo continentis et contenti, si formaliter sub ratione relationis, et non tantum fundamentaliter sumatur. Rursus si locus consideretur ut protegens et defendens locatum, vel conservans illud, sic non habet rationem accidentis, sed rationem causæ, vel per se, si per proprium aliquem influxum conservet locatum, vel per accidens, si solum tueatur locatum impediendo nocimenta, ut domus protegit hominem. Tandem, si locus consideretur ut quædam extrinseca forma locati, quæ videtur esse propria ratio ejus, sic certe videtur habere eamdem rationem denominandi, quam habet habitus respectu hominis

vestiti, et ideo posse non immerito ad illud prædicamentum revocari, quod ibi commodi explicabimus.

SECTIO III.

Utrum Ubi verum ac reale in solis corporibus, ve etiam in spiritibus creatis locum habeat.

1. Ratio, quæ difficultatem ingerit. — Ratio dubitandi est, quia, licet Ubi et locus extrinsecus distincta sint, tamen nunquam separantur; ergo res, quæ non sunt, neque esse possunt proprie in loco, non possunt etiam habere proprium Ubi; hujusmodi autem sunt substantiæ incorporeæ; nam illæ, teste Aristotele, *de Cœlo*, c. 9, neque loco, neque tempori subjectæ sunt; unde etiam est Theologorum axioma, incorporalia non esse in loco, nimirum proprie, sed tantum metaphorice; sumptumque est ex Boetio, lib. d *Hebdomadib.*, cap. 1. Et confirmatur, nam alias etiam in Deo haberet locum ipsum Ubi quod est falsum, cum Deus sit extra omnia prædicamentum. In contrarium vero est, qui spiritus creatus, non metaphorice tantum, se vere ac proprie moventur localiter; ergo hic etiam vere ac proprie convenit terminus primarius motus localis; sed hujusmodi terminus est ipsum Ubi, ut dictum est; ergo et illæ proprie illis convenienter.

Sensus quæstionis aperitur.

2. Advertendum est duas quæstiones sole confundi in præsenti materia, quas oportet distinguere, ne in æquivoco laboremus. Nam quia de spiritibus nos philosophari non possumus, nisi per proportionem ad corporis affirmando aliquid de illis, sive reme vendo, ideo sicut in corporibus duo inventi mus, scilicet, intrinsecum, Ubi, et extrinsecum locum, ita de spiritualibus substantiis duæ queri possunt: unum, an sint in loco extrinseci; aliud, an habeant proprium et intrinsecum Ubi, quæ quæstiones sunt sine dubio valde diversæ, quanquam affines sint et coniunctæ. In præsenti ergo directe agimus de posteriori quæstione; attingemus vero de priori, quod obiter fuerit necessarium.

Prior sententia negans esse Ubi in Angeli

3. Est ergo aliquorum sententia, in substantiis spiritualibus non dari Ubi intrinsecum, quod secundum se illis convenienter est, immediate et seclusa aliqua conjunctio ad corpus, sed per denominationem ab ille

quod proinde non poterit dici Ubi intrinsecum, sed ad summum extrinsecus locus, per quamdam analogiam et proportionem. Hanc sententiam necessario supponit Durand., in 4, dist. 36, quæst. 1 et 2, ubi simpliciter negat Angelum esse in loco, vel esse alicubi. Eamdem videntur supponere autores, qui dicunt Angelum esse in loco per operationem, et illa seclusa nullibi esse; quorum primum docet D. Thom., 4 p., quæst. 52, art. 1, ubi consequenter negat Angelum habere situm, quod idem videtur esse ac habere Ubi. Utrumque autem expressius docent Thomistæ, unum ex altero inferentes, ut patet ex Cajetan. ibi, et quæst. 53, art. 1; Herv., in 1, dist. 17, quæst. 1, art. 2, et tract. de Motu Ang.; Ferrar., 3 cont. Gent., cap. 68; et Capreol., in 2, dist. 2, quæst. 1. Et probatur primo ratione, quia Ubi, ut sic, supponit intrinsecum quantitatem et extensionem; ergo non habet locum in re spirituali. Antecedens patet primo, quia esse alicubi, ut nos explicuimus, intrinsecum est occupare seu replere spatium, vel, si quis malit ita loqui, est constituere spatium reale, quia, seclusa re, quæ alicubi esse dicitur, spatiū nihil est; sed spiritus, secluso corpore, non potest replere aut constituere reale spatium; ergo neque habere proprium Ubi. Probatur minor, quia replere vel occupare spatium, per hoc solum a nobis in corporibus intelligitur, quod corpus sic existens, simul eum, alio ibi esse non potest, qui modus occupandi spatium in spiritibus locum non habet. Rursus spatium reale neque est, neque intelligi potest nisi cum distantia partium, alias non est spatium seu divisibile quid. Sed spiritus per seipsum non habet extensionem partium; ergo nec potest reale spatium per se constituere; ergo nec habere intrinsecum Ubi.

4. Unde argumentor secundo, quia si res spirituales haberet Ubi secundum se, etiam haberet situm et distantiam; consequens est falsum; nam haec intelligi non possunt sine quantitate. Tertio, si concepiamus Angelos existentes ante omnia corpora, non possumus intelligere habere intrinsecum Ubi; ergo si unum est non esse capaces hujus accidentis propter indivisibilitatem substantiarum suarum. Antecedens patet, quia si haberent Ubi, intelligi posset unus distare ab alio, et consequenter unus sursum, alius deorsum, quod mens non capit sine extensione et quantitate. Item unum Angelus esse non posset totus in toto, et totus in qualibet parte, quia nec esset to-

tum, neque pars, nec spatium reale, in quo haec distinguiri possent; et eadem ratione neque tunc esset Angelus in puncto quasi quantitativo, quia hoc habet positionem in continuo, et ita etiam dicit habitudinem ad partes; ergo nullum Ubi intrinsecum posset intelligi in tali Angelo. Ultimo argumentor, quia alias Deus etiam haberet summum Ubi intrinsecum, et consequenter esset Deus ubique, etiamsi nihil creatum et extra ipsum esset, quod tamen frequentius negant Scholastici, in 4, dist. 37; praesertim Albertus, art. 4; Bonav., art. 2, quæst. 2; et Alens., 1 part., quæst. 9, membr. 4; et favent Sancti, qui saepe dicunt Deum, seclusis creaturis, non esse alicubi, sed in se.

5. *Illatio prima ex priori sententia.* — Atque ex hac sententia sequitur primo, Angelum non solum non esse per seipsum in loco extrinseco, verum etiam nec esse hic aut alibi, nisi ratione extrinseci corporis, quia cum Ubi sit proprium rei corporalis, adverbia localia, quæ sunt veluti denominations sumptae ex loco, aut Ubi, non possunt rei spirituali convenire nisi medio corpore, ut anima mea dicitur esse hic, quia hic est meum corpus, cui ipsa est unita. Quo sit ut non possit spiritus hanc denominationem medio corpore recipere, nisi ratione alicujus peculiaris unionis et conjunctionis, quam cum illo habeat, sive haec sit per informationem, ut in anima hominis, sive per operationem, sive per quodcunque aliud unionis genus.

6. *Secunda illatio.* — Secundo, infertur Angelum non posse moveri localiter, nisi ratione corporis, quo mediante dicitur alicubi esse, quia motus localis intrinsecus terminatur ad Ubi; sed Angelus non habet Ubi, secluso corpore; ergo. Unde, si intelligeremus Angelos creatos arte corpora, moveri non possent, quia neque essent hic, neque illuc; ergo nec transire possent hinc ad aliud Ubi. Item motus et transitus requirit distantiam; seclusus autem corporibus, nulla est distantia, quia nulla est extensio; ergo, secluso corpore, non potest intelligi motus localis in sola re spirituali; secluso (inquam) corpore, quod vel simul moveatur, vel saltem constitutus distantiam, per quam possit res spiritualis moveri.

Secunda sententia, tribuens rei incorporeæ proprium Ubi, approbat.

7. Secunda sententia affirmat esse in substantia spirituali proprium et intrinsecum Ubi;

quamvis enim sub his terminis raro loquuntur auctores, tamen res ipsa frequens est. Hoc enim intendunt, qui dicunt esse Angelum in loco per suam substantiam, seu per substantialiem praesentiam, et necessario fore alicubi, etiamsi in nullo corpore operetur, neque alicui realiter uniatur. Tenent autem hanc sententiam in 2, d. 2, Bonav., 2 part. distinctionis, art. 4, quæst. 1; Scot., q. 9; Gabr., quæst. 2; Greg. et alii; Alens., 2 p., quæst. 32, membr. 4, circa finem, et præsertim in solutionibus argumentorum; Marsil., in 2, q. 2, art. 2; et Ocham, in Quodlib. 1, quæst. 4. Et hanc sententiam veram esse existimo; tamen, quia de rebus spiritualibus prout in se sunt, vix possumus quippiam ratiocinari nisi ex sensibilibus, vel per proportionem ad illas, ex his etiam in præsenti procedendum erit ad declarandam et persuadendam hanc sententiam.

Prima assertio in probationem superioris sententiae.

8. Spiritus potest esse presens per suam substantiam in re corporeu. — Dico ergo primo: spiritualis substantia ita potest esse in re corporali, ut secundum suam substantiam sit illi intime præsens, et ab illa indistans. Non assero nunc solam substantiam rei spirituallis esse sufficientem causam vel rationem hujus sententiae; neque etiam dispergo nunc quid haec præsentia sit, an relatio, an modulus, an ipsa rei substantia, an denominatio extrinseca; solum assero spiritum revera esse posse substantialiter præsentem corpori intime et quasi penetrative. Quo sensu assertio est ceria et evidens, et patet primo inductione, quia Deus, qui est supremus spiritus, est intime præsens huic universo corporeo, non tantum per præsentiam, id est, per cognitionem, et per potentiam seu actionem, sed etiam per essentiam vel per substantiam suam, ut omnes Theologi docent, tanquam de fide certum, ob divinam immensitatem. Et specialiter de corporibus justorum ait Paulus esse tempa Dei, 1 ad Cor. 3; et singularissimo modo dicitur divinitas habitare in Christi corpore, ad Coloss. 2, quia, nimis, Verbum intime est unitum etiam ipsi corpori Christi. Rursus etiam insimus spiritus, qui est anima rationalis, per substantiam suam est intime præsens humano corpori, quia realis unio neque esse, neque intelligi potest sine intima præsentia substanciali, seu (quod idem est) cum distantia locali; est autem in-

ter animam et corpus realis et intima unio. Ex quibus extremis licet colligere quippiam simile de angelicis spiritibus, qui sunt quasi medii. Nam, licet non habeant tam necessariam connexionem vel unionem cum corpore, quantum habet anima humana in ratione formæ, vel Deus in ratione efficientis, tamen voluntarie, vel ex imperio superioris, possunt adesse corporibus, et in eis operari. Quomodo etiam Aristoteles intelligentias motrices cœlorum fecit præsentes suis orbibus. Et secundum fideli doctrinam est id certissimum; credimus enim quosdam spiritus esse in inferno, qui est locus corporeus, in quo illi sunt vere præsentes per suas substantias; alios vero esse in cœlo empyreо, quod est sedes Beatorum; et quosdam interdum in hoc aere, et inter nos versari, et accedere ad nos, et recedere a nobis; omnis ergo spiritus, quantum ex se est, potest esse per suam substantiam indistans a corpore.

9. Ratio vero est, quia quælibet duæ res vel substantiæ possunt esse inter se indistantes quantum est ex se, si aliunde non oriatur repugnantia inter eas. quæ repugnantia, inter substantias corporeas oritur ex quantitate, ut supra, in disput. 40, tractatum est; oritur (inquam) quantum ad hoc, ut se intime penetrare non possint; non vero quoad hoc, ut non possint esse simul et indistantes in ultimis terminis suis; nam hæc etiam propinquitas nullis corporibus repugnat, ex eo quod corpora sunt, nisi aliunde ex peculiari natura habeant esse inter se dissita. Sic igitur, seclusa quantitate, vel ab utroque, vel ab altero extremo, non repugnat quascumque duas substantias esse intime sibi præsentes et indistantes, quia neutra habet unde alteram excludat a se, vel a loco suo; in hac ergo ratione potest substantia spiritualis esse præsens intime in corpore, sive in illo aut intra illud per propriam efficientiam, sive per virtutem extrinsecæ causæ constituatur.

Secunda assertio.

10. Quilibet Angelus finito tantum spati potest esse secundum substantiam præsens. — Dico secundo: nullus spiritus creatus potest secundum substantiam suam esse præsens corpori ejuscumque magnitudinis, sed unus quisque habet in hoc limitatam sphæram. Etiam haec apud Theologos est certa sententia, qui erroris damnant sententiam Durandi eo quod dixerit Angelos esse ubique, quamvis ille in obscuriori sensu locutus sit, de-

quo alias. Ratione etiam potest sufficienter demonstrari ex limitatione substantiae angelicæ quoad essentialē perfectionem, ex qua sequitur, ut omnes suas proprietates vel virtutes habeat finitas et limitatas: una autem arum proprietatum est, posse per substan- am suam esse præsentem corpori extenso. Enique ex dictis supra de immensitate Dei, tatis constat h̄c veritas, quoniam esse im- sensum est proprium Dei, et ideo in pro- unda re certa immorari non est necesse.

Tertia assertio.

11. *Quivis Angelus potest mutare realē præsentiam ad spatiū.* — Ex his duobus incipiis sequitur tertium, quod etiam est dubitatum, nempe, spiritum creatum posse ac proprie mutare realē præsentiam, propinquitatem, ac realē distantiam quam bet ad corpora, non solum per mutationem erius, sed etiam per sui mutationem, quæ erdum potest fieri simul cum corpore, in- dum sine illo. Hæc omnia facilime videri sunt in spiritu humano; nam, licet a prin- cipio unaquaque anima conjuncta sit suo corpori, et ab illo non recedat quādiu corpus sit, tamen et vivente corpore simul cum illo transfertur de loco ad locum, et revera amittit propinquitatem quam habet ad quādam corpora, et ad alia appropinquat, quia moto corpore, necesse est ut cum illo moveatur, in illo sit adæquate. Et rursus in morte solum amittit corporis informationem, etiam propinquitatem, seu indistantiam, nam non manet intra corpus; amittit illam, non ad motum alterius corporis per se constat; ergo per propriam munem ipsius spiritus. Idem ergo cum pro- ratione intelligendum est in Angelis; nam et non uniantur corporibus ut formæ, ta- pi possunt esse ipsis præsentes, sive utores, sive alio modo, et ideo possunt vel illis simul ferri, ut cuu Angelus assumitus, vel suam substancialē præsentiam trasferre ab uno corpore in aliud, ut cum An- gels descendit a cœlo in terram. Quæ omnia ex modo loquendi Scripturae nobis certa, nam simpliciter et in omni proprietate de Angelis loquitur, historiam referens, orum facta narrans; sed de hoc alias.

12. Ratio autem est, quia spiritus ange- s solum potest exhibere præsentiam suam substancialē finito corpori; et non est ex tra sua definitus ad certum corpus, ne- ad eundem immutabilem situm alicuius

corporis; ergo potest illam suam præsentiam exhibere nunc huic corpori, postea alteri, vel nunc huic corpori in hoc situ ejus, et postea in alio situ. Minor quoad spiritus angelicus clara est, quia cum non sint formæ corporum, nullis certis corporibus sunt alligati; et eadem ratione non habent ex natura sua definitum certum situm universi, in quo unusquisque eorum necessario debeat adesse corpori ibi existenti, quia nulla est in Angelo proprietas naturalis, ratione cuius determininet sibi illum quasi locum sibi naturalem. Consequens vero probatur ex perfectione angelicæ substantiæ, quæ est vivens perfec- to modo, de quo supra, disput. 36, dictum est. Quanquam ad rem præsentem parum refert, sive Angelus possit se mouere, sive ab alio moveri; sufficit enim quod mutari possit secundum propinquitatem vel distantiam a corpore.

Quarta assertio.

13. *Mutatio localis præsentiae intrinsece ac vere in ipso est.* — Ex his infero, et dico quarto, hanc mutationem non solum tribui Angelo per aliquam denominationem extrinsecam, sed vere ac realiter et intrinsece seu inhærenter in eo fieri. Huic assertioni contradicunt Cajetanus, et multi Thomistæ, in 1 part., quest. 53, art. 1, ubi Cajetanus ait, Angelum non moveri tanquam subjectum molitus; quod etiam tenuit Hervæus, in 1, dist. 17, quest. 1, art. 2; et insinuat ibidem Ægidius, quest. 10, et a fortiori Durandus, qui cum censeat Angelum, eo modo quo est in loco, esse ubique, consequenter negat posse proprie moveri. Et idem sentit Ferrarien., 3 contra Gentes, cap. 102; et Soto, 4 Physic., q. 2, et lib. 6, q. 4. Contrarium vero censeo omnino verum et certum, non solum in principiis fidei, sed etiam in naturali ratione. Probatur ergo assertio, primo ex com- muni ratione veræ mutationis, de cuius ratione est, ut sit in subiecto quod mutari dicatur, ut constat ex dictis supra de passione, quia per solam denominationem extrinsecam nemo vere mutatur. Sed cum Angelus dicatur moveri, seu mutare locum, vere mutatur; alias illæ locutiones non essent vere per proprietatem, sed per metaphoram, quomo- do etiam Deus dicitur descendere aut venire; quod est plane falsum; ergo cum Angelus mutatur localiter, veram et realē mutationem in seipso recipit. Minor a Theologo probari potest ex frequenti modo loquendi sa-

eræ Scripturæ, quem esse proprium, et non metaphoricum, omnes Sancti intelligent, quia ubi non est metaphora, fingenda non est, maxime ubi tam frequens est locutio et historica narratio, et nihil alibi in eadem Scriptura dicitur, quod proprietati illius locutionis repugnet.

14. Unde sancti Patres in hoc magnam constituant differentiam inter Deum et alios spiritus creatos; nam cum Deus sit immutabilis, et hoc ipsum Scriptura sæpe doceat, cum alibi dicit Deum descendere, vel quid simile, constat metaphorice loqui. De cæteris vero Angelis nunquam dixit esse immutabiles; quin potius sæpe significat hoc esse proprium Dei; ut cum per antonomasiam dicit: *Ego Deus, et non mutor.* Neque aliud docet aut patitur ipsa ratio naturalis, etiam loquendo in speciali immutabilitate locali. Unde etiam Aristoteles non omnes intelligentias, sed solum primum motorem posuit omnino immobilem; et D. Thomas supra, q. 9, art. 2, docens proprium esse Dei esse immutabilem, ait, *spiritus creatos esse mutabiles secundum electionem, et secundum locum, per veram potentiam passivam in eis existentem;* et ideo in quæst. 53, art. 1, docet Angelum moveri dimittendo unum locum, et acquirendo alium. Quæ est etiam communis sententia Scholasticorum, cum Magist., in 2, dist. 9; Alens., in 2 part., quæst. 33; Albert., de Quatuor coæquaev., quæst. 9; Marsil., in 2, q. 7, art. 3. Et enimdem esse sanctorum Patrum sensum, constat ex Augustino, epist. 57 ad Dardanum; et Ambrosio, lib. 1 de Spiritu sancto, c. 40, ubi optime et disertissime loquitur; et Gregorio, 2 Moral., cap. 3; et Bernard., serm. 5 in Cantic.: *Angelos (inquit) de loco ad locum mutari, tam indubitate, quam manifesta probat auctoritas.* Idem sumitur ex Nazianzeno, orat. 2 de Theologia; et Damasc., lib. 2 de Fide, c. 3, et lib. 1, c. 47.

15. Deinde probatur ratione, quia spiritus creatus vere ac proprio est per suam substantiam præsens alicui loco seu corpori, ut in prima assertione probatum est, et in ea præsentia est limitatus, et alioqui non habet illam ex natura sua definitam ad unum corpus, vel ad unum situm corporum, ut in aliis assertionibus ostensum est; ergo est capax veræ ac propriæ mutationis, quæ in ipso fiat, per quam ex uno loco corporeo ad alium transeat; ergo talis mutatio non solum debet fieri in rebus extrinsecis, quæ circumstant Angelum, sed etiam in ipsomet Angelo, quia

ipsemet vere transfertur *secundum naturam suam*, ut Ambrosius supra loquitur, id est secundum suam substantiam et realem præsentiam, ab uno loco in alium.

16. Secundo declaratur et probatur, quia tribus modis intelligi potest mutare Angelus præsentiam, vel propinquitatem ad aliquod corpus: uno modo, per transitum, vel recessum ipsius corporis tantum; secundo, sine motu locali alicujus corporis, per mutationem Angelii; tertio, si corpus moveatur, et Angelus simul cum illo, et in illo. Quando amissio præsentie vel propinquitatis fit primo modo tunc revera est sola denominatio extrinsecis in Angelo, et ideo tunc non potest vere dic Angelus descendere, aut omnino moveri localiter, nam hoc modo etiam Deus ipse de sinit esse in re, in qua antea erat, per desitionem talis rei sine mutatione Dei; et unius corpus potest hoc modo amittere contactum vel circumscriptiōnem, seu propinquitatem plurium corporum sine mutatione suut supra dicebamus de arbore in flumin existente; et hac ratione Angelus motor alicujus coeli, nec per se, nec per accidens movetur ad motum sui orbis, ut notavit I. Thom., 1 part., q. 51, a. 3, ad 3, quia, licet continue mutet præsentiam ad diversas partes sui mobilis, id totum est per mutationem mobilis, manente intelligentia motrice in eiusdem situ partiali talis mobilis. Ex hoc igit primo membro satis constat, variatione loci quasi materialis (ut sic dicam) per denominationem extrinsecam, non satis esse Angelus moveri dicatur.

17. At vero quando mutatio Angeli fit secundo modo, necesse est ut per mutationem propriam in ipso Angelo tanquam in subjecto receptam, amitteret vel acquirat præsentiam vel propinquitatem ad corpora, quæ illa acquisitione vel amissio non fit per mutationem alterius; ergo necesse est ut fiat per mutationem ipsius Angeli. Antecedens patet quia supponimus nullum aliud corpus localiter moveri; impossibile autem est intellegere, duas res, quæ antea erant conjuncte nunc esse distantes, nisi per mutationem localis alterius. Quod autem sæpe Angelus hoc modo mutet præsentiam, evidenter confirmat exemplum de anima rationali, quæ cum separatur a corpore, realem præsentia, quam ad illud habebat, amitteret, et acquirat aliam in celo, vel in inferno, et tunc, per loquendo, et ex necessitate, nulla mutationis localis fit, vel in corpore quod ab anima cœ-

seritur, vel in aliquo alio; illa ergo mutatio necessario debet intelligi subjective et intrinsece in substantia animæ. Atque idem est de mutatione, quæ secundum fidem nostram frequenter fit in eadem anima a purgatorio ad cœlum; quæ enim mutatio localis alicujus corporis necessaria est, ut talis mutatio fiat? Idem ergo majori ratione intelligimus verum esse in Angelis, qui in cœlum ascendunt, vel descendunt in terram, nulla facta motione locali in corporibus, quæ per se necessaria sit; et juxta Theologorum doctrinam comitantur animas, dum ad sua loca tendunt. Etatio a priori est, quia Angelus non tantum movetur per accidens, sed etiam per se; sasset enim magna imperfectio, in substantia mutabili, seu indigente motu, solum posse moveri per accidens ad motum alterius; ergo, dum Angelus per se movetur, se applicando huic vel alteri loco, ille motus non potest esse, nisi in ipso Angelo, quia in nullo loco existit.

48. Hinc ulterius convincitur, idem dicendum esse in tertio modo, quo substantia spiritualis simul cum corpore movetur, ut, verbi gratia, quando Angelus assumens corpus, cum illo incedit, ut quando Angelus seferebat Habaeuc. Primo quidem, quia non Angelus tam per se movetur, quam si plus mutaret locum; ergo concomitantia alterius corporis ab ipso moti non tollit, non ipse vere in se recipiat motum, ac si plus mutaretur. Patet consequentia, quia concomitantia alterius non impedit propriam mutationem, præsertim, quia non tam est concomitantia, quam consecutio ordine narræ posterior, ut jam declaro. Antecedens item patet primo in illo exemplo de Habaeuc, quia Angelus tunc non serebat, sed eum serebat hominem; ergo ipse Angelus per se movebatur, homo vero quasi consequenter ad motum, seu virtualem contactum angelis; sicut quando homo vel equus motatur, trahens lapidem aut currum, magis per se movetur homo aut equus, quam res, quæ trahitur. Atque idem in rigore est, nam Angelus moveatur in corpore asumpto, motu, qui videtur progressivus, non licet quoad nos, seu in externa specie, deatur moveri per accidens, quia totum illud appetet per modum unius corporis vivantis, tamen revera non est unum per se id quod movetur, sed duo, quæ non habent in se unionem, nisi motoris et moti, et ideo Angelus non proprie movetur ad motum cor-

poris, sed scipsum movet, et secum deferitale corpus, quod vocatur assumptum accidentaliter, propter motionem cum peculiari modo et repræsentatione. Tunc ergo etiam proprius motus Angelii in ipso recipitur.

49. Quod præterea ita declaro, quia, licet virtus motiva utriusque, scilicet, Angelii, et illius corporis, sit in solo Angelo, tamen non uno impulsu, neque una actione movet utrumque, nam actio, qua movet corpus, est in ipsomet corpore (loquor enim de transiente); illa vero non sufficeret ad movendum, seu deferendum simul ipsum Angelum, tum quia nulla supponitur colligatio inter Angelum et corpus, ratione cujus moto corpore feratur Angelus, nisi ipse seipsum ferat, ut ita loquar. Tum etiam quia posset Angelus impellere et projicere corpus manens ipse immotus. Addo præterea, etiamsi demus Angelum tunc moveri per accidens, necessarium esse ut in se recipiat mutationem, qua vere et in se mutetur, quia vere mutat formalem locum (ut sic dicam) in quo antea erat; sicut homo qui defertur in navi, licet dicatur moveri per accidens, tamen in se vere recipit mutationem, quia, licet non mutet materialem locum circumdantem, mutat tamen formalem locum, quem Aristoteles dixit esse immobilem. Unde non dicitur moveri per accidens, quia non vere in se mutetur, sed vel quia illa mutatio non per se fit, sed consequenter ex alia mutatione, vel certe quia non movetur ut totum, sed per modum partis unius integri mobilis. Et optimum exemplum est in anima rationali conjuncta corpori, quæ, licet per accidens moveri dicatur moto corpore, nihilominus vere ipsa in se movetur, et mutat suum partiale locum; multo ergo magis id verum erit in Angelo, qui non minus definitur suo adæquato loco, quam anima corpore.

20. Tandem probatur ratione his omnibus rebus communis, quia, quando Angelus hoc modo movetur cum alio corpore, licet non amittat præsentiam substantialem ad illud corpus, cum quo movetur, amittit tamen propinquitatem quam habebat prius ad alia corpora, quibus corpus motum ab ipso prius erat propinquum; ut, verbi gratia, cum Angelus loquebatur cum beata Virginie, sicut illud corpus per quod loquebatur, erat propinquum Virginis, etiam substantia Angelii erat propinqua, non per intimam præsentiam substantialem intra corpus Virginis, quia supponimus fuisse definitive

in illo corpore, sed per quamdam localem propinquitatem. Non enim capit mens, quod corpus illud, in quo Angelus loquebatur, esset propinquum Virgini, et Angelus per suam substantiam esset intime et definitive in illo, et quod non haberet quamdam proportionalem, veram tamen et propriam propinquitatem substantiae sue ad corpus Virginis. Cum ergo ille Angelus discedebat per motum localem sui corporis, sicut corpus illud amitterebat propinquitatem, et paulatim siebat magis ac magis distans corporaliter, ita et Angelus substantialiter et localiter modo sibi proportionato. Ergo non poterat id fieri sine propria mutatione recepta in ipsa substantia Angeli. Patet consequentia, quia propinquitas inter duas res non potest amitti vel mutari, nisi per mutationem alterius earum; sed tunc non fuit mutatum localiter corpus Virginis; ergo non potuit amitti illa propinquitas, nisi per mutationem propriam ipsius substantiae angelicæ.

21. Nec dici potest, per solam mutationem corporis assumpti mutatam fuisse propinquitatem inter substantiam Angeli, et corpus Virginis, quia illud corpus assumptum neque erat fundamentum, neque extremum illius relationis; ergo per solam mutationem ejus non tollitur illa relatio. Unde potuisset optime illud corpus moveri, vel a Deo, vel ab ipso Angelo per impulsum, vel dissipari et corrumpi, manente substantia Angeli æque propinqua corpori Virginis, ut, verbi gratia, aliquid operando in aere, vel in alio corpore intromisso in locum alterius; ergo non satis est mutatio facta in corpore, ut substantia Angeli amittat propinquitatem, nisi in ipsamet fiat aliqua mutatio. Sic igitur satis constat, his duobus ultimis modis explicatis Angelum ita vere ac proprie moveri, ut ipse sit proprium subjectum illius mutationis, ratione cuius moveri dicitur.

22. Neque contra hanc assertionem aut præcedentes aliquid objiciunt auctores citati, cui specialiter respondere necesse sit. Solum enim non ponunt fundamentum illud, quod in re spirituali non sit proprium et intrinsecum Ubi, et ex illo consequenter philosophantur; si enim Angelus non habet intrinsecum Ubi, nec intrinsecum motum habere potest; nos autem, contrario modo, progredimur ab eo quod notius et evidentius videtur, ad contrariam resolutionem propositæ quæstionis demonstrandam.

Quinta assertio directe quæstiōni respondens.

23. *Angeli habent proprium et intrinsecum Ubi.* — Dico ergo quinto: in substantia finita immateriali datur proprium et intrinsecum Ubi, illi proportionatum. Hæc assertio sequitur manifeste ex dictis, eamque defendit late ab impugnationibus Gregorii Capreolus, in 2, d, 6, quæst. 1, art. 2, ad argumenta ultimum loco posita contra secundam conclusionem; ubi indifferenter videtur loqui quoad hoc de corporibus et spiritibus. Loquor autem de substantia finita, quia nunc de Ubi accidentaliter agimus, quod non habet locum in Deo; de quo etiam supra, disput. 30, sect. 7, dictum est, et infra, solvendo argumenta, aliquid addemus. Assertio ergo posita evidenter, ut existimo, infertur ex præcedentibus: nam omnis motus intrinsecus inhærens alicui subiecto, relinquit in eo aliquem realē terminum, et non potest esse via in uno subiecto, et terminus in alio, cum via nihil aliud sit quam intrinseca acquisitio et dependencia ejus rei quæ fit; unde si via sit in aliquo subiecto, in eodem fit res, quæ per illam acquiritur. Ex hoc enim principio supra argumentati sumus de Ubi corporum; est autem illud principium ex se generale ad omne subiectum, omnemque mutationem, nam ratio facta universalis est et abstracta. Sed in substantia Angeli, cum movetur localiter, inesse aliqua vera mutatio realis, ut ostensum est; ergo aliquid per illam acquiritur vel amittitur in tali substantia illi intrinsecum, seu inhærens. Hoc autem non potest esse nisi Ubi quia motus localis non tendit nisi ad Ubi; ergo datur in substantia spirituali finita intrinsecum Ubi. Et hæc ratio, quæ per se soli mihi videtur sufficiens, suppositis principiis positis, evidentius constabit declarando qualiter hoc spirituale Ubi, quod in sequenti sectione commodius fiet.

SECTIO IV.

Quam proportionem servent inter se Ubi corporis et spiritus.

1. Prius quam respondeamus fundatis prioris sententiae præcedenti sectione positis, amplius declaranda est ratio et natura ipsius spiritualis Ubi, quod non potest a nobis fieri, nisi per proportionem ad Ubi corporis, et illa inter se comparando.

2. *Ubi angelicum specie differt ab U-*

corporeo. — Dico ergo primo : Ubi angelicum specie diversum est ab Ubi corporeo. Probatur, nam Ubi corporis materiale est; Ubi vero angelicum spirituale. Deinde, ratione Ubi corporei subjectum ejus est ita extensem in ordine ad locum, ut sit totum in toto, et pars in parte spatii quod occupat; at vero ratione Ubi spiritualis subjectum non est ita extensem, sed indivisibiliter praesens, ita ut si praesentia sit ad spatium divisibile, totum subjectum ejus sit in toto, et totum in qualibet parte. Tertio, Ubi corporeum tale est, ut non admittat secum in eodem spatio aliud corpus naturaliter existens ; Ubi vero angelicum ex vi et natura sua non excludit ab eodem spatio quodlibet aliud Ubi, sive corporeum, sive spirituale. Ex his ergo satis colligitur essentialis diversitas inter haec Ubi, et consequenter inter motus locales corporis et spiritus ; de quo iterum occurret sermo infra, sect. 5, ubi convenientia et differentia inter haec magis declarabitur.

3. Dico secundo : de Ubi angelico est cum proportione philosophandum, sicut de Ubi corporum, quantum ad multa in quibus conueniunt, quaeque ad rem praesentem spectant. Probatur applicando sigillatim, et cum proportione, quae de Ubi corporeo in 1 sect. lxiimus.

Prima convenientia inter Ubi corporis et spiritus.

4. *Ubi angelicum est modus in re distinctus ab Angelo.* — Primo ergo hoc Ubi angelicum est modus substantiae angelicae, ex natura rei distinctus ab ipsa, a quo formaliter naber talis substantia praesentiam substancialem, quantum est ex parte sua, ad corpus occupans tale spatium. Probatur, quia hoc ibi est aliquid, quod acquiri potest et amitti per verum motum realem inherentem ipsi substantiae spirituali; quidquid autem ejus-nodi est, distinguitur saltem ex natura rei ab illa substantia, in qua amittitur vel acquiritur, ut sape in superioribus probatum est. Iac autem distinctio modalis sufficit in praesenti, quia per localem motum non transmutatur substantia secundum aliquam rem ab ipsa realiter distinctam; ideoque nec motus pse localis distinguitur realiter a mobili, sed nodaliter. Unde etiam sumitur confirmatio¹, nam motus localis, cum sit subjective in sub-

stantia Angeli, ut ostendimus, necessario debet esse modus ejus, et ex natura rei distinctus ab illa, quia est aliquid positivum reale et absolutum, quod potest esse et non esse in illa; ergo et Ubi, quod est intrinsecus terminus talis motus, est modus intrinsece afficiens ipsam substantiam Angeli.

5. *Effectus formalis Ubi angelici est constitutere Angelum loco praesentem.* — Præterea, quod effectus formalis talis modi sit constitutere praesentem substantiam Angeli hic, vel ibi, ex eadem proportione ad corpora intelligi potest. Item, quia ex dictis de motu angelico et ex aliis principiis positis, facile intelligitur, hunc effectum formalem esse necessarium in substantia Angeli; et non est alia forma, a qua possit dari, neque etiam est alius effectus formalis, quem possit dare prædictus modus; ergo. Consequentia cum minori satis per se notæ sunt. Major declaratur breviter, nam substantia Angeli vere per seipsam adest intime alieni corpori; illa autem praesentia, licet ut dicit ordinem ad alterum sit relatio, tamen ut est fundamentum illius relationis, est quid absolutum, non tantum in corpore, sed etiam in substantia Angeli, et posset explicandi gratia vocari *adsentia*. Hoc autem fundamentum ex parte Angeli non est sola substantia ejus. Nam Angelus, verbi gratia, qui est nunc praesens huic aulae, illemet secundum totam substantiam suam potest esse in celo, et ibi non fundaret relationem praesentiae ad hanc aulam in eodem loco manentem; ergo sola substantia Angeli ut sic secundum se nec est fundamentum talis relationis, neque formale extremum, ad quod terminatur relatio alterius; ergo oportet aliquid aliud adjungere illi substantiae; hoc autem nihil aliud est quam illud esse ibi, quod per modum absolute praesentiae intelligitur in tali substantia, quod necesse est formaliter provenire ab aliquo intrinseco modo illius substantiae; ergo.

6. Responderi solet, id, quod ex parte Angeli additur ut proxima ratio fundandi hanc relationem, non esse modum aliquem in ipso Angelo, sed esse operationem ejus in corpore. Sed hanc evasionem inferius refutabimus, ostendendo hanc operationem neque esse necessariam ad illam relationem, nec posse esse fundamentum aut rationem talis praesentiae. Et declaratur breviter ex dictis de motu Angeli, quia non potest Angelus habere illam praesentiam, formaliter per solam denominationem ab aliquo corpore, vel a qualibet alia

¹ Vide D. Th., in 1, d. 37; q. 4, art. 1; et Scot., in 2, d. 2, q. 9.

re illi extrinseca; nam fieri potest ut, rece-
dente quolibet corpore, et quolibet alio ad-
veniente, Angelus eumdem præsentia modum ex parte sua retineat, ut in argumentis superius factis declaratum est, et in sequentibus necessario inculcabitur saepius; ergo hic effectus formalis absolutæ præsentia, seu existendi hic aut ibi, est ab aliquo modo intrinsece existente in ipsa substantia Angeli, quod esse non potest, nisi ille modus superius a nobis declaratus.

Secunda convenientia.

7. *Ubi angelicum non habet dependentiam a corpore extrinseco.*—Secundo, hoc Ubi convenit Angelo, per se loquendo, independenter a corpore extrinseco, a quo fortasse hic et nunc distat, vel in quo forte operatur, sicut dicebamus superius Ubi intrinsecum convenire corpori independenter a corpore circumscribente. Probatur eodem modo, quia in nullo genere causæ pendet talis modus angelicus a tali corpore, quia neque ut a forma extrinsecus denominante, ut ostensum est; neque ut ab effi-
ciente, quia corpus non agit per se in spiritum, naturaliter loquendo; et de aliis generibus causarum res est clara. Neque etiam pendet ut a termino, quia non est relatio prædicamentalis, sed ad summum est fundamentum ejus, et hoc magis statim confirmatur.

Tertia convenientia.

8. Tertio addendum est, hoc Ubi angelicum non solum non pendere ex hoc vel illo corpore simul existente, verum etiam nec simpliciter a corpore, in quo etiam servat proportionem cum Ubi corporeo quantum ad hoc, quod sicut Ubi intrinsecum unius corporis essentialiter non requirit aliud corpus circumdans, sed potest manere etiamsi reliquum spatium vacuum sit, ita Angelus potest retinere idem Ubi reale, spirituale et intrinsecum, non solum si corpora mutantur, verum etiam si omnino auferantur, et spatium corporibus vacuum relinquatur. Probatur, quia tale Ubi, sicut non pendet ex singulis corporibus, ita nec ex omnibus simul, neque ex corpore determinate, neque confuse aut disjunctim, quia non est major ratio unius, quam alterius dependentiae.

9. Secundo, quia hoc Ubi angelicum non dicit essentiali habitudinem ad spatium reale et corporeum; ergo omnino ablato tali spatio manere poterit. Antecedens pro-

batur, quia vel illa habitudo ad tale spa-
tium esset ut ad causam, vel ut ad effectum,
vel ut ad terminum; nullum istorum dici po-
test cum probabilitate; ergo. Probatur minor
quoad primam partem, quia, ut jam dixi,
spatium corporeum non agit in spiritum per-
se et naturaliter, sive sit sermo de hoc spatio
determinate sumpto, sive absolute de hoc
vel quocumque alio ibi succidente. Quoad
secundam partem probatur, tum quia spa-
tium corporeum ut sic, et ratione suæ enti-
tatis, non est effectus alicujus spiritus creati,
per se et ex necessitate loquendo. Et quam-
vis Angelus possit aliquid operari in tali spa-
tio, tamen neque hoc semper necessarium
est, neque illud esse potest ratio præsentia, sed
potius supponit præsentiam, ut statim
declarabo. Quoad tertiam autem partem pro-
batio constat ex dictis, quia hic modus non
consistit in relatione prædicamentali, qua se-
clusa intelligi non potest in præsenti materia
dependentia essentialis ab aliquo ut a ter-
mino.

10. Tertio argumentor in hunc modum:
ponamus Angelum aliquem secundum sub-
stantiam suam esse intime præsentem alicui
corpori; potest ergo Deus annihilare illud
corpus, conservando omnino immutatam sub-
stantiam Angeli omni genere mutationis rea-
lis, et sine productione aut successione alicujus corporis, sed relinquendo spatium il-
lud, quatenus corporale erat, inane; in his
enim omnibus nulla est repugnancia, ut per
se notum videtur. Rursus reproducat Deus
illud corpus cum eodem Ubi, quod antea ha-
bebat; in hoc enim etiam non est repugnancia. Tunc sic concluditur: Angelus ille æque
est intime præsens corpori illi reproducto, ac
erat antequam annihilaretur; ergo est in An-
gelo idem modus intrinsecus existendi hic,
ratione ejus habet illam præsentiam; ergo
semper Angelus retinuit in se illum modum
intrinsecum, etiam quando illud spatium va-
cuum mansit, in quo modo ostendimus Ubi
angelicum consistere; atque ita concluditur,
tale Ubi per se non pendere ab spatio corpo-
reo. Major videtur per se nota, quia Angelus
immutatus mansit, et corpus recuperat eum-
dem locum, seu intrinsecum Ubi; ergo erunt
tam propinquai et intime sicut antea erant.
Item, si corpus sine interruptione sua exis-
tentiae perseverasset in eodem loco, et Ange-
lus etiam fuisset immutatus, semper fuissent
æque simul; ergo, licet interrupta fuerit mu-
tua præsentia per ablationem alterius extremi.

illud restitutum fuit ad eundem statum, it eadem propinquitas. Prima vero consequentia etiam est nota ex superioribus, quia ad undam mutuam propinquitatem non satis sit fundamentum, seu Ubi unius extremi simio. Item, quia licet corpus illud restitutumisset ad idem Ubi, si Angelus inde fuisset utatus, non haberet inter se eamdem propinquitatem; ergo oportet ut perseveret in Igelo aliquid, quod per mutationem ejus test acquiri aut perdi; quod necesse est se modum intrinsecum ejus. Secunda vero consequentia patet ex prima suppositione: m corpus annihilatum fuit sine mutatione illi Angeli, et consequenter reproductum t sine reali additione facta in Angelo; ergo inis modus realis, qui reperitur in Angelo te annihilationem illius corporis, et post productionem ejus, perseveravit in Angelo, o eo tempore quo corpus illud fuit annulatum, et spatium vacuum. Ergo Ubi angelum, quantum est ex se, aequa potest conservi, sive spatium sit reale et corporeum, e inane, seu nihil praeter ipsum Angelum.

Quarta convenientia.

1. Quarto, ex dictis a fortiori infertur, hoc angelicum intrinsece non pendere ex operatione Angeli in corpus aliquod, neque aliqua alia reali unione ad corpus. Propter, quia si non pendet ex corpore, ut ossum est, multo minus pendebit ex operatione in corpus. Deinde ex propriis, quia si Angelicum pendet ex operatione in corpore, vel est a priori, tanquam a causa seu uno ipsius praesentiae angelicae, vel a posteriori, ita ut sit operatio necessario consequens praesentiam; neutrum dici potest; erit Prior pars antecedentis probatur primo, a operatio, quae ab Angelo fit in corpus, intelligitur transiens et recepta in ipso corpore, aut immanens in ipso Angelo; prior se est materialis, et saltem ob hanc causam non habet causalitatem in Angelum, proprie causalitas per influxum realem possit. Est etiam actio illa extrinseca Angelo, quae proinde ad summum potest excessi denominare actu operantem hic, non potest formaliter conferre intrinsecum spiritualem, in ipso Angelo existentem.

2. Posterior vero operatio immanens, a effectiva prodit transiens, non est nisi actio qua Angelus vult operari in corpus.

Haec autem volitio non potest per seipsum formaliter constitutere Angelum huic corpori praesentem, quia illa volitio est quidam actus existens in voluntate; modus autem intrinsecus, quo diximus Angelum constitui alicubi, est proxime et immediate afficiens ipsam substantiam Angeli, sicut et motus localis ejus; non est ergo formaliter qualitas, neque actio vitalis, sed quoddam accidens alterius rationis et proprii praedicamenti. Unde etiam si intelligamus Angelum carere omni actu vitali, optime intelligimus ipsum manere substantialiter praesentem, ubi antea erat; ergo hoc Ubi angelicum non constitutur formaliter per illam operationem. At vero effective potest quidem hoc Ubi causari a voluntate Angeli; tamen hoc non fit per volitionem, quatenus per illam vult operari in corpus, sed per volitionem qua vult se mouere et applicare huic vel illo loco; quae volitio est objective diversa. Adde quod licet ab hac voluntate effective fiat ipsum Ubi, non tamen necesse est ut ab illo pendeat in conservari; postquam enim Angelus per voluntatem se movit et fecit praesentem alicui corpori, etiamsi non habeat illam actualem voluntatem, dummodo non habeat contrariam inde recedendi, ibi manebit praesens, quia non est a quo necessario mutetur. Ergo nullo modo pendet Ubi angelicum ab ejus operatione ut a causa.

43. Et confirmatur, nam potius operatio Angeli in corpus pendet ab ejus Ubi aliquo modo, ut a causa, id est, ut a conditione necessaria quam supponit, nam agens finitum licet spirituale sit, sicut operatur ex presupposito subjecto, ita prærequirit coniunctionem, seu propinquitatem ad illud, ut in illud agere possit, juxta ea quae supra late tradidimus, disp. 18. Illa autem propinquitas supponit ex parte Angeli tale Ubi; nam ex vi solius substantiae suae ut sie illam non habet; ergo operatio in corpus supponit Ubi angelicum; non est ergo causa illius, nisi forte finalis, quatenus, videlicet, Angelus se applicuit ad tale corpus, ut in illud operaretur, quae causalitas est impertinens ad rem praesentem.

44. Probatur jam alterum membrum, nimirum, quod operatio Angeli in corpus non sit requisita tanquam necessario consequens ad Ubi angelicum, primo, quia talis operatio est libera Angelo, non solum ut absolute existenti, sed etiam ut existenti hic, seu ut habenti talem modum praesentiae, cum nihil

cogitari possit quod voluntatem Angeli necessario determinet ad talem operationem, per se et ex natura rei loquendo, et seclusis extraordinariis actionibus Dei. Secundo, quia operatio Angeli in corpus non potest esse nisi motio localis ipsius corporis, ut supra, disp. 35, ostensus est; sed ut Angelus habeat suum intrinsecum modum praesentiae, et respectum propinquitatis ad tale corpus alicubi existens, impertinens est quod tale corpus localiter moveatur, ut per se videtur notum; ergo sine causa dicitur illa motio necessario sequi ex Ubi angelico.

15. Tertio, id patet inductione, quae utrumque membrum dilemmatis confirmat. Nam imprimis anima rationalis separata habet etiam suum intrinsecum Ubi, ut probant omnia, quae diximus, nam illa communia sunt substantiae finitae et spirituali ut sic; et tamen anima separata nullam habet operationem in corpus. Secundo, Angeli, juxta communem sententiam Theologorum, creati sunt in celo empyreo, et tamen in illo operari nihil potuerunt, cum immutatum semper manserit; habuerunt ergo ibi praesentiam sine operatione. Nam quod Capreolus, in 2, dist. 2, quæst. 1, ait, eos affuisse ibi ornando cœlum, verba tantum sunt; interrogo enim an ornaverint cœlum effective, ornamentum aliquod in illis faciendo; et hoc dici non potest; quas enim qualitates, aut quam rem aliam in illud cœlum produxissent? Aut intelligit ornassee quasi formaliter, ut gemma ornat annulum, aut princeps thronum in quo sedet, et hic modus ornatus consistit in sola praesentia sine operatione. Adde dæmones esse in inferno, non ut ornent illud, neque ut ibi operentur, sed ut patientur potius, quam passionem multi Theologi putant consistere præcipue (quoad poenam sensus) in violenta detentione intra infimum et vile corpus, quod ea ratione apprehendunt ut instrumentum divinae justitiae. Et quanquam fortasse præter hanc poenam sit alia major, tamen non est dubium quin etiam illa sit pena, et quin possit esse sola, si Deus vellet; et tamen illa in rigore non includit aliquam actionem vel passionem extrinsecam præter intimam praesentiam. Præterea Angeli, ut certo credimus, inter nos versantur, et nobiscum adsunt, et tamen non semper actu operantur, vel in nobis, vel in hoc medio aere; qualis enim fangi potest probabiliter talis continua operatio? Nam quod quidam aiunt, semper esse attentos ad operandum, si necesse sit, nil refert ad rem præ-

sentem, quia illa attentio est actus mere immanens, et in celo existentes habere illun possent. Quod si respondeant hic jam haber applicatam virtutem, hoc, præter internu propositum voluntatis, nihil aliud est quam esse jam præsentes et quasi approximatos a agendum, etiamsi non actu agant, et hoc es quod nos intendimus.

16. His rationibus convicti, fatentur aliqui necessariam non esse actualem operationem Angeli in corpus, ut habeat praesentiam se propinquitatem substantialem ad illud; dicunt tamen necessariam esse aliquam unicum realem Angeli ad corpus, ratione cuius immediate dicatur esse in corpore cui est unus, et ratione illius dicatur esse distans a propinquus aliis corporibus, quia haec relationes non possunt intelligi in Angelo nisi in medio corpore, neque per corpus possunt convenire nisi posita aliqua unione ad tale corpori. Quod per quamdam proportionem ad anima rationalem corpori unitam intelligi et deckrari potest. At vero qui ita sentiunt, quippiam novum excogitarunt, minime necessarium, inexplicabile. Quis enim ex veteribus et scriptis Theologis posuit unquam inter Angelum et corpus formalem unionem, seclusam efficientia? aut quæ est necessitas hujus formalis unionis ad intelligendam intimam praesentiam et distantiam substantiae spiritualis cum corporali? Quamvis enim in anima inventiatur, quia est forma corporis, et a divino Verbo, respectu corporis Christi, videntur in corpore respectu Verbi propter peculiarare mysterium unionis hypostaticæ, item inter Deum et omnes creature corporales invenimus intimam praesentiam substantiam sine tali unione. Quod si quis dicat interveneri efficientiam, et unionem esse necessariam ubi deest efficientia, contra hunc est, quia, ut supra vidimus, efficientia non est ratio illius praesentiae ex parte Dei, sed potius illam supponit; ex parte vero creaturæ, efficientia illa est necessaria, quia per illam fit, et consequenter fit presens. Et sicut litera unio animæ, quamvis simul sit cum in anima praesentia substanciali inter animam corpus, non tamen est ratio illius, neque re omnino idem cum illa, nam prius natum quam per generationem anima uniatur corpori, per creationem fit intime praesens illud et in resurrectione, verbi gratia, corpori Christi, priusquam illa anima iterum uniretur corpori, per motum localem ascendit a limbo usque ad sepulcrum, qui motus localis n

uit per se primo terminatus ad unionem inimae eum corpore, sed ad praesentiam localem, ad quam statim subsecuta est unio; ion est ergo unio ratio praesentiæ, sed potius praesentia supponitur ad unionem.

17. Unde secundum absolutam potentiam on convertuntur in subsistendi consequen- a, sed prior est praesentia. Nullo enim modo eri potest ut fiat unio animæ ad corpus sine itima praesentia et propinquitate ipsorum, t per se notum est; e converso autem n il repugnat manere animam secundum ibstantiam suam praesentem corpori, et on unitam illi formaliter. Ut, verbi gratia, instanti mortis cum naturaliter dissolvitur nio ex defectu dispositionum corporis, fallime posset Deus facere, ut anima ibi praesens maneret localiter immutata; nam quid pugnat conservare ibi animam praesentem ne formalí unione, siue est praesens cœlo purgatorio absque simili unione? Præte- a supra ostensum est esse in Angelis mo- um quemdam intrinsecum existendi alicubi nnino independentem a corpore, qui ex rite ipsorum sufficit, ut si corpus ibidem istat, habeant inter se intimam et realem esentiam; ergo præter illum modum non necessaria aliqua realis unio inter Ange- n et corpus propter praesentiam; ergo opliciter necessaria non est, quia nulla alia io hujus necessitatis excogitari potest.

18. Præterea est talis unio inexplicabilis: mo, quia non potest esse unio substancialis, ut est per se manifestum in Angelis, quibus loquimur, quia neque informant substantialiter corpora, neque illa supposit, aut communicant illis suam subsisten- m vel existentiam; præter quos modos illa potest intelligi substantialis unio rei ritualis ad corporalem. Neque etiam esse est unio accidentalis, quia, seclusa unione modum continuationis, qualis est media initiate, quæ non habet locum inter spin et corpus, non potest intelligi unio ac- cidentalis inter substancias, nisi aut per so approximationem, et extrinsecam denotationem, ut est in corporibus inter locum locatum, inter vestem et vestitum; aut efficientiam seu impressionem aliquan qualitatuum, ut ignis dici potest unitus o candenti, et Deus unitus animæ justi; que præter hos hactenus excogitatus est s modus unionis accidentalis inter substicias. Adeo ut Nestorius et alii haereticci, affirmarunt esse solam unionem acciden-

talem inter Verbum divinum et Christum hominem, nullo alio modo illam explicare potuerint.

19. Et ratione declaratur, nam eum aliqua duo realiter uniuntur, non per continuationem, sed per immediatam conjunctionem eorum inter se, necesse est ut aliquod esse reale unum alteri communicet, quia omnis unio realis ad hoc tendit, ut ex extremis unum quid coalescat, quod non fit nisi quatenus vel ex eis resultat aliquo modo unum esse, vel unum alteri communicat suum esse. Sed ex duabus substantiis ut sic non consurgit aliquod unum esse accidentale, neque una carum formaliter seu per seip- sam potest communicare alteri esse accidentale, nisi improprium, id est, per extrinsecam denominationem, quia substantia ut sic non habet in se tale esse, et non potest per seipsum formaliter communicare nisi quod in se habet. Ergo non potest inter substancias ut sic intercedere accidentalis unio, nisi vel effectiva, vel per aliquam extrinsecam denominationem seu relationem, quæ non sunt veræ et reales uniones, neque requirunt proprium modum unionis in aliquo extre- morum. Accedit quod omnis modus unionis reducitur ad aliquod genus causalitatis intrinsece; Angelus vero assistens alicui loco, si in illo nihil causat effective, nihil omnino causat; neque enim intelligi et expli- cari potest quid intrinsece per seipsum cau- set in corpore: ergo neque intelligi potest quam peculiarem unionem habeat ad illud. Neque est major ratio, cur Angelus habeat tales unionem ad corpus, quam corpus ad Angelum, cum non plus causest Angelus in corpus, quam corpus in Angelum; ponere autem hunc modum realem in corpore, valde improbabile est et incredibile. Item alias etiam anima separata, esset capax hujus unionis ad corpus, seclusa informatione, quia etiam illa potest esse intime praesens in aliquo corpore; illud autem inauditum est, et inintelligibile. Tandem eadem ratione oportebit dicere, quando duo corpora ponun- tur penetrative divina virtute, habere inter se realem modum unionis, præter propria et intrinseca ubi, et relationes praesentiæ inde resultantes; consequens autem plane falsum est, quia illud est omnino superfluum, et sine fundamento. Quod si duo cor- pora possunt intelligi sibi intime praesentia penetrative absque tali modo, cur non poter- runt intelligi substantia corporea, et spiri-

fualis, inter se etiam mutuo et intime præsentes absque illo modo unionis gratis conficto et inexplicabili?

Sitne Angelus ut in loco, in corpore in quo non operatur.

20. Relinquitur ergo, proprium Ubi angelicum et spirituale per se non pendere ex unione reali vel operatione in corpus, ideoque posse spiritualem substantiam, per suum Ubi intrinsecum, esse intime præsentem alieni corpori habenti proprium Ubi accommodatum ad illam præsentiam, quamvis inter ea non sit actio ulla vel operatio, sicut unum corpus potest esse propinquum alteri vel etiam penetrative præsens sine actione. Tunc vero suboritur quæstio, quæ potest esse magis de modo loquendi quam de re, an tunc Angelus, qui sic est præsens alicui corpori, dici possit esse in illo ut in loco. In quo videtur esse diversitas opinioñum inter D. Thomam et sequaces, et Scotum cum suis; nam D. Thomas negat; Scotus vero affirmat, quia ad id sufficit præsentia substantialis, ratione cuius dicimus Angelos esse in celo, aut esse hic, utique ut in loco. Sed si in philosophico rigore loquamur, sententia D. Thomæ prior est, quia in tali corpore nulla habitudo intelligi potest ad Angelum, ratione cuius dicitur locus ejus, quia solum habet habitudinem propinquitatis, ut ex dictis patet; sola autem propinquitas non sufficit; cur enim potius dicetur corpus locus Angeli, quam e converso, cum etiam in Angelo sit relatio propinquitatis ad corpus? Item etiam inter corpora locatum est propinquum loco, quod non est satis ut sit locus ejus. Item si duo corpora sint penetrative in eodem spatio, neutrum est locus alterius, etiamsi sibi sint propinquissima; ergo similiter, etc. Ratio denique est, quia locus extrinsecus (de hoc enim solz potest versari quæstio) habet rationem continentis; corpus autem illud nullo modo continet Angelum, neque ab eo continetur, sed mere concomitanter sunt simul. Nec Scotus oppositum probat aliquo argumento, sed solum probat substantialiem præsentiam Angeli, respectu talis corporis. Unde vero ortum habuerint illæ locutiones, Angelus est in celo, et similes, et quomodo intelligendæ sint, explicabimus paulo inferius, ubi hoc magis declarabimus et confirmabimus.

Quinta convenientia.

21. *Angelus ante mundum creatus intrinsecum Ubi haberet.* — Quinto ex dictis concluditur, si Deus creasset Angelum ante mundum corporeum, habiturum necessario fuisse suum proprium Ubi intrinsecum, quod esse modus substancialis ejus, in quo etiam serva proportionem ad corpus, ut a nobis explicatum est. Probatur primo ex dictis, quia hoc Ubi angelicum non pendet ex corpore; ergo quamvis nulla sint corpora, est capax Angelus proprii Ubi; ergo ex hac parte non est repugnantia. Alioqui vero ex limitatione angelicæ naturæ oritur intrinseca indigentia et necessitas talis Ubi, etiamsi corpora non sint. Quod ita declaro: nam si post creatum Angelum Deus crearet corpus, seu hunc mundum ex vi creationis utriusque non sequitur per locum intrinsecum, quod Angelus et corpus creata, sint inter se indistantia, seu intime præsentia substantialiter. In quo est magna differentia inter Deum et Angelos, nam quantumcumque et quomodocumque corpus creetur necesse est ut habeat Deum intime præsentem per essentiam, quod provenit ex immensitate Dei; Angelus vero non est immensus, et ideo non necessario est per suam substancialiam præsens in omni corpore quod creatur vel generatur, ut etiam nunc in rebus hujus mundi videre licet; ergo, quamvis Angelus esset creatus ante corpus, non necessario esset intime præsens corpori posse creato, ex vi solius creationis ejus, quam si Deus vellet, posset etiam ita creare corpus illud, ut statim haberet intimam præsentiam cum Angelo, et Angelus ad illud quia in hoc etiam nulla est repugnantia.

22. Ex utroque autem infertur quod intendimus. Nam si corpus et Angelus sic creata non habent intimam præsentiam, ideo est quia utrumque habet limitatum Ubi, inter quæ est aliqua distantia, vel realis, vel quæ apta est realis fieri, ut infra declarabimus. Cujus etiam signum est, quia ille Angelus posset fieri præsens illi corpori per propriam mutationem localem, sicut nunc per motum fit Angelus præsens corpori, quod antea non erat, ut supra declaratum est; ergo tur Angelus per illum motum acquirit novum Ubi, quod potest esse adæquatum virtutibus ejus; ergo amittit quod antea habebat, quoque in sua creatione accepérat, etiam alii corpora. Si vero, e contrario, corpus illud creetur, ut statim, sine nova mutatione i-

ngelo facta, sit intime præsens illi, hoc iam est signum habuisse jam antea intrinsecum Ubi, in quo possit illa præsentia funiri, posito alio extremo proportionali. Cus etiam argumentum est, quia post creationem illud corpus, posset Angelus inde discedere, et amittere propinquitatem ad tempus per sui mutationem absque mutationem corporis; ergo amitteret tunc aliquem insecum modum existendi, quem habebat am antequam corpus crearetur, qui mos nihil esse potest, nisi intrinsecum Ubi, que quia substantia Angeli finita est, necessario recipit limitatum modum existendi, undum quem possit esse absens vel praesens, distans vel propinquus aliis rebus finis.

Quo sit ut talis modus necessario sit accidentalis, et variabilis in Angelo per permanentem mutationem ejus, in quo ratio Ubi sistit. Quod totum ex se convenit Angelo, sint corpora, sive non sint.

3. Et confirmatur tandem, nam si unius corpus creetur, necessario habet aliquid Ubi proportionatum, etiamsi nulla alia creata sit, quod provenit ex limitatione; ergo idem est proportionaliter in Angelis. Dices non esse simile, quia corpus materialis secum afferit et constituit spatium ac extensem, non vero Angelus. Responsum hoc discrimen esse impertinens, nam solum sequitur Ubi corporis esse extensem et corporeum, non vero Ubi angelicum. Enim nihil diximus de spatio reali, ne ad reale Ubi in communi necessarium imamus esse spatium reale; spatium imaginarium, vel ad omne Ubi necessarium, vel ad nullum, quia in re ipsa vere est necessarium, cum in re nihil sit; solum modum autem concipiendi nostrum, ne Ubi corporeum, neque Ubi spirituale cari a nobis potest nisi per quamdam tudenem ad spatium imaginarium. Si ergo unicum corpus intelligitur habere Ubi sine habitudine ad rem aliam a se, quia realiter adest illi, quod a nobis concipitur ut vacuum, nihil ibi sit, ita substantia spiritualis, si sit in mundo sine ullo corpore, re potest snum Ubi reale, non per tudenem ad aliquid distinctum a se, sed alicuius adest, ubi etiam posset adesse si ibi crearetur, et ubi nos etiam conamus spatium, quod licet intelligamus esse in corpore, jam tamen non est vacuum substantia creata, cum vere ac realiter

ibi Angelus sit. Atque huic sententiae favet Aristoteles, 1 de Cœlo, cap. 9, textu 100, ubi ait extra cœlum esse intelligentias separatas felicissimam vitam agentes.

An Ubi intrinsecum Angelii sufficiat, ut dicatur esse in loco.

24. Statim vero suboritur quæstio similis præcedenti, an tunc possit dici Angelus esse in loco; et eadem quæstio est, quando Angelus est simul cum corpore, et non operatur in illud, an possit dici esse in loco ratione sui Ubi intrinseci, etiamsi corpus non sit locus ejus, ut diximus. Et hanc quæstionem existimo etiam esse de modo loquendi, nam res constat, nimirum, ratione hujus Ubi habere Angelum, quantum est ex se, ut possit esse distans vel propinquus aliis rebus. Item illud satis esse ut possit moveri localiter, mutando diversa Ubi, nam hic est intrinsecus terminus motus localis. Unde etiam satis existimo esse hoc Ubi, ut per adverbia localia dicatur Angelus esse hic vel ibi, quia haec adverbia in rigore non dicunt habitudinem ad rem extrinsecam, sicut in corporibus dicemus. His ergo constitutis, an ratione solidus Ubi intrinseci dicendus sit Angelus esse in loco, necne, eamdem habet dubitandi rationem, quæ in corporibus existit, de quibus diximus ad modum loquendi spectare; et quia haec verba, esse in loco, significare videntur habitudinem ad rem extrinsecam, ideo non proprio dici de corpore ratione solidus Ubi intrinseci. Majori ergo ratione idem dicendum erit de rebus spiritualibus. Et hac ratione existimo, dictum esse a Boetio et aliis, imo et ab Aristotele, 1 de Cœl., c. 9, text. 100, incorporalia non esse in loco nisi metaphorice, vel aequivoce; locuti sunt enim non de Ubi, sed de loco extrinseco, qui secundum proprietatem non invenitur in rebus spiritualibus, quia a nulla re extrinseca possunt vere ac proprio contineri.

25. *Angelos esse in loco metaphorice, ut sentiant graves viri.* — Et de eodem loco, ut opinor, locutus est D. Thomas, cum, 1 part., quæst. 52, art. 1, dixit, Angelum esse in loco per operationem seu applicationem virtutis; loquitur enim de loco extrinseco et corporeo, qui, cum non possit convenire Angelis secundum proprietatem, id est, secundum proprium contactum quantitatuum, solum potest attribui Angelis secundum quamdam proportionem et analogiam, fundatam in contactu virtuali, qui est per ope-

rationem. Et ideo juxta hanc sententiam neque Angelus existens alicubi, ubi nullum est corpus, nec etiam existens ubi est corpus, seu simul cum corpore in quo nihil operatur, dicetur esse in loco in dicto rigore et in proprietate, quia cum priori modo existit, nulla est res extrinseca quæ possit esse locus illius; cum vero existit posteriori modo, quamvis res extrinseca adsit, tamen est mere concomitanter, et sine ulla habitudine inter Angelum et ipsam, quæ possit fundare aut propriam, aut proportionalem denominationem loci, et ideo tunc extrinsecum corpus non potest habere rationem loci angelici, ut diximus, quo secluso non relinquitur alius locus extrinsecus, in quo tunc Angelus esse possit. Quanquam nostro modo loquendi, quia res spirituales comparantur ad corporeas ut actus et formæ, ideo quandocumque sunt praesentes corporibus, dicuntur esse in illis, ut cum dicimus Angelos esse in cœlo empyreo, ubi illud *esse in* non dicit formalem habitudinem loci, sed dicit præsentiam in tali spatio reali et corporeo, quod respectu Angeli comparatur tanquam potentiale quid.

26. Et juxta hanc interpretationem non est magna diversitas inter opiniones Theologorum de loco Angelorum, quibusdam dicentibus, Angelum esse in loco per operationem; aliis vero, per substantialiem præsentiam. Nam si priores locuti sunt de loco extrinseco, posteriores vero de intrinseco Ubi, dicunt quidem diversa, non tamen contraria, nisi fortasse in verborum contentione. Si vero qui priori modo opinantur, negare intendunt intrinsecum Ubi Angelorum, vel illud constituere necessario dependens ab actuali operatione in corpus, sic erit dissensio in re, et in eo sensu nullo modo probare possumus illam sententiam. Et similiter, si auctores posterioris sententiæ ita constituant Ubi intrinsecum in Angelis, ut illud sit sufficiens ratio, ob quam dici possit Angelus esse in alio tanquam in loco, sic non probamus illam sententiam. Distinguendo igitur inter proprium Ubi, et locum extrinsecum, facile, ut existimo, et res ipsa intelligitur, et locutiones accommodantur.

Satis fit fundamentis aliarum opinionum.

27. *Primo.* — Ad primum [fundamentum primæ sententiæ in precedenti sectione positum, negatur assumptum, nimirum, Ubi, ut sic, intrinsece fundari in quantitate molis;

existimamus enim universalius quid esse Ubi, quam sit quantitas, nam præter Ub corporeum et circumscriptivum, datur Ub spirituale et definitivum, quod non indige quantitate. Cum vero objicitur, esse alicubi idem esse quod replere vel constituere spatium reale, respondetur, si nomine [spati realis intelligatur, quod actu habet dimensiones reales et quantitativas, sic constituere vel replere spatium non esse de ratione Ub, ut sic, sed solius Ubi circumscriptivi seu quantitativi. Et hæc sine dubio est proprietas illius vocis *spatii realis*, nam nomine spatii nos intelligimus distantiam includentem dimensiones quantitativas; unde cur addimus *reale*, nil aliud significamus, quia quod tale spatium propria quantitate molirepletum sit. Si autem nomine spatii latitudinam in ordine ad nostrum modum concipiendi, sic replere spatium, esse potest quantitative, [et substantialiter seu præstantialiter, quod nihil aliud est quam ibi adesset ubi corpus adest, vel ubi intelligimus possedesse corpus. Et hac ratione explicamus hoc Ubi per ordinem ad spatium imaginarium, non quia tale spatium aliquid sit, sed quia nos illo modo concipiendi indigemus a explicandum hos modos rerum, et relationes vel habitudines inde resultantes inter alicubi existentes. Sieut supra tractantes duratione sæpe usi sumus conceptione temporis vel successionis imaginarie, quia non possumus aliter explicare rationem durantis, nec habitudinem prioris et posteris unius ad aliud, quamvis ipsa imaginaria successio in re nihil sit.

28. Unde ad secundum argumentum, quod ad situm attinet, negamus inde sequi quod habeat locum in re spirituali, quia nec sit et Ubi sunt omnino idem, nec situs dicit modum cuiuscumque Ubi, sed corporei, ut sequenti disputatione explicaturi sumus. Quo vero attinet ad distantiam, dicendum est, haec etiam nomen distantiae posse esse æquum, nam in locali distantia, de qua sola sermo, multa concurrunt. Primum, extrema quæ distare dicuntur; deinde illud intervolum quod est inter talia extrema, ratione iugis distare dicuntur; tertium, relatio distantiae quæ in ipsis extremis resultare creditur. Potest ergo distantia dici realis, vel quia haec omnia sunt realia, vel saltem quia extrema realia sunt, etiamsi inter ea nulla vera interposita sit. Ut latera hujus aulæ tantum inter se distant, quia talia Ubi habent, in-

tæ tanta longitudo realis quantitatis interminatur; tamen si Deus auferret aerem interctum, et spatium vacuum relinqueret, retra æque illa latera inter se distarent vere realiter; imo etiam, ut opinor, eamdem lationem distantiae retinerent, quia hæc n fundatur in reali medio interjecto, sed in sis extremis realibus, ut habentibus talia i, et ad eadem terminatur. Quanquam ve hæc distantia realis per se ac formaliter consistat in reali quantitate interjecta u, necessario tamen illam postulat in actu potentia; ideo enim tantia est distantia, ia tanta dimensio quantitatis est vel esse test inter talia extrema; neque aliter a non concipi aut mensurari potest.

29. Cum igitur in illo argumento infertur, sse esse distantiam inter res spirituales sedum se , variis modis accipi potest illa ticula secundum se : primo, ut significet, instantiam spiritualem ut sic, posse esse remum distantiae realis, et habere in se damentum ejus, et consequenter etiam litionem, si habeat extreum ad quod pos terminari; et quoad hæc omnia concedo instantiam spiritualem esse capacem distiæ, vel a corpore, vel a substantia spiali, ut statim dicam. Deinde potest illa ticula, secundum se, cadere supra distan a, prout significat ipsum intervallum quod inter extrema quæ distant, ita ut sensus substantiam ipsam spiritualem per seip constituere, et quasi formaliter causare intervallum; et hoc negandum est, quia sequitur ex dictis, nec est in rigore ve. Nam, licet Angelus habere possit suum insecum Ubi in illa distantia, tamen ipse est causa quod illa distantia habeat la linem vel extensionem, sed hæc, si realis semper fit per quantitatatem; si vero non realis, nullam realem causam requirit in sed aptitudine, quia talis distantia nec nec intelligi potest, nisi quatenus quan molis repleri potest. Unde alius sensus potest, inter Angelos secundum se, id est, solas substantias angelicas posse esse instantiam, etiamsi nulla realis quantitas sit tum natura; et hunc sensum verum esse imus, quia ad hoc sufficit spatium imarium, quod nos concipiamus ut aptum re quantitate. Possunt enim duo Angeli re duo Ubi, ratione quorum fundent in e relationem distantiae, quia possunt ita ibere, ut inter eos possit tantum corpus poni sine corum mutatione, quod satis

est ad distantiam, etiamsi de facto tale corpus interpositum non sit. Exemplum est manifestum in distantia durationis, nam, secluso omni tempore vel successione reali, potest unus Angelus esse prior vel posterior alio duratione, et ita quamvis in eis, aut inter eos non sit realis extensio temporis, nihilominus possunt inter se duratione distare, si Deus prius unum creet quam alium; quæ distantia a nobis non concipitur, nisi per ordinem ad successionem imaginariam, et ad tempus reale, quod posset inter illas duas creationes Angelorum intercedere. Ad eumdem ergo modum philosophandum est de distantia locali; hæc enim ob similem causam non semper requirit quantitativam extensionem in rebus quæ distare dicuntur, neque etiam in medio intervallo, quamvis sine ordine ad illam, seu capacitatem ejus non possit illa distantia intelligi a nobis.

30. *Tertium fundamentum dissolvitur.* — Unde ad tertium argumentum negandum est antecedens; jam enim ostensum est quod, licet Angeli crearentur ante mundum corporeum, haberet unusquisque suum proprium et intrinsecum Ubi. Concedo etiam habituros fuisse inter se distantiam vel propinquitatem localem; hæc enim in intrinseco Ubi fundatur, etiamsi desit extrinsecus locus. Quod patet in corporibus; posset enim Deus creare alium mundum, cuius ultima sphæra distaret ab ultima sphæra hujus mundi per centum aut mille stadia, aut quantum Deus vellet, ut in superioribus ostensum est, tractando de Dei immensitate. Eadem est autem ratio quoad hoc de substantiis spiritualibus, nam ad instantiam satis est quod inter extrema realia sit intervallum, quod posset tanta extensione quantitatis repleri; quod autem illa extrema sint extensa, aut indivisibilia, vel incorporea, parum refert, quia illa non cau sient distantiam, sed sunt in terminis ipsius distantiae. Quod ita declaratur, nam si unus Angelus esset in celo empyreo hujus mundi, et alius in ultimo cœlo alterius mundi, revera inter se distarent æque ac ipsi cœli, quia definirentur locis illorum, ut suppono; ergo, si Deus annihilaret utrumque mundum corporeum, et conservaret illos Angelos intrinsecè immutatos, adhuc inter se distarent, quia retinerent idem fundamentum distantiae; ergo eadem ratione, licet crearentur ante mundum corporeum, potuissent creari distantes substantialiter. Et ratio a priori est, quia nulus eorum est immensus, sed unusquisque

habet definitum Ubi, quod esse potest extra Ubi alterius. Quia vero neque ex natura sua determinant in particulari hoc aut illud Ubi, neque etiam se excludunt ab eodem spatio, sicut corpora, ideo etiam possent creari propinqui vel intime sibi praesentes substantialiter, pro voluntate creatoris.

31. *Sursum et deorsum et aliæ hujusmodi differentiae an habeant locum in Angelis.* — Quod vero in illo argumento addebatur de differentiis sursum vel deorsum, non sequitur eas habere locum in Angelis, seclusis corporibus, quia non sumuntur ex præcisa ratione Ubi, sed proprie ex partibus heterogeneis hominis seu animalis, et sitibus ac peculiaribus virtutibus operativis earum, et inde per metaphoram applicatae sunt ad totum hoc universum, seu cœlum, et ad diversas partes ejus. Aliis vero rebus tribuantur in quantum sunt simul cum illis partibus mundi vel in sitibus earum, et sic Beati dicuntur esse sursum, damnati vero deorsum. Quapropter, seclusis corporibus, et ordine partium hujus mundi, non posset illa denominatio spiritibus attribui; sicut etiam, si Deus crearet duos mundos inter se distantes, neuter esset sursum aut deorsum.

Sulstantia incorporea non semper et ex necessitate habet adæquatum Ubi.

32. Circa confirmationem illius argumenti, in qua queritur an, seclusis corporibus, Angelus alicubi existens, esset totus in toto, et totus in qualibet parte, vel quomodo esset, advertendum est quod, licet Angelus, juxta dignitatem et perfectionem suæ naturæ, determinet sibi certam sphærā, cui exhibere potest suam præsentiam substantialem, non tamen toti illi semper adest ex necessitate naturali, sed potest esse in minori et minori, atque etiam in puncto, ut frequentius docent Theologi, cum D. Thoma, 1 p., q. 52, art. 1, et in 2, d. 2, ubi late Greg., q. 2, et Major, quæst. 4, Bonav., et alii. Solus Scotus videatur hoc in dubium revocare, tandem vero in eamdem descendit sententiam, quam etiam tenet Ocham, Quodl. 1, quæst. 4. A qua non nulli moderni dissentient, dicentes Angelum ex necessitate habere semper adæquatum Ubi, seu adæquatam præsentiam suæ substantiæ. Fundantur, tum quia Deus semper ac necessario habet hujusmodi præsentiam substantiæ suæ; tum etiam quia hæc præsentia convenit Angelo ratione suæ perfec-

tionis; sed necessario semper habet tantam perfectionem; ergo tantam præsentiam.

33. *Deus cur necessario habeat adæquatam præsentiam, non Angelus.* — Quare corpus necessario exhibeat totam suam præsentiam. — Sed hæc argumenta levia sunt. Est enim longe diversa ratio de Deo, tum quia immutabilis est, tum etiam quia præsentia ejus nullo modo distinguitur in re a substantia ejus; utrumque autem secus est in Angelo. Et propterea etiam non recte colligitur necessitas actualis præsentia adæquata ex necessitate naturalis perfectionis, quia hæc duo distinguuntur ex natura rei in Angelo; et quamvis præsentia consequatur ad perfectionem naturalem, non tamen naturali dimanatione ad modum propriæ passionis, sed per applicationem liberam voluntatis seu virtutis motivæ, vel pro voluntate creatoris, si loquamur de primo Ubi concreato cum Angelo. Est ergo in hoc differentia inter corpus et spiritum, quod corpus affectum determinata quantitate, necessario (necessitate naturali) habet Ubi et occupat spatium adæquatum suæ quantitati, Angelus vero minime. Et ratio discriminis est, quia in corpore Ubi et occupatio spatii provenit ex naturali repugnantia quæ partes quantitatis habent inter se respectu ejusdem spatii; at vero quod substantia spiritualis finita, sit præsens spacio extenso, non provenit ex aliqua necessitate sibi intrinseca et ideo est illi voluntaria intra terminum sibi possibilem juxta perfectionem suam. In quo est notanda differentia inter rationalem animam, et substantias angelicas, quod illa, quæ est vera forma corporis, naturaliter non creatur nisi in corpore, et cum unione ad corpus et ideo semper creatur cum præsentia proportionata et adæquata illi corpori in quo creatur, et quamdiu est unita corpori, eadem necessitate naturali habet præsentiam suæ corpori adæquatam; postquam vero separatur a corpore, habet in hoc eamdem indifferenticiam quam aliæ substantiæ angelicæ, quæ cum non sint formæ corporum, ex intrinsecâ natura sua non determinantur, ut in aliquæ certa extensione suam præsentiam exhibeant.

34. Ex hoc vero exemplo potest confirmari communis sententia, nam rationalis anima non semper habet præsentiam sibi adæquatam simpliciter; nam quando est in corpore parvo, non habet tantam præsentiam quam in magno, neque in corpore mutilo, sicut in integro. Nisi quis fortasse fingat (quo

aliquando virum Theologum asserentem audiui), quando homini absceditur manus, non amittere animam praesentiam ad illud spatium in quo erat manus, etiamsi amittat unio nem, sed manere partim in corpore mulilo, partim extra, præsens illi aeri, verbi gratia, qui est contignus brachio. Quod quam sit absurdum, satis per se constat; alias pari ratione dicendum esset animam pueri in instanti conceptionis non esse tantum in corpuculo ejus, sed esse quasi circumfusam per tantum spatium, quantum occupare posset maximum corpus, quod a tali anima potest informari; quia tanta praesentia est absolute idæquata tali animæ; atque ita fieret ut anima licet crearetur tota informans, non tamen otaliter intra corpus, quia simul esset præsens multis corporibus quæ non informaret, quod absurdissimum est, et parum consentaneum sanæ doctrinæ. Si ergo substantia animæ non necessario determinat totam præstantialitatem quam habere potest, cum magis cedat ad corpora, neque Angelii illam determinabunt.

35. *Angelus creatus extra corpora, quodo est alicubi.* — Cum ergo in illa confirmatione inquiritur quomodo esset Angelus licenbi, si Deus illum crearet extra corpus, espondendum est, ita fore sicut creator ellet illum constituere, quia tunc haberet ibi per concreationem, et non determinaret ex natura sua modum seu extensionem necessariam sui Ubi. Et ideo determinatio suienda est ex efficientia creatoris pro instanti rimo creationis, nam postea posset mutari ex voluntate Angelii, in quo eamdem rationem esse censemus de Angelo creato extra munia corpora, vel intra illa.

36. Cum vero objicitur, quod Angelus tunc non posset esse totus in toto, et totus in qualibet parte, quia tunc non esset totum aut pars, respondetur primum esse aequivocationem in illo verbo, *esse in*, nam licet quando loquimur de Angelis per comparisonem ad corpora, dicat habitudinem ad totum reale, t ad partes ejus, tamen cum loquimur de Angelo alicubi existente sine corporibus, non indicat relationem ad corpus, sed talem modum existendi in ipso Angelo, ratione enjus ne ulla sui mutatione potest esse præsens status toti corpori, et cuilibet parti ejus, si ibi dasset, ita ut ille modus actu sit in Angelo, abitudo autem quæ significatur per *esse in toto*, etc., non sit actualis, sed aptitudinalis. T ideo solet illud, *esse in*, per ordinem ad

spatium imaginarium explicari, quia tunc Angelus esset totus in aliquo spatio, et totus in qualibet parte ejus, quod supra latius explicuimus tractantes de immensitate Dei. Secundo dicitur quod, licet in substantia Angelii non sit totum et pars, neque etiam tunc esset in corpore præsente Angelo, quia supponimus nullum esse, in ipso Ubi angelico est totum et pars, quia revera habet aliquam extensionem non ex subjecto, sed ex se et nostro modo intelligendi ex ordine ad spatium, ut supra declaratum est tractando de immensitate. Tunc ergo dici potest Angelus esse in toto et in qualibet parte respectu sui Ubi, et tota substantia ejus esse in toto Ubi, et tota sub qualibet parte ejus. Tertio, potuisse tunc Deus, si vellet, creare Angelum in puncto, non reali, quia supponimus nullum esse, sed nostro modo intelligendi secundum quamdam habitudinem ad illud, quia, nimirum, in ipso spatio imaginario concipimus et dimensiones quantitatis et puncta; et ideo cum Angelus non necessario requirat extensionem secundum se, neque etiam in praesentia sua, posset cum indivisibili Ubi creari, sive in corpore, sive extra illud.

37. *Ubi prædicamentale in Deo non est.* — Ad ultimum, quod attingit materiam de Ubi ipsius Dei, quoniam coincidit cum materia de immensitate, quæ superius fusa est tractata, hic solum addendum est, Ubi prædicamentale non habere locum in Deo, quia Ubi prædicamentale est accidens, et modus ex natura rei distinctus a substantia; unde tale Ubi semper est finitum et limitatum. Præsentia vero Dei, quæ est ejus immensitas, est infinita, et non est modus, sed formaliter est ipsam substantia Dei; unde neque est accidens, neque est ullo modo mutabilis in Deo. Loquendo ergo de hoc Ubi, neganda est sequela argumenti. Si vero esset sermo de præsentia substantiali, abstrahendo a modo accidental, sic verum est in hoc servari proportionem, quod sicut substantia spiritualis finita est alicubi, etiamsi non sint corpora, ita substantia divina per seipsum est ubique, dummodo illud *Ubique* non dicat habitudinem realem ad extrinsecum locum, sed solam rationem existendi divinae substantiae, quae ex se ita est immensa, ut sine sui mutatione, apta sit esse intime in quovis loco. Et hoc non negant Scholastici ibi citati, sed potius hac ipsa distinctione ntuntur, quamvis significant, vocem *ubique* in proprietate indicare consortium rerum omnium in qui-

bus Deus sit; quod nihil obstat veritati rei quam explicuimus. Vide Anselm., in Monolog., cap. 22.

38. Ad illationes vero quas infert illa sententia, respondere non est necesse, quia jam destructum est fundamentum ex quo illa inferuntur, et contrarias assertiones veras esse ostensum est.

SECTIO V.

Utrum Ubi solis substantiis conveniat, vel etiam accidentibus.

4. *Ratio dubitandi.*—Ratio dubitandi esse potest, quia Ubi solis illis rebus convenit, quibus motus localis convenire potest, cum Ubi sit terminus motus localis; sed solæ substantiæ proprie localiter moventur, accidentia vero tantum per accidens, ratione substantiarum. In contrarium vero est, quia accidentia propriissime dicuntur esse hic aut ibi; haec autem sunt denominationes sumptæ ex Ubi, et non extrinsecæ, sed intrinsecæ; ergo.

Prima assertio de Ubi quantitatis.

2. *Quantitas habet proprium Ubi distinctum in re ab Ubi substantiæ.*—In hac re, ut a clarioribus initium sumamus, dicendum est quantitatem habere suum proprium Ubi in re ipsa distinctum ab Ubi substantiæ. Hanc veritatem nobis præcipue manifestavit Eucharistiae mysterium, in quo facta transubstantiatione manet tota quantitas panis, retinens idem numero Ubi, quod ante consecrationem habebat; et illud est Ubi proprium quantitatis; nam ratione illius dicitur quantitas hostiæ consecratæ esse ibi; ergo. Dicetur fortasse hoc argumento solum probari manere ipsum Ubi substantiæ panis, quod antea quidem ipsam substantiam afficiebat media quantitate, postea vero afficit solam quantitatem; unde non probat quantitatatem habere proprium Ubi distinctum ab Ubi substantiæ. Sed contra, quia imprimis argumentum factum concludit illud Ubi, quod manet in quantitate, esse realiter distinctum a substantia, a quantitate autem ipsa solum distingui modaliter. Primum patet, quia post consecrationem non manent nisi accidentia realiter distincta a substantia, ut alibi dictum est. Item, quia quantitas est res distincta a substantia; ergo si ille modus identificatur realiter quantitatii, solumque modaliter ab ea distinguitur, necesse est ut a substantia realiter distinguatur. Denique, posset etiam Deus servare sub-

stantiam destructa quantitate, et praesentia seu Ubi ejus; hoc autem est signum sufficiens distinctionis realis, scilicet, quando duo possunt mutuo separari, et invicem permanere unum sine alio. Ut, e converso, signum sufficiens solius distinctionis modalis inter quantitatem et illud Ubi est, quia tale Ubi nullo modo potest a quantitate separari, ita ut sine illa conservetur in esse. Ac denique supra satis ostensum est Ubi ex ratione sua habere quod sit modus tantum ejus rei quam primo afficit, et presentem facit.

3. Ex quo ulterius facile ostendi potest, hoc Ubi quantitatis esse distinctum a proprio et intrinseco Ubi, quo substantia materialis in se immediate afficitur, et fit praesens, etiam dum quantitati subest. Primo quidem, quis posset Deus quantitatem separare a substantia, corrumpendo quantitatem, et conservando substantiam omnino immutatam localiter, quod supra late probatum est, cum de quantitate ageremus; neque in eo fingi potest ulla implicatio contradictionis; tunc ergo retineret substantia proprium et intrinsecum modum praesentiae, qui non potest nisi ad Ubi perlinere; unde secundum illud posset illa substantia divina virtute mutari, et in aliud locum transferri. Secundo, quia substantia non solum est praesens hic per denominacionem a quantitate vel a modo quantitatis, sed necesse est ut habeat intimam praesentiam, quæ sit intrinsecus modus ejus, tum ob generalem rationem, quia praesentia semper est modus intrinsecus rei praesentis; tum etiam quia inter quantitatem ipsam et substantiam ejus est etiam intima et mutua praesentia et relatio, quæ in utroque extremo habet fundatum; illud autem non est ex parte substantiae sola entitas ejus, nam posset esse in rerum natura illa entitas substantiae, et quantitas cum eodem Ubi, et non sequi inde relatio, ut patet, si Deus substantiam, verbi gratia, panis Eucharistiae non commutaret in aliam, sed transferret in aliud locum, et ibi conservaret. Neque etiam est tale fundatum ipsa inhæsio quantitatis, quia potius illa praesentia ordine naturæ antecedit inhæsionem, saltem ex parte subjecti, ut statim explicabo; et maxime quia ablata inhæsione posset Deus conservare illas duas entitates cum intima praesentia, sicut supra dictum est in similibus.

4. Denique est alia ratio, quia substantia est simpliciter prior ordine naturæ, quam quantitas; ergo ut sic supponitur quantitatii

im omnibus conditionibus requisitis ad caudum materialiter in suo genere ipsam quantitatem; una autem ex conditionibus requisitis est esse hic et nunc, nam sicut debet esse res singularis, ita etiam debet habere conditiones existendi determinatas et angulares; hanc ergo conditionem, quae est se hic praesentem, non accipit substantia a tantitate formaliter. Et confirmatur ac deatur ex dictis supra de anima rationali; sed enim suam praesentiam substantialem corpore humano aequem intimam et indumentam a quantitate ac ipsamet materia, non nec cum simili unione, nam anima et antitas non uniuntur immediate, sicut materia et quantitas. Unde non habet anima um praesentiam formaliter a quantitate, sed nullum cum illa. Rursus inter ipsam animam substantiam corporis est mutua praesentia ostantialis, quae formaliter saltem et essentia non est a quantitate; potest enim absoluta potentia Dei sine quantitate convari; illa autem praesentia nihil aliud est um quoddam Ubi proprium substantiae; o idem intelligendum est de omnibus substantiis corporeis.

Objectionibus satisfit.

3. Dices: communis omnium sententia substantiam corpoream non esse in loco, media quantitate; si autem unaquaque um habet suum proprium et intrinsecum, non magis substantia est in loco ratione quantitatis, quam e contrario; ergo. Item si substantia habet suum proprium Ubi, et illud imunicat substantiae corporeae, quid nescire est aliud in ipsamet substantia multiplicari? Praeterea, alias quot essent accidentia re distincta, tot essent multiplicanda in unaquaque substantia, quod et novum eretur et supervacaneum.

4. Qualiter dicatur substantia materialis in loco ratione quantitatis. — Responsum, substantiam materiale imprimit esse loco ratione quantitatis, loquendo proprio loco extrinseco, a quo continetur et circuibitur. Est enim advertendum, cum rationem essendi in loco esse quantum intrinsecam ipsius corporis, non esse nonem de ratione formalis, quae denominarem existentem in loco; haec enim est us superficies corporis continentis; nam ratio formalis essendi album est albedo rmanus, ita ratio essendi in loco (quod est aliud quam esse locatum) est ipse-

met locus, ut actualiter locans et continens. Est ergo in ea locutione sermo de ratione formalis, quae ex parte subjecti se tenet, et constituit illud capax talis loci, et hujusmodi ratio dicitur in corporibus esse quantitas finita, quia per illam redduntur apta, ut circumscribi possint, et extrinseca superficie terminari, quantum est ex se; nam substantia sola, quantitate carens, cum penetrabilis sit cum quaecumque quantitate, nec contingi potest physice, nec contineri extrinseca superficie.

7. Rursus si loquamur de Ubi, duplex distinguendum est, unum circumscriptivum, seu potius circumscriptibile, aliud definitivum, quam distinctionem latius declarabimus sectione sequenti. Substantia ergo materialis habet ratione quantitatis, quod sit priori modo alicubi ratione quantitatis, et propterea modus ille dici etiam solet quantitativus; consistit autem in hoc, quod res, quae sic existit alicubi, necessario habet partes suas aliquo modo distantes in partialibus locis, ita ut una non sit intime præsens alteri, nec se possint penetrare, naturaliter loquendo. Tota autem ratio sic existendi alicubi provenit a quantitate, quod in sensu superius explicato intelligendum est; nam actualiter sic esse alicubi habet res quanta ab ipso Ubi quantitativo; tamen aptitudinem naturalem, et necessitatem sic existendi, habet a sola quantitate, a qua id participant substantia, et reliqua omnia quae illi insunt, ut constat ex dictis superius, disp. 40. Nam partes substantiae non repugnarent inter se, quoad intimum præsentiam, nisi essent affectae quantitate. At vero quoad alium modum essendi alicubi definitive, qui tantum consistit in præsentia ad certum spatium definita, non habet substantia per quantitatem, quod sit capax talis præsentiae, sed ex hoc solum quod est talis entitas finita, et in rerum natura existens, talem modum essendi postulat. Unde etiam Angeli immediate, et per suam substantiam, et sunt capaces proportionati modi existendi alicubi, et semper aliquem determinatum modum requirunt.

8. Et hinc patet responsio ad alteram interrogationem, nam quia substantia corporis, licet sub quantitate sit, est distincta res ab illa, et natura sua prior illa, ideo ex se necessario secum affert extrinsecum modum præsentiae sibi realiter identificatum et distinctum a modo præsentiae quantitatis. Quid enim plus habet quantitas, ob quod secum

afferat præsentiam seu ubicationem sibi accommodatam , quam ipsa substantia ? Sicut ergo quantitas , hoc ipso quod est, necessario se exhibet alieubi præsentem, ita etiam substantia ex vi suæ entitatis, si præcise ac separatim consideretur. Solum est differentia in modo præsentiae, ut jam explicuimus. Quod autem illæ duæ præsentiae naturaliter colligatae int, et variata una varietur etiam alia, h c non tollit distinctionem, sed provent ex conjunctione ipsarum rerum, in quibus tales præsentiae radicantur. Et in argumentum distinctionis sufficit, quod simpliciter non repugnat unam ab altera separari, et e converso.

Alter assertio de Ubi aliorum accidentium.

9. inc consequenter dicendum est, Ubi in tota una latitudine sumptum non coarctari ad solas substantias, neque inter accidentia soli quantitatii convenire, sed reliquis etiam accidentibus , sive corporalibus, sive spiritualibus, quæ in rerum natura existunt. Hanc assertionem mihi satis probat tertia objectio supra proposita, in qua hoc tanquam inconveniens inferebatur; nam revera, consequenter loquendo, optime infertur; argumenta enim tacta de substantia et quantitate, æque probant de qualibet alia entitate; nam si albedo, verbi gratia, est in rerum natura, etiamsi intelligatur servari sola sine quantitate, necessario se exhibet præsentem alicubi modo sibi accommodato. Et in Eucharistia (ut alibi ostendi) posset Deus servare albedinem sine quantitate, quod similiter posset facere conservando albedinem omnino immutatam localiter, atque adeo conservando illam æque indistantem ab aliis rebus , ac antea erat, nam in hoc nulla est repugnantia; ergo signum est habere albedinem proprium Ubi quasi definitivum, distinctum ab Ubi quantitativo et proprio quantitatis. Quod autem in albedine explicuimus, ejusdem rationis est in quolibet accidente corporeo, et in accidentibus etiam spiritualibus, ut sunt potentiae angelicæ; nam licet necessario comitentur suam substantiam, et sint ubicunque est illa, nihilominus in eis vere est proprius præsentiae modus, quem unaquæque retinere posset, si sola conservaretur, destructa omnia alia entitate.

10. Quapropter, mea sententia, non recte sentiunt, qui dicunt substantias separatas esse in loco per potentiam operandi in loco , et non per substantiam ut sic ; nam si sit

sermo de esse in loco extrinseco, ad hoc nos sufficit potentia, sed necessaria est operatio contingat locum, seu rem loco contentam, juxta ea quæ explicuimus superiori sectione. Si vero loquantur de esse in loco, tantum dicit esse alicubi per Ubi intrinsecum, sic falsum est substantiam esse alicub ratione potentiae, potius quam ratione sua imo aliquo modo potentia comitatur substantiam, quamvis etiam ipsa, ratione suæ entitatis, si illam propriam habeat , saum peculiarem modum præsentiae seu ubicationis requirat.

11. Ad objectionem ergo tertiam, quæ solum fundatur in quadam admiratione de multiplicatione modorum Ubi , dicendum es non esse majorem rationem admirationis in Ubi, quam in Quando, seu duratione. Sic ergo unaquæque res, hoc ipso quod habet propriam et intrinsecam existentiam, habet etiam propriam et intrinsecam durationem ita etiam habet propriam et intrinsecam præsentiam, quamvis non æque identificatam: non est enim necesse similitudinem tenere in omnibus. Tamen, quia omnia accidentia ejusdem subjecti sunt ibi per modum unius, et cum illo constituunt unum aliquo modo, et quia illius præsentiam semper naturaliter sequuntur, ideo illius totius compositi dicitur esse aliquo modo unum Ubi, quanquam revera illud non sit proprie ac per se unum in suo genere, sed congregatione quadam. Sicut etiam homo vestitus censemitur habere unum Ubi, cum tamen dubium non sit quin vestes et corpus vestitum diversa habeant Ubi.

Responsio ad rationem dubitandi initio positam.

12. Et hoc etiam confirmari potest exemplum localis (ut simus rationi dubitandi in principio positæ respondeamus); dicitur enim una res per accidens moveri ad motum alterius, non quia vere et in se non mutetur , alioqui non proprie, sed per metaphoram , aut denominatione extrinseca matari dicetur. Sed illud *per accidens*, perinde est ac per alium ; tunc enim dicitur res sic moveri per accidens, quando motus non exercetur primo et per se circa illam, sed circa aliam, quæ alteram secum trahit, ut plane constat de homine qui movetur in navi, vel de vestibus, quæ moventur cum homine. Ad hunc ergo modum intelligentendum est moveri accidentia ad motum subjecti per accidens , non quod ipsa non vere et in se mutantur, nam revera mutantur

locum et Ubi, et consequenter etiam mutant relationes propinquitatis vel distantiae ad res alias, sed quia quasi deferuntur ad motum subjecti.

13. *Ubine per se aut per aliud Ubi sit in loco.* — Sed instabit tandem aliquis, quia si accidentia habent propria Ubi, cum ipsum etiam Ubi sit quoddam accidens, habebit etiam suum Ubi, distinctum ab Ubi subjecti, et ita procedetur in infinitum. Respondetur vulgari solutione, quae in simili processu dari solet, unumquodque Ubi seipso esse praesens ubiquecumque suum formalem effectum exercet. Nam quando ipsa forma aliquo modo participat suam rationem et quasi effectum formalem, non per aliam formam, sed seipsa id habet, sicut supra in simili dictum est de quantitate. In praesenti vero peculiariter hoc declaratur ex differentia notanda inter Ubi, et alia accidentia, quod in ipso Ubi nunquam potest mutari praesentia localis, in aliis vero potest, exceptis solis relationibus propinquitatis et distantiae, quae fundantur in ipso Ubi, et ideo imitantur illud. Ratio vero est, quia alia accidentia fiunt praesentia per modum distinctum. Ubi vero seipso, et ideo non potest praesentiam mutare, quia non potest mutare suammet entitatem. Sicut etiam supra dicebamus actionem non posse mutare respectum transcendentalem ad agens, quia non alia actione, sed seipsa sit; et ideo si respectus ad agens mutatur, non mutat actio respectum, sed in subjecto vel effectu mutatur actio, et una tollitur, et alia loco illius succedit. Ad eundem ergo modum, quando subjectum mutat praesentiam, non mutat ipsum Ubi respectum praesentiae, sed unum Ubi tollitur, et aliud loco illius sit in re alicubi existente. Et hoc modo convenit Ubi esse immutabile, quam proprietatem attribuit Aristoteles loco, in 4 Physicorum; propriissime vero et radicaliter (ut sic dicam) convenit ipsi Ubi, nam loco extrinseco non convenit nisi secundum formalem quamdam considerationem superficie ut existentis in tali Ubi, et quatenus omnes superficies ibi succidentes illam formalitatem participant, de quo alibi latius.

SECTIO VI.

Quomodo distinguendum, et ordinandum sit praedicamentum Ubi, quae proprietates illis triviantur.

4. Ex dictis in precedentibus sectionibus facile est reliqua omnia, quae ad intelligentiam

tiam hujus praedicamenti pertinere possunt, breviter colligere.

Divisio Ubi in definitum et circumscriptivum exponitur.

2. Primo enim ex dictis constat posse in hoc praedicamento assignari unum supremum genus, quod per essentials differentias dividit potest in species subalternas usque ad ultimas, et usque ad individua. Hæc autem coordinatio satis accommodate fit, si divisionem illam, quae de loco, seu potius de esse in loco dari solet, scilicet, vel definitive, vel circumscriptive, ad Ubi accommodemus. Quæ divisio sumpta est ex Damasceno, lib. 1 de Fide, c. 17, et lib. 2, cap. 3, quamvis ipso verbo *definiendi* aut *definitive*, non utatur, sed solum verbo *circumscriptiendi*; declarat tamen non habere eamdem vim in rebus spiritualibus, et in corporalibus, et ad hanc diversitatem significandam usi sunt Theologi illis duabus vocibus, *circumscriptive* et *definitive*. Dicitur ergo res esse alicubi circumscriptive, quando ita ibi est, ut sit tota in toto, pars in parte spatii quod occupat; definitive autem dicitur esse aliquid, quod ita est alicubi, ut intra definitum spatium continetur, nec simul possit extra illud naturaliter esse. Est autem subintelligenda negatio extensionis, nam alias etiam id, quod est circumscriptive in loco, erit etiam definitive, quia non potest naturaliter simul esse in alio Ubi; quo sensu illud *esse definitive* potest genericè sumi prout distinguitur ab esse ubique, quod est proprium Dei. Ut ergo illa sit ratio specifica, subintelligenda est negatio, videlicet, ut res illa dicatur esse definitive in loco, quæ licet non habeat in loco extensionem partium, intra certos tamen limites ita continetur, ut extra illud Ubi naturaliter esse non possit. Atque ita illa divisio fere coincidit cum divisione Ubi in corporeum et spirituale, quæ duo membra esse specie diversa superius ostensum est.

Prima objectio contra divisionem, ejusque solutio.

3. *Punctum an circumscriptive an definitive in loco sit.* — Sed objicere quis potest, nam punctum habet etiam suum Ubi, in quo non est extensio partium, ut possit esse totum in toto, et totum in qualibet parte, et tamen punctum non dicitur esse alicubi definitive, sed potius circumscriptive. Respondetur primo, non oportere ut Ubi ipsius

puncti in illa divisione continetur, quia, sicut Aristoteles dixit punctum non esse in loco per se, sed per accidens, et sicut punctum non est quantitas, sed principium quantitatis, ita nos dicere possumus punctum non habere Ubi, sed principium Ubi corporei. Unde ulterius dicitur, eo modo quo illud est Ubi, reduci ad circumscriptivum; et in descriptione Ubi definitivi subintelligendum etiam erit, sub negatione extensionis partium, comprehendendi negationem essendi in loco per modum principii talis extensionis; quod alio modo dici solet esse indivisible ut habens positionem in continuo.

Secunda objectio et responsio

4. Dices rursus: intrinsecum Ubi substantiae materialis, et accidentium etiam materialium, praeter quantitatem, est divisibile, ita ut ratione illius totum sit in toto, et pars in parte, et tamen ex se non est Ubi circumscriptivum, nam hoc per se primo soli quantitati convenit, et non alteri nisi ratione illius. Ad hoc duobus modis responderi potest, ut adaequata sit divisio. Primo, omne Ubi rei materialis comprehendendi sub Ubi circumscriptivo, quia, licet ex se et per se non necessario habeat extensionem partium in ordine ad locum, sed ratione quantitatis, tamen ex natura sua postulat ut media quantitate habeat illam extensionem. Unde Ubi circumscriptivum subdistingui potest, nam unum est per se tale ex vi sua, seu ex natura illius subjecti, quod proxime afficit. Aliud vero est, quod non habet praedictam extensionem ex vi sua, tamen aptum est illam habere media quantitate. Et juxta hanc interpretationem, si substantia materialis esset alicubi sine quantitate per divinam potentiam, et absque novo miraculo, haberet Ubi materiale et circumscriptivum, quia licet secundum illum statum non necessario esset tota substantia in toto, et pars in parte spatii ratione praesentiae seu Ubi quod tunc haberet, tamen natura sua semper postularet hunc modum essendi in loco media quantitate.

5. Secundo dicere possumus, omne Ubi, praeter illud quod est proprium quantitatis, pertinere ad modum essendi definitive in loco, atque ita substantiam materiale dupliciter esse ubi adest, scilicet, et definitive, et circumscriptive. Non quatenus unum horum includitur in alio, sed per modos specie diversos, quorum unus per se et ratione sui

convenit tali substantiae, alius per accidens seu per aliud, nimirum, per denominationem et conjunctionem ad quantitatem; unde prior est inseparabilior a substantia, quam posterior, ut patet in substantia materiali conservata sine quantitate. Quae, juxta hanc interpretationem, esset definitive alicubi, et non circumscriptive. Et hic modus loquendi videtur magis accommodatus communi usui; nam res non dicitur esse circumscriptive, nisi vel a superficie externa circumscribatur, vel saltem circumscribi possit quantum est ex modo essendi alicubi, ut ultima sphæra; substantia autem carens quantitate, non ita esset alicubi; esset ergo præsens potius definitive quam circumscriptive. Unde, cum dicitur in definitione essendi alicubi circumscriptive, quod sit totum in toto et pars in parte, subintelligendum est per se, et ex intrinseca necessitate talis præsentiae, atque ita convenit soli Ubi quantitativo. Unde ulterius Ubi definitivum sic condivisum a circumscriptivo, non convertitur cum Ubi spirituali, sed potius subdividendum est; nam aliud est cui repugnat extensio partium, et hoc est immateriale; aliud vero cui non repugnat, quamvis ex se non necessario illam habeat, sed solum ratione adjunctæ proprietatis. Et utrumque eorum potest ulterius dividi in Ubi substantiae vel accidentis, et ita erit perfecta divisio.

Tertia objectio dissolvitur

6. Rursus vero objici potest, quia in mysterio Eucharistiae habet corpus Christi suam præsentiam, quæ vere spectat ad hoc prædicamentum; nam est quoddam accidens quatenus est quidam modus additus substantiae illius corporis, et non est alterius prædicamenti nisi hujus; et tamen non continentur sub prædicta divisione, quia nec secundum illam habet extensionem partium in ordine ad locum, nec etiam ei repugnat esse alibi, unde nec circumscriptiva est nec definitive. Sed hæc objectio petit Theologicum dubium, quod a nobis late tractatum est in tertio tomo tertiae partis, disp. 48, sect. 3, scilicet, an Christus in Sacramento dicendus sit esse definitive; ubi diximus non oportere illam præsentiam sub hac divisione comprehendendi. Nihilominus tamen probabiliter credimus illam præsentiam directe et proprie pertinere ad hoc prædicamentum, quia si non pertineret, maxime quia est supernaturalis; hoc autem non obstat, quia etiam qualitates supernaturales directe pertinent ad prædicamentum

qualitatis, quia cum finite sint, possunt habere univocam convenientiam cum qualitatibus naturalis ordinis; ita ergo proportionaliter censeo de illa presentia. Quapropter ut divisum et partitio totum ambitum hujus praedicamenti comprehendat, oportet vel praemittere partitionem praesentiae localis in naturalem et supernaturalem, et deinde naturalem dividere in definitivam et circumscriptivam. Vel certe, quod non incommodi fieri potest, posset definitiva praesentia generaliter appellari omnis illa, quae est absque extensione partium in spatio, seu qua res præsens est tota in toto, et tota in qualibet parte, absque immensitate; et haec dividi ulteriorius posset in eam quae est connaturalis subjecto, vel supernaturalis, vel certe in eam, quae natura sua est definita ad unum limitatum Ubi, et eam quae non habet ex se tantam limitationem, quamvis non sit immensitas; talis enim probabiliter existimari potest sacramentalis praesentia corporis Christi, ut latius in citato loco declaravi.

Quarta objectio expeditur.

7. Quarto objici potest circa eamdem divisionem: nam Deus est etiam alicubi, cum sit ubique, et tamen neque est circumscriptive, nec definitive. Verum haec objectio potius declarat partitionem illam optime accommodari ad Ubi praedicamentale; nam Deus non est alicubi per aliquid Ubi pertinens ad hoc praedicamentum, quia ejus immensa praesentia non est accidens, nec modus substantiae ejus, sed omnino ipsamet essentia ejus. Et hoc sensu negat Damascenus, lib. 1, c. 6, Deum esse in loco, prout, nimirum, *esse in loco*, dicit aliquid praedicamentale vel finitum, seu continentiam intra ambitum alicujus spatii determinati. Sic etiam Chrysostomus, homil. 5 ad Colos., dicit, *Deum nusquam esse, licet sit ubique*. Et Augustinus, lib. 83 Quæstionum, q. 20: *Deus non alicubi est, quod enim alicubi est continetur loco*; et lib. 8 Genes. ad litter., cap. 26, dicit, *Deum esse sine tempore ac loco*; et lib. de Essentia divin., vocat Deum *illocalem*, quod veluti declarans serm. 8 de Verbis Domini, ait, *Deum non contineri in loco*; et similia multa supra adduximus agentes de immensitate Dei.

Sitne dicta divisio generis in species.

8. Ultimo objicitur, quod illa divisio non sit apta ad hoc praedicamentum constitendum, quia non est unius generis, imo nec uni-

voca; nihil enim est frequentius in ore sapientium, quam incorporalia non esse in loco nisi aequivoce, ut patet ex D. Thoma, 3 part., quæst. 52, art. 1, et quæst. 53, art. 1; ergo Ubi, quod est commune incorporalibus et corporalibus, non potest esse genus. Respondeatur, jam supra dictum esse, in proprietate et rigore sermonis aliud esse adesse alicubi per intrinsecum Ubi, aliud vero esse in loco. Illa ergo locutio dici solet de esse in loco extrinseco; imo D. Thomas, in priori loco citato, expresse declarat intelligi de esse in loco corporeo. Quo sensu sine dubio valde analogice dicitur de Angelo, et de corpore, quia in uno significat contineri a loco per contactum quantitativum, in alio vero significat contingere locum contactu virtuali seu operacione; unde, sicut quantitas vel contactus analogice dicitur de quantitate molis, et virtutis, ita et esse in loco, de illis duobus modis. At vero proprie loquendo de intrinseco Ubi, posset quidem illa locutio exponi de aequivocatione rei seu generis, eo, nimirum, modo quo dicuntur latere in genere aequivocationes, aut quo corruptibile et incorruptibile dicuntur genere differre. Loquendo autem metaphysice seu logice, revera est inter haec Ubi univoca convenientia, quia utrumque confort formaliter rei quam afficit, ut sit realiter præsens ac definita in certo spatio. Neque est cur abstrahi non possit commune genus a modo corporeo et incorporeo, & que ac abstrahi potest a substantia vel qualitate corporea et incorporea.

9. Rursus vero hic inquire poterat, an omnia Ubi corporum sint ejusdem speciei in hoc praedicamento, vel differant pro diversitate corporum, aut pro diversitate situum universi (et idem cum proportione quaeri potest de incorporeis). Sed haec quæstio jam ad physicam perlinet, cum qua conjuncta est alia, an motus locales corporum omnes sint ejusdem speciei, et ideo ab his quæstionibus nunc abstinemus. Probabilius tamen videtur omnia haec Ubi esse ejusdem speciei, differenteque solum, vel per respectus ordinis inter ipsa corpora seu partes ejusdem corporis, quomodo unum corpus dicitur esse sursum, aliud deorsum, vel per respectus ad subjectum, quomodo dicitur locus superior vel inferior esse naturalis vel violentus.

De proprietatibus ipsius Ubi.

10. Ultimo facile etiam est ex dictis proprietates ipsius Ubi colligere. Quarum prima

ac præcipua est, quod sit immobile, quam in superioribus declaratam reliquimus. Et ex ibidem dictis colligere licet, sicut omne Ubi immutabile est secundum locum, ita e converso omne Ubi esse corruptibile, quantum est de se, quia ita ipsum est immutabile, ut semper sit in subjecto mutabili; per mutationem autem localem subjecti corrumptitur ipsum Ubi. Et radix hujus est, quia omne subjectum Ubi, habet finitum et limitatum Ubi, et inde provenit ut mutare illud possit, et consequenter ut ipsum Ubi possit corrumpi.

41. *Ubi intensione caret.* — Alias duas proprietates assignant Gilbert., Albert., et alii, negativas, et fere communes cæteris prædicamentis extra qualitatem, nimurum, non posse intendi nec remitti, et non habere contrarium. Et in priori nulla est difficultas, quia in illo modo præsentiae nulla est latitudo quoad intensionem; quoad extensionem vero in universum fere dici potest, omne Ubi habere latitudinem, et suspicere magis vel minus, ut satis in superioribus declaratum est, tam in loco corporum quam spirituum. Dico autem fere, quia excipi potest locus indivisibilis, vel puncti, vel quem Angelus habere potest per præsentiam ad solum punctum, juxta probabilem opinionem. Sed non oportet exceptionem addere, quia hoc ipsum Ubi indivisible, est suo modo principium Ubi extensi per spatium, et ita sub illo continetur.

42. *Ubi quo sensu dicatur carere contrario.* — Quod antem spectat ad alteram proprietatem, recolendum est ex superius dictis disput. 45, contrarietatem, etiam ut distinguitur ab oppositione privativa, aliam esse propriissimam, quæ versatur inter formas sub eodem genere maxime distantes, aliam vero esse minus propriam, quæ reperitur inter terminos alicujus latitudinis, quatenus ab uno ad alium successive potest transitus fieri, quomodo in augmentatione minor et major quantitas censentur termini contrarii, et in intensione gradus remissus et intensus. Quando ergo carenia contrarietatis dicitur proprietas Ubi, intelligendum est de priori et proprissima contrarietate, et ita est res clara, præsertim cum dictum sit, omnia Ubi, quæ naturaliter possunt afficere idem subjectum, esse ejusdem speciei. At vero posterior contrarietas inter Ubi reperitur, nam motus localis est propriissimus motus; omnis autem motus fit inter terminos positivos et contrarios, saltem

illo modo, ut patet ex Aristotole, lib. 5 Phys., cap. 2, text. 10; ergo terminus per se motus localis habet aliud sibi contrarium; terminus autem primarius ac per se motus localis est ipsum Ubi, ut supra ostensum est, et idem Aristoteles docet supra, cap. 1; ergo Ubi habet contrarium, saltem illo posteriori modo. Quæ contrarietas in hoc solum consistit, quod unum Ubi formaliter repugnat alteri, et inter ea est quædam latitudo spatii, in qua extrema Ubi hanc habent oppositionem, quod dum ab uno receditur, ad aliud acceditur, et e converso. Qui modus oppositionis inveniri potest etiam inter ea quæ sunt ejusdem speciei, ut ex dictis constat. Hic autem insinuabat se quæstio, an inter plura Ubi, præsertim corporalia, tanta sit repugnantia, ut nec per potentiam Dei absolutam possint simul esse in eodem subjecto, quod est quærrere an omnino repugnet idem corpus esse simul in duobus locis; sed hanc quæstionem fuse tractavi in tomo 3 tertie partis.

DISPUTATIO LII.

DE SITU.

Situs consideratio tractationi Ubi annera. — Situs propinquissime adjacet et convenit cum ipso Ubi, et ideo præsens disputatio convenienter præcedenti succedit; quam brevissime expediemus, quia, ut ex discursu ejus constabit, hoc genus nihil rei addit superioribus, sed quamdam prædicamentalem denominationem, quæ brevissime explicari potest.

SECTIO I.

Quidnam sit situs, et quo modo ab Ubi differat.

1. *Variæ situs acceptiones.* — Difficile sane est explicare quidnam situs sit, ita ut diversum genus entis a reliquis constituere possit. Vox enim *situs* tribus modis accipi posse videtur. Primo, ut significat generativum locum illum extrinsecum in quo res sita est, qui non est forma vel accidentis rei, sed quasi sustentaculum ejus, ut si dicas portionem terræ, in qua arbor plantata est, esse situm ejus, et sic per se notum videtur situm non constitutere prædicamentum. Secundo, significare potest quamdam relationem ordinis, ut esse sursum vel deorsum, aut in priori vel posteriori loco, seu in digniori vel minus digno, quæ relatio quando realis est, ad prædicamentum Ad aliquid spectat. Tertio modo si-

gnificat positionem partium in ordine ad locum; et in hac significatione censetur constituere hoc prædicamentum; eamdem tamen difficultatem habet, quia in hac etiam positione nihil intervenire videtur, quod ad alia prædicamenta non pertineat, quia in positione partium in ordine ad locum aut consideratur Ubi uniuscujusque partis, et hoc non est nisi pariale Ubi totius, unde ad idem prædicamentum reducitur tanquam quid incompletum; aut consideratur respectus, qui inde consurgit inter partes ipsas, et ille pertinet ad prædicamentum relationis; vel consideratur integra dispositio subjecti, quæ ex partibus sic situatis consurgit, et illa dispositio vel nihil est, nisi integrum Ubi totius, vel ad summum addit figuram quamdam ipsiusmet Ubi, ad prædicamentum qualitatis pertinentem. Nihil ergo novi appetet quod possit esse situs. Et confirmatur, nam duplex est positio partium quantitativarum: una licet esse in toto secundum se, seu in ordine ad se, ut patet ex Aristotele, in Prædicament., de Quantitat., quæ in hoc consistit, quod in ipso toto quædam partes sunt extremae, et quædam intermediae, et quædam consideratur ut centrum aliorum, ac denique una post aliam in toto ipso; alia vero est positio partium in ordine ad locum, que consistit in imili coordinatione earum secundum Ubi atrinsecum, nam extrinsecus locus non est impliciter necessarius ad hanc partium positionem. Sed prior positio partium non addit supra quantitatem nisi relationem partium, t ideo secundum id quod est absolutum, ad lem prædicamentum quantitatis pertinet; ergo eadem proportione situs praeter relationes nihil aliud dicere potest, quam ipsum ibi.

Prima sententia, quod situs sit denominatio extrinseca, rejicitur.

2. In hoc prædicamento explicando non abet locum sola denominatio extrinseca, in ea aliqui ponunt omnes rationes sex posteriorum prædicamentorum, quam sententiam generaliter tractat et late defendit Fonseca, Metaphys., c. 45, quest. 7; nihil tamen sociale dicit de hoc prædicamento, quam de aliis, et maxime de Ubi difficultatem senserit. Quæ tamen non minor est in eo; nam denominaciones, quæ ad hoc prædicamentum pertinere censentur, nullo modo possunt alicui formæ vel corpori extrinseco attribui, ut satis indicavit Aristoteles in

Prædicament., capite de Sex ultimis, dicens denominationes hujus prædicamenti sumi a positione; positio autem non est denominatio extrinseca, quod in particulari clarus patet. Ut, verbi gratia, sedere, est denominatio hujus prædicamenti, quæ non sumitur a sede in qua quis sedet, sed a sessione quæ est interna quædam dispositio ipsius corporis sedentis; similiter stare quis dicitur non ab aere circumscribente, neque a terra, verbi gratia, in qua forte stat; posset enim eodem modo contingere terram, etiamsi non staret, sed aliam dispositionem corporis haberet; et quamvis nullus esset aer circumstans, homo vere esset stans aut sedens; præter hæc autem singi non potest aliquid extrinsecum, unde illa denominatio sumatur.

Secunda sententia, quod situs sit relatio, non probatur.

3. Quapropter, si in aliquo ex his prædicamentis probabilitatem habet opinio Scotti, quod in relatione consistant, maxime quidem in hoc, quia nihil aliud intrinsecum videtur posse excogitari, ut in ratione dubitandi propositum est. Et favet Aristoteles in capite de Ad aliquid, ubi situm numerat inter ea quæ sunt illius prædicamenti, et positionem illud vocat, et ponit exempla, *recubatio, statio, sessio*, et postea in cap. 9, de Sex ultimis prædicamentis, dicit, situm esse, nihil aliud esse quam denominativum ipsum, sumptum a positione, declarans situm in præsenti non esse nomen abstractum, sed concretum, cuius abstractum erit situatio, vel positio, quam dicit Aristoteles esse relationem.

4. Nihilominus tamen hæc sententia, si intelligatur de relatione prædicamentali, non potest probari, quia alias non constitueretur novum prædicamentum; si vero intelligatur de relatione transcendentali, erit fortasse vera, sed non declarat quomodo sit diversa ab Ubi; si autem intelligatur de alia relatione distincta ab his, quæ extrinsecus advenientes vocantur, nos talem relationem non admittimus, ut supra, disp. 48, traetatum est. Neque in præsenti appetet qualis possit esse hæc relatio extrinsecus adveniens; nam si sit relatio ordinis situialis partium inter se, hæc non extrinsecus nascitur, neque per aliquam actionem fit, quæ per se ad illam tendat, sed intrinsece sequitur, positis partialibus Ubi omnium partium, in quibus illa fundatur; unde nulla actio est ad illam necessaria præter motum localem, quo fit tale Ubi.

Vel est relatio totius ad suas partes , et partium ad totum ; et de hac eadem est ratio, idemque ostendi potest eodem discursu. Vel denique est relatio totius ad aliquid aliud extrinsecum , et talis relatio aut nulla est simpliciter necessaria , quod infra videbimus ; aut etiam illa intrinsece consequitur ex talibus Ubi ultriusque corporis continentis et contenti.

5. Neque Aristoteles huic favet sententiae ; nam eo modo quo dicit positionem esse relationem, dicit etiam illam pertinere ad prædicamentum Ad aliquid. Quo autem sensu Aristoteles fuerit locutus , late tractat Cajetanus in Prædicam., cap. de Sex ultimis. Sed omissionis alii modis, quos ibi refert et improbat, vera responsio est, Aristotelem numerasse positionem inter ea quæ sunt ad aliquid, non ex propria sententia, sed juxta primam definitionem relativorum, quam prius posuit in illo prædicamento cum omnibus quae ex illa sequebantur, et postea illam rejecit; intellectus ergo esse respectum secundum dici vel transcendentalē, et ab illo postea dixit sumi denominationes hujus prædicamenti. Quis autem ille respectus sit, et quomodo ab aliis differat, nunquam explicuit.

*Rejicitur opinio tertia, quod sit absolutum
cum respectu.*

6. Potest ergo ad hoc prædicamentum accommodari alia opinio , quam aliqui de sex omnibus defendunt, scilicet, quod dicat absolutum simul cum respectu, et absolutum sit vel locus extrinsecus modus ipsius Ubi, respectus autem sit habitudo ad rem aliquam, in qua alia sita esse dicitur, ut, verbi gratia, sedentis ad sedem , stantis ad rem in qua stat, vel aliquid simile. Sed haec sententia primum excluditur ratione generali, quia vel loquitur de respectu prædicamenti, vel transcendentali ; si de transcendentali, etiam Ubi dicit respectum transcendentalē, neque explicatur quem alium dicat situs, nam illi respectus, qui sunt ad res extrinsecas vel continentes, aut, e converso, continentis ad rem contentam , non sunt transcendentalē, sed prædicamentales. Si autem sit sermo de relatione prædicamenti, illa non potest essentialiter componere formam alterius prædicamenti, quia illa non esset compositio per se, sed per accidens, et quia, illo modo miscendo formas diversorum prædicamentorum, possemus prædicamenta in infinitum multiplicare.

Vera sententia, situm esse modum rei.

7. Relinquitur ergo, ut dicamus situm seu positionem esse aliquem intrinsecum modum corporis situati, a quo sic denominatur sedens, aut jacens, vel similis. Quod satis probari videtur a sufficienti partium enumeratione, quia nec necesse est fingere entitatem distinctam, ut satis per se clarum est, neque aliquid aliud relinquitur praeter intrinsecum modum, rejectis aliis sententiis. Quis autem hic modus sit, et quomodo distingnatur at Ubi, difficile explicatur. Et quidem ego censeo non esse novum modum ex natura re distinctum ab ipsomet modo, qui est ubicatio talis subjecti, et omnium partium ejus hoc enim videtur convincere ratio dubitandus superius posita. Et præterea declaratur, nam Ubi et situs respectu ejusdem corporis ita comparantur, ut eodem omnino modo fianci et amittantur, nam qui stat, non fit sedem nisi per motum localem, neque amittit sessionem nisi per alium motum localem, vel totius, vel aliquarum partium. Unde fieri non potest ut in tali subjecto situs separetur a tali Ubi integro et totali, nec, e converso fieri potest ut tale Ubi separetur a tali situ ergo non sunt modi ex natura rei distincti nullum enim est indicium distinctionis inter illa, nec etiam occurrit ratio, aut effectu aliquis, propter quem distinguenda sint immo nec satis potest declarari aut concipi tales distinctiones. Atque hanc sententiam, quamvis aliter explicatam, tenet Fonseca, in Metaphys., cap. 7, q. 2, sect. 4, dicens, et populari sensu situs ab Ubi distinguatur tamen si res ad philosophorum normam exigatur, non esse revera distinctum a prædicamento Ubi. Quod si solum intendit, haec prædicamenta non distingui per distinctionem in re inter situm et Ubi, placet ejus sententia ; si vero negat habere distinctionem rationis, seu in modo prædicandi, sufficientem ad distinctionem prædicamentorum, non admittimus, neque a recepta sententi recedendum putamus.

8. Ut ergo haec duo prædicamenta distinguuntur, dicere quis posset prædicamentum Ubi non constitui per illum modum intrinsecum, sed per locum extrinsecum, ita ut esset in loco, quod pertinet ad illud prædicamentum, sit sola denominatio extrinseca a loco continente ; situs vero sit modus ille extrinsecus, quem in tota disputatione præcedens declaravimus. Juxta quam sententiam omnia

quæ in superiori disputatione dicta sunt, ad situm essent accommodanda, exceptis quæ pertinent ad extrinsecam denominationem loci continentis. Quæ sententia posset probabiliter defendi, nos autem illam non sequimur. Primo, quia Aristoteles semper dixit, proprium terminum localis motus esse *Ubi*; motus autem localis primo et per se terminatur ad illum modum intrinsecum. Secundo, quia ille modus in genere sumptus, est communis corporibus et spiritibus, ut declaravimus; situs autem proprie non tribuitur rei spirituali, imo neque omnibus corporalibus, ut infra declarabimus, cum tamen *Ubi* proprie omnibus tribuatur. Tertio, quia sola lla denominatio extrinseca essendi in loco continente non est sufficiens ad constituentium prædicamentum distinctum a reliquis, it in eadem disputatione, sect. 2, explicatum eliquimus.

Quomodo situs et Ubi ratione differant.

9. Igitur dicendum censeo, formam situs, eu positionem, quæ dat denominationem ujus prædicamenti, esse ipsummet *Ubi* sub iuersa ratione conceptum, ita ut, sicut ad istinguendam actionem et passionem sufficit istinctio rationis, ita hic sufficiat inter si-im et *Ubi*. Consistit autem distinctio ratio-nis in hoc, quod *Ubi* ut sic solum dicit illum odum quatenus constituit rem præsentem ienibi, et ideo nos semper explicamus ip-um *Ubi* per relationes distantiæ, aut propin-uitatis, vel intimæ præsentia, quia solum ud concipimus ut fundamentum earum. Et vero situs ut sic dicit illum modum ut nominantem rem ita dispositam in se, dis-positione quadam resultante ex locali coor-dinatione partium. In qua denominatione in attenditur ratio præsentia, nec ordo ad atium proprie, sed ordo partium inter se ; do (inquam) non prout dicit relationem edicamentalem, sed prout est fundamen-tum ejus. Quod satis significavit Aristoteles, Metaph., c. 19, ubi ait : *Dispositio est do habentis partes*, et ponens primum embrum, addit, aut *loco*, ubi omnes intel-lunt propriam formam hujus prædicamenti. Ergo situs quedam dispositio situialis seu alis consurgens in toto ex tali partium icatione ; quæ dispositio, quamvis in re n sit aliquid distinctum ab illo modo qui *Ubi*, a nobis tamen concipiatur per modum usdum formæ distinctæ, quæ diversum dum denominationis et prædicacionis ha-

bet, quod satis est ad distinctionem prædicamentalem.

10. Et hoc etiam confirmat exemplum de quantitate, nam positio partium in toto, uno modo solum dicit extensionem partium con-tinuarum, et sic pertinet ad differentiam es-sentiale quantitatis continuæ, et ideo non potest novam rationem prædicamentalem constituere. Alio vero modo potest illa positio sumi pro dispositione totius resultante ex tali extensione partium, et coordinatione ea-rum in se, et sic illa dispositio habet diver-sam rationem prædicamentalem a quantitate, non est tamen alia nisi figura, et multi de hac exponunt tertium membrum dispositio-nis positum ab Aristotele citato loco, quod formam vel (ut alii vertunt) speciem appellat; et ita videtur exponere D. Thomas. Ad hunc ergo modum comparatur situs ad *Ubi*. in his rebus quæ illius sunt capaces. Est tamen dis-crimen, nam figura est magis distincta a quantitate, quam situs ab *Ubi*, eo quod quan-titas propriam et veram realitatem habeat, cuius modus est figura, et separabilis ab ipsa. *Ubi* autem est tantum quidam modus, et si-tus est veluti modus ejus, et ideo non est in re modus distinctus, sed ratione tantum, vel quia modus non modificatur per aliud modum, ne procedamus in infinitum, vel quia est ita intrinsecus, ut sit omnia inseparabi-lis. Atque haec sententia sic exposita solum confirmatur impugnatione aliarum, et a suf-ficienti enumeratione, et quia, ex sola expo-sitione data, est per se verisimilis, et conse-nstantia modo concipiendi et loquendi de his rebus, et sine ullo inconvenienti.

11. *Objectio solvitur.* — Solum potest ob-jici, quia homo in vacuo existens non esset capax situs; haberet autem *Ubi*, ut supra dixi-mus; ergo etiam in re sunt haec duo separa-bilia; imo etiam concluditur situm non con-stitui per solam denominationem intrin-secam, cum egeat aliquo extrinseco aut cir-cumscribente, aut sustentante, vel aliquo simili. Antecedens patet, quia si quis esset in vacuo, non posset dici sedere, etiamsi in modo sui *Ubi* haberet eamdem dispositionem et quasi figuram, quam nunc habet dum se-det. Similiter etiamsi esset recto corpore, non posset dici stare, magis quam jacere ; nam si attente consideretur corpus jacens aut stans, non differt quoad localem dispositionem, quæ in corpore ejus resultat ex positione partium, sed differt tantum in modo quo est dispoitus in ordine ad illud corpus a quo

sustentatur, quæ diversitas non posset in vacuo intelligi. Respondeo, verum quidem videri, in his denominationibus, prout sunt in communis usu, interdum admisceri extrinsecas denominationes vel habitudines, quamvis illæ non sint, quæ prædicamentalem rationem constituunt. Ut nomen situs etiam est æquivocum, et interdum, ut dixi, sumitur substantive pro illo loco, in quo res sita est, et non semper pro loco adæquo, sed pro illa parte terræ in qua res sustentatur, ut si dicamus situm corporis Christi in cœlo esse illam partem superficie convexus celi empyrei, quam suis pedibus contingit. Sic igitur, cum quis dicitur sedere, ibi possunt conjungi duo, scilicet, quod habeat talem dispositionem sui corporis, et quod habeat sedem in qua sustentetur; prior ratio est, quæ per se pertinet ad prædicamentum situs, quam posset quis habere etiam in vacuo; posterior autem non spectat per se ad prædicamentum, quia non sumitur ex aliquo, quod se habeat per modum formæ, sed solum per modum causæ extrinsecæ sustentantis, vel potius impedientis ne corpus aut partes ejus ulterius descendant. Unde si homo esset rectus in vacuo, secundum dispositionem intrinsecam stare diceretur. Non quidem in ordine ad corpus extrinsecum sustentans, sed quia ipsæ partes corporis inter se ita essent dispositæ et ordinatae, sicut nunc sunt in homine, qui stare dicitur; quod a nobis explicari non potest, nisi per relationes aut effectus aliquos, scilicet, quia una pars esset sub alia, et quasi sustentaret illam, ut pedes, crura, et sic de aliis. Neque aliter posset homo in vacuo constitui, saltem naturaliter.

SECTIO II.

Quæ subjecta, species aut proprietates huic prædicamento tribui possint.

x. Hic breviter expeditus reliqua, quæ de hoc prædicamento desiderari possunt.

De subjecto situs.

z. Primum est, quibus rebus attribui possit situs. Dicendum est enim imprimis, non posse attribui rebus incorporeis, quia est dispositio totius, resultans ex ordine partium in loco; res autem incorporea non habet partes, sed tota est in toto, et tota in qualibet parte. Unde non est satis quod ejus præsentia sit aliquo modo divisibilis, et habens partes in ordine ad spatium, quia cum tota substanc-

tia sit sub qualibet parte illius præsentia, nulla peculiaris denominatio aut situialis dispositio inde resultat in tali re, præter hanc, scilicet, esse præsentem majori vel minori spatio. Et ideo supra non diximus situm identificari cum quolibet Ubi, sed cum illo, in quo potest reperiri.

3. Deinde est certum, situm maxime proprie convenire animalibus, in quibus sunt partes diversarum rationum ac figurarum, et ex propria et intrinseca virtute diversimode componi possunt aut disponi in ordine ad locum. In aliis vero rebus, præsertim si uniformes sint seu homogeneæ, non ita facile potest distingui situs ab Ubi, saltem considerando solam ipsam dispositionem internam, non autem externam, partium, absque habitudine ad alia corpora universi. Nihilominus tamen potest in eis considerari aliqua ratio situs, quæ consistat in ista dispositione partium inter se, quamvis per analogiam, vel proportionem ad ordinem universi a nobis explicetur. In ipso enim universo, quatenus est aliquo modo unum, et quasi artificium quoddam, compositum ex congruenti dispositione suarum partium, intelligi potest quidam situs, et quasi dispositio totius, ratione ejus diversa corpora dicuntur habere diversum situm in universo. Qui quidem situs in unoquoque corpore partialis est respectu universi; tamen respectu talis corporis est totalis, consurgens ex partialibus sitibus suarum partium, et sic quodlibet corpus habet suum situm, quatenus partes ejus habent superiorem vel inferiorem locum inter se, et in ordine universi. Quamvis enim situs non consistat intrinsece in his respectibus, non tamen potest a nobis ejus ratio sine illis exponi. Unde etiam in animalibus non potest positio omnino præscindi ab his respectibus, nam qui rectus stat ordine naturali suarum partium, diversum situm habere censetur ab eo qui, inverso ordine, caput haberet inferius, et pedes superius, etiamsi alioqui haberet corpus aequæ extensem, et in eadem figura dispositum. Sic igitur potest situs inveniri etiam in corporibus inanimatis, maxime tamen attribui solet iis quæ habent partes diversarum rationum. Unde etiam corpora artificialia, quatenus diversis partibus constant, positionem et situm habere censentur, ut domus, in qua fundamentum est inferius, tectum superius, etc.; imo et exercitus, et modo quo est unum quid, suam habet positionem, quando ordinatus est, nor-

quod positio sit relatio ordinis, sed quod ex partibus sic ordinatis talis dispositio totius consurgat.

4. Quae sint species situs. — Ex his facile est intelligere sub hoc genere positionis plures species distincti posse, quas breviter colligit Albertus, libro de Sex principiis, tractatu de Positione, cap. 4, dicens, differentias subalternas hujus praedicamenti esse, &que, vel non æque poni, seu flexe aut recte; speciales vero differentias esse sessionem, stationem, etc., inter quæ etiam numerat aspernum et leve, in cap. 2. Quod etiam habet D. Thomas, opusc. 48. Unde etiam videtur sequi, ut idem Albertus objicit, dicto capite 2, etiam curvum vel rectum, prout præcise oriuntur ex positione partium in loco, pertinere ad prædicamentum situs, quia etiam illæ differentiæ dicunt quamdam dispositiōnem totius, consurgentem ex positione partium, quod admittere non est magnum inconveniens; nam revera statio et sessio ratione rectitudinis et curvitatis maxime differunt, non quod ipsa figura ut sic sit positio, et pertineat ad hoc prædicamentum, sed illa dispositio totius in ordine ad locum secundum talē ordinem partium, ex qua sequitur talis figura. Quocirea, sicut species figurum, et habitudines partium secundum artialia loca, possunt infinitis modis variari et disponi, ita species situs innumeris modis variari possent.

5. Quae proprietates situs. — De proprietibus autem situs plura disputat Albertus supra, cap. 3, 4 et 5, quae breviter colligit D. Thomas, dicto opusc., cap. 2. Et impensis illi attribuunt illas duas communes proprietates, scilicet, non habere contrarium, et recipere magis et minus, de quibus nihil occurrit addendum, præter ea quæ de dicta sunt; nam, licet una positio reputet alteri, illa non est propria contrarietas, et specifical diversitas, sicut etiam una figura repugnat alteri. Potest autem attribui speciebus situs illa oppositio quæ est inter terminos motus, quatenus homo exente fit sedens, et sic de aliis; tamen etiam non est primario ratione situs ut sic, ratione Ubi. Addunt vero, cum Gilberto retret, maxime proprium esse hujus prædicamenti, proxime assistere substantiae; vim faciunt in verbo assistendi, prout tinguunt a verbo inhærendi. Sed non seo hanc proprietatem esse necessariam, et etiamsi sub illo verbo assistendi com-

prehendamus omnem modum vel relationem, aut denominationem, quæ non supponit propriam et rigorosam inhærentiam, immediatus assistit substantiæ corporeæ (de qua est sermo) Ubi, quam situs. Sed hæc parvi momenti sunt, et ideo de hoc prædicamento dicta sufficientant.

DISPUTATIO LIII.

DE HABITU, UT QUODDAM GENUS ACCIDENTIS CONSTITUIT.

In qua significatione sit hic de habitu sermo. — Hanc vocem *habitus* supra, disputatione 40, de speciebus qualitatis disserendo, explicuimus. Unde, omissa illa significatione, qua vel dispositionem quamlibet permanentem corporis aut animæ, vel propriam quamdam speciem qualitatis significat, hic agendum est de altero significato ejus, quod censetur esse peculiare genus entis, cuius communem rationem primo declarabimus, deinde breviter, quæ ad subjectum, 'species et proprietates ejus spectare videbuntur.

SECTIO I.

Utrum habitus sit aliquid extrinsecus denominans, et quale illud sit.

1. In hoc prædicamento explicando eadem est diversitas opinionum, quæ in aliis sex. Omittenda vero est opinio, quæ conjungit absolutum cum respectu prædicamentali, quia ejus impugnatio ejusdem rationis est in omnibus his prædicamentis. Omitto etiam opinionem de relationibus extrinsecus advenientibus, propter eamdem causam, et quia si hic intervenit aliqua relatio, illa intrinsecè sequitur, positis termino et fundamento proximis, si debito modo explicentur.

Opinio Gilberti et definitio habitus expenditur.

2. Superest ergo tantum tractanda opinio, quam indicat Gilbertus, et aliqui sequuntur, nimurum, quod habitus sit quoddam accidentis quod resultat in corpore vestito ex adjacentia vestimenti; ita enim exponunt illam definitionem Gilberti, *Habitus est corporum, et eorum quæ circa corpus sunt, adjacentia.* Et potest hæc sententia confirmari ex Aristotele, 5 Metaph., c. 20. ubi ait habitum esse quemdam actum medium inter habentem et rem habitam; sicut actio (inquit)

mediat inter agens et effectum, *sic inter eum, qui vestem habet, et vestem quæ habetur, medius est habitus*; unde infert ipsum habitum haberis non posse, scilicet, alio habitu medio, ne in infinitum abeat. Igitur ex sententia Aristotelis, habitus non est vestis quæ extrinsecus adjacet, sed est (ut ita dicam) habitio ipsius vestis; hæc autem habitio, quæ mediat inter vestitum et vestem, non est in veste, sed in vestito, qui dicitur habere vestem. Ratione potest confirmari, quia vestis non est accidens, sed substantia. Item, quia si sola hæc denominatio a veste adiacente sufficeret constituere hoc prædicamentum, innumera alia prædicamenta constituenda essent, quia infinitæ sunt hujusmodi denominationes.

Formam hujus prædicamenti esse extrinsecam vestem ostenditur.

3. Nihilominus dicendum est, formam hujus prædicamenti esse mere extrinsecam, puta, vestem, vel aliquid simile, quæ non alter informat, quam adjacendo, et extrinsecus denominando. Declaratur explicando prius in hoc prædicamento quatuor illa, quæ in cæteris prædicamentis accidentium interveniunt, nempe formam seu abstractum, subjectum formæ, unionem, et concretum seu compositum inde resultans. Forma igitur est vestis ipsa; subjectum est homo, verbi gratia, qui induitur; unio hic non est alia, nisi circumpositio seu adjacentia indumenti illo modo, qui accommodatus est ad ornamen-tum, seu tegumentum subjecti quod vestitur; concretum autem est totum hoc, homo vestitus, vel incomplexe, indutum. Quod autem hæc ita sint, ex ipsa declaratione satis fecerunt probatur; nam hæc intelliguntur facile, et sufficient ad veritatem et communem usum harum denominationem, et quidquid ultra additur, intelligibile non est. Nam in corpore quod veste induitur, præcise ex adjacentia vestis nulla res vel modus realis pullulat, nisi forte relatio propinquitatis aut contactus, vel alia similis, quæ sine dubio prædicamentalis est. Et confirmatur, nam homo sine sui mutatione potest vestiri, solum per adjacentiam vel circumscriptionem vestis; imo hæc ipsa mutatio non terminatur per se ad propriam formalitatem hujus prædicamenti ut sic, sed ad Ubi, et inde statim consequitur illa denominatio. Non est ergo forma hujus prædicamenti aliquis modus intrinsecus ejus rei seu objecti, cui attribuuntur denominatio-

nes hujus prædicamenti; nam hoc subjectum est homo, qui vestitus dicitur, in quo omnes conveniunt, et tamen in eo nullus talis modus excogitari potest, qui verisimilis sit.

4. *Aristotelis dictum explicatur.* — Quando ergo Aristoteles dixit habitum esse quid medium inter vestem et vestitum, non est locutus de forma hujus prædicamenti, sed de unione talis formæ, quæ claritatis gratia magis significaretur, si vocaretur *habitio*. Est enim advertendum, quod interdum habere significat indifferenter quamcumque relationem inter rem habentem et habitam, quomodo dicitur totum habere partes, et subjectum accidentia, et pater filium, et dominus servum; et hæc significatio explicatur ab Aristotele in Postprædicament.; est enim valde analoga, et quasi transcendentalis. Atque hoc modo dicitur homo habere vestem, si illam possideat, etiamsi ea indutus non sit; tamen illa non est denominatio hujus prædicamenti, neque tunc vestis exercet rationem formæ respectu vestiti, sed denominatur habita, ut terminus relationis dominii seu possessionis. Propter hoc ergo dixit Aristoteles, quod sicut inter agens et effectum mediat actio, ita necesse est ut inter vestem et vestitum mediet habitio, ut homo denominetur habens vestem illo peculiari modo, quo denominatur indutus vel vestitus. Hæc autem habitio non est aliud quam unio accommodata vestimenti ad hominem. Unde majorem proportionem habet hæc habitio cum unione seu causalitate formalis, quam cum actione. Et ideo, licet sub nominibus significantibus informationem homo denominetur passive vestitus, vel indutus, vestis autem quasi active, scilicet, vestiens aut ornans, tamen sub ratione habendi fit e contrario; nam homo denominatur active habens vestem, vestis autem passive dicitur habita, sicut forma dicitur quasi active informans materiam, materia autem denominatur quasi active habere formam. Et inde forte ortum habuit, ut forma hujus prædicamenti denominata sit habitus.

5. Quod si quis curiose inquirat, quid reisit hæc habitio, respondeo non esse unionem aliquam realem, imo nec novum realem modum, additum aut vestimento, aut rei vestitæ, in tali loco et situ constitutis. Primum est manifestum; quæ enim realis unio fingi potest inter vestem et hominem vestitum? Secundum patet quia, positis homine et veste in tali dispositione et propinquitate locali et situiali

etiam si re ipsa vel intellectu prescindatur omnis alius modus realis, verum erit dicere hominem esse vestitum; ergo superfluum est quidquam aliud singere. Item, sicut homo potest nudari omnibus vestimentis, nulla facta in eo mutatione reali, ita intelligere possumus, saltem per potentiam Dei, posse annihilari hominem vestitum, manentibus vestibus immutatis in eodem Ubi et situ, et cum omni alio modo intrinseco; ergo signum est nullum modum similem intervenire; omitto enim relationes prædicamentales, quæ ad rem nihil deserviunt; nam si aliquæ sunt in vestimento et vestito, consequenter se habent. Est ergo illa habitio, sola extrinseca adjacentia et accommodatio indumenti ad rem indutam, quæ licet in re non distinguatur ab ipso modo et dispositione quam vestis habet in suo loco, tamen, quia hic et nunc ratione illius ita comparatur vestis ad rem vestitam, ut illam ornet, et quasi informet, ideo ut sic est quasi unio quædam ad illam, et consequenter etiam ratione illius dicitur res vestita peculiari modo habere vestem. Unde illa adjacentia, habitio vel habitus appellata est.

6. Ex quo etiam intelligitur æquivocatio quæ in hac voce *habitū* intercedit; interdum enim significat meram denominationem passivam ab habendo, quacunque ratione res habeatur, et sic nullius est prædicamenti determinate, quia solum dicit denominationem termini aliquujus relationis vel habitudinis; quidquid enim possidetur, vel quomodolibet habetur, potest dici habitus illo modo. Altero vero significat hæc vox quasi substantive sumpta, et per modum nominis abstracti, certam speciem qualitatis, ut diximus. In præsenti vero significare potest aut vestem ipsam, aut accommodationem vestis ad rem vestitam, et hac ultima significatione usus est Aristoteles hac voce in citato loco. Ad tollendam vero æquivocationem, nos habitionem illam appellamus; jam enim communiori usu habitus magis significat vestem ipsam; et hoc modo dicimus habitum esse nomen abstractum significans formam hujus prædicamenti, quæ solum est adjacens et extrinseca. Ad quem sensum potest etiam facile accommodari de milio Gilberti.

Ad rationes in contrarium responsio.

7. Ad primam vero rationem respondet D. Thomas, in citato opusculo 48, non omnes denominations prædicamentorum acciden-

tium sumi a veris accidentibus, sed aliquas posse sumi ab una substantia, quatenus accidentaliter denominat aliam. Præsertim (ut ipsem ait) quia una substantia non sic accedit alteri secundum puram entitatem substancialē, sed ut affecta aliquibus accidentibus, scilicet, quantitate, qualitate, et aliis, quæ necessaria fuerint. De qua re satis diximus in superioribus, disputat. 39, explicando divisionem accidentis in novem genera, ubi etiam declaravimus quæ denominations extrinsecæ constituent diversas rationes prædicamentales, quæ vero minime, sed ad alias reducantur.

SECTIO II.

Quæ sint subjecta, species, aut proprietates habitus.

1. *Inanimata habitu carent.* — De subjecto hujus prædicamenti D. Thomas, citato opusculo, significat esse solum hominem; nam res inanimatae non vestiuntur; alia vero animalia natura vestivit pilis, plumis, etc., quæ vestimenta non pertinent ad hoc prædicamentum, quia sunt (ait D. Thomas) partes integrales suorum animalium; homo autem solus, cum nudus nascatur, rationem accepit, qua sibi vestimenta parare posset, et ita hoc prædicamentum videtur solis hominibus convenire.

2. *Hominum industria, animata et inanimata habitu induuntur.* — Addit vero idem D. Thomas, denominationem hujus prædicamenti extendi ad quædam alia animalia, quatenus industria hominis vestibus ornantur aut armantur, ut simia, vel equus. Addero vero ulterius possumus eadem industria extendi hanc denominationem ad res inanimatas, saltem quatenus sunt imagines animalium, et præsertim hominum, quo modo vestitus imagines. Imo interdum res alias, ut domos, palatia, etc., ornatus aulæis, seu tapetis, quæ sine dubio præbent denominationem pertinentem ad hoc prædicamentum.

3. *Deaurati, dealbati, et hujusmodi denominations ad hoc prædicamentum spectant.* — Denique addit, ad hoc prædicamentum pertinere omnem denominationem provenientem ab una substantia, quæ solum per modum ornamenti alteri conjungitur, etiam si proprie vestis non sit, secundum communem usum hujus vocis. Hoc patet ex dictis supra in divisione generum prædicamentalium, ubi ostendimus has denominations, deaurati, dealbati, etc., ad hoc prædicamentum perti-

nere, quia sunt accidentales, et ad nullum aliud spectant, et alioqui habent satis univocam convenientiam cum denominatione quam vestimentum tribuit. Atque ita tandem fit ut subjectum hujus prædicamenti possit esse quodlibet corpus, præsertim maximum; nam simplicia non sunt ita apta ad has denominations, quamvis terra prout ornatur herbis aut floribus, hanc denominationem participare videatur.

De speciebus habitus.

4. Ex hac vero subjecti explicatione facile colligi potest varietas specierum sub hoc prædicamentali genere contentarum. Possemus autem, majoris claritatis gratia, ipsum summum genus non appellare nomine habitus aut vestimenti, sed ornatus, et illud distinguere in proprium vestimentum, et in ornamentum commune rebus inanimatis, ut tales sunt. Et rursus vestimenta hominum dividuntur, vel juxta diversas partes organicas, quomodo distinguimus pileum a calceo, etc.; vel juxta diversos fines, quomodo distingui possunt vestimenta propria ab armis, quæ D. Thomas supra ad hoc prædicamentum revocat, et maxime videtur habere verum de armis defensivis; nam illa, quæ ad offendendum sunt, non conjunguntur homini per modum formæ, sed per modum instrumenti; unde ut sic non tribuunt peculiarem denominationem prædicamentalem. Deinde ornamenta aliarum rerum possunt multis modis variari; nam quædam sunt pendentia tantum, seu extrinsecus adjacentia; alia sunt intimiori modo conjuncta, ut aurum in argento deaurato, et inter hæc facile potest alia distinctio et varietas multiplex excogitari.

Proprietates habitus.

5. Ultimo, quod spectat ad proprietates hujus prædicamenti, nihil fere dicere necesse est. Nam cum forma hujus prædicamenti sit substantia quædam, ut in se est talis res, easdem habet proprietates quas substantia corporea, ut variis accidentibus subest; tamen ut forma est extrinseca, fere nullas habet proprietates peculiares. Aliqua vero accidentia videntur peculiarter pertinere ad eam constituendam sub tali ratione, præsertim color et figura; nam hæc duo, sicut ad pulchritudinem multum conferunt, ita etiam ad rationem ornamenti. Addunt D. Thomas et Albertus, locis supra citatis, esse proprie-

tatem hujus prædicamenti recipere magis et minus; sed non est intelligendum de susceptione magis et minus per propriam intentionem; sic enim, cum habitus sit substantia quædam, non magis potest suscipere magis et minus quam ipsa substantia, sicut ob eamdem rationem non habet contrarium. Sed dicitur suscipere magis et minus secundum additionem quædam, non tantum extensivam ex parte subjecti, quod commune est aliis accidentibus, sed per multiplicacionem vestium et circa eamdem partem. Quomodo dicitur magis vestitus, qui duas tunicas habet, quam qui unam tantum.

6. Unde etiam est peculiare huic prædicamento, ut una forma ejus possit alteri supponi, vel quasi per accidens ex voluntate hominis, ut quando sunt vestes ejusdem rationis, vel per se ex institutione talis habitus, ut toga superponitur aliis vestibus, quamvis denominatio semper referatur immediate ad ipsum hominem; homo est enim qui togatus denominatur, et quamvis continget carere interioribus vestibus, et solam haberet togam, ita denominaretur. Est etiam quodammodo proprium hujus prædicamenti, ut formæ ejus distinguantur secundum partes organicas hominis, et tamen simpliciter denominant hominem; quamvis enim calcii aut pileus, tantum sint in pedibus, vel capite, simpliciter dicitur homo pileatus, vel calceatus, et recte sequitur unum ex alio; nam quando forma non est nata convenire toti nisi ratione alicujus partis, tunc existens in sola illa parte denominat totum, sicut dicitur homo crispus propter solos capillos. Sic igitur, quia calceus est extrinseca forma solius pedis, in illo existens denominat totum, et sic de aliis. Et ob contrariam rationem, quando denominatio ex se est communis toti, non sumitur simpliciter ab hujusmedi formis, et ideo non dicitur homo simpliciter vestitus, etiamsi habeat calceos, aut pileum, etc. Et hactenus de novem generibus accidentis.

DISPUTATIO LIV.

DE ENTIBUS RATIONIS.

1. *Ratio ob quam hic agatur de ente rationis.* — Quanquam in prima disputatione hujus operis dixerimus, ens rationis non comprehendendi sub proprio et directo objecto meta physicæ, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractatione exclusum fuisse in libro

suæ Metaphysicæ, nihilominus ad complementum hujus doctrinæ, et ad metaphysicum munus pertinere existimo, ea, quæ communia et generalia sunt entibus rationis trahere. Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in Theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium, quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbræ entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et conjunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quæ per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta. Quod enim hoc aliqui tribuunt dialecticæ, error dialecticus est; nam finis illius scientiæ non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quæ non sunt entia rationis, de quibus nunc agimus, sed entia realia. Itaque nullus artifex nullave scientia per se primo intendit entium rationis cognitionem, sed hæc tradi debet quatenus cum cognitione alicuius entis realis conjuncta est; quomodo physicus agit de privatione, quæ conjuncta est cum materia ad formam, et agit de vacuo per comparationem ad locum, et sic de aliis.

2. Hoc igitur modo, metaphysicæ proprium est agere de ente rationis ut sic, et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus ejus, quia hæc rationes suo modo sunt quasi transcendentalis, et intelligi non possunt nisi per comparationem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentalis, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicæ; nam quod fictum est, vel apparenz, per comparationem ad id quod vere est, intelligi debet. Quare, licet aliae facultates, ut physica, vel dialectica, aliquando attingant aliqua entia rationis, quæ cum suis objectis conjuncta sunt, ut jam exemplis ostendimus, tamen non possunt ex propriis rationes quasi essentiales eorum exponere. Hoc ergo ad metaphysicum quasi ex obliquo et concomitant spectat, ut Alexander, D. Thomas et alii,

6 Metaph., notarunt, et Aristotelem ita exponunt, ut supra advertimus; et ideo nec ipse Aristoteles, in sua Metaphys., illa omnino prætermisit, ut patet ex lib. 4, cap. 1 et 2, et lib. 7, cap. ultimo. Hoc itaque in præsentí disputatione præstandum a nobis est, in qua prius qualemcumque naturam et causas hu-

jus entis declarabimus; deinde, adjuncta divisione, varia genera horum entium indicabimus, ea omnia in particulari attingendo, quæ ad hanc doctrinam pertinere videbuntur.

SECTIO I.

An sit ens rationis, et quam essentiam habere possit.

1. Non desunt etiam in hac re sententiae extreme contrariae, saltem in vocibus; nam si auctores earum pressius examinentur, fortese solum de vocibus contendunt.

Prima sententia negans entia rationis.

2. Quidam ergo simpliciter negant dari entia rationis, sed omnia, quæ de iis dicuntur, posse optime de rebus ipsis intelligi, et in eis salvari. Hanc sententiam ita conatur defendere, disputandi potius quam asserendi gratia, Mairon., in Quodlib., quæst. 7; et quidam Bernardinus Mirandulanus, in Expositio ne prædicament., illam defendit. Fundamentum esse potest, quia aut ens rationis dicitur, quia est in ratione subjective, vel quia est factum a ratione, et hoc non, quia inesse et fieri sunt proprietates entium realium; unde constat, actus et species, quæ sunt a ratione, eique insunt, entia esse realia; vel dicitur esse ens rationis, quia est fictum a ratione, et contradictionem involvit dicere tale ens esse, quia quod solum fingitur, non est. Vel saltem (quod ad rem magis spectat) sequitur talia entia rationis minime esse necessaria, neque ad doctrinas, neque ad res veras concipiendas; nam fictiones intellectus ad hos fines necessariæ non sunt.

Alia sententia tribuens entibus rationis veram entis rationem.

3. Altera sententia extreme contraria est, non solum dari entia rationis, verum etiam unica significatione, atque etiam conceptione contineri sub communi appellatione entis, quamquam secundum analogam convenientiam. Imo non desunt, qui inter nonnulla entia rationis et aliqua realia ponant univocam convenientiam, ut inter relationes, quorū sententiam superius refutavimus. Nec etiam desunt qui entibus rationis attribuant entitatem independentem ab actuali cognitione intellectus, quorū opinio attingit quæstionem de modo quo consurgunt, vel suo modo causantur entia rationis, et ideo melius eam tractabimus sectione sequenti. Fundamentum ergo

hujus sententiæ esse potest, quia entia rationis absolute dicuntur esse, ut cæcitas, et similia; ergo convenientiunt aliquo modo in ratione entis cum entibus realibus. Item, quia proprietates entis convenientiunt entibus rationis, nam ens rationis unum est, vel plura, et est intelligibile, etc.

Vera sententia.

4. Entia rationis dari oportet. — Dicendum vero est, dari aliqua entia rationis, quae neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia veræ et realis existentiæ, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis. Prior pars hujus assertionis communis est, ut patet ex communi usu et modo loquendi, tam in Theologia, quam in philosophia. Patet etiam ex distinctione superius tractata de relatione reali et rationis, nam relatio rationis, ens rationis est. Aristoteles etiam, **5 Metaphysic.**, textu 14, distinguit duplex esse, aliud, quod vere est in re, et aliud, quod non semper est in re, sed solum in apprehensione mentis, ut cum dicimus hominem esse cæcum, nam illud esse non indicat aliquid quod sit in homine, sed potius adjuncto tali prædicato ab illo aliquid removet; tamen quia intellectus per modum entis apprehendit illam carentiam visus, ideo illam esse dicit in homine, quod esse significat veritatem propositionis, non existentiam in re. Atque ita ex hoc loco colligunt entia rationis D. Thomas, et alii expositores. Et eodem modo idem Aristoteles, **4 Metaphys.**, text. 2, negationes et privationes numerat inter ea quæ aliquo modo dicuntur entia. Atque hoc magis constabit ex iis quæ infra dicemus de divisionibus entis rationis.

5. Entis rationis notanda divisio. — Non potest autem ratione confirmari hæc pars, nisi prius explicemus quale esse, aut qualèm essentiam habeat hoc ens rationis, de quo loquimur. Cum autem ens rationis, ut ipsum nomen præ se fert, habitudinem dicat ad rationem, merito distingui solet multiplex ens rationis, juxta diversas habitudines. Est enim quoddam ens, quod effectivè fit a ratione, vera tamen et reali efficientia; quomodo omnia artificiata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt; non est tamen in usu hæc appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulari-

ter appellari. Aliud est habitudo ad rationem ut ad subjectum inhæsionis, et est magis propria denominatio, nam accidentis dicitur esse ejus subjecti in quo est, quia accidentis est entis ens, et ita omnes perfectiones, quæ inhærent intellectui, sive ab illo fiant, sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis. Sed nunc non est serm de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine. Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum objecti, nam quia cognitio fit per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitæ ad cognoscentem, dicitur res cognita esse in cognoscente, non solun inhæsive per suam imaginem, sed etiam obiective secundum seipsum.

6. Id autem, quod sic est objective in mente, interdum habet, vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod ratione objicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit, objici autem rationi est illi extrinsecus et accidentale. Aliiquid vero interdum objicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliquid reale ac positivum esse praeterquam objici intellectui seu rationi de illis cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet objective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possunt ens appellari. Et ideo recte definiri solet, ens rationis, esse illud, quod habet esse objectivum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat. Unde recte dixit Comment. **6 Metaphys.**, comment. 3, ens rationis solum posse habere esse objective in intellectu. E. D. Thomas, opusc. 42, cap. 4, ait, tunc efficiens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud aliquo modo ut ens; et idem significat **1 p. q. 16, art. 3, ad 2; et 1. 2, q. 8, art. 4, ad 3**, ait, illud quod non est in rerum natura, accipit ut ens in ratione. Eodem modo declarans naturam entis rationis Soncinas, lib. **10 Metaphys.**, q. 5; Cajetan., de Ente et essent. c. 1; Durand., in 1, d. 19, quæst. 5, n. 6, et quæst. 6, n. 9, et d. 33, q. 4, n. 10, quamvis hic addat, totum esse entis rationis esse de nominationem extrinsecam ab actu rationis

quod aequivocum est et habet difficultatem tractandam sectione sequenti.

7. Ex hac ergo declaratione vocis, quæ etiam est definitio rei significatæ, quantum hic esse potest, manifeste colligi videtur dari aliquid, quod illo titulo possit ens rationis dici. Nam multa cogitantur ab intellectu nostro, quæ in se non habent reale esse, etsi cogitentur ad modum entium, ut patet in exemplis adductis de cœcitate, relatione rationis, etc. Item multa cogitantur quæ sunt impossibilia, et modo possibilium entium finguntur, ut chymæra, quæ non habent aliud esse quam cogitari. Item, hoc ipsum quod agimus disputando de ente rationis non fit sine aliqua cogitatione ejus, et per reflexionem etiam concipiimus nos disputare de quodam genere entis, quod in se vere non est. Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid hujusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in aequivoce laboret in usu illius verbi, *dari*, aut *esse*. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam, alias repugnantiam in terminis involveremus; unde si hoc solum negare intendunt, qui negant dari entia rationis, nobis non contradicunt, non tamen utuntur illis verbis juxta subjectam materiam; dicuntur enim dari aut esse hujusmodi entia non simpliciter, sed secundum quid, juxta capacitatem eorum, scilicet, tantum objective in intellectu, et sic est res clara. Modum autem hujus existentiæ magis declarabimus in sectione sequenti.

Cur entia rationis excogitata sint.

8. Secundo colligitur ex dictis quae sit radix vel occasio singendi aut excogitandi hujusmodi entia rationis. Triplex enim assignari potest. Prima est cognitio quam intellectus noster consequi conatur de ipsis etiam negationibus, et privationibus, quæ nihil sunt. Cum enim objectum adæquatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis. Hanc rationem tangit D. Thomas citatis locis, quæ non videtur habere locum in relationibus rationis, et ideo addenda est secunda causa proveniens ex imperfectione nostri intellectus; cum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparationem unius ad aliam, et ita

format relationes rationis, ubi veræ relationes non sunt. Sicut enim, quia non potest unico conceptu distincte cognoscere totam perfectionem unius rei simplicis, eam partitur diversis conceptibus, et sic format distinctionem rationis, ita dum inter se comparat ea quæ in re ipsa relata non sunt, relationem rationis format. Indiget autem saepè ea comparatione, quia non potest concipere rem prout in se est; vel certe quia modo sibi accommodato vult explicare id quod est in re sine tali modo, ut cum prædicat idem de seipso, dicens esse idem sibi. Atque hi duo modi fundantur aliquo modo in rebus, vel ordinantur ad cognoscendum aliquid, quod vere de rebus ipsis dici potest. Est tamen tercia causa proveniens ex quadam fœcunditate intellectus, qui potest ex veris entibus facta conficiere, conjungendo partes quæ in re componi non possunt, quomodo singit chymæram, aut quid simile, et ita format illa entia rationis, quæ vocantur impossibilia, et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem conceptionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re, sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas. Et ita satis responsum est argumentis primæ sententiae.

Quid commune sit entibus rationis cum realibus.

9. Tertio, facile est ex dictis contra posteriorem sententiam ostendere, ens rationis, quamvis aliquo modo participet nomen entis, et non mere aequivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens, non tamen posse participare aut convenire cum entibus realibus in conceptu ejus. Prior pars constat ex Aristotele, 4 Metaph., in principio, ubi analogiam entis declarat etiam in ordine ad privationes et negationes; lib. 5, cap. 7, in divisione entis similiter numerat entia rationis; in illo autem libro non distinguit nomina mere aequivoca. Præterea, quia, ut ex dictis constat, ens rationis non est appellatum ens, nisi quia ad modum entis singitur et cogitatur, ut in relationibus rationis manifeste constat; sicut etiam distinctio rationis appellatur distinctio propter aliquam proportionem ad veram distinctionem rei, vel quia aliquo modo fundatur in distinctione conceptuum, quam intellectus facit. Benigne, quod secundum nullam habitudinem vel proportionem comparari potest ad verum ens, non potest ens rationis ap-

pellari, neque appellationem entis ullo modo participare; ergo non dicitur ens de ente rationis nisi per aliquam analogiam, saltem proportionalitatis, aut aliquam habitudinem, scilicet, quia aliquo modo fundatur in ente, vel illud refert.

10. Nullus communis conceptus entibus rebus et rationis assignari potest.—Communis autem conceptus nullo modo habet hic locum, quia hujusmodi conceptus requirit ut forma significata per nomen vere et intrinsece participetur ab inferioribus; esse autem, a quo ens dictum est, non potest intrinsece participari ab entibus rationis, quia esse objective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi. Unde communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet id, quod habet esse, revera non convenit entibus rationis, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse, seu capacitatem ejus; ens autem rationis tale est, ut ei repugnet esse. Ex quo etiam nascitur differentia inter accidens et ens rationis; nam accidens, absolute et sine addito potest dici ens, quia licet sit analogice ens, tamen est proprie et intrinsece ens; ens autem rationis non potest absolute dici ens, sed cum aliquo addito, quod declarat non esse verum ens, sed per modum entis cogitatum. Et confirmatur, quia plus distat, in ratione entis, ens rationis ab ente reali, quam homo pictus a vero, nam hic saltem intercedit realis similitudo in aliquo accidente, que inter ens reale et rationis nulla esse potest. Dices: simili argumento probaretur non posse hic intervenire analogiam proportionalitatis, quia ens rationis neque proportionem habere potest cum ente reali. Respondeatur, quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam, quam docuit D. Thomas, quæst. 2 de Veritat., a. 11, ad quintum.

SECTIO II.

Utrum ens rationis habeat causam, et quænam illa sit.

1. Entis rationis nulla causa finalis.—*Formalis nulla.*—*An aliquam materialem.*—Hæc quæstio solum potest intelligi de causa efficiente, nam ens rationis ex se nullam proprie habet finalem causam, quia non est ali-

quid per se intentum a natura, vel ab aliquo agente. Quod si ex parte hominis excogitantis aut fингentis entia rationis, finalis aliqua ratio reddi possit, illa magis est finalis ratio ipsius cogitationis hominis, quam ipsius objecti facti et cogitati, et ille finis satis explicatus est in sectione præcedenti. Rursus, cum ipsum ens rationis fingatur per modum cuijusdam formæ, ut relationis, vel aliquid simile, non est illi necessaria alia formalis causa. Ac denique, cum in nulla re sit subjective, sed tantum objective in intellectu, ut dictum est, etiam non habet causam materialem, quanquam si res, quæ ab ente rationis denominatur, consideretur per modum subjecti, possit dici materia vel quasi materia illius denominationis aut formæ. Et consequenter si illud sic denominatum consideretur ut quid compositum per rationem, possit dici habere causam formalem, scilicet, ipsum ens rationis in abstracto sumptum; ut cum homo, verbi gratia, dicitur species, illud *concrem*, *species*, est quoddam ens rationis, cuius materia est homo, forma vero relatio speciei; quod quidem secundum varias opiniones, et pro varietate etiam entium rationis explicandum est diversis modis, juxta ea quæ inferius dicemus.

Prima sententia de causa efficiente entium rationis.

2. De causa ergo efficiente solum dicendum est. Aliqui enim hanc causam simpliciter negant de entibus rationis. Ita sensit Soncin., 6 Metaph., quæst. 18, quamvis non dicat absolute non habere causam, sed non habere causam dantem eis esse, et loquitur aperte de esse existentiæ, quo sensu est res clarissima, quia ostensum est ens rationis non habere esse nisi objectivum in intellectu. Ut tamen superius dixi, hæc quæstiones accipendiæ sunt juxta subjectam materiam, et ideo, suppositis quæ diximus de natura entis rationis, ineptum esset inquirere causam quæ per realem efficientiam illi esse tribuat, sive mediate, sive immediate. Tamen, cum ens rationis non semper sit eo modo quo esse potest aliquando vero esse incipiat eodem proportionali modo, non est ineptum quærere causam hujus qualiscunque esse talis entis.

Assertio prima.

3. Causa efficientis entis rationis datur, et quomodo illud attingat.—Sic ergo dicendum necessario est primo, dari aliquam causam

efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit, quanquam efficientia ejus, ut est realis productio, ad illud non terminetur, ut ad terminum effectio[n]is, sed tantum ut ad objectum ipsius termini producti. Probatur, quia quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse objectivum, quod tamen non semper habet; ergo quod nunc illud habeat, et non antea, in aliquam causam aliquo modo efficientem referendum est; alioqui nulla ratio sufficiens illius qualisunque varietatis reddi posset. Item illud esse objectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit, tamen necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur, vel a cuius denominatione seu habitudine illud esse objectivum quasi resultet; illa ergo causa, quae efficit tale esse reale, est causa entis rationis. Et hinc facile patet posterior pars conclusio[n]is, nam talis causa per realem efficientem liquid operatur, ut, verbi gratia, talem cogitationem vel fictionem, quae in ipso intellectu quipiam reale est; tota vero illa efficiencia, ut ad terminum realis productionis erminatur ad formalem conceptum ipsius entis, et ibi sistit; inde tamen fit, ut illemet conceptus formalis terminetur aliquo modo, it ad objectum, ad ipsum ens rationis, quod cogitatur aut fingitur. Atque ita tandem ipsum ens rationis habet esse objectivum in intellectu.

Assertio secunda.

4. Intellectus est causa efficiens entis rationis. — Dico secundo: intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa, efficiendo solum aliquam cogitationem, vel conceptum suum, ratione cuius dicitur ens rationis habere esse objectivum in intellectu. Iac satis constat ex praecedenti, et ex ipsa appellatione entis rationis, prout superius explicata est, quia si ens rationis habet esse tantum objectivum in intellectu, ergo illud abet medio aliquo actu intellectus, cui obigitur; ergo per efficientiam illius actus habet illud esse; illa ergo appellatur efficientia ipsius entis rationis lat[er]o modo et juxta materiæ capacitatatem, ut saepe diximus. Contra an assertionem referri posset opinio, assertens omnem extrinsecam denominationem esse ens rationis, etiam ante omnem intellectus considerationem, de qua statim dicam.

Variae dubitationes circa assertionem positam.

5. Circa hanc enim assertionem occurunt

multa inquirenda et explicanda. Primum est, quæ sit illa actio vel cogitatio intellectus, per cuius efficientiam dicitur ens rationis resultare, et consequenter an per quemlibet actum mentis resultet in objecto aliquod ens rationis, vel solum per certos ac determinatos actus, et quinam illi sint. Deinde, an confidere hoc modo entia rationis sit proprium intellectus, vel conveniat etiam voluntati, aut etiam sensibus, et in universum potentiis habentibus propria objecta. Denique, an hoc intelligendum tantum sit de intellectu humano, vel etiam per divinum aut Angelicum resultent entia rationis.

Opinio asserens consistere ens rationis in extrinseca denominatione.

6. Est ergo quorundam opinio, entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam, qua res cognita denominatur ab actu intellectus secundum aliquam proprietatem, aut conditionem convenientem illi quatenus cognita est, quæ denomination potest esse multiplex. Prima oinum videtur esse illa, qua dicitur res esse cognita, nam haec etiam est denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, et non cadit in rem, nisi prout est objective in mente. Deinde sunt denominations sumptæ ex variis operationibus intellectus, ut ex prima, esse universale, genus, definitum, etc.; ex secunda, affirmari, negari, etc.; ex tertia, esse antecedens, consequens, etc. Nam quod haec omnia sint entia rationis, communis omnium consensus est; et patet, quia nihil reale est in rebus sic denominatis, et tamen ita concepitur et dicitur, ac si esset aliquid. Item, quia illa: denominations æque tribuantur non entibus, nam etiam privatio cognoscitur, affirmatur, negatur, etc. Quod vero haec denominations præcise sumuntur ab actu intellectus, quo res cognoscitur hoc vel illo modo, probatur, quia ex eo præcise quod intellectus cognoscit rem, dicitur res esse cognita; unde, licet intelligere in ipso intellectu sit vera res illum intrinsecè afficiens, tamen in objecto, intelligi est tantum rationis denominatio, atque ita ens rationis. At vero ex quo intellectus cognoscit rem tali modo, verbi gratia, abstracte, denominatur universalis, et sic de aliis. Et haec sententia sic explicata tribuitur Durando, in 4, dist. 19, q. 5 et 6; an vero ita sentiat, postea videbimus.

7. Prima illatio ex præmissa opinione. —

Et juxta hanc sententiam sequitur primo, entia rationis non tantum resultare suo modo in rebus cognitis per intellectum humanum vel creatum, sed etiam per intellectum divinum, quia etiam prout illi objiciuntur, denominantur cognitæ. Quo fere modo Scotus dixit creaturem ex æternitate esse productas a Deo in esse cognito, nam, ut in superioribus sæpe diximus, illud esse, in sententia Scotti, non est reale esse existentia, neque esse essentia, nam essentia creature non est cognosci, sed est id quod cognoscitur; erit ergo ens rationis. Verum est ipsummet Scotum, in 1, dist. 36, quæst. unica, § *Ad secundum dico*, declarare, quod illud esse non est esse relationis rationis, sed aliud esse diminutum et absolutum, non tamen declarat an sit dicendum reale, vel rationis.

8. Secunda illatio. — Secundo sequitur ex prædicta sententia, non solum per intellectum, sed etiam per voluntatem, imo et per visum, et per alias similes actus resultare entia rationis, quia etiam ex illis denominantur objecta secundum aliquid esse, quod in eis nihil est, videlicet, esse volitum, aut esse visum. Unde Scotus pari modo dicit, creaturem produci a Deo in esse volito per voluntatem, ac in esse cognito per intellectum, ut constat ex 2, d. 1, q. 1; et majoratione per voluntatem humanam omnino extrinsece dicitur res volita et amata, et per visionem visa; est ergo in his omnibus eadem ratio et proportio.

9. Tertio infertur ex dicta sententia, non solum dari entia rationis ex vi horum actuum potentiarum vitalium, sed etiam ex aliis rebus vel habitudinibus rerum posse consurgere, quia in rebus ipsis ante hos actus inveniuntur aliquæ extrinsecæ denominaciones, quæ nihil in eis ponunt, et consequenter etiam erunt entia rationis. Hujusmodi est denominatio, qua columnæ dicitur dextra vel sinistra animali; item illa quæ redundat in objectum ex potentia ut sic, ut esse visibile, vel audibile; denique omnes illæ relationes non mutuæ, quæ ex parte alterius extremi dicuntur esse rationis, aut denominationes extrinsecæ ab aliis extremis. Quipotius, a paritate rationis sequitur, denominationem vestiti a veste, locati a loco, imo et agentis ab actione, esse entia rationis, quia est eadem vel proportionalis ratio. Nam talis denominatio nihil ponit in re denominata; ideo enim extrinseca appellatur; ergo etiam

illa ut sic erit ens rationis; quid enim magis in his obstat quam in cæteris?

Non omnis denominatio extrinseca potest dici ens rationis.

10. Hæc igitur corollaria satis, ut opinor declarant, illam sententiam non posse esse verum quantum ad hanc generalem regulam quod denominatio extrinseca ut sic constitutæ ens rationis. Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione ergo etiam denominatio ab illa proveniens quamvis extrinseca, realis tamen est, et non est tantum objective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem ejus. Dices: hoc ipso quod est sola denominatio, non potest esse plus quam ens rationis, nam denominatio opus rationis est. Respondetur: si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum; hoc enim modo etiam denominatio intrinseca, quantum ad impositionem nominis deuominativi, est opus rationis; sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quæ non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile in denominatione autem extrinseca quæ e rebus ipsis sumitur, est habitudo realis uniuersi ad aliam, ex qua provenit ut illa res, at quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem praedicamentalem, quam transcendentalem.

Nec denominatio ab actu rationis est semper ens rationis.

11. Quod si illud principium de denominacione extrinseca sumpta ab ente reali, non est universaliter verum, neque etiam applicatum ad actus intellectus, ut directe denominantes objecta cognita, potest esse verum. Quia actus intellectus tam est vera forma realis, sicut aliæ, et in re ipsa habet habitudinem realem et transcedentalem ad objectum, ex qua provenit ut objectum denominetur cognitum. Dices, hoc esse peculiare in denominatione sumpta ab actibus intellectus, quod possit cadere etiam in entia ratio-

nis, et ideo speciali ratione posse appellari ens rationis; sed hoc non satis est, nam in le solum infertur aliquam denominationem extrinsecam posse extendi ad entia rationis, tiam si alioqui a forma reali sumatur, non ero e converso hanc denominationem suffi-
cere ad constituendum ens rationis. Quocirca, recte notavit Scotus, loco citato, haec denomi-
nationes extrinsecæ possunt fundare ali-
uod ens vel relationem rationis, si conci-
iantur tanquam aliquid in re denominata;
sae tamen præcise sumptæ non sunt proprie-
tia rationis. Tale autem fundamentum non
st in ipsa re quæ extrinsece denominatur,
ed in alia, a qua denominatur, et inde fit
id quod concipitur per modum entis in re
e denominata, sit ens rationis.

12. Sed dici ulterius potest hoc esse pecu-
are denominationibus sumptis ab actibus
intellectus, ut illud esse quod conferunt,
ntum sit objective in intellectu, quod est
oprium entis rationis, ut supra diximus;
enominationes vero extrinsecæ sumptæ ab
iis rebus aut actibus, etsi in hoc conve-
ant cum denominationibus intellectus,
iod nullum esse reale ponunt in rebus de-
minatis, in eo tamen differunt, quod non
int objective tantum in intellectu, neque
endent ab actuali operatione rationis. Sed in
re responsione duplex defectus committit-
r. Primus est, quia vel solum fit vis in no-
mine entis rationis, vel admittenda erunt
ia genera entium, quæ nec realia sint, nec
tionis. Declaratur hoc, quia si ens illud,
iod constituitur per denominationem ex-
trinsecam ab actu rationis, habet propriam
amdam rationem entis condistinctam ab
te reali, ergo etiam ens visum, aut ens
atum, ut sic, et in universum ens extrin-
sec denominatum, habebit quamdam ratio-
m entis condistinctam ab ente reali; nam
t eadem ratio et proportio, ut ostensum
t. Si autem fiat vis in nomine entis ratio-
is, quod significare videtur peculiarem de-
ndentiam ab actu rationis, facili negotio
lultipicare possumus similia seu propor-
tia nomina, ut ens imaginationis, aut sensi,
aut voluntatis, etc., quæ omnia erunt
ndistincta ab ente reali propter dictam si-
lititudinem rationis. Quod si non ad no-
n, sed ad rem attendamus, cum in illis om-
bus sit idem modus entis, convenient in
nerali ratione entis rationis, non ut signifi-
at peculiarem dependentiam ab actu ra-
nis, sed ut significat ens condistinctum ab

ente reali, quod potest dici ens extrinsecæ
denominationis.

13. Secundo, deficit illa evasio, quia in ri-
gore falsum est denominationem sumptam ab
actu directo intellectus habere tantum esse
objective in intellectu, nam proprie potius
habet esse formale in intellectu quam objectum.
Unde cavenda est æquivocatio, quando
agimus de esse cognito, aut aliis similibus
denominationibus intellectus. Potest enim
vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur,
quodque proprie est objective in intellectu;
vel potest vocari esse cognitum,
illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo
præcise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis
directæ non est objective in intellectu,
sed potius est formaliter ab actu quo res co-
gnoscitur, objective autem est in cognitione
reflexa, qua intellectus cognoscit se co-
gnoscere, vel potius qua cognoscit rem esse
cognitam. Et præterea, licet respectu talis
cognitionis illud esse sit objective in intellectu,
non tamen est tantum objective, quia
forma, a qua est illa denominatio, non est
tantum objective in mente, sed in re ipsa.
Sicut quando intellectus cognoscit rem esse
amatam, est quidem illud, esse amatum, ob-
jective in intellectu, non tamen hoc est totum
esse illius, ut ea ratione dicatur esse tantum
objective in intellectu, nam in re ipsa talis
actus amoris tendit et terminatur ad talem
rem, et hoc ipsum est rem illam esse ama-
tam.

14. Quocirca, si præcise sistamus in deno-
minatione extrinseca proveniente a forma
reali, et ab aliqua ejus habitudine non ficta,
sed vera, et in re ipsa existente, non exis-
timi pertinere ad ens rationis, sed compre-
hendi sub latitudine entis realis, saltem ex
parte formæ denominantis. Unde, si intellectus
nihil aliud cognoscat quam talem for-
mam, verbi gratia, visionem habere intrin-
secam habitudinem ad tale objectum et ad
illud terminari, et inde tale objectum ex-
trinsec denominari visum, nullum ens ra-
tionis concipit, nam omnia illa revera ita
sunt in re, sicut cognoscuntur, scilicet, res
denominata, forma denominans, et illa qua-
discunque unio complens denominationem,
quæ potius est realis habitudo. Et quoad hoc
eadem est ratio de denominatione sumpta ex
actu intellectus, ut directe cognoscensis rem,
a quo res dicitur cognita, sine ulla fictione
rationis, per solam realem existentiam actus
cognoscendi cum reali habitudine ad rem,

quæ denominatur cognita. Quæ omnia magis ex sequentibus constabunt.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

45. Ens rationis fit per actum intellectus.

— Dicendum est ergo, ens rationis proprii fieri per illum actum intellectus, quo per modum entis concipitur id, quod in re non habet entitatem. Hæc assertio sumitur ex dictis in sectione prima, et ex omnibus locis D. Thomae quæ ibi citavimus, et ex causis seu occasionibus quas ibi numeravimus, et in nobis sunt ad confingenda hæc entia rationis. Secundo probatur ex dictis contra præcedentem sententiam, quia si sola denominatio extrinseca non sufficit, nullus alias superest modus explicandi hanc causalitatem entium rationis. Tercio declaratur ex re ipsa, et quasi inductione quadam, nam cæcitas, verbi gratia, (et idem est de simplici negatione), dupliciter concipi potest, primo negative tantum, concipiendo in tali organo non esse potentiam visivam, et tunc nullum insurgit ens rationis, quia nihil concipitur per modum entis, sed solum per modum non entis; inde vero fit, ut ad formandum conceptum simpliciem ipsius cæcitatis, intellectus concipiat illam ut affectionem animalis seu organi, sicut etiam apprehendit tenebras ut dispositionem quamdam aeris; tunc ergo concipit aliquid per modum entis; cumque non concipiat ens reale, tunc proprie format tale ens rationis. Simile quid considerare licet in entibus rationis, quæ in extrinsecis denominationibus fundamentum habent, ut est relatio visi, cogniti, etc., nam etiam hæc denominations possunt esse duplices, scilicet, aut tantum denominationes extrinsecæ, et sic dum intellectus directe cognoscit rem esse visam, quatenus visio existens in oculo ad eam terminatur, per hanc cognitionem nullum ens rationis format aut cognoscit. Alio modo fiunt hæc denominations respective, quia intellectus noster non satis concipit aliquid ut terminum relationis alterius ad ipsum, quin statim concipiat illud per modum correlativi, et tunc concipitur aliquid per modum entis respectivi in re sic denominata, et quia illud non est ens reale, nec relatio realis, fit consequenter ut sit ens rationis. Atque hoc modo declaravimus rem hanc supra, disp. 6, sect. 6 et 7, et quæ ibi diximus de fabricatione universalis ut sic, applicari possunt ad cæteras relationes rationis, ubi etiam assignavimus modum conciliandi

varias opiniones et dicta Doctorum de hujusmodi entibus rationis, et de cognitione per quam fiunt, et juxta ibi dicta posset etiam explicari prima opinio supra tractata. Atque ex dicendis infra in particulari de singulis entibus rationis hæc assertio magis constabit.

Secunda assertio.

46. Qualis sit actus intellectus quo fabricatur ens rationis. — Dico secundo: actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexivus, præsertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatur et declaratur, quia ille actus, quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit aliud conceptum realis entis, ad cujus proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis; ut in privatione, verbi gratia, in tenebris, supponitur aliqua cognitio incis, ut remotio vel negatio ejus concipiatur per modum oppositæ affectionis. Similiter ut cognoscatur paries visus, supponitur cognitio aliquæ visionis terminatæ ad ipsum, et tunc concipi potest in ipso pariete quasi passio quædam in eo proveniens ex visione, qua circa illum fit. Sic ergo, late loquendo, dic potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam, et quasi fundatam in illa, quæ generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur. Proprietudo reperitur hæc reflexio in respectibus rationis, quos dialectici vocant secundas intentiones, nam in eis præcedit directa operatio intellectus, et deinde superadditur aliud actus, quo in subjecto cognito consideratur aliqua conditio per modum alicujus entis in eo existentis, cum revera nihil in re ipsa sit, sed sola denominatio extrinseca. Ut, verbi gratia, prius intellectus concipit Petrum esse album, quæ est directa operatio, per quam intellectus nullum ens rationis fabricatur aut cognoscit, sed solum id quod est in re, quamvis modus ille, quo cognoscit talerem, scilicet, intellectualiter componendo, unum subjiciendo et aliud prædicando, non sit in re; ille autem modus ex vi illius actus non tribuitur rei cognitæ, nec cognoscitur ut aliquid existens in illa, et ideo nondum pertinet ille actus ad causalitatem entis rationis, nisi remote et fundamentaliter. Postea vero reflectitur intellectus, et considerat or-

dinem illorum extremorum, ut objiciuntur compositioni rationis, et intelligit unum comparari ad aliud per modum subjecti, aliud vero per modum prædicati, et ita concipit ea per modum mutui respectus, quamvis revera in eis talis respectus non sit. Atque ad hunc modum fiunt omnes similes secundæ intentiones per conceptus reflexos supra priores denominationes provenientes ex conceptibus directis, quæ, ut diximus, non pertinent ad propriam rationem entis rationis seu facti, de quo nunc tractamus. Solum s'poret advertere (quod supra etiam notavi tractando de universalibus), hanc reflexionem posse esse multiplicem, nam postquam intellectus apprehendit per modum entis id quod vere non est ens, potest iterum reflecti, et considerare qualis relatio sit illa quam finxit, et quem terminum habeat, et imilia. Non est ergo necessaria omnis ista reflexio, ut intelligatur fabricatum ens rationis, sed quamprimum concipiatur per modum entis quod vere non est ens, jam intelligitur fabricatum ens rationis. Atque haec videntur usque de prima interrogatione, et de omnibus usque in illa insinuantur.

Per solum actum intellectus consurgere proprie ens rationis.

17. Sensus non efficit entia rationis. — pp titus non formal entia rationis. — Hinc iam facile est secundam interrogationem pedire. Dicendum est enim neque in sensibus, neque in voluntate aut appetitu forari aut esse aliquo modo propria entia rationis, quia neque sensus neque potentia sensitiva habent hanc vim formandi aut incipiendi per modum entis id quod vere non est ens. Sensus enim non est reflexus, neque inquisitus quidditatis rei sicut intellectus, ut ea de causa concipiatur per modum entium ea quæ entia non sunt, sive cum ens, ut ens, non sit adaequatum iudicium sensus, sicut intellectus. Et quoad hoc eadem est ratio de voluntate, quæ non tendit in ens ut ens, sed ut bonum. Et quavis interdum voluntas humana tendat id quod in re non est bonum, ac si bonum esset, tamen ipsa non singit tale bonum, sed s'ponit apprehensum et representatum per intellectum; unde etiamsi illud computetur ut entia rationis, non est a voluntate factum, sed ab intellectu. Quanquam autem voluntas, sicut et sensus, denominet summum, amatum et desideratum, denominat-

natione reali extrinseca per habitudinem sui actus ad tale objectum, tamen ipsa voluntas non ulterius reflectitur vel inquiret quid sit in tali objecto esse amatum vel desideratum, nec in eo singit relationem rationis, sed hoc spectat ad intellectum. Et quamvis voluntas possit in suo ordine reflecti in suum actum, amando amorem vel desiderium, et possit etiam reflecti in objectum, ut denominatum ab actu ejusdem vel similis voluntatis, scilicet, amando objectum, eo quod ab alio sit amatum, tamen per hanc reflexionem non singit aliquid per modum entis aut boni, quod in se bonum non sit, sed in unum quodque tendit sicut in se est, vel sicut ab intellectu proponitur. Et ob eamdem causam quamvis voluntas possit tendere in objectum universale, ipsa tamen non fabricatur ipsum universale, sed supponit fabricatum ab intellectu. Et idem est de omnibus objectis, in quæ tendit voluntas propter extrinsecas denominationes vel habitudines, quæ, si per modum relationum concipientur, revera tantum sunt relationes rationis, ut cum voluntas amat aliquem actum, quia præceptus est; nam esse præceptum, denominatio est extrinseca, quæ si apprehendatur ut aliquid existens in ipsa re præcepta, erit ens rationis; tamen id non fit per voluntatem, sed per intellectum. Ex his ergo satis constat, neque per voluntatem, neque per sensus fieri entia rationis.

18. Imaginatio an entium rationis effectrix. — Ab hac tamen generali regula excipi potest imaginatio humana, quæ interdum singit quedam entia, quæ revera nusquam sunt, vel etiam esse non possunt, componendo illa ex his entibus quæ sub sensum cadunt, ut cum singit montem aureum, qui non est, licet sit possibilis; eodem tamen modo singere potest rem impossibilem, ut chymaram. Nam, hoc ipso quod habet vim componendi species simplices, per eas formando idolum, constans ex rebus representatis per simplicia phantasmata, sicut potest componere ea quæ non involvunt repugniam, etiamsi de facto non ita inveniantur composita, ita etiam potest singere compositionem inter ea quæ cohaerere repugnat. Unde etiam dialectici dicunt ens imaginabile latius ampliare quam ens possibile. Atque ita sane dicendum est, ea entia rationis, quæ sunt mere impossibilia, et non habent aliud fundamentum in re, præter vim potentiae componentis quæ in re componi non pos-

sunt, etiam posse fingi per imaginationem; tamen, quia imaginatio humana in hoc participat aliquo modo vim rationis, et fortasse nunquam id facit nisi cooperante ratione, ideo haec omnia dicuntur entia rationis, et, simpliciter loquendo, etiam hoc munus rationi tribuitur.

Formetne divinus intellectus entia rationis.

19. *Aliorum sententia.* — Ultimo colligitur ex dictis responsio ad ultimam interrogationem de intellectu divino, an per illum etiam formentur entia rationis. Multis enim videtur non esse denegandum divino intellectui, quia dicit perfectionem in intellectu nostro, et nullam necessario involvit imperfectionem. Nam intelligere omne intelligibile, perfectionis est; haec autem entia rationis sunt aliquo modo intelligibilia; ergo ad divinam perfectionem pertinet illa etiam intelligere. Rursus ad perfectionem intelligentis pertinet, ut unumquodque cognoscat sicut est, seu quale est; sed haec entia rationis talia sunt, ut in se non sint vera entia, cogitari tamen possint per modum entium; ergo ad perfectionem intellectus divini pertinet illa comprehendere; nulla igitur imperfectio erit in divino intellectu, quod haec cognoscat per modum entium, cum entia non sint, sed est imperfectio ipsius objecti, quod tales habet modum entitatis. Et confirmatur, quia necessitas fabricandi haec entia rationis non provenit semper ex imperfectione intelligentis, sed ex natura et intrinseca necessitate ipsarum rerum cognoscendarum. Hoc patet imprimis in negationibus et privationibus; ideo enim cognoscuntur per modum entium, quia nihil est per se intelligible nisi ens, et ideo illa quatenus non entia sunt, non habent intelligibilitatem, ideoque ut intelligi possint, oportet ut per modum entium concipiatur; haec autem ratio communis est omni intellectui, et non fundatur in imperfectione intelligentis, sed in ipsa natura objecti intelligibilis. Nam sicutens est objectum adaequatum intellectus humani, est etiam suo modo adaequatum objectum intellectus divini, loquendo de objecto terminativo, sive primario, sive secundario; ergo etiam intellectus divinus non potest aliquid concipere nisi per modum entis; ergo etiam hoc modo concipiet negationes et privationes. Rursum de relationibus rationis hoc patet, quia etiam intellectus divinus concipit ut ratione distincta, ea quae in re dis-

tincta non sunt; cognoscit enim Verbum divinum procedere per intellectum, et non per voluntatem, et Spiritum Sanctum procedere per voluntatem, et non per intellectum; et similiter concipit hominem creari per ideam hominis, et non per ideam leonis, et e converso, et sic de aliis. Atque huic sententiae favent multi Theologi, qui, tractantes de ideis divinis, vel de relationibus, aut attributis, Deo attribuunt tum respectus rationis, tum etiam distinctiones rationis per comparationem ejusdem rei ad diversas, ut videre licet apud D. Thomam, 1 p., quæst. 19, a. 2, ad 2 et 3, 1 contr. Gent., c. 18, et alios Theologos, in 1, dist. 35 et 36.

20. *Opposita sententia.* — Nihilominus aliunde videtur repugnare perfectioni divini intellectus, ut per illum formentur entia rationis, quia ens rationis non formatur nisi concipiendo per modum entis id quod ens non est; at vero hoc provenit ex imperfectione intellectus, et repugnat perfectioni divinae cognitionis, nam haec in eo posita est, quod unumquodque clarissime cognoscit sicut est; ergo fieri non potest ut per divinum intellectum entia rationis formentur. Et confirmatur, nam fieri non potest ut intellectus divinus concipiatur spiritualia instar corporalium, quia ille est imperfectus modus cognoscendi, sed ad perfectionem ejus pertinet ut ita intueatur spiritualia sicut sunt, et non aliter; ergo, pari ratione, fieri non potest ut intellectus divinus concipiatur ut distincta, quae in re distincta non sunt, quia etiam hic est imperfectus et alienus modus cognoscendi; ergo distinctio rationis non potest fieri per divinum intellectum; ergo, pari ratione, nulla alia relatio rationis potest per intellectum divinum fieri. Est enim eadem seu proportionalis ratio, quia non potest Deus intelligere ut relata, quae relata non sunt, quia etiam ille modus concipiendi non esset proprius, nec per illum conciperentur res ut sunt. Ac denique eamdem rationem non concipit Deus negationes aut privationes per modum entium positivorum, quia conciperet illa extraneo modo, et non qualia sunt; ergo nullum genus entis rationis per divinum intellectum formari potest.

21. Unde falsum esse videtur, quod in argumentis contrariis assumitur, scilicet, formationem entium rationis non provenire ei imperfecto modo cognoscendi, aut necessariam esse ex vi objecti intellectus; nam omnis conceptio rei, quae aliter se habet ex par-

te objecti aut modi repræsentandi, quam res cognita se habeat, in se est imperfecta, et non habet illam conditionem ex vi objecti, sed ex parte cognoscentis. Dico autem, *ex parte objecti, et in modo repræsentandi*, quia ex parte cognoscentis, et actus, seu entitatis ejus, fieri potest ut res aliter formetur in intelligenti quam sit in se, ob majorem perfectionem cognoscentis. Sic enim cognoscimus materialia immaterialiter, et Deus cognoscit composita simplicissime, et mutabilia immutabiliter, et potentialia per purissimum actum, quia haec omnia solum dicunt perfectionem in illo esse, quo cognitio perficitur. At vero quoad representationem objecti, pertinet ad perfectionem cognitionis, ut ita repræsentet illud sicut est, et omnis cognitio quæ recedit ab hac proprietate non potest id habere ex perfectione cognitionis, sed ex aliqua imperfectione vel limitatione adjuncta, quia perfectio cognitionis consistit in adæquatione ad rem cognitam, et consequenter in representatione ejus sicut in se est. Atque hinc fit ut, ex vi objecti intellectus, etiam terminativi, nunquam sit necessarius aliud modus cognitionis, nam potius ipsum objectum postulat cognosci sicut est.

22. Et discurrendo per singula objecta seu entia rationis, id facile constare potest, nam ens absolutum, quantum in ipso est, non postulat cognosci per modum relativi; quanumvis enim duæ res nobis videantur inter e connexæ, si tamen revera non sunt relæ, perfectius cognoscentur prout in se sunt, et cum ea connexione quam vere habent sive ulla relatione vera vel conficta, quam si modo relativo, qui eis extraneus est, cognoscantur. Et simili ratione, ens respectivum non postulat cognosci per modum absoluti, eque ens positivum per modum negativi, quantum est in se, neque e converso negatio per modum positivi. Quanquam hoc ultimum difficultius existimatur, eo quod negatio nihil habeat entitatis quæ per cognitionem præsentari possit, nisi per modum entis negatur. Sed est considerandum, perfectam cognitionem negationis non consistere in hoc quod ipsa directe et per modum entis repræsentetur, sed in hoc quod, cognoscendo classime entia positiva, in eis cognoscatur non esse aliud, vel non habere aliud, ut hoc non esse unitum illi, absque illa dicta representatione ipsius negationis vel cognitionis. Et hoc modo perfectissime cognoscit Deus negationes ipsas, non quidem

sine positivo actu et judicio, quo Deus, intuendo duas res, simplicissime simul intuetur unam non esse aliam, et non esse conjunctam alteri, aut etiam non posse illi uniri; sed quia præter hunc actum Deus non habet alium ratione distinctum, quo apprehendat ipsam negationem per modum entis positivi; hic enim conceptus neque Deo est necessarius, neque ad perfectionem spectat. Quod autem Deus dicitur cognoscere ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt, non ideo dicitur quia ad cognoscenda ea quæ non sunt, seu negationes entium, necesse sit Deum cognoscere negationem per modum entis positivi, sed quia tam clare et distincte cognoscit ea quæ sunt, sicut ea quæ non sunt, cognoscendo et judicando de unoquoque id quod est vel non est. Et præterea, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, neque, ut eas cognoscat, pendet ex existentia illarum, sed æque cognoscit possibilia sicut existentia, et futura sicut præsentia, unumquodque tamen ita cognoscendo esse sicut est, vel non esse sicut non est.

23. *Ultima sententia probatur.—Deus perfectissime cognoscit entia rationis.* — Hæc posterior sententia vera milhi videtur, et maxime consentanea divinæ perfectioni. Solum addendum occurrit, quanquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime cognoscere ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse hujusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinæ cognitionis. Quia esse eorum est esse objective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt objective in intellectu divino; ergo habent esse sibi proportionatum ex vi divinæ intellectuationis. Quod autem hæc entia perfecte cognoscantur a Deo, dubitari non potest, ob rationes priori loco positas, quæ hoc saltem probant, et non aliud. Declararique potest, quia Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis; ergo comprehendit omnes fictiones formales (ut ita dicam) quæ in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones objectivas quæ illis actibus mentis correspondent seu objiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis, quæ per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt.

24. Dicere tamen potest aliquis, licet Deus ita cognoseat entia rationis, id non satis esse ut illa dicantur actu esse eo modo quo esse possunt, sed solum ut dicantur esse possibili-

lia, vel potius imaginabilia, seu fingibilia per humanam mentem. Respondetur, non esse contendendum, si alicui hic modus loquendi magis placeat, nam erit contentio de nomine, potius quam de re, et talis loquendi modus non est improbabilis, nam cum haec entia tantum sint ficta, tunc proprio et peculiari modo dicuntur actu esse, quando actu finguuntur; non finguuntur autem per intellectum divinum, sed cognoscuntur ut fingibilia per humanum intellectum, et sub ea ratione merito dici possunt nondum actu esse. Quamquam si latius loquamur de quolibet esse obiectivo illorum, sicut actu cognoscuntur per intellectum divinum, ita etiam dici possunt actu esse.

25. Angelus et Beatus an forment entia rationis. — Ex his autem quae diximus de intellectu divino et humano, ferendum est iudicium de intellectu Angelico, vel de quocunque creato, perfecto et superiori modo intelligente, ut est intellectus videntis Deum, ut sic. Nam quatenus perfecte cognoscunt res prout in se sunt, vel in seipsis, non forment entia rationis. Intellectus vero Angelicus, si quae fortasse intelligit imperfecto modo, et per alienas species aut conceptus, potest aliqua entia rationis formare; ut cognoscendo Deum naturali cognitione, potest illum cognoscere per aliquam habitudinem ad creaturas, et distinctionem rationis in ille formare. Sed hujus rei rationem et expositionem, Theologis remittimus, quia supponit perfectam intelligentiam circa modum cognoscendi Angelorum.

SECTIO III.

An recte dividatur ens rationis in negationem, privationem et relationem.

1. Divisio haec satis vulgaris est, habetque fundamentum in Aristotele, *4 Metaph.*, in principio, ubi negationes et privationes ponit inter entia, cum tamen revera non entia sint; unde solum ponit ea sic numerare, quia entia rationis sunt. Atque ita postea, lib. *5*, c. *7*, declarat, esse talium entium solum esse secundum praedicationem veram, atque adeo per intellectum, atque eodem libro, cap. *45*, insinuat relationes rationis. Sumitur etiam illa divisio ex D. Thoma, quæst. *21* de Verit., art. *1*, in *4*, dist. *2*, q. *1*, a. *3*, et dist. *19*, q. *1*, a. *1*, et omnes recentiores eadem distinctione utuntur.

Difficultates circa divisionem positam.

2. Habet tantum nonnullam difficultatem, tum in sufficientia, tum etiam in distinctione horum membrorum sub hujusmodi diviso. Et de priori quidem parte dicemus sectione sequenti. Quoad alteram vero partem, ratio dubitandi breviter esse potest, quia negotiones et privationes immerito numerari videntur inter entia rationis, quia non sunt aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger. Quod si haec dicantur esse entia rationis quatenus per modum entis finguuntur, hoc modo omnia entia rationis erunt negationes quædam, quia omnia sunt non entia realia et vera, et hanc negationem intrinsece includunt. Aliunde etiam non appareat ear negatio et privatio ut diversa entia rationis numerentur, quia si considerentur formaliter, et quoad parentiam seu fictionem entitatis, non habent diversitatem; quod autem differant ex habitudine seu connotatione subjecti aut potentiae receptivæ, sub ea consideratione non differunt in aliqua entitate rationis, sed quasi extrinsece in entitate reali seu in habitudine ad ens reale. Denique etiam negatio et privatio non concipiuntur ut entia rationis sine habitudine ad aliud; non ergo recte distinguuntur a relatione rationis. Antecedens patet, quia privatio, alijus est privatio.

Explicatur et probatur divisio.

3. Nihilominus dicta divisio recte tradita est. Non est enim dubium quin illa tria membra concepta per modum entium sint entia rationis, et non rei. Quod de relationibus rationis suppono ex dictis supra de prædicamento Ad aliquid, ubi ostendimus quasdam esse relationes reales, et alias rationis, et has posteriores diximus non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est esse rei, sed est esse quod cogitatione fingitur; est ergo esse rationis. Rursus negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat. De privatione vero supponendum est pro tota hac materia, interdum vocari ab Aristotele privationem, formam minus perfectam comparatione perfectioris formæ sibi oppositæ, ut nigredo, comparatione albedinis; tamen illa non est vera privatio, sed forma positiva, unde non perti-

net ad hanc divisionem. Propria ergo privatio dicitur carentia formæ in subjecto apto, 5 Metaphys., capite vigesimo secundo, lib. 40, c. 7, unde ex se ac formaliter etiam est remotio ac non ens, ut docet etiam Aristoteles, 1 Phys., cap. 8. Sie igitur tam negatio quam privatio, si considerentur præcise quatenus non entia sunt, ut sic, nec sunt entia realia, nec rationis, quia non sunt entia, nec considerantur ut entia, sed ut non entia, et hoc modo non sunt aliquid fictum, et di- cuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo, ut ex D. Thoma notavit Cajetanus, 1 p., q. 48, articulo 2, ubi D. Thomas idem sentit, et q. 1 de Malo, art. 2; Capreolus, in 2, dist. 34, quæst. 2, ad 1; Ferrar., 3 contr. Gent., capite 19; Soncinas, 10 Metaph., quæst. 43. Et sic dicimus dari in rebus privationes, ut cæcitatem in oculo, enebras in aere, malum in actionibus huma- ni; sieque Aristoteles posuit privationem principium generationis naturalis.

4. Ex hac autem negatione seu remotione identitatis, et ex modo quo noster intellectus illam attribuit rebus, non solum negando, sed etiam affirmando, fit ut haec non solum concipiatur a nobis pure negative, sed tamen per modum entis positivi; sub qua consideratione habent rationem entis, non ei, sed rationis, ut recte D. Thomas notat, 4 Metaph., cap. 2, ubi Aristoteles idem sentit. Primum patet, tum quia in hac affirmatione, Homo est cæcus, virtute includitur rædicationem entis; nam verbum *est* includit participium entis; tum etiam quia noster intellectus non concipit aliquid ut in rebus existens, nisi concipiatur illud per modum ens. Secundum autem patet, quia in hoc modo conceptionis aut affirmationis non admiserit falsitas vel deceptio; nam hujusmodi rationes omnino veræ sunt; unde et in Scriptura sacra reperiuntur, Genes. 1: *Et tenebrae erant super faciem abyssi*; et Joan. 9: *rat cæcus a nativitate*. Ergo non attribuitur hoc ens, ut ponens aliquam entitatem re; ergo ut ens rationis tantum, quia, tamen, id quod in re est sola carentia, concipiatur et attribuitur subjecto, ut aliquid illo existens; in quo est quidem extraneus a impropriis modus concipiendi et predi- candi, non tamen falsitas. Sie igitur constat tria membra sub ente rationis compre- ndi.

Discrimen inter relationem rationis, et alia duo membra.

5. Quod vero relatio sit in illo ordine et latitudine diversum ens rationis ab aliis duos, constat primo ex diversitate fundamenti; nam fundamentum, quod habet intellectus ad concepiendam relationem rationis, non est negatio aliqua vel remotio entitatis, sed potius est aliqua positiva entitas, quae a nobis non perfecte concipiatur nisi per modum respectus. Dies: ad concepiendum respectum rationis, semper supponitur in re carentia respectus realis; nam si interveniret respectus realis, non fingeretur relatio rationis. Respondetur: verum est supponi hujusmodi carentiam seu negationem tanquam conditionem necessariam, non tamen ut proprium fundamentum hujusmodi relationis. Unde relatio rationis non singitur ad concepiendam ipsam negationem seu carentiam relationis per modum entis positivi, sed ad concepiendum aliquid aliud, quod in re positivum est, et absolutum, ita tamen connexum cum alio, ut ea ratione per modum respectivi a nobis concipiatur.

6. Atque hinc colligitur ulterius propria et formalis differentia inter respectum rationis, et alia duo membra, quod relatio rationis formaliter dat denominationem respectivam secundum rationem, et per eam nos explicamus aliquid positivum in re, præsentim quando talis relatio habet in re ipsa ali- quod fundamentum, saltem remotum. Quod ideo adverto, quia interdum fundatur tantum in modo nostro concipiendi, et tunc fieri potest ut per eam solum explicetur aliqua negatio ex parte rei, ut patet de relatione rationis identitatis ejusdem ad seipsum. Hoc tamen est quasi per accidens ad denominationem relativam, quam confert relatio rationis ut sic. At vero negatio et privatio ex suo genere denominant per modum absoluti et positivi secundum rationem, quamvis per eam denominationem solam carentiam nos declaremus, ut denominamus aerem tenebrosum, quasi affectum quadam dispositione absoluta lumini opposita, per quam hanc carentiam luminis declaramus.

7. Nec refert quod privatio per positivum cognoscatur et definitur ad modum relationis, tum quia illud magis provenit ex ipso fundamento negativo, quod in re supponitur, quam ex modo concipiendi tale ens rationis per modum positivi; tum etiam quia ille

modus habitudinis privationis ad habitum, eo modo quo in privatione esse aut concipi potest, non est per modum relationis secundum esse, sed secundum dici, sicut unum contrariorum per alind cognoscitur. Unde fit ut dari possit privatio relationis realis, quæ non concipitur per modum relationis, quamvis sine termino cognosci non possit. Ut, verbi gratia, esse orphanum, privatio quædam est, quæ immediate videtur privare relatione filiationis, quæ tollitur per mortem patris, et ideo illa privatio intelligi satis non potest sine patre, et tamen non concipitur per modum relationis, sed potius per modum ejusdem absolutæ affectionis, quæ manet in uno extremo, ablato alio; nam, hoc ipso quod per illum modum concipiendi declaramus privationem relationis, concipimus illum per modum absoluti, et non respectivi.

Differentia inter negationem et privationem.

8. Denique, quod spectat ad distinctionem inter alia duo membra, scilicet, privationem et negationem, non est dubium quin aliquo modo sint distincta; nam privatio dicit carentiam in subjecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subjecto absolute et simpliciter. An vero differentia sit essentialis seu formalis, necne, quæstio est parvi momenti, quam in sect. 5 expediemus commodi. Nunc solum advero, ex D. Thoma, quæst. 3 de Malo, art. 7, negationem dupliciter sumi posse: primo in communi, et sic proprie et adæquate condistingui a relatione rationis, et ulterius dividi in privationem proprie dictam, et in negationem pressius sumptam, prout dicit carentiam in subjecto non apto, seu inepio; et hic est secundus modus, quo sumi solet negatio. Atque ita illa trimembris divisio, quam tractamus, duas bimembres continet: prima est entis rationis in positivum, quod est ad aliquid, et negativum. Et hæc prima divisio est in membra essentialiter diversa, eo, videlicet, modo quo in his entibus potest cogitari essentialis constitutio aut diversitas.

9. *Dubio lo satisfit.* — Potest tamen de hac divisione dubitari, an sit univoca, an analogia; et si est univoca, an sit generis in species, vel qualis sit; sed hæc, quæ parvi momenti sunt, legentis disputationi et cogitationi relinquimus. Mili quidem videtur esse univoca, quia nulla est sufficiens ratio analogiæ; videtur etiam esse generis in species, nam hi respectus possunt etiam entibus rationis

attribui; et in eis cogitari potest compositio ex genere et differentia, ut ex dialectica suppono. Et in præsenti etiam potest ille conceptus entis rationis ita abstrahi, ut in suo ordine concipiatur tanquam quid completum, et habens differentias extra sui rationem. Altera divisio, vel potius subdivisio est entis rationis negativi in communi, in negationem stricte sumptam, et privationem; quam in duabus sectionibus sequentibus commodius declarabimus.

SECTIO IV.

Utrum ens rationis sufficienter dividatur in negationem, privationem et relationem.

1. Ratio dubitandi est, quia ens rationis proportionaliter dividi potest per omnia prædicamenta; ergo non satis comprehenditur in illis tribus membris. Antecedens patet, quia discurrendo per omnia prædicamenta, in singulis configuntur aliqua entia rationis per proportionem ad realia, quæ totidem prædicamenta rationis proportionaliter possunt constiuituere. Ut in substantia concipitur chymæra, aut similia monstra rationis, quæ per modum substantiæ concipiuntur; non enim singuntur ut adjacentia aliis, sed ut entia per se facta. In quantitate videtur esse imprimis spatium imaginarium, quod per modum ejusdem extensionis nos concipimus; quantitas etiam illa, quam in chymæra, verbi gratia, concipimus, ens rationis est. Rursus in qualitate videtur esse magna latitudo entium rationis; nam famam, verbi gratia, et honorem concipimus, ut dispositionem convenientem personæ honoratæ, seu bonæ famæ, cum tamen in illa tantum sit ens rationis. Item dominium humanum, vel jurisdictio, concipiuntur ut potestates quædam, quæ propter rea appellari solent potentiae morales; tamen sunt entia rationis. Deinde sicut fingimus chymaram, ita in illa fingere possumus figuram propriam ejus, quæ ut sic etiam erit quædam qualitas rationis. Et ferè ad hunc modum possunt in chymæra reliqua prædicamenta per modum entium rationis configi, ut si qui in ea excogitet proprias actiones vel passiones, seu modos, et proprium Ubi, et similia. Et præterea specialiter actio, si concipiatur ut forma absoluta inhaerens agenti, est quodam ens rationis, non per modum relationis, sed per modum actionis; et e converso denotiones visi, cogniti, amati, et similes, si concipientur ut aliquid in re denominata, concipiuntur per modum ejusdem pa-

sionis, et ut sic sunt entia rationis. Item in prædicamento Quando, concipiimus extensio-nem imaginariam, vel denominationem ab extrinseco tempore ut mensurante, ac si es-set quippiam in re denominata, et idem est de cæteris prædicamentis. Ergo non recte coartatur partitio entium rationis ad illa tria membra. In contrarium vero est, quia nisi illa divisio sufficiens sit, non erit convenien-tier data, quod erit contra communem sen-tentiam.

Prior modus explicandi sufficientiam divisionis.

2. Duo possunt esse modi explicandi dic-tam divisionem. Prior est, ut illa divisio non intelligatur dari de ente rationis in tota sua latitudine sumpto, sed tantum de illo, quod in re habet aliquod fundamentum. Ut enim notavit D. Thomas, in 1, d. 2, quæst. 1, art. 3, et d. 19, quæst. 5, art. 1, quædam sunt entia rationis, quæ habent in rebus fun-damentum, licet a ratione habeant comple-mentum, ut ratio universalis seu generis, et aliæ similes, et hujusmodi etiam sunt nega-tiones et privationes, ut facile potest ex die-tis in superioribus sectionibus intelligi. Alia vero sunt entia rationis omniō ficta per in-tellectum sine fundamento in re, ut chymæra. Divisum ergo illius divisionis esse potest ens rationis, quod in re habet fundamentum. Et ratio redi potest, quia hujusmodi ens ratio-nis aliquo modo deseruit ad scientias, et cog-i-tiones rerum prout in hominibus esse pos-sunt, et ita potest sub scientiam et doctri-nam cadere, unde, quia illa divisio doctri-nalis est, de illo tantum ente rationis merito raditur; nam aliud ens rationis mere fictum, est omnino per accidens, et in infinitum mul-tiplicari potest. Sic igitur nullum ens ratio-nis, quod in re habeat fundamentum, fingi-ur per modum substantiæ, sed per modum ad-jacentis alicui in quo fundatur; omne enim ens rationis, quod fingitur per modum substan-tiæ, est mere fictum, et sine fundamento; unde mirum non est, quod in illa divisione non comprehendatur; unde etiam sit ut omnia entia rationis, quæ per modum accidenti-tali ficta substantia concipiuntur, ab hac tamen divisione excludantur, quia etiam sunt aere ficta, et sine fundamento. Ac denique uix hanc interpretationem concedi poterit, nūtia rationis, quæ mere ficta sunt, vagari et omnia prædicamenta, seu ad eorum imi-

tationem posse consingi; secus vero esse de iis quæ in re habent fundamentum.

3. *Expenditur prædicta sufficientiae ratio.*

— Sed juxta hanc sententiam adhuc super-est exponendum, cur illa entia rationis, quæ in re habent fundamentum, et per modum accidentium finguntur, non possint saltem per plura prædicamenta accidentium multi-plicari. Ut enim in præcedenti sectione dicebam, ens rationis, quod dividitur in negatio-nem, relationem et privationem, virtute prius dividitur in ens positivum et negativum; ut ergo illa divisio sit adæquata, oportet ut omne ens rationis positivum sit etiam relati-vum; hujus ergo rei rationem investigamus; nam discursus in principio factus videtur os-tendere plura esse entia rationis habentia in re fundamentum, quæ excogitantur ad modum aliorum prædicamentorum, præsertim qual-i-tatis seu potentiae, et actionis, et passionis.

4. Solet autem hujus rei ratio reddi ex proprio constitutivo relationis ut sic, quod est esse ad aliud. Nam hic modus, seu quasi differentia precise sumpta, scilicet, *ad ut ad.* ex se non pouit aliquid inhærens rei quæ refertur; accidentia vero absoluta secundum proprias rationes dicunt aliquid inhærens. Et hinc est, ut ens rationis, quod ut positivum accidens cogitatur, semper concepiatur per modum relativi, et non per modum ab-soluti, quia ipsum esse ad aliud, cum ex se non dicat inhærente, cogitari potest ut atfluxum seu quasi adjunctum per rationem, non tam-en potest cogitari ut quid absolutum et inhærente, quia inhærente ex proprio conceptu intrinseco dicit aliquid reale.

5. Quæ ratio videtur habere fundamentum in D. Thoma, 1 part., quæst. 28, art. 1. Eam tamen recte intelligere et declarare oportet; habet enim difficultatem, quoad omnes suas partes. Prima, quia esse ad aliud, vere ac proprie sumptum, quippiam reale est et inhærens, ut supra diximus, et hoc non obstante, per rationem excogitatur esse ad, non verum, sed fictum; ergo idem dici poterit de esse in, etiam absoluto. Secundo, quia non omnia prædicamenta absolutorum accidentium dicunt veram inhærentiam, sed quædam dicunt adjacentiam extrinsecam, uero supra visum est; ergo ex hac parte etiam ha-bent fundamentum ut secundum rationem fingantur. Quod vero Cajetanus ibi, et ali si-entient, esse ad, ut sic, abstrahere a reali et ra-tionis, ut in hoc fundent dictam rationem, supra a nobis improbatum est.

6. Quocirca illa ratio in hoc sensu videtur sumenda, quod nimirum, quia relatio secundum propriam et peculiarem rationem includit habitudinem non solum ad subjectum, sed etiam ad terminum, potest intellectus hanc posteriorem rationem præcise considerare, non considerando aliam expresse, etiam si in re ipsa includatur in vero esse ad, quæ præcisio et consideratio satis est, ut intellectus possit concipere et comparare aliquid per modum respicientis aliud, etiam si in illo vere non sit talis respectus; atque ita est in relativis peculiariis ratio, ob quam possint entia rationis positiva concipi per modum relationum; hæc autem ratio non reperiatur in prædicamentis absolutis, nisi fortasse quatenus includunt aliquem transcendentalē respectum; nam sub ea ratione jam sunt quodammodo ad aliud. Si vero aliqua entia rationis excogitantur per modum relationum, hoc ipso finguntur ad instar relationum prædicamentalium, et non transcendentalium, quia sunt illi respectus adventitii per extrinsecam conceptionem intellectus, et non concipiuntur ut intrinsece pertinentes ad constitutionem alicujus entis, quod est de ratione respectus transcendentalis. At vero in accidente absoluto, quatenus absolutum est, nullum est fundamentum ad cogitandum aliquod ens rationis positivum illi proportionatum, sive tale accidens sit inhærens, sive adjacens; nam in tota hac amplitudine sumendum est accidens absolutum in prædicta ratione, et verbum ipsum inhærendi interdum in ea lata significatione sumi solet. Atque hæc ratio sic exposita magis declarabitur discurrendo per singula exempla superius posita.

Satisfit difficultatibus initio positis.

7. *Spatium imaginarium quale ens rationis.* — Primum erat de spatio imaginario, quod ad modum dimensionum concipimus. At, licet verum sit hujusmodi spatium sic conceptum, esse ens rationis, comprehenditur tamen sub negatione vel privatione late sumpta, quia spatium illud, seclusis dimensionibus, negativum quid est; nos vero ad illud declarandum, ita illud concipimus, et de illo loquimur, ac si esset quid positivum, et in hoc consistit ens rationis, quod est negatio vel privatio, ut dictum est. Hinc vero recte concludi potest, entia rationis, quæ sunt negationes vel privationes, revocari posse ad diversa prædicamenta, juxta ex-

gentiam formarum, quibus tales negationes opponuntur. Ut est etiam in exemplo illo de successione imaginaria, quam concipimus secluso tempore reali, de qua eadem ratio est que de spatio imaginario.

8. Aliud exemplum erat de quibusdam de nominationibus pertinentibus ad genus qualitatis, ut sunt illæ quæ sumuntur a fama vel honore, quæ prout habentur in humana existimatione, et censentur aliqua bona, non sunt propria entia rationis, sed denominations extrinsecæ a formis realibus existentibus in aliis, et sic honor dicitur esse in honorante, et fama esse clara notitia cum laude. Si vero hinc sumatur occasio fingendi aliquod ens rationis in honorato, illud non est nisi per modum relationis objecti cogniti, vel alio modo significati seu repræsentati, sicut paulo inferius dicemus de objecto viso vel cognito. Alind exemplum erat de morali potestate dominii vel jurisdictionis, et hæc etiam concipitur a nobis per modum ejusdem relationis superioris; nam ad concipiendam hanc potestatem, non fingimus aut cogitamus aliquid per modum qualitatis superadditum ei cui talis potestas datur, sed solum concipimus illi addi respectum superioris fundatum in aliqua extrinseea denominatione proveniente ex voluntate alterius.

9. Præterea addebat exemplum de actione et passione, de quibus diversa est ratio. Nam actio si sit immanens, non concipitur in agente ut aliquid rationis, sed ut aliquid rei; si vero sit transiens, aut agens tale est ut inde in illo resultet relatio realis, et tunc etiam non potest inde concipi in agente aliquid rationis, sed solum aliquid rei; si tamen tale sit agens, ut in eo non consurgat relatio realis, sic ex tali actione potest concipi in agente aliquid rationis; illud tamen non est nisi relatio quædam, quia actio transiens, ut sic, non potest concipi in agente nisi per modum relationis, quia repugnat propriæ rationi ejus concipi in illo per modum actionis. At vero passio si propria ac vera sit, semper dicit in passo aliquid rei, et non rationis tantum, sive consideretur secundum propriam rationem passionis, sive secundum relationem prædicamentalem inde resultantem. Si vero consideretur aliquid per modum passionis, quod vera passio non sit secundum rem, sed solum secundum modum concipiendi et denominandi, ut esse visum, amatum, et similia, sic quidem aut denominatio est extrinseca

et realis, aut si concipiatur quasi intrinseca et rationis, tantum est relativa, quia revera non est denominatio passi ut sic, sed objecti ut terminantis actum potentiae et relati ad illum, eo quod aliud referatur ad ipsum. Quia in objecto aut termino ut sic denominato non potest aliquid concipi absolutum omnino ab actu vel motu denominante, et ideo necessario concipitur per modum respectus. Quod etiam colligi potest ex doctrina de relativis non mutuis data ab Aristotele, 5 Metaph., c. 15, quod, nimirum, concipiuntur et denominantur ut correlata ad alia, eo quod alia referuntur ad ipsa. Et hoc ipsum dicendum est de omni denominatione rationis fundata in aliqua reali denominatione extinseca; semper enim talis denominatio respectiva est in ordine ad formam denominantem; unde si non sumitur ex relatione reali, sumenda erit ex relatione rationis. Ita ergo constat omnem denominationem rationis, quae sit per modum positivae formae, et non ad concipiendam vel declarandam aliquam privationem vel negationem, fieri per modum relationis.

Alter modus explicandi sufficientiam.

10. Atque haec quidem interpretatio hujus divisionis satis accommodata est, et sufficienter rem declarat. Addere vero possumus modum aliud, quo illa divisio adaequata sit de toto ente rationis, comprehendendo sub negatione entia ficta et impossibilia, sive per modum substantiae, sive per modum accidentis singantur. Cum enim hujusmodi entia ficta simpliciter sint non entia, merito sub negatione comprehenduntur; imo interdum ad explicandum quasi per simplicem conceptum complexam et impossibilem negationem, hujusmodi entia impossibilia singuntur. Ut quia impossibile est equum esse leonem, ideo illud ens, quod concipiatur per modum equi et leonis simul, dicimus esse fictum, et chymaram vel aliquid simile nominamus; et ad eundem modum, ut explicemus hanc negationem esse necessariam, nos non potest volare, apprehendimus bovem volantem, ut quid impossibile est eus rationis. Et hic videatur esse communior sensus hujus divisionis, quod, nimirum, haec omnia sub negatione comprehenduntur; hoc etiam modo, adjunctis aliis quae in priori interpretatione diximus, facile constat divisionem sufficientem esse, et illi non repugnare, quod per omnia praedicamenta possint entia rationis fingi,

nam reliqua omnia, praeter relationes, per modum privationum aut negationum consinguntur.

SECTIO V.

In quo convenient aut differant negatio et privatio quatenus entia rationis sunt.

1. De negatione et privatione agere possumus, vel solum quatenus removent formam seu entitatem positivam, vel quatenus entia rationis sunt; has enim duas rationes superius distinximus, et secundum eas diversæ etiam sunt considerationes negationum et privationum.

Comparantur negatio et privatio; ut in rebus sunt.

2. Nam, ut supra insinuavi, in negatione (et idem est proportionaliter de privatione, ut remotio est), si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus; sed dum intellectus concipit præcise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest, scilicet, vel positive ac fundamentaliter in entitatibus extremorum, vel remote tantum secundum propriam rationem negationis, quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur, nec cognoscatur. Dixi autem, *si vera sit negatio*, quia si negatio falsa sit, ut si quis concipiatur hominem, qui non sit animal, tunc illa negatio etiam sub ratione negationis est mere conficta per intellectum, solumque habet esse objective in illo, et ideo est ens rationis, vel potius negatio rationis, nam illa etiam negatio præcise concepta in ratione negationis non apprehenditur per modum entis, sed potius per modum non entis, et ita est quædam negatio per rationem conficta. Aliæ vero negationes, quae veræ sunt, dici possunt negationes aut privationes reales, quatenus vere removent formas aut naturas reales, et ideo non est in eis quærenda vera essentia accidentalis vel substantialis, quia non dicuntur esse in rebus, ponendo aliquid in illis, sed negative, seu removendo aliquid ab illis. Sunt autem privatio et negatio entia rationis, quatenus per modum entis concipiuntur, ut supra declaratum est.

Privatio et negatio, ut in rebus sunt, in quibus convenient.

3. *Prima convenientia.*—*Secunda.*—Omissionis autem falsis seu fictis negationibus, quia nec ad præsentem considerationem referunt,

nec novam expositionem requirunt, præter ea quæ de falsitate dieta sunt in disp. 9, vera et realis negatio, et privatio, in hoc imprimis convenient, quod utraque, quantum ad id, quod dicit de formal, vel, ut aiunt, in recto, in sola remotione consistit, ut supra dictum est, et late tractat Soncin., 10 Metaph., quæst. 15, et Niphus, lib. 4 Metaphys., disput. 3, et est per se manifestum. Convenient secundo, quod utraque est extreum alicujus oppositionis in rebus ipsis aliquo modo inventæ, et non fieri per intellectum, qualis est oppositio privativa vel contradictoria; haec namque oppositiones non sunt confitæ per intellectum, et quamvis peculiari modo tribuantur quibusdam actibus vel compositionibus intellectus, tamen et in illis dicunt realem oppositionem inter ipsos, et in objectis supponunt aliquam oppositionem, quæ non est facta per intellectum, sed omnem fictionem ejus antecedit, ut supra, disp. 43, declaratum est.

4. Tertio convenient, quod utraque potest habere fundamentum in re cui tribuitur talis negatio, vel in aliqua conditione ejus absolute sumpta, vel ad aliud comparata. Fundamentum appellamus non solum subjectum, cui negatio vel privatio tribuitur, sed proximam causam seu radicem, ratione ejus talis negatio vel privatio convenient tali subjecto. Et hoc fundamentum frequentius et facilius reperitur in negatione, quia cum negatio non requirat subjectum aptum ad recipiendam formam vel naturam oppositam, fundari potest in ipsa intrinseea natura talis subjecti, ut in homine negatio hinnibilis vel rugibilis, etc., fundatur in intrinseca differentia hominis. At vero privatio eum connotet aptitudinem in subjecto, non potest in illo ut sic seu in sola intrinseca ejus natura fundari, sed in aliqua alia forma vel conditione adjuncta. Ut si homo sit exæcus, non fundatur illa privatio in præcisa hominis natura, sed in aliqua alia causa, quæ removet formam quam negat illa privatio. Hæc autem causa interdum est positiva dispositio subjecti; interdum potest esse forma contraria, ut calor in aqua infert privationem frigoris; aliquando vero solum est absentia causæ extrinsecæ, ut in aere causa tenebrarum est absentia solis, quanquam ex parte ipsius aeris supponatur talis natura, quæ licet sit apta ad formam luminis, tamen ex se illam non habet, nec est ex se ac necessario conjunctus causæ a qua illam potest recipere.

5. Quarta convenientia. — Quarto conve-

nient, quia tam negatio quam privatio possunt vere et absolute prædicari de re sine ulla fictione intellectus; non dico sine operatione intellectus, eum ipsa prædicatio sit quædam intellectus operatio; sed dico, sine fictione, quia ex parte ipsarum rerum supponitur sufficiens fundamentum, ut intellectus possit unam rem de alia negare, utramque prout in se est concipiendo. Unde, sicut intellectus divinus vel Angelus sine ulla fictione et sine compositione aut divisione cognoscit negationem vel privationem, ita humanus intellectus sine ulla fictione potest hujusmodi negationem cognoscere, media tamen compositione seu divisione propter suum imperfectionum operandi modum. Quo fit ut id etiam non faciat sine indirecta et quasi discursiva cognitione. Nam hoc etiam commune est privationi et negationi, ut non possint per propriam speciem directe representari; nam, cum sint non entia, non possunt habere hujusmodi propriam speciem; cognoscuntur ergo a nobis per speciem oppositæ formæ indirecte, et medio aliquo discursu, et ideo cognitionis privationis necessario supponit cognitionem positivi, per quod possit intellectus in cognitionem privationis pervenire. Atque ita etiam fit, ut tam privatio quam negatio cognoscantur per habitudinem ad positivum removendo illud, quanquam per diversum actum et conceptum ab illo quo forma ipsa positive directe et secundum se concipiatur, ut Soncinas et Niphus locis supra citatis attingunt, et Javel., 10 Metaph., q. 10; Ferrar., 4 cont. Gent., cap. 17; Capreol., in 2, d. 39, quæst. 1, art. 3; et Aegid., in 1, dist. 36, quæst. 2.

6. Est autem considerandum, dupliciter hoc cognosci ab intellectu: primo, per modum divisionis seu negationis; et tunc proprie cognoscitur sicut est, quia per divisionem unum extreum tantum removetur ab alio; secundo, per modum compositionis et affirmationis, ut cum dicimus, *Homo est caecus*, vel, *est non albus*, et tunc jam videtur admisceri quidam improprius modus cognoscendi et concipiendi; nam cum in verbo *est*, ipsum ens aliquo modo includatur, jam attribuitur per modum entis id, quod revera non est ens, atque in hoc fundatur seu inchoatur altera consideratio negationis et privationis, quatenus entia rationis sunt, de qua statim diemus. Est autem animadvertisendum, quod in his affirmationibus non attribuitur subiecto modus quo prædicatum concipiatur, ut

illo modo subjecto attribuatur, sed solum tribui id quod concipitur, nempe negationem seu privationem ipsam; quare in re illa affirmatio negationi aequivalet quantum ad remotionem praedicati, vel solum per illam copulam affirmatur veritas cognitionis, ut significavit Aristoteles, § Metaph., cap. 7. Unde, cum dicimus, verbi gratia, Tenebrae sunt in aere, non significamus aliquid realiter inhaerere aeri, sed solum aerem carere luce, et ideo vere cognosci et affirmari tenebrosum. Hæc ergo communia sunt negationi et privationi secundum se consideratis.

In quibus differant negatio et privatio, prout in re inveniuntur.

7. Differunt autem primo, quia privatio dicit carentiam forme in subjecto apto nato; negatio vero præcise dicit carentiam sine subjecti aptitudine; hoc enim necesse est addere, ut distinguatur a privatione, vel a generali ratione carentiae, quæ communis esse potest tam privationi quam negationi. Hæc autem diversitas non est in propria et formalni ratione quam in recto dicit privatio et negatio, sed in connotato; privatio enim ut sic non includit intrinsece subjectum aut aptitudinem ejus, alioqui et privatio non distinguaretur a subjecto privato, quod est quasi compositum ex subjecto et privatione, et non esset purum non ens reale, sed constans ex realitate potentiae, et negatione actus seu formæ, quod est contra rationem privationis. Sicut privatio de formalni solum dicit negationem, coarctando illam ad subjectum capax propositæ formæ, et hoc modo dicitur differre negatione in obliquo, et quatenus connotat subjectum aptum ad oppositam formam. Quod enus discriminis etiam solet inter formas positivas tali modo conceptas aut significatas speriri; sic enim sepe Aristoteles ait differre imitatem a curvitate, nam, licet de formalni imitant eamdem figuram, tamen similitas significat illam cum habitudine ad talen matemam, quæ differentia non est essentialis, sed materialis; ita ergo de negatione et privatione sentiendum est.

Privationum divisio.

8. Et ex hac differentia colligi potest multiplex distinctio privationum, quam tetigit aristoteles, lib. § Metaph., cap. 22; nam cum privatio dicat negationem connotando aptitudinem, interdum hæc aptitudo tam improprie amittitur, ut non connotetur in subjecto, cui

tribuitur privatio, sed absolute in entibus, usi planta (quod est Aristotelis exemplum) privata oculis dicatur. Aliquando vero connotatur illa aptitudo in re cui tribuitur privatio, non secundum speciem, sed secundum genus tantum, ut si talpa cœca dicatur. Tertio connotatur aptitudo in re secundum speciem, non tamen secundum tempus et omnes circumstantias requisitas, ut si infans dicatur privatus dentibus. Quarto et magis propriæ connotatur aptitudo in re secundum speciem, et secundum omnes circumstantias quæ ad talem aptitudinem requiruntur. Ac præterea privatio interdum connotat tantum aptitudinem seu capacitatem, ut tenebrae aut nox respectus aeris; interdum vero connotat non tantum capacitatem, sed etiam principium aliquod, ratione cuius debita est opposita forma; quo modo quies, verbi gratia, terræ in centro, aut supremi cœli in suo loco, licet sit privatio motus priori modo, non tamen hoc posteriori; quia nullus motus est debitus tali corpori in tali loco existenti; at vero carentia frigoris aut siccitatis respectu terræ esset privatio perfectionis debitæ, quæ est maxime propria privatio. Et hoc modo distingui solet ignorantia quædam negationis, altera privationis; nam, licet utraque supponat capacitatem, et ex hac parte habeat rationem privationis, tamen illa, quæ est carentia scientiæ debitæ, magis propriam et rigorosam rationem privationis habet, ita ut comparatione ejus altera ceuseatur negatio. Cum ergo privatio et negatio adæquate dividant carentiam, quot multiplicantur modi privationum, tot possunt multiplicari modi negationum, nam quantum ab una receditur, tantum acceditur ad alteram, et e converso.

9. Rursus distinguitur privatio ex Aristotele supra, in privationem totalem, vel tantum ex parte; ut dicitur res invisibilis quæ caret colore, vel quæ habet valde remissum, et sic de aliis. Ex quibus illa prior est simpliciter privatio in re et loquendi modo; posterior vero licet in modo loquendi interdum significari soleat per modum absolutæ privationis, tamen in re tantum est privatio secundum id quod negat, nam si quid relinquit, illo vere non privat, ut per se notum est.

Expeditur incidens dubium, an privatio suscipiat magis et minus.

10. Unde obiter et facile expeditur illa quaestio, an privatio suscipiat magis et minus. Solet enim etiam in hoc constitui differentia

inter negationem et privationem, quod negatio non suscipit magis et minus, privatio autem ea suscipit. Sed si cum proportione de eis loquamur, in hoc fere nullum est discri-
men. Nam si privatio sit totalis, nulla potest esse major quam illa formaliter et in se; poterit autem alia privatio esse minor, si non sit totalis, sed partialis tantum, atque ita inter ipsas partiales privationes poterit dari major et minor, pro ratione formae cui opponuntur. Nam si forma habeat gradus intensionis, ea erit major privatio physice, quae plures gradus formae a subiecto removerit; illa vero erit maxima, quae omnino formam removeat; fortasse vero nulla potest dari minima, quia non datur minima pars gradus formae, quae per remissionem auferri possit. Si vero forma opposita habeat latitudinem extensionis, privatio etiam esse poterit major vel minor extensive cum eadem proportione et secundum physicam considerationem. Quod semper addo, quia moraliter potest gravitas seu quantitas privationis aliunde pensari, scilicet, ex majori debito habendi talem formam. Et absolute etiam in genere imperfectionis seu mali erit major imperfectio seu privatio, si forma opposita sit magis debita, etiamsi aliqui sit aequalis negatio. Dixi etiam privationem totalem in se ac formaliter non posse esse maiorem, quia ex parte causae seu fundamenti interdum dicitur una privatio major alia; ut cæcitas, quae vehementiorem habet causam, dicitur major, etiamsi non plus tollat de forma, et hoc modo una immaterialitas dicitur major alia, et sic de aliis. Omnis tamen haec inæqualitas, ut ex ipsa explicatione constat, provenit semper ex parte rei positivæ, quae vel privationem causat aut fundat, vel certe, quia per ipsam non aufertur, sed in subiecto relinquitur; quæ fere omnia cum proportione ad negationem applicari possunt, quia etiam potest intelligi negatio totalis vel partialis, et maiorem vel minorem habens causam.

11. Negatio necessaria esse potest subiecto, secus privatio. — Una vero differentia intercedere in hoc videtur inter privationem et negationem, quod negatio, quia non supponit aptitudinem in subiecto, talis esse potest, ut sit necessaria, et opposita affirmatio impossibilis, in quo dici potest habere exactam quamdam rationem negationis; privatio vero, si propriissima sit, nunquam potest esse necessaria, respectu proprii subiecti, quia supponit potentiam ad oppositum actum; ubi

autem est potentia contrariorum, neutrum extreum est simpliciter impossibile vel necessarium, juxta doctrinam Aristotelis, 9 Metaph. Ex qua differentia colligi potest alia, quod negatio habere potest intrinsecum et quasi essentiale fundamentum positivum in subiecto cui attribuitur; privatio vero propria cum per accidens conveniat, aliunde provenit, et quasi ab extrinseco fundamento, ut superius etiam, explicando convenientiam inter privationem et negationem, insinuatum est.

12. Differentia quæ inter privationem, etc.— An negative opposita careant medio, privative autem illud habeant. — Præterea colligitur ex dictis intelligentia alterius discriminis, quod inter privationem et negationem assignari solet, nimirum, quod inter negationem et oppositam affirmationem non datur medium: inter privationem autem et habitum datur medium. Circa quam differentiam est adver-
tendum, non esse in ea sermonem de affirma-
tione et negatione, quatenus inveniuntur in compositione et divisione mentis; sic enim, si propria sit contradicatio, inter affirmationem et negationem nunquam datur medium, sive id quod affirmatur et negatur sit aliquid po-
sitivum, sive aliquid privativum. Nam, sicut necesse est, aliquid videre aut non videre,
ita et esse cæcum, aut non esse cæcum, dummodo de eodem omnino subiecto et sub ea-
dem significatione seu ratione prædicati affir-
matio et negatio fiat. Si vero non sit perfecta
contradiccio, sed aut contrarietas, aut sub-
contrarietas, sic in utrisque potest dari me-
dium, vel per abnegationem, vel per partici-
pationem utriusque extremi, ut ex dialectica
constat. Non est ergo hic sermo de ipsis
complexionibus mentis, sed de simplici pri-
vatione vel negatione, comparatis ad opposi-
tam formam, quam removent, et a nobis ex-
plicantur per hos terminos, *cæcus, non vi-
dens*, et similes, et sic constituitur differentia
respectu ejusdem subiecti.

**13. Et declarari potest per duas affirma-
tiones, in quibus prædicata contradictorie vel
privative opposita de eodem subiecto prædi-
cantur. Nam quæ contradictorie opponun-
tur, non habent medium, sed aliquid eo-
rum de quolibet subiecto vere dicitur, ne-
fieri potest ut utrumque simul affirmetur
aut negetur, quin una proposicio vera sit
et altera falsa. Et hoc modo docet ubique
Aristoteles, inter contradictoria non dar
medium, libr. 10 Metaph., c. 6 et 10, et lib.**

1 Poster., cap. 2. Et ratio est quia inter ens et non ens non potest excogitari medium. Dices, fieri esse medium. Respondeo, esse medium inter ens perfectum et omnino non ens, non tamen absolute inter ens et non ens, cum sit absolute aliquid, et consequenter aliquo modo ens, ut sumitur ex Aristotele, 4 lib. Metaph., c. 2. Unde magis explicatur ratio, quia negatio simpliciter removet formam seu id quod negat, et nullam peculiarem conditionem in subjecto requirit, et ideo fieri non potest quin vel forma vel negatio formae in subjecto conveniat. At vero in privative oppositis datur medium, non quidem per participationem utriusque extremi, sed per abnegationem, quia privatio non dicit simpliciter negationem, sed connotando in subjecto aptitudinem, et ideo ex defectu hujus connotati dari potest subjectum, cui neutrum oppositorum conveniat, ut lapis nec est cæcus, nec videns, quamvis necessario sit videns aut non videns. Hinc vero consequenter intelligitur, respectu proprii subjecti habentis aptitudinem ad formam non posse dari medium inter privative opposita, quia tunc jam includunt virtualiter contradictoriam oppositionem. Quocirca, licet praedicta differentia sic explicata vera sit, tamen ex ea colligitur proportionalis convenientia, quia sicut inter negationem et positivum non datur medium respectu cujuscumque subjecti, eo quod respectu negationis vel affirmationis oppositæ quælibet res potest esse aptum subjectum, ita etiam inter privationem et positivum respectu subjecti proportionali non datur medium.

14. Sed occurrit objectio, quia etiam inter terminos contradictorie oppositos datur medium per abnegationem, saltem respectu subjecti non existentis, ut chymæra neque est alba, neque est non alba; utraque enim affirmatio est falsa, cum sit de subjecto non supponente. Respondeatur primo, negationem non habere medium, si in vi puræ negationis sumatur; at si admisceatur aliiquid positivi, ex ea parte poterit habere medium; ut si haec est falsa, Chymæra est non videns, ideo est, quia non pure negatur visio, sed affirmatur entitas vel esse. Atque ita ut predicata contradictorie opposita nunquam habeant medium, etiam dum per modum affirmationis denuntiantur, oportet ut sumantur respectu proprii subjecti, quod sit aliqua res existens, et ita servatur aliqua proportio inter negationem et privationem.

Secundo respondetur negando assumptum. Nam ex illis duabus propositionibus, ea, quæ est de prædicato negativo, est vera, etiamsi subjectum non existat, præsertim si (ut dialectici dicunt) illa negatio non infinitanter, sed neganter sumatur. Qnod necesse est ut oppositio sit pure negativa; alioqui ex parte includetur aliqua affirmatio, ut recte dicebatur in priori responsione, quæ tunc videtur procedere, quando negatio illa sumitur infinitanter.

15. *Privatio veris solum entibus, negatio etiam fictis convenit.* — Unde etiam colligi potest alia differentia inter privationem et negationem puram, quia privatio non potest attribui nisi veris et realibus entibus; nam cum privatio dicat carentiam formæ in subjecto apto nato, non potest nisi vero ac reali enti attribui, quia aptitudo ad formam non est nisi in ente reali. Imo nec attribui potest nisi rei existenti, quia cum supponat aptitudinem ad formam, non convenit subjecto ex necessitate, sed contingenter, ut supra dicemus (loquimur enim de privatione proprie et in rigore sumpta); prædicata autem accidentalia et contingentia non convenient rebus, nec eis possunt vere attribui, nisi in re existentibus. Quod quidem verum est secundum propositiones de inesse; homo enim non existens non potest vere dici esse cæcus; secus vero erit, si fiat propositio modalis seu de possibili; vere enim dicitur posse esse cæcus; sed tunc non attribuitur illi privatio, sed capacitas privationis, quæ positiva et intrinseca est.

16. At vero negatio non solum veris entibus, et existentibus, sed fictis etiam et non existentibus attribui potest, non solum dividendo, sed etiam componendo et affirmando; haec enim propositio in rigore sermonis vera est, Chymæra est non ens; nam si est ens fictum, ergo est non ens; unde Aristoteles, 4 Metaph., cap. 2, hanc locutionem veram esse dicit, *non ens esse non ens, seu nihil*; quod si est non ens, etiam est non homo, non equus, et quodlibet aliud simile contentum sub non ente. Ratio autem esse potest, quia, licet haec habeant formam affirmationum, tamen in sensu et significacione æquivalent negationibus, ita ut licet illa negatio in ordine compositionis postponatur copulae, tamen in virtute et quoad sensum cadat in illam. Vel aliter dici potest illa copula absolvæ a tempore, quia, eo modo quo subjectum concipitur ut ens fictum, præ-

dicatum est de intrinseca ratione subjecti, et ideo potest propositio illa non solum vera esse, sed etiam necessaria. Atque haec responsio ac differentia sic declarata mihi non displicet; solum adverto, quod dictum est de privationibus, intelligendum esse de veris et realibus privationibus, nam possunt esse etiam aliquæ privationes imaginariæ et confitæ in fictis entibus, ut si quis chymæram cæcam fingat, aut imaginarium spatium concipiatur tenebrosum, vel quid simile; hujusmodi enim privatio attribui poterit enti facti in ordine ad copulam abstractentem seu ampliantem tale esse factum. Et eodem modo possunt quibusdam entibus fictis attribui negationes aliorum, et uni negationi alia negatio; sic enim concipiatur chymæra non esse hyrcocervus, et spatium imaginarium non esse quid successivum.

17. *Privatio inter principia rei naturalia cur numeretur, non negatio.* — Alia differentia assignari potest inter privationem et negationem, quod privatio numeratur inter principia realis mutationis seu generationis, negatio vero, ut sic, non potest induere huiusmodi rationem principii. Prior pars nota est ex Aristotele, in 1 Phys. et 11 Met., ubi privationem ponit inter principia rei materialis. Posterior autem pars probatur, quia non ex qualibet negatione potest fieri naturalis mutatio. Et ratio utriusque partis est, quia mutatio fieri non potest nisi in subjecto capaci; et ideo parentia, quæ in illo supponitur, oportet ut habeat rationem privationis, cum sit negatio in subjecto apto nato; ergo quæ fuerit pura negatio, et non induerit rationem privationis, non potest esse principium mutationis; non est autem hoc loco a nobis explicandum quomodo privatio induat rationem principii; id enim proprie spectat ad 1 librum Phys., et pro hujus materiæ opportunitate tactum sufficienter est supra, disp. 12, sect. 1. Est enim principium non proprie influens, sed terminus per se necessarius, a quo fit mutatio. Hinc autem recte confirmatur quod supra cum Cajetano et aliis diximus, privationem secundum se spectatam, licet non sit ens reale, non esse quid confictum per rationem, sed talem parentiam, quæ suo modo in rebus ipsis reperiuntur; nam seclusa omni rationis fictione potest naturalis mutatio habere sua principia necessaria, quorum unum est privatio.

18. Dices: etiam negatio hoc modo secundum se sumpta convenit rebus absque fic-

tione intellectus, scilicet removendo, ut superius etiam diximus. Respondetur negationem non propter defectum hujus conditionis non posse esse principium mutationis naturalis, sed quia ex se non requirit subjectum capax oppositæ formæ, quod necessarium est ad naturalem mutationem. Unde dici ulterius potest, quod, licet sola negatio non possit esse sufficiens principium mutationis, aliqua tamen negatio possit esse in suo genere, et in ratione termini a quo, sufficiens principium alicujus actionis seu productionis. Sic enim dicitur creatio fieri ex nihilo, sicut generatio ex privatione; nihil autem meram negationem dicit. Addi tamen potest rationem principii non tam proprie attribui ipsi nihilo respectu creationis, sicut privatione respectu generationiis, quia privatio saltem ex parte subjecti connotat vel includit aliquid rei positivæ, quod videtur necessarium ad propriam rationem principii. Sed de hoc alias.

A privatione ad habitum an sit regressus.

19. Occurrebat vero statim hoc loco explicandum commune illud axioma: *A privatione ad habitum non est regressus*, quod sumptum est ex Aristotele, 2 de Gener., et 8 Metaph., c. 5, ubi breviter declaravimus illud esse verum respectu ejusdem numero formæ, non vero respectu ejusdem in specie, nisi quoad immediatum regressum, idque non in omnibus formis, sed in quibusdam, quæ natura sua certum ordinem inter se determinant. Ibi autem loculi fuimus cum Aristotele de forma, quæ per propriam actionem seu generationem induci potest, et de privatione illi opposita; sunt autem quædam formæ accidentales, quæ ex necessitate naturali dimanant ab aliquo intrinseco principio, et aliter fieri non possunt; et in his si contingat privationem fieri, non potest naturaliter fieri regressus ad habitum, neque eundem numerio, neque in specie. Et hujusmodi videtur esse cæcitas aut surditas, quæ propterea naturaliter tolli non possunt, quia nullum est in natura intrinsecum principium, quod possit organum talis facultatis ad eam dispositionem restituere, ob eujus defectum etiam ipsam facultatem amisit. Sed haec jam excedunt tractationem entium rationis, de quibus in hac disputatione agimus, et ideo haec sufficiat dixisse de privatione et negatione sub priori consideratione.

Comparantur privatio et negatio ut entia rationis sunt.

20. Privatio cum qualitate maximam habet proportionem. — Secundo modo agere possumus de illis formaliter quatenus entia rationis sunt, et sic etiam convenienter in his omnibus quae communia sunt entia rationis ut sic, vel enti rationis absoluto (ut sic dicam), id est, ut condistinguit ab ente rationis, quod est relatio, quod satis patet ex dictis in superioribus sectionibus. Unde utriusque commune esse videtur, ut fingatur aut cogitetur per modum cuiusdam qualitatis sufficientis subjectum quod denominat, quanquam non æqualiter seu eodem modo. Nam de privatione videtur id in universum verum: ut, verbi gratia, cœcitas apprehenditur tanquam dispositio quædam talis organi, et tenebrae ut dispositio aeris. Quidquid enim apprehenditur per modum positivi entis, oportet ut concipiatur per analogiam vel proportionem ad ens alicujus prædicamenti realis; apprehensio autem privationis respectu rei quam denominat, cum nullo alio genere habet tantam analogiam, quantam cum qualitate.

21. Objectioni respondetur. — Dices, id esse verum, quando forma cui opponitur privatio, est qualitas, secus vero esse, si sit res alterius prædicamenti. Respondeo negando assumptum. Quod ostendo breviter discurrendo per alia prædicamenta. Privatio enim formæ substantialis non apprehenditur in materia ad modum substantialis formæ, sed per modum dispositionis accidentalis, quæ potest inesse et abesse, et ita etiam illa qualitatem imitatur. Quantitas vero non est naturaliter separabilis, et ideo non datur naturaliter privatio quantitatis; si tamen ponamus de potentia absolute materialem substantiam privataam quantitate, non apprehendemus illam privationem per modum quantitatis, sed potius per modum cuiusdam immaterialis et similicis dispositionis. Et ratio differentiæ inter quantitatem et qualitatem esse videtur, quia quantitas nunquam habet aliam quantitatem sibi contrariam, et ideo carentia quantitatis non apprehenditur per modum quantitatis oppositæ, sed ut dispositio quædam alterius rationis, et ut habens effectum formalem conge alterius rationis a toto genere quantitatis. At vero una qualitas habere potest aliam sibi contrariam, et inde fit ut, quando qualitas non habet contrarium, privatio ejus apprehendi possit per modum qualitatis oppo-

sitæ, et ut habens effectum formalem oppositum effectui contrariæ qualitatis, non tamen extra latitudinem seu proportionem totius generis qualitatis. Et eadem fere ratione dicebam supra, privationem relationis ut sic non concipi per modum relationis, quia per talem privationem destruitur proportio et similitudo ad veram relationem, quia negatur ordo ad aliud. Non nego tamen cum privatione unius relationis intelligi posse aliam positive oppositam vel diversam, interdum realem, interdum rationis; ut dum quis privatur relatione similitudinis potest ori relatio realis dissimilitudinis; et in eo qui privatur relatione filiationis per mortem patris, concipi potest relatio rationis ad generans quod jam præteriit, sed non est conceptio privationis ut sic, sed alterius formæ.

22. Idem facile intelligi potest in ultimis prædicamentis, quatenus in eis aliquis modus privationis inveniri potest. Nam in actione ut sic non videtur esse proprie privatio, eo quod actio non respiciat agens ut subjectum, sed ut principium, et ideo carentia actionis respectu agentis non est proprie negatio in subjecto apto nato, et ideo non est proprie privatio; tamen qualiscumque negatio aut privatio sit, non concipitur ad modum actionis, quia non [concep]tur ut fluens ab agente. Et similiter passio (et idem est de mutatione et motu), quamvis respectu illius detur proprie privatio, tamen non concipitur per modum passionis, quia non concipitur ut aliquid in fieri, sed in facto esse ac quieto, atque ita quies, quæ est privatio motus, non apprehenditur per modum passionis, sed quasi dispositionis cuiusdam quiete permanentis. In duratione vero nunquam intercedit propria ac pura privatio, quia non potest omnino tolli duratio, nisi destruatur subjectum ejus. Neque Ubi (ut opinor) tollitur per privationem puram, sed per oppositum Ubi, et eadem ratio est de situ in rebus quæ sunt capaces illius, et ideo in his prædicamentis non configuntur hujusmodi privationes, quæ sunt entia rationis; et si aliquo modo concipiuntur positive, est solum concipiendo alias relationes, ut absentiam vel distantiam loci aut temporis. Denique respectu habitus concipitur quædam privatio, quia homo non est proprie subjectum vestis, et eo modo quo habere potest rationem privationis, non concipitur ad instar habitus, quia nec concipitur per modum adjacentis, sed quasi inherenteris polius, nec effectus

ejus concipitur ut proportionem habens cum effectu habitus, sed potius ut omnino extra totam latitudinem ejus. Itaque recte dictum videtur, privationem in universum, si vera et propria sit, apprehendi seu cogitari per modum qualitatis.

23. Negatio cum quo vero genere entis habeat proportionem. — At vero in negatione non videtur ea generalis regula in universum vera, sed distinctione opus est; nam, aut negatio concipitur ut affectio alicujus subjecti, quod caret tali natura vel forma, et tunc eadem fere videtur ratio de negatione quæ de privatione, et facile applicari possunt omnia dicta. Habet tamen ulterius negatio, ut apprehendi possit extra omne subjectum, quod tamen privationi repugnat, cum intrinsece dicat negationem in subjecto apto nato: et hujusmodi negatio non semper apprehenditur per modum qualitatis, sed etiam ad instar aliorum prædicamentorum. Diximus enim supra, entia impossibilia, quæ ad modum substantiarum finguntur, sub negatione comprehendi. Item spatium imaginarium, quod per modum dimensionum concipimus, revera non est propria privatio, sed negatio quedam, quia nullum subjectum aut capacitas realis illi supponitur; pertinet ergo etiam ad negationem. Et idem est de tempore seu successione imaginaria, quæ extra omne subjectum fingitur.

24. Privatio semper concipitur ut inexistentis; secus negatio. — Ex quo ulterius colligere licet discrimen inter negationem et privationem, nam privatio semper concipiatur ut quid adhærens vel adjunctum alieni subjecto, ut explicatum est; negatio vero non semper, nam ipsum nihil est quædam negatio, quæ nulli rei adhærere intelligitur, et idem constat ex aliis exemplis supra adductis.

25. Inter negationem et privationem quanta diversitas. — Unde etiam conjectare possumus, quando inter hæc duo membra sit, nostro concipiendi modo, essentialis diversitas, quando vero tantum accidentalis seu materialis. Negatio enim, quæ concipitur quasi per se, et extra subjectum ex ratione sua, formaliter differt a privatione, et consequenter etiam ab illa negatione, quæ ex se concipitur ut adhærens alicui, et illud denominans, quia apprehenduntur sub diversis rationibus entis, quales sunt esse per modum existentis per se, aut in se, vel in alio. At vero privatio, et negatio illa, quæ per modum existentis in alio concipiatur, non neces-

sario differunt essentialiter, sed juxta diversitatem formarum quibus opponuntur; quomodo etiam negationes inter se et privationes inter se distinguuntur, ut notavit D. Thomas, 4. 2, quæstione septuagesima prima, art. 6, ad 1. Quanquam enim hoc præcipue verum sit de negationibus et privationibus fundamentaliter, tamen inde etiam verum habet formaliter in his quatenus entia rationis sunt; cæcitas enim et surditas, etiam quatenus apprehenduntur per modum entium, ut diversa apprehenduntur, et idem est proportionaliter in negationibus inter se collatis. Unde a fortiori, si privatio et negatio opponantur formis essentialiter diversis, etiam ipsæ in suo ordine habebunt similem vel proportionalem diversitatem, non quia privatio et negatio sunt, sed quia talium formarum sunt.

26. Quando vero privatio et negatio sunt ejusdem formæ comparatione diversorum subjectorum, ut negatio visus respectu hominis et Angeli, tunc quidem in ratione entis rationis non videntur essentialiter differre, sed tantum denominatione, aut relatione sumpta ex ordine ad diversa subjecta. Patet, quia in formis realibus et positivis comparatio ad diversa subjecta non causat diversitatem essentiale in forma, sed solum diversas denominations aut relationes, si aliqui entitas formæ secundum se considerata habet idem principium constitutivum; ut albedo in nive et in corvo ejusdem speciei erit, etiamsi in illa sit connaturalis proprietas, in hoc vero violenta et præternaturalis, si ei inesset; et idem motus deorsum, terræ est naturalis, aer violentus, et tamen non propterea in genere entis in specie differunt. Ita ergo carentia visus in se ejusdem rationis est, quia idem habet semper priuicium specificans, et sub eadem ratione entis apprehenditur, quamvis comparata ad Angelum, ob ejus incapacitatem retineat solam rationem negationis, comparata ad hominem denominetur privatio. Et ideo sub ratione mali etiam differant, quia illa carentia homini est mala, non Angelo, et similiter potest denominari violenta homini, Angelo vero connaturalis. Hoc autem intelligendum est de carentia illa secundum se considerata; nam si de illa loquamur veluti in sensu composito, ut denominata privatio, aut pura negatio, sic includit diversos respectus rationis ad diversa subjecta, qui sunt essentiales formis denominatis, ut sunt sub talibus denominationibus.

27. Denique (ut supra dieebam) hic loquimur de negatione prout concipiatur per modum incomplexæ formæ; nam si de complexis negationibus sit sermo, sic potest intelligi diversitas essentialis inter carentiam respectu diversorum subjectorum, ad quæ ut negotio vel privatio comparantur. Hæc enim negotio, Angelus non habet visum, aut hæc affirmatio, Angelus est non videns, longe diversæ sunt ab his, Homo est cæcus, aut cæt visu; nam illæ sunt necessariae propositiones, hæc vero contingentes: unde essentialem diversitatem habent. Neque id mirum est, quia respectu complexionis ipsa extrema intrinsece comparantur tanquam illam componentia, et ideo variato altero extremo variar compositio et habitudo complexionis; se us vero est in ipsa simplici forma secundum aspectata; illa enim intrinsece non includit ac vel illud subjectum, sed habitudinem ad subjectum quasi adæquatam.

SECTIO VI.

Quid ad relationem rationis necessarium sit, et quot modis fangi aut excogituri possit.

1. Descriptio relationis rationis. — Cum relatio rationis ab absolutis omnibus distinguitur per communem vel quasi communem relationem relationis, a relationibus autem reales, ex eo quod vera et realis relatio non sit, in genere definiri potest per negotiationem realis respectus, ita ut relatio rationis sit omnis relatio, quæ realis non est. Quia vero illa negatio non potest intelligi connecta cum eo, quod relatio dicit per modum positivi, nisi media fictione aut cogitatione intellectus, ideo relatio rationis in communione positive definiri potest, esse relationem, quam intellectus singit per modum formæ ordinatae ad aliud, seu referentis unum aliud, quod in re ipsa ordinatum aut rem non est.

Quæ sint ad relationem rationis necessaria.

2. Quocirca, cum relatio rationis desiciat veritate relationis realis, et sit quædam sub illius, duo videntur ad illam requiri: unum est, ut in ea non concurrant omnia, et solent esse necessaria ad relationem rem, qualia sunt subjectum capax, fundatum reale cum debita ratione fundandi, realis terminus actu existens cum sufficienti fundamento reali, seu ex natura rei, quibus superius late dictum est. Hæc ergo

omnia simul sumpta non possunt communia esse ad relationem rationis, alioquin in nullo posset distingui talis relatio a relatione reali. Aliud est, ut aliquid eorum, quæ ad relationem realem concurrunt, fundet aliquo modo, saltem remote, relationem rationis, vel potius cogitationem et modum concipiendi, quo relatio rationis configitur, supplente ipso intellectu id quod in re deest ad verum respectum. Dico autem necessarium esse aliquid in rebus, quod saltem remote fundet, vel occasionem præbeat huic relationi, quia, ut saepe dixi, agimus de entibus rationis, quæ aliquo modo conferunt ad cognitionem entium realium, quæ semper habent in re aliquod fundamentum. Si autem velimus omnes omnino relationes rationis comprehendere, addere possumus, relationem rationis esse, cui deest aliqua conditio necessaria ad relationem realem, vel cui desunt omnes, ab intellectu autem singitur vel cogitatur aliquid illis proportionale.

Prima divisio relationis rationis.

3. Hæc ergo dici potest prima divisio relationis rationis, in eam quæ omnino est consista per intellectum absque ullo fundamento ex parte rei, et in eam quæ in re habet aliquod fundamento, licet non sufficiens; nomine autem fundamenti nunc intelligo omnes conditiones ad relationem realem necessarias. In priori membro continentur omnes relationes rationis, quæ inter alia entia rationis cogitantur, præsertim si talia entia rationis sint mere conficta, ut est relatio similitudinis inter duas chymaram et hircorum, et similes. Huc etiam pertinere possunt relationes rationis inter duas privationes, quo modo unus locus tenebrosus dicitur similis alteri, et in spatio imaginario concepitur relatio distantiae, et in successione imaginari relatio prioris et posterioris. Quantum haec relationes fundate in privationibus vel negationibus rerum, aliquod majus in rebus ipsis habeant fundatum saltem remotum. Tertio, possunt ad hoc membrum reduci relationes rationis inter entia realia possibilia, non tamen existentia, ut est relatio antecessionis Adami ad Antichristum, et similes, quæ majus habent in rebus fundatum, quia extrema earum non sunt omnino entia rationis, quamvis, ut apprehenduntur ut extrema vel subjecta relationum, sint entia rationis. Unde in his tribus

ordinibus relationum, quos sub illo primo membro numeramus, continetur quædam subdivisio illius membra, et sub illis ordinibus excogitari facile possunt fere omnes modi relationum realium, per quamdam analogiam vel proportionem.

Secunda divisio relationum.

4. At vero relationes rationis, quæ in rebus existentibus habent aliquod fundatum, subdistingui ulterius possunt ex diversitate fundamentorum, vel, e contrario, ex varietate defectuum earum conditionum, quæ ad relationem realem requiruntur. Unde sub hoc membro primo constitui possunt relationes illæ, quæ tribuuntur rei existenti respectu termini non existentis, sive illud sit ens possibile, sive fictum, ut relatio prioritatis Petri existentis ad Antichristum futurum, vel diversitatis Petri existentis a chymæra. Et pari ratione, ad hunc ordinem spectat relatio rationis correspondens in alio extremo non entis ad ens, seu entis rationis ad ens reale; in his enim deest conditio necessaria ad relationem realem ex parte termini, scilicet, ut sit realis, et realiter existens. Et in hoc ipso ordine subdistingui poterunt cum proportione tres illi modi relativorum, qui fundantur vel in unitate, vel in actione, vel in ratione mensuræ; omnes enim illæ sunt relationes rationis, quando alterum **extremum non est reale et existens.**

5. Secundo constituuntur sub illo membro relationes quæ concipiuntur inter extrema, quæ sunt reale quid, tamen in re non habent distinctionem realem vel actualiem ex natura rei, sed rationis tantum, nam hic est defectus alterius conditionis requisitæ ad relationem realem. Et juxta diversam distinctionem rationis inter extrema hujus relationis, erit etiam diversitas inter hujusmodi relationes. Interdum enim est tantum distinctio rationis ratiocinantis, ut est in relatione identitatis ejusdem ad se ipsum; aliquando vero est distinctio rationis ratiocinatæ, quæ in re est fundamentalis seu virtualis, ut est relatio distinctionis inter attributa divina, et sic de aliis. In hujusmodi autem relationibus, cum prædicto defectu distinctionis in re ipsa supponitur aliquod fundamentum unitatis vel distinctionis in effectibus, aut actibus, vel in aliqua re simili, ex qua intellectus sumat occasionem excogitandi similes relationes, ut ex adductis

exemplis facile constat. Unde ad hoc etiam genus relationis rationis reduci possunt illæ, quæ licet versentur inter res distinctas, non tamen cum sufficienti distinctione fundamenti, quia, nimirum, est unum et idem in utroque extremo, ut est relatio similitudinis vel æqualitatis inter divinas personas, de quo supra dictum est.

6. Tertio, constituantur in hoc ordine illæ relationes rationis, quæ licet versentur inter res distinctas, et alioqui capaces relationum realium prædicentalium, ex defectu tamen intrinseci fundamenti sunt rationis, vel in utroque, vel in altero extremo, quæ possunt esse duo membra hujusmet generis. Unde ad hoc genus spectant imprimis relationes omnes, quæ in utroque extremo fundantur tantum in denominatione extrinseca, ut est relatio signi ad placitum, quæ tam in signo, quam in signato est relatio rationis, sive tale signum sit vox, ut nomen, aut verbum, sive sit res, ut sacramentum. Cum enim hæc impositio ad significandum nihil rei ponat in signo nisi denominationem extrinsecam, neque etiam in signato, non potest fundare relationem realem, ut omnes docent. Deinde, ejusdem sunt modi relationes domini et servi inter homines, nam illæ non fundantur nisi in quadam extrinseca denominatione sumpta a voluntate; et si miles sunt aliae multæ, ut omnes illæ qua oriuntur ex contractibus et voluntatibus humanis, ut inter maritum et uxorem in ratione conjugum, inter ementem et vendentem ei voluntate contrahendi, et sic de aliis.

7. Rursus ad aliud membrum hujus generis pertinent omnes relationes non mutuæ quatenus in uno extremo rationis sunt, ut sunt relatio visi ad videntem, aut visibilis a visum, aut scibilis ad scientiam, etc., de quibus satis dictum est in disputat. 47. Ei huc etiam revocari possunt omnes relationes Dei ad creaturas existentes, nam etiam illæ possent dici fundari in denominatione extrinseca, quia in ipso Deo secundum sicut non est capacitas, atque adeo nec fundamentum ad tales relationes.

8. Quarto et ultimo possumus aliud membrum constituere earum relationum, in quibus multi ex prædictis defectibus ex necessariis ad relationem realem concurrunt, eis aliquo fundamento remoto ex parte rei, et proximo in aliqua denominatione extrinseca et hujusmodi videntur esse relationes rationis, quæ intentiones logicales appellantur, i.

sunt relationes generis, speciei, praedicati, subjecti, et similes. Quæ quidem relationes interdum tribuuntur vocibus, quoniam prædicationes et definitiones mediis vocibus fiunt, interdum autem rebus, quia illæ sunt, quæ objective cognoscuntur, subjiciuntur et prædicantur; et hæc proprie vocantur intentiones logicæ, nam priores vel potius pertinent ad grammaticam, vel rhetorican, vel secundario tribuuntur vocibus ut instrumentis, quibus conceptus manifestamus et de rebus loquimur. In his ergo relationibus licet interdum extrema sint realia, sœpe tamen deficit distinctio sufficiens, ut inter animal et rationale, quatenus comparantur ut genus et differentia; interdum etiam non est sufficiens unitas et existentia in altero extremo ut sic relato, ut est in re universali ut sie respectu singularium, nam quatenus universalis est, neque existit, neque habet in re talem unitatem. Denique nunquam est in ipsis rebus sufficiens fundamentum relationis hujusmodi, quia proxime fundantur in aliqua denominatione extrinseca proveniente ab actu intellectus.

De secundis intentionibus.

9. *Triplicem intellectus operationem triplex sequitur relatio rationis.*—Unde juxta triplex operationem intellectus triplex etiam est ordo talium relationum, nam ex prima operatione consurgunt relationes generis, speciei, definitionis, definiti, etc.; ex secunda operatione relatio praedicati, subjecti, copulae, propositionis; ex tertia, relatio antecedentis, consequentis, medii, extremitatis, etc. Hæc namque relationes non convenientur rebus secundum se, sed ut denominatis ab aliqua operatione intellectus, et ideo semper rationis sunt, et non reales, etiamsi contingat interdum versari inter res existentes et disjunctas. Non tamen sunt hæc relationes gratis confitete, sed sumpto aliquo fundamento exire, qualis est aut realis convenientia, in qua fundatur abstractio universalis, quæ etiam variatur in genus, speciem, etc., ex eo quod convenientia major est vel minor; vel realis identitas aut unio unius cum alio, in qua fundatur affirmatio unius de alio; vel realis emanatio unius ab alio, aut concomitantia, vel liquid simile, in qua fundatur illatio a priori vel a posteriori.

10. *Relationes generis, speciei, et similes, cui nomen secundæ intentionis usurparint.*—Atque ob hanc causam solent hæc ultimæ relationes rationis peculiariter appellari secundæ intentiones, quasi resultantes ex secunda intentione seu attentione vel consideratione intellectus, quo nomine proprie vocatur intellectio reflexiva, quia supponit aliam circa quam versatur. Quanquam vero omnia entia rationis, ut supra diximus, dici possint aliquo modo fundari in operatione intellectus, ex qua consurgunt, quæ operatio semper supponit alium conceptum entis realis, ad cuius instar vel cuius occasione ens rationis concipiatur, proprie tamen illa operatio est reflexa, et (ut ita dicam) est per se secunda, quæ cadit in aliam cognitionem, vel in objectum prout denominatum a priori cognitione, et inde participans alias proprietates. Quia ergo illæ relationes logicæ semper fundantur in hujusmodi cognitione reflexa, ideo peculiariter dicuntur secundæ intentiones, seu secundæ notiones objectivæ, quia secundæ notiones seu intentioni formali objiciuntur. Unde etiam per antonomasiam solent hæc relationes rationis vocari res secundæ intentionis, non quia omnis res cognita per intellectum reflexam sit ens rationis, constat enim ipsam intellectum realem posse reflexe cognosci, sed quia suum esse habet tantum objective in secunda seu reflexiva cognitione intellectus.

11. Hinc vero ulterius nascitur, ut possit intellectus supra ipsas met secundas intentiones iterum reflecti, et convenientias, vel differentias inter ipsas considerare, et eas definire, vel ex eis discurrere, atque ita in eis similes relationes fundare; ut ex genere et specie abstrahit relationem universalis, et illud denominat genus, et sic de aliis; et tunc jam illæ relationes non tantum sunt rationis ob alios defectus, sed quia non versantur proxime inter res reales, vel existentes, et ideo cum dicuntur hæc relationes fundari aliquo modo in rebus, intelligendum est de primis relationibus hujus ordinis. Plura vero de his relationibus dicere, ad particulares scientias spectat, quia hæc relationes in infinitum fere multiplicari possunt per fictiones vel reflexiones intellectus, ideoque tam de illis quam de tota hac doctrina hæc dixisse sufficiat, quæ in Dei glorijs laudem cedant.

INDEX

RERUM PRÆCIPUARUM

QUÆ IN UTROQUE TOMO HUJUS OPERIS METAPHYSICI CONTINENTUR.

(Numerus prior, subintellectus dum non mutatur, tomum designat; posterior paginam.)

A

ABSTRACTIO, ABSTRACTA ET ABSTRAHERE.

1. Abstrahere a materia sensibili, intelligibili, vel secundum esse, quid, XXV, 7 et 17.
2. Abstractiones a mater'ia, quas respiciunt Physica, Mathematica, et Metaphysica, in quo differant, et convenient, 16.
3. Abstractio seu præciso intellectus non requirit distinctionem eorum inter quæ sit, 75.
4. Abstractionis varij modi, ibid.
5. Abstracta Me aphysica substantiarum, et accidentium quoad prædicationem unius de alio æquiparantur, 245.
6. Abstracta Metaphysica generum, specierum, et differentiarum non possunt inter se prædicari, nisi abstractum superius, et quasi genericum, de abstracto inferiori et quasi specifico in aliquo sensu, 246.
7. Abstracta genericæ naturæ cur possint ut genus concipi respectu aliarum naturarum in abstracto, differentiæ vero abstractæ non item, ibid.

ACCIDENS.

1. Accidens non est adæquata passio substantiæ, XXV, 10.
2. Accidentia omnia, quæ subjecto inhærent, de ejus potentia educuntur, 192
3. Accidentia aliqua solo numero diversa inesse posse simul eidem subjecto, negari non potest, 194 sed nec de omnibus indifferenter affirmari, ibid. qua ergo distinctione utendum, ibid. ; de potentia autem absoluta de omnibus id statuitur, 196.
4. Accidentia solo numero diversa posse esse successiva in eodem subjecto, imo semper ita contingere, ut certum statuitur, ejusque ratio late perpenditur, 197.
5. Accidens non semper requirit potentiam receptivam ejusdem prædicamenti, imo raro accidere, inductione ostenditur, 467.
6. Accidentia eadem numero manere in genito et corrupto, 477 et quæ sint hæc, 484.
7. Accidens qualuor tantum modis desinere potest, ibid. Accidentia compositi ab ejus forma substantiali in genere causæ formalis mediate pendent, efficiens non ita, 485.

8. Accidens esse subjectum ultimum respectu aliorum accidentium, supernaturaliter non reputnat, 493.
9. Accidens aliquod ratione alterius in substantia recipit, 494.
10. Accidentia omnia aliis accidentiis inhærent non possunt, bene tamen aliqua, 495.
11. Accidentia spiritualia aliis accidentibus vere inhærent, ibid.
12. Accidens bene potest esse materialis causa alterius, 496.
13. Accidens materialiter causans aliud sæpe ipsum solum ad illius esse immediate concurrit; aliquando etiam subjectum, vel aliud accidens juxta existentiam causati, ibid.
14. Accidentium inseparabilitas ab aliquibus subjectis a forma substantiali provenit, 502.
15. Accidentia non proprie fieri, sed ad efficientiam accidentalis compositi quasi coulfern dicenda, 517.
16. Accidentium multiplex divisio, 567.
17. Accidens in subjecto receptum, formaliter, non effective expellit contrarium, 572.
18. Accidentia naturalia, quando supernaturali modo sunt, de potentia subjecti educuntur, 578.
19. Accidens, quocumque sit, si per propriam actionem fiat modo naturali, de potentia subjecti educi necesse est, ibid.
20. Accidens duobus modis comproduci dicitur, et quinam sint, 579.
21. Accidens nequaquam principalis causa substantiæ, 599.
22. Accidentia an effective causent substantiam late tractatur, ibid.
23. Accidentia ita substantiam causant, ut proxime et per se educationem formæ substantialis instrumentaliter attingant, 603.
24. Accidentium proportio ad hanc actionem, quæ sit, 605.
25. Accidentia an effective attingant generationem hominis, ibid.
26. Accidentia in productione substantiæ instrumenta sunt conjuncta formæ substantiali quoad causalitatem, 606. Et quomodo illam exercere possint, quando a forma separata sunt, 608. Et tunc formæ concursus a superiori causa suppletur, et quæ illa sit, ibid. Vide etiam. 612.
27. Accidens quod per resultantiam fit, et a sub-

- stantia, et ab accidente immediate emanare potest, si cum eorum aliquo connectatur, 615.
28. Accidentia quae ab essentia substantiae emanant, quænam sint, 618.
29. Accidentia quæ sic semel emanant, continuo posse per modum conservationis emanare, probabilius, ibid.
30. Accidens ab accidente naturaliter emanare potest, 624.
31. Accidens ut principium principale quo, attingit productionem alterius accidentis, 630.
32. Accidens cum sine subjecto est, per novam conservatur efficientiam, 809.
33. Accidentia in rerum natura esse, unde indagatur, XXVI, 313.
34. Accidens physicum a substantia differt ex natura rei; accidens autem logicum sola ratione; et quid utrumque accidens sit, 319.
35. Accidens non est ens per denominationem extrinsecam a substantia, 323.
36. Accidens ad substantiam in re ipsa dicit attributionis analogiam, unde entis nomen sine intellectu negotiatione utriusque convenit, ibid.
37. Accidens sine ullo addito dici potest ens, 324.
38. Accidens absolute nullum est completum ens, licet per ordinem ad incompletius, unum dicatur esse in suo genere completum, 329.
39. Accidens considerari potest, vel prout in se est entitas quardam, vel prout alicui aliquid accidere dicitur. Nam, licet omne quod in se est accidens, alicui accidat, non tamen omne quod alicui accedit, est vere et proprie accidentis, 492.
0. Accidens dividitur in prædicamentale et physicum, et hoc unum objectivum conceptum habet, ibid.
1. Accidens ut comprehendit omnia prædicamentalia, non habet de sua ratione essentiali proprietas inherente actu vel aptitudine, 494.
2. Accidens quod habet ex se propriam entitatem realiter a substantia distinctam de extrinseca sua essentia habet aptitudinalem inherentiam in substantia, 495.
3. Accidens quod est tantum modus, essentialiter includit non tantum aptitudinem, sed etiam actionem inhaesione, ibid.
4. Non est de ratione accidentis ut sic esse immediatam affectionem substantiae, sed abstractum a media, vel immediata, ibid.
5. Accidens posterius duratione est quam substantia, ut abstractum a creata et increata, non tamen loquendo de creata, 499.
6. Accidens est posterius cognitione quam substantia, et quatenus ab illa dependet, et quatenus est imperfectius, 502.
7. Accidens quoad nos prius cognoscitur quam substantia, non in abstracto sumptum, sed in concreto, ibid. Accidens licet sit res prima cognita, non tamen cognoscitur ut accidens, sed sub ratione hujus sensibilis entis, 504.

ACCIDENTIS DIVISIONES.

3. Accidens immediate dividi potest in novem prædicamenta, XXVI, 506. Quamvis divisiones aliæ per pauciora membra immediatores dari possint, ibid.
9. Accidens aliud completum, aliud incompletum, 507.
0. Accidens in concreto formaliter sumptum, et in

abstracto non variat rationem accidentis incompletum, ibid.

51. Accidens completum dicitur, quod in ratione formâ accidentalis est integra ac totalis forma, 508.
52. Accidens potest esse completum physice et metaphysice, et singula membra late explicantur, ibid.
53. Accidentis prædicta divisio accommodari potest ad singula prædicamenta, 509.
54. Accidens in communi cur non sit dividendum immediate in incompletum et completum, ibid.
55. Accidens non dividitur in singulare et universale, in primum et secundum, et quare, ibid.
56. Accidentis divisio in modum et rem, non est prior, licet sit immediatior quam in novem genera, 510. Bene tamen sub eodem genere prædicamentali potest fieri talis divisio, ibid.
57. Accidens cur non prius dividatur in respectivum et absolutum, in spirituale, et materiale, permanens et successivum, proprium vel commune, ibid.

ACCIDENTIS INHÄRENTERIA.

58. Accidens non est actu inherens ex vi solius existentia, XXVI, 374.
59. Accidentis inherenteria tantum distinguitur ab illo, ut modus rei ab ipsa re, 377, et XXV, 256.
60. Accidens non potest se ipsum effective unire subjecto, XXVI, 401.
61. Accidens a subjecto separatum posset operari ad modum suppositi sine novo miraculo, 417.

ACTIO.

1. Actio unum est ex generibus entis, XXVI, 867.
2. Actio non consistit in relatione extrinsecus adveniente, 869.
3. Actionem respectum aliquem ad agens includere ostenditur, 870, sed non prædicamentalem, 871.
4. Actio in re est dependentia qua effectus pendet ab agente, 872.
5. Actio respectum dicit transcendentalem ad agens, per quam præcise agens non refertur ad aliud, ibid. et 873.
6. Actio est ultimus actus potentiae aliud ab ipsa dimanans, 873.
7. Actio sine termino, nec transiens, nec immanens esse potest, 878.
8. Actio transiens et immanens quo differant, 879,
9. Actiones instantaneæ sunt in prædicamento actionis, 880.
10. Actio omnis an sit motus semperque inferat passum, et in quietus, ibid. et 893.
11. Actionum unitas vel diversitas specifica ex terminis secundum suum esse reale desumitur, 883.
12. Actio ex sola diversitate agentis nunquam est diversa specie, si ad eundem terminum tendat, 884 et varia exempla examinantur usque ad 886.
13. Actiones non sunt diversæ specie ex sola diversitate in modo agendi, maxime naturali, 886.
14. Actio, licet quoad specificationem principalius pendaat a termino quam ab agente, individualiter tamen, et secundum aliam rationem, æque essentialiter respicit utrumque, 887.
15. Actio eodem respectu agens et terminum respicit, 888.

16. Actio realis datur, quæ nullum habet inhaesio-
nis subjectum, 891.
 17. Actioni esse in subjecto, non nisi ex ratione
formalis termini convenit, ibid.
 18. Actio omnis quæ est in subjecto, in eodem est
in quo terminus ejus, 892.
 19. Actio ut actio reduplicative non habet subjec-
tum inhaesionis, sed denominationis tantum, ibid.
 20. Actio, in quantum talis, non denominat subjec-
tum inhaesionis, ibid.
 21. Actio non est proprio agentis perfectio, 893.
 22. Actionis definitio et ejus causæ, ibid.
 23. Actio qualiter magis et minus suscipiat, 894.
 24. Actionis divisio in substantialem et accidenta-
lem traditur, et analogam esse concluditur, 895.
 25. Actionis prædicamentum per actionem, ut quid
commune est ad accidentales, constituitur, ibid.
 26. Actionis substantialis variæ subdivisions tra-
duntur, easque omnes univocas esse concludi-
tur, 896.
 27. Actio accidentalis in transeuntem et immanen-
tem dividitur, ibid.
 28. Actiones aliquæ vitales et connaturales, late
vocantur immanentes, ibid.
 29. Actio omnis transiens, si proprio talis sit, for-
maliter habet quod ab agente exeat, recipiatur-
que in passo, 897.
 30. Actio et passio non distinguuntur realiter, 898.
Nec ex natura rei, sed sola ratione ratiocinata,
899.
 31. Actiones non sunt diversæ numero ex temporis
diversitate, XXV, 198.
 32. Actiones eamdem quam termini distinctionem
sortiuntur, 267.
 33. Actione eadem nequaquam fieri possunt res
omnino distinctæ, 268.
 34. Actionis duplex terminus, quo et qui, 517.
 35. Actionum substantialium quatuor genera expli-
cantur, ibid.
 36. Actiones causarum per se, cur supposito formæ
per accidens tribuantur, 583.
 37. Actio non est vere ac proprio principium agen-
di, 625, et XXVI, 684.
 38. Actio immanens habet ut terminum qualitatem,
quæ potest esse principium agendi, XXV, 625,
nec potest carere intrinseco termino, ibid.
 39. Actionum immanentium idem posse esse prin-
cipium quo recipiens et efficiens ostenditur, 645.
 40. Actionis reflexæ ratio et principia, variæque de
hoc experientiæ declarantur, 678.
 41. Actio proprie non est ipse effectus per eam pro-
ductus, licet quodammodo effectus agentis possit
nominari, 682.
 42. Actio per aliam actionem non fit, ibid.
 43. Actio transiens non perficit potentiam a qua
fluit, 775.

ACTUS.

- Actus nomen multiplicetur sumi potest, XXV,
416.
- Actum omnem esse alicujus operationis princi-
pium, de solo actu completo sive informante, sive
subsistente, intelligendum, 418.
- Actum et potentiam esse in eodem genere, qua-
liter verum, late et dilucide tractatur, 468.
- Actus est qui distinguit, quo sensu verum, 441.
- In actu et potentia virtuali idem simul esse non
posse, qua ratione verum, 635 et 647.
- Actus vitales sine immediato concursu anima-
non fiunt a potentiis, a quibus quodammodo in-
strumentaliter attinguntur, 628.
- Actus vitalis unde sumat speciem, XXVI, 885.
- Actus vitalis in Deo non dicit denominationem
extrinsecam, 416.
- Actus liber in Deo non est denominatio extrin-
seca, ibid.
- Actus liber Dei ut terminatus ad objectum nihil
rei addit entitati necessariæ, 119. Actus liberi
non possunt ab Angelis cognosci, 460.
- Actus purus est ens necessario actu existens,
absque ulla potentia objectiva vel recep-
tiva, 72.
- Actus purus idem est, quod simplicissimus, ibid.
- Actus immanens est qualitas, licet per propriam
actionem fiat, 626.
- Actus immanens pertinet ad primam speciem
qualitatis, ibid.
- Est ultima perfectio potentiae, ibid.
- Qualiter ab ea pendeat, 876.
Qualiter vero in conservari; vide verb. Conserva-
tio.

ACTUS COLLATUS AD POTENTIAM.

- Actus tam potentiae activæ quam passivæ cor-
respondet, liceat diverso modo, XXVI, 653.
- Actus qui respicit potentiam passivam, dupli-
cem rationem formalem habet passionis et for-
mae ibid.
- Actus qui respicit potentiam activam, est actio,
proprie et formaliter loquendo, ibid.

ACTUS COLLATUS AD HABITUM.

- Actus efficitur ab habitu, XXVI, 674.
- Actus, per se loquendo, non est intensior ratione
habitus 676.
- Actus intensus, ut sic, non potest per se effici
ab habitu remiso, ibid.
- Facilitas aut delectatio qua fit actus, non est
aliquid reale in illo, sed sola denominatio extrin-
seca, 678.
- Actus concurrit effective ad habitum, 682. Non
in quantum est actio seu via, sed in quantum est
qualitas aut terminus, 684.
- Actus est perfectior habitu acquisito, 686.
- Actus quilibet, ut generet habitum, debet pro-
ducere aliiquid permanens in potentia, quod non
est distinctum essentialiter ab ipso habitu, 687
et
- Actus non generat habitum secundum totam
sum latitudinem intensivam, 692.
- Actus nullam sumit speciem ex respectu ad ha-
bitum, 716.
- Per actus contrarios corrumperit aut diminuitur
habitus, non formaliter, sed effective, 722.
- Actus semper est in re et specie distinctus a
potentia, cui proportionaliter respondet, 654, licet
hæc distinctio non semper sit æqualis, 655.
- Actus melior est quam potentia, ut dicitur de
potentia ad existendum, 656.
- Quo res minus est composita ex actu et poten-
tia, eo est perfectior, ib.
- Actus prior est cognitione quam potentia, ib.
- Esse in actu, de facto posterius est in qualibet
re creatu, quam esse in potentia; non est tamen
hoc necessarium simpliciter, 657.
- Activa potentia simpliciter est prior natura suo

- actu, et potest esse prior duratione, licet necessarium hoc non sit, 659.
 26. Actus potentiae passivæ illa est posterior, et nullatenus potest esse prior, 660. Est tamen talis potentia minus perfecta suo actu, 661. Meliusque se habet sub actu quam sine illo, ibid.
 27. Actu omni carere, an melius sit quam parvum habere, ibid.
 28. Actus potentiae passivæ prior est definitione et cognitione, quam illa, non solum quoad nos, sed etiam secundum se, 662.

AGENS.

1. Agens corporeum in omni sua actione subiectum quantum prærequisit, XXV, 479.
2. Agens intense ad unam operationem attendens, cur in aliis remittatur, 502.
3. Agens et patiens non necessario distinguuntur supposito, 632.
4. Agens et patiens in omni motu physico, alterationis, augmentationis, vel locali, necessario distinguuntur, 632 et 642 In rebus vero spiritualibus solum quoad rationes agendi, et recipiendi, 643; verum in actionibus immanentibus, nec ipsa quidem principia ut quo necessario distincta, 645 et seq.
5. Agens a passo variis modis distare potest, 654.
6. Agens non agit in distans, si medium vacuum sit, 655.
7. Agens quod in medium vacuum agere non potest, nec in distans passum agit, 656.
8. Agens qua virtute agit in distans, debet etiam in medium agere, ib.
9. Agens interdum agit in totum aliquod passum immediate per suam propriam viriutem, 657.
0. Agens per propinquam partem medii, non necessario agit in remotam tanquam per instrumentum, 658.
1. Agens semper aetu juvat influxu proprio partes medii sibi proximas, cum in remotiores agunt, 659.
2. Agens non intensius agit in distans quam in propinquum, varisque experientiis, quæ oppositum suadere videntur, satisfit, 661.
3. Agens per lineam rectam efficacius operatur, et cur, 663.
4. Agens creatum quocunque sit, determinatam habet sphærām sue activitatis, et unde, 668.
5. Agentium multiudo, seu densitas materiæ ad intensionem actionum non confert, 674. Vide etiam de hoc verb. Forma.
6. Agentia duo similia in forma, et inæqualia in gradu, ad productionem effectus valde se juyant, 677.
7. Agere immediatione suppositi aut virtutis, quid, 806.
8. Agere immediatione suppositi consortium alterius causæ coefficientis non excludit, ibid.

ETERNITAS.

1. Äternitas nomen varie accipitur, XXVI, 923.
2. Äternitatem dari, esseque increatam durationem Dei, ib.
3. Äternitas differentia a cæteris durationibus inquiritur; que vero a D. Thoma assignatur, liberter admittitur, et dilucide declaratur, ibid.
4. Äternitas descriptio a Boetio tradita, 924.

5. Äternitas quo sensu dici possit, quod sola sit permanens duratio, 925.
6. Äternitas essentialiter exigit quod sit duratio totius esse, totiusque perfectionis et operationis rei æternæ, ibid.
7. Res æterna, quantum ad ipsam spectat, differuntias præteriti et futuri non admittit, licet propter imperfectionem nostram aliquando ita de ea loquamur, ibid.

ÆVUM.

1. Ævum esse supponitur, et ejus vocis significatio aperitur, XXVI, 930.
2. Ævum duratio permanens et absque ulla intrinseca varietate, 934.
3. Ævum in ratione mensuræ extrinsecæ vel intrinsecæ nequaquam consistit.
4. In æviternis non potest aliquid ævum ut extrinseca mensura cæterorum signari, 941.
5. Ævum essentialiter est duratio permanens, natura sua immutabilis seu necessaria, 943.
6. Ævum juxta numerum æviternorum numero etiam multiplicatur, ibid.

ALIQUID.

Aliqid juxta varias nominis etymologias, vel entis, vel unius, est synonymum, XXV, 108.

ALTERATIO.

1. Alterationem et corruptionem in rebus inanimatis, quibus indicio constet diversas esse, XXV, 501.
2. Alteratio quæ est indifferens, semper est ab extrinseco agente, 635.

AMOR.

1. Amor beatificus, fruitioque, etiamsi sint actus necessarii, sunt a Deo in genere cause finalis, XXV, 856. Vide Causa, n. 186.
2. Amor Dei non est liber quantum ad esse suum, sed in respectu ad secundarium objectum, XXVI, 129. Secus est in amoræ creaturæ, quia in esse suo imperfectus est, ib.

ANALOGIA ET ANALOGUM.

1. Analogati primi distinctus conceptus, non est, nec confusus quidem conceptus aliorum analogatorum, XXV, 67.
2. Analogia unitatem concepus habentia, quæ sint, 69, et XXVI, 18.
3. In analogiis proportionalitatis, et proportionis, voces ex primæ impositione solum significant primum analogatum, postea vero ad alia per metaphoram et habitudinem significanda translatae sunt, XXV, 78.
4. Analogia proportionalitatis non per quamcumque proportionalitatem constituitur, XXVI, 16.
5. Analogia attributionis duplex, et in quo convenienter differantque ad invicem, 17, et 323
6. Analogia attributionis invenitur in membris intrinsecæ formam participantibus, 19.
7. Analogia non causatur ex sola inæqualitate perfectionis inter dividenda membra, sed ex inæqualitate ordinis ex ratione superiori proveniente, 20.
8. Analogia entis ad substantiam et accidentem. Vide Ens, a num. 54.
9. Analogia vox secundum proportionalitatem auxiliari impositione dicit sua significata, 323.

10. Analogum nomen absolute protatum stare pro famosiori significato, de quo analogiae genere intelligendum, 24.

ANGELUS.

1. Angelii si naturalem aliquam scientiam terminarent, illa sinuus esset practica et speculativa, XXV, 38.

2. Angelii naturam individuam esse modo sit multiplicabilis in inferioribus, modo non, ut certum statuitur, 147.

3. Angelicam naturam esse in plura individua multiplicabiliem ostenditur, 155.

4. Angelii natura, si non esset multiplicabilis, nec species praedicabiles esse possent, 158.

5. Angelii genere et differentia constant, 249. Angelii substantiam producere non possunt, bene tamen seipso loco movere, 598 et 614.

6. Angelii motus locatis, licet in ipso recipiatur, actio transiens quodammodo dicitur, 644.

7. Angelii virtus loco motiva, est ab ejus voluntate et substantia realiter distincta, ibid.

8. Angelus ut corpus immediate moveat, imo, et alium spiritum, intimam cum eis propinquitatem requirit, 666.

9. Angelus quo pacto per intellectum et voluntatem dicitur modus, ibid.

10. Angelus cum se cognoscit habet principium quo sua cognitionis, a principio recipienti distinetum, 646.

11. Angelii qualiter mutuo colloquantur, 667.

12. Angelos non posse nisi speciem imprimeret, ex eorum perfectione potius quam imperfectione provenit, 320.

13. Angelos ceterasque intelligentias causam officientem sui nabere, quomodo demonstretur, XXVI, 44.

14. Angelorum numerus major est quam celorum motus, 435.

15. Angelorum quidditas distincte cognosci non potest naturaliter 436: sed solum in confuso et imperfecte, nimurum esse entia realia per se existentia, immaterialia et incorporea, 439.

16. Non posse dari intelligentiam corpoream, ostenditur, 442.

17. Angelos esse intellectualles demonstratur, 445.

18. Angelii sunt finitae et limitatae perfectionis, 447.

19. Angelii non solum non sunt infiniti simpliciter, sed nec in aliquo genere, loquendo de infinito formaliter, ibid.

20. Possunt tamen dici infiniti virtualiter, licet impudie, ratione altioris gradus et operationis, 448.

21. Angelii admittunt metaphysicam compositionem ex genere et differentia, 450.

22. Angelii inter se differunt essentialiter, 453.

23. Angelii non sunt immensi, sed occupant determinatum spatium, sive non convenit illis esse ubique, 454.

24. Angelii nulli corpori aut loco sunt ita affixi, ut non possint per motum ab illis discedere, 455.

25. Angelii non sunt nec possunt esse aeterni aeternitate proprie dicta, licet incorruptibiles sint, et entia necessaria, 456.

26. In Angelii conservatione et duratione non est uilla successio, 935.

27. Angelica instantia, quae operationum Angelii duratio sunt, quid sint, 947.

28. Angelii sunt comprehensibiles non solum a Deo, sed a creaturis, licet non ab omnibus, 458.

ANGELI COGNITIO.

29. Angelii possunt se, et alia cognoscere, XXVI, 460, et creare per effectus, ibid.

30. Angelii non possunt naturaliter cognoscere actus liberos, tam aliorum, quam hominum, ibid. Omnia inferiora cognoscere possunt, ibid.

31. Angelii nec supernaturales effectus ut tales sunt, nec possibles, etiam naturales cognoscunt: nec contingentia ut talia sunt, certo scire possunt: bene tamen conjectura, 461

32. In Angelis distinguuntur non solum actus, quibus alia, sed etiam quibus se ipsos cognoscunt, 462.

33. Angelum probabile est habere aliquem actum, a quo cessare non possit naturaliter, 463

34. In Angelis actuuum mutatio non tam a potentia passiva, quam a libertate provenit, ibid.

35. Angelicæ cognitionis et humanæ discrimen, 464.

36. Angelicæ cognitionis principium principale est Angelii substantia, proximum intellectus, realiter ab ejus substantia distinctus, 463.

37. Angelus ad sui cognitionem non indiget specie impressa neque ad cognitionem Dei, sed solum aliarum rerum, 464.

38. Angelii species sunt illi a Deo inditæ, ibid.

39. Angelus non habet habitum congenitum, aut acquisitum circa veritates evidenter cognitas; secus circa ea quæ probabiliter et per conjecturam cognoscit, 465 et 724.

ANGELI VOLUNTAS.

1. Angelii voluntatem a substantia realiter distinctam, XXVI, 466.

41. Angelii voluntas habet actus, et habitus re distinctos, 467.

42. Angelii voluntas est potentia libera, ibid. Non solum circa objecta honesta, sed etiam circa ea, quæ mala sunt, et circa Dei dilectionem, ibid.

43. Angelii voluntas distincta est a potentia motiva, 475.

ANGELI OPERATIO TRANSIENS.

44. Angelii nec creando, nec educendo de potentia materiae efficiere possunt aliquam substantiam, aut alterationem corporum, XXVI, 468.

45. Angelus licet sit perfectior aliis rebus, eas eminenter non contineat, 470.

46. Angelus operatur effectum superantem humanam facultatem, interdum vere, interdum apparetur, 474.

47. Angelii non sunt causæ principales eorum effectuum, quos cœli in his inferioribus producunt, 472.

48. Angelii possunt movere corpora locali motu, non tamen alio motionis genere, ibid.

49. Angelii per motum localem homines alloquuntur, et ipsorum curam gerunt, 474.

50. Angelii nullum imprimitur impulsum corporibus, cum illa localiter movent, 475.

51. Angelii naturali sua vi possent totum universum ordinem transverttere, et immutare, non tamen ut subditur legibus divinæ voluntatis, 476.

52. Angelus superior potest movere inferiorem, etiam ipso renuente, inferior vero superiore, si ipse velit, ibid.

53. Angelii solum sunt naturaliter capaces qualitatum primæ et secundæ speciei, scilicet actuum, habituum et potentiarum, 625.

ANGELI LOCUS.

54. Angelus habet præsentiam realem, divisibilem per designationem in ordine ad spatum, XXVI, 581.

ANGELI MOTUS.

55. Angelus potest successive moveri, XXVI, 581.

ANIMA.

1. Anima cum dicitur actus corporis physici, de quo corpore intelligendum, XXV, 540.
2. Animæ concursus ad actus vitales. Vide Actus.
3. Animæ rationalis consideratio, etiam ut separatae, ad Physicum spectat, 19.
4. Anima rationalis eadem numero manens potest diversas materias actuare, 182.
5. Anima rationalis una numero non ex se petit, ut saltem in principio in talem materiam introducatur, 183.
6. In anima rationali esse vegetativum, sensitivum, et rationale non sunt gradus distincti ex natura rel, 241.
7. Anima rationalis vera forma substantialis est corporis humani, 499.
8. Animam rationalem per creationem attingi necessario, 609.
9. Anima rationalis aliter cognoscit separata, quam conjuncta, XXVI, 438.
10. Anima separata habet potentiam motivam a voluntate distinctam, ad se, non alia movendum, 475. Anima rationalis corpori conjuncta supernaturaliter elevari potest ad Dei visionem, 443.
11. Anima rationalis conjuncta corpori nihil potest, nisi in ordine ad materialia cognoscere, et cur, 446.

ANIMAL.

1. Animalia bruta omnia sensum habere, aliquam memoriam, quamdamque veluti prudentiam naturalem, et aptitudinem disciplinæ, nonnihilque experientiæ, ex Aristotele docetur, et quibus singula horum convenient, et qualiter, declaratur, XXV, 58.
2. Animalium localis motus a muscularis, ut a primo instrumento incipit, 640.
3. Animalium, que ex putrefactione fiunt, generatio, quod ne principium habeat, vide Accidens, n. 26,

ANNIHILATIO.

Annihilatio nequit esse ex subjecto, 686. Vide Creatio.

ANTIPERISTASIS.

Quatuor modi eam explicandi referuntur; et duobus impugnatim probantur ali duos, XXV, 673.

APES.

Habere auditum probabilius, XXV, 59.

APPETITUS.

1. Appetitus innatus, elicitus et elicitus in quo consistant, XXV, 53.
2. Appetitus multis modis dici potest naturalis, qui sigillatim declarantur, 54.
3. Appetitus innato et elicito scientiam ab homine amari, late ostenditur, 55.

4. Appetitus ad scientiam, magis ad speculativa, quam ad practicas terminatur, 63.
5. Appetitus innatus non est in homine ad claram Dei visionem ut sic, elicitus vero aliqualis, XXVI, 154.

APPREHENSIO.

1. Apprehensio simplex aliqualem participat rationem judicii, XXV, 291.
2. Apprehensiones compositæ sine judicio, ut Astra sunt paria, regulariter fiunt per conceptus, potius vocum quam rerum, 292.

AQUA.

1. Aqua, cum se ad pristinam frigiditatem reducitur, media forma substantiali præstat, XXV, 500.
2. Aqua frigida soli in aestate aliquantulum objecta, cur frigidior fiat, 674.
3. Aqua in prima mundi constitutione, quando creata, 448.

ARS.

Artis concursus ad effectum, idem est cum concurso causæ exemplaris. Vide verb. Causa exemplaris,

ATTRIBUTUM.

1. Omnia attributa Dei sunt de essentia divinæ essentiæ, XXVI, 90.
2. Attributum quodlibet Dei est de essentia alterius, et de essentia cuiuslibet attributi est essentia divina, 92.
3. Attributa divina, quatenus dicunt aliquid positivum, non distinguuntur in re ipsa inter sese, neque a Dei essentia, 89.

B

BEATITUDO ET BEATI.

Beatitudo naturalis creaturæ in clara Dei visione non potest consistere, XXVI, 154. Et in quo actu sit, ibid. Vide Amor beatificus.

BONITAS ET BONUM.

1. Bonum seu bonitas in relatione rationis non consistit, neque in reali prædicamentali, XXV, 829.
2. Bonitas nihil absolutum dicit in re distinctum ab entitate, 330.
3. Bonitas absolute non consistit in perfectione reali entis, 331.
4. Bonum super ens solum addit rationem convenientiæ in relatione nequaquam posita, 332.
5. Bonum, perfectum et ens, in qua acceptione sunt synonyma; in qua vero ratione distincta, 333.
6. Bonum et appetibile diversa sunt, illudque causa istius formaliter sumpti, 334.
7. Bonum semper in ente fundatur, neque latius quam illud patere potest, 337.
8. Bonum dici non potest de sola parentia mali, ibid.
9. Bonum et ens convertuntur, ibid. Bonum non solum ut dicit intrinsecam perfectionem rei, sed etiam ut convenienter alteri, cum ente ut ejus attributum convertitur, 349.
10. Bonum transcendens per bonitatem honestam naturalem precipue constituitur, ibid.

11. Bonum omne proprium modum, speciem et ordinem habere, quo sensu verum, 355.
 12. Bonum simpliciter, una acceptio cum ente convertitur, non vero in alio, ibid.

BONI DIVISIONES.

13. Boni divisiones in verum et apparens bonum, et in bonum in se et alteri, explicantur, XXV, 335.
 14. Boni in honestum, utile et delectabile divisio traditur, et ex horum terminorum explicatione ejus sufficientia colligitur, 336.
 15. Boni praedicta divisio analogia, sed non eadem analogia respectu omnium, 344.
 16. Boni in naturale et morale divisio traditur, et utriusque ratio exponitur, ibid. Similiter et divisionis in honorabile et laudabile, 345.
 17. Bonum transcendens et bonum de genere qualitatis, quod, ibid.
 18. Bonum in bonum simpliciter et secundum quid distinguitur, variique hujus divisionis sensus explicantur, ibid.

BONUM HONESTUM.

19. Bonum honestum simpliciter dividitur, et in ordine ad actiones humanas et morales, et ad naturam, et quid utrumque, XXV, 338.
 20. Bonum honestum per convenientiam ad rectam rationem decaratur, et quomodo, 339.
 21. Bonum honestum hoc modo sumptum in actum, habitum et objectum dividitur, ibid.
 22. Bonum honestum naturae anime potentias, sanitatem, et similia comprehendit, ibid.
 23. Bonum honestum naturale, et bonum utile in omnibus entibus reperitur: delectabile vero in iis solum qui cognitione pollent, 343.

BONUM DELECTABILE.

25. Bonum delectabile pro delectatione, objecto, vel utroque simul sumptum, per se bonum dicitur, et non tantum extrinseca denominatione, XXV 340.
 25. Bonum delectabile non distinguitur ab honesto, nisi ut delectationem includit, quae est propria ratio movens ad appetitionem ejus, ibid.
 26. Bonum delectationem causans, bonitatem aliam habet praeter delectationem, in qua haec fundatur, ex illaque bonitate et delectatione unum consurgit bonum delectabile, 341.

BONUM UTILE.

27. In bono utili, ut tale est formaliter, solum est quasi materialiter utilitas ipsa, formalis vero convenientia et appetibilitas est sola bonitas finis, XXV, 342.
 28. Bonum utile, ut utile, non movet voluntatem ad appetitionem sui, sed res illa ad quam utile dicitur, ibid.

BRUTUM.

1. Brutum ad quodnam e duobus objectis aequaliter propositis moveretur, XXV, 691.
 2. Bruta qualiter agant propter finem, et huc conducedant. Vide CAUSA, n. 196. Vide etiam ANIMAL.

C

CASUS, ET CASUALIS EFFECTUS.

1. Casus non est aliqua specialis causa, sed quaelibet secunda efficiens, praeter cuius intentionem suo effectui per se, alias accidentaliter jungitur, XXV, 742.
 2. Casualis effectus dicitur, qui raro et praeter intentionem efficientis evenit, ibid.
 3. Casualis effectus non datur respectu Dei, sed in ordine ad solas causas secundas, 743.
 4. Casualem effectum semper reducendum fore in causam per se, quo sensu verum, 744.
 5. Casualis effectus non ex solo efficientium causarum concursu, sed ab efficienti cum materiali saepe eveniunt, licet esse casuales ex efficienti, non ex materiali causa sumant, ibid

CAUSA.

1. Causae consideratio, qua ratione ad metaphysicum pertineat, XXV, 373.
 2. Causae variae definitiones impugnantur. Vera prescribitur, 384.
 3. Causae ratio inter divinas personas cur non intercedat, 385.
 4. Causae unicus conceptus objectivus datur omnibus causis communis, 387. Causa analogice dicitur de quatuor generibus, de finali autem et efficienti seorsim univoce, 932. Vide Principium.
 5. Causae determinatio ad hunc effectum numero magis quam ad illum in divinam voluntatem revolvenda, 199.
 6. Causalitas causae est influxus, quo unaquaeque in suo genere attingit effectum, distinguaturque a relatione cause ad effectum, et est prior utroque, 387.

CAUSARUM DIVISIO.

7. Causarum genera quatuor esse, exprimento probatur, XXV, 388. Dictis vero philosophorum, 390.
 8. Causarum inter se mutua in ratione causae distinctione, ibid.
 9. Causarum praedicta quatuor genera aliquando eidem rei in ordine ad diversos effectus conveniunt, non tamen semper, 391.
 10. Quae causae respectu ejusdem effectus coincidere possint, quae non, accurate perpendiculariter, 392.
 11. Causae divisio adaequata in praedicta quatuor genera, 393; non vero immediata et quae immediataria, 394. Non est tamen in species atomas, ibid.
 12. Causa per se a conditione sine qua non, quibus indicis dignoscenda, 584.
 13. Causa uniuscujuscumque generis, cur quaelibet totalis dicatur, cum nulla sine consortio alterius possit effectum attingere, 927.
 14. Causa ut totalis dicatur, quid requirat, 932.
 15. Causa a qua effectus pendet per se, et a qua essentialiter, in quo differant, 936.

CAUSE INVICEM ET AD EFFECTUS COMPARATE.

16. Causae plures ejusdem generis, specie tamen diversae, ad eundem effectum nequeunt concurre in materialibus, secus in efficientibus et finalibus, XXV, 928.
 17. Causae plures et totales ejusdem ordinis eundem effectum simul possunt supernaturaliter producere, 931: Naturaliter vero non ita, 934, nunquam tamen unica actione attingent, 933.
 18. Causis pluribus ad eundem effectum concur-

- rentibus unaquaque totum effectum, et totaliter produceret, idque vel simul, vel una post aliam, alterius etiam actione durante, 932.
19. Causa inter se comparatis infimum gradum tenet materia, secundum forma, 950. Efficiens vero et finalis mutuo se excedunt, ibid.
20. Causas esse sibi invicem causas, duplicum sensum habet, et eterque exponitur, 953.
21. Causae materialis et formalis sunt sibi invicem cause et quando, ibid. Efficiens vero et finalis Quo et Cujus, multo proprius aliquando id habent, non vero semper, 954.
22. Causalitatem mutuam habet causa efficiens cum sola finali, 957. Haec vero cum materiali, cum formali vere non item, 956 et 957.
23. Causae ejusdem generis non possunt exercere mutuam causalitatem nisi forte per accidentis, 959.

CAUSA MATERIALIS.

24. Causa materialis in tota sua latitudine latius patet, quam materia sensibilis, XXV, 49.
25. Causa materialis tractatio, qua ratione ad metaphysicum pertineat, 395.
26. Causa materialis vera causa ostenditur, 388.
27. Causa materialis quas species habeat, 395.
28. Causa materialis analogice de materiali causa substantiae et accidentium dicitur, 464.
29. Causae materialis quatuor effectus, compositum, forma, unio, generatio; licet haec proprius via dicatur, 422; ex quibus prior in executione, est forma, in intentione compositum, quod et adaequaret terminus, 423.
30. Causalitatis materiae in hos effectus, aliæ ex natura rei, aliae ratione tantum inter se distinctæ, ibid. et 433.
31. Causa materialis principium formæ dici potest, 424.
32. Causæ materiali, proxima ratio causandi, propria ejus essentia, 425, que ab ejus potentia nequaquam distinguitur, ibid.
33. Causa materialis ut causa intrinseca requirit existentiam, 426. Ut conditionem vero, indistinctam a forma, quæ ab unione cum ipsa distinguitur, 427.
- Quantitatatis vero sigillationem, aliamve conditionem non exigit, ibid.
34. Causalitas materialis respectu formæ et effectus in fieri, est ipsam generatio ut a subiecto pendens, illique per seipsum conjuncta, 429. Diverso tamen modo respectu formæ et compositi, 431.
35. Causalitas permanens materiae in formam materialeum, unio ad ipsam, 432. Ipsius vere unionis nihil præter ipsam, 431. Idemque est respectu compositi, 433.
36. Causa materialis permanens processum in infinitum non admittit, imo nec transiens, 556.
37. Causa materialis non potest esse posterior tempore suo effectu, nec prior omni collective, bene tamen quocumque signato, 921.
38. Causa materialis quot modis natura prior utroque suo effectu, ibid.
39. Causa materialis substantiae una et eadem plures contrarios effectus potest successive causare; accidentium vero aliquando simul, 945.
40. Causa materialis etiam in corporibus incorruptionibus invenitur, 437.
41. Causa haec materialis et circa compositum et circa formam suam intrinsecam exercet causalitatem, 423.

42. Materialis causa in substantiis incorporeis nec datur, nec possibilis est, 459. Quæ spectant ad essentiam causæ materialis in genere entis, Vide late verbo Materia.

CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM.

43. Causam materialem omnium accidentium dari etiamsi supernaturalia sint, XXV, 461 et 462.
44. Causa materialis intrinsece componens non datur respectu accidentium in abstracto, sed tantum in concreto, 462. Datur tamen ex qua educantur, et a qua sustentantur, 464.
45. Causalitas ejus per proportionem ad causalitatem substantialis exponitur, ibid.
46. Causantur accidentia a sua materiali causa sine aliqua re, aut modo rei ab ipsa distincto et superaddito, 465.
47. Causa materialis accidentium sunt tam substantiae simplices, quam formæ substanciales subsistentes, imo et partes integrales, 471.

CAUSA FORMALIS.

48. Causa formalis vera esse causa ostenditur, XXV, 338. Causa formalis per seipsum est principium, et radicale, et proximum causandi, 518.
49. Causa formalis existentiam, ut principium potius causandi, quam ut conditionem requirit, 519.
50. Causa formalis intimam propinquitatem cum materia, connaturalesque dispositiones, ut conditiones ad causandum exigit, ibid.
51. Causalitas cause formalis ab ipsa est separabilis, et ex natura rei distincta, 520; quæ in unione formæ ad materiam consistit, ibid.
52. Causa formalis materiam actuando, et compositum constituendo unicum tantum præstat effectum, duplice tamen habitudine explicatum, 522.
53. Causalitatem, quam forma habet in solam materiam, Deus supplere potest, 534.
54. Causæ formalis processus in infinitum ostenditur incapax, 555.
55. Causæ formales sunt omnia accidentia a substantia realiter distantia, 567, his exceptis que extrinsecus adjacent vel denominant, licet analogice formæ dicantur, 574.
56. Causa formalis semper simul tempore cum suo effectu, illo tamen, et sua causalitate quodammodo prior natura ut a quo, non in quo, 922.
57. Causa formalis eadem non potest simul, vel successive effectus contrarios causare, 945.

CAUSA FORMALIS ACCIDENTIUM.

58. Causa formalis accidentalis proportionaliter se habet ac substancialis in principio et conditionibus causandi, nec non in causalitate et effectu, XXV, 567.
59. Causæ hujus effectus est totum compositum ex ipsa et subiecto resultans, 569; subiectum vero immediatum non ita, 571.
60. Unum accidens nequit formaliter causare alterum distinctum, 572.
61. Causa formalis accidentalis et substancialis, quo differant et conveniant, ibid.
62. Causæ formales accidentales eur possint in eodem subiecto multiplicari, substanciales vero non ita, ibid.
63. Causæ formalis accidentalis ratio licet accidentalibus modis conveniat, non tamen ita perfecte, ut accidentalibus realiter distinctis, 573.

INDEX RERUM.

CAUSA EFFICIENTIA.

64. Causa efficientia vera esse causa ostenditur, XXV, 389.
65. Causa efficientia definitio Aristotelis traditur, et exponitur qualiter soli et omni efficienti conveniat, 580.
66. Causa efficientia per se est, a qua directe pendet effectus secundum proprium esse quod habet, 583.
67. Causa efficientia in quantum hujusmodi non postulat ex necessitate a recipiente distinguiri, sed id ex talis efficientis conditione procedere longo discursu ostenditur, 631.
68. Causa efficientia nobilior est aliquando suo effectu, nunquam tamen ignobilior, 917.
69. Causa efficientia quoad suam entitatem tempore potest præcedere effectum, non tamen semper est necessarium, 923.
70. Causa efficientia in actu, et effectus in actu semper sunt tempore simul, natura vero prior est causa effectu, actione vero non ita, 924.
71. Causa efficientia conservativa aliquid esse potest respectu sui ipsius de potentia absoluta, 932.
72. Causa efficientia propria potest plures effectus successive causare, vel diversos numero, si univoca fuerit, vel speciei, si æquivoca, 947.
73. Causa efficientia non potest simul efficere plures effectus sue virtuti adæquatos, secus vero inadæquatos, ibid.
74. Causæ efficientis causalitas in actione consistit 681; nec potest esse modus intrinsecus in illa manens, 682.
75. Causæ efficientis actio circa aliud ex quadruplici capite potest impediri, 671.
76. Causa efficientia quo pacto ut conditionem ad agendum existentiam requirat, 631.
77. Causa efficientia non agit nisi in passum dissimile in forma in principio actionis, ea dissimilitudine, quæ inter privationem habitumque intercedit, 670.
78. In causis efficientibus per se ordinatis non potest dari processus in infinitum, XXVI, 28. Imo neque in causis per accidens subordinatis, 31.
- CAUSA EFFICIENTIA PRINCIPALIS, ET INSTRUMENTALIS.**
79. Causa principalis ratio variis modis ab aliquibus declaratur, et impugnantur omnes, XXV, 585 et seq.
80. Causa efficientia principalis est, quæ per virtutem saltem æque nobilem cum effectu, in eum influit, 591.
81. Causa efficientia principalis prima et secunda, ibid.
82. Causa instrumentalis sub efficienti, non sub materiali causa collocanda, 393.
83. Causa instrumentalis rationem ut a principali distinguitur, in influxu per virtutem inferioris perfectionis ab effectu consistere concluditur, 590.
84. Causa instrumentalis formam ab agente intentam propria actione attingit, 587.
85. Causa instrumentalis ad actionem principalis agentis triplici modo concurrere potest, 588.
86. Causæ instrumentales in arte factis figuram ipsam non attinunt, 591.
87. Causa instrumentalis quam motionem a principali requirat, 589.
88. Causa instrumentalis seu instrumentum conjunctum et separatum secundum esse, et secun-

- dum causalitatem quid, qualiterque connexa, 591
89. Causa instrumentalis sine actione principalis agentis effectum nobiliorem se nequit producere, 606.

CAUSA EFFICIENTIA PRIMA.

90. Causam primam immediate et per se ad omnem actionem creaturæ concurrere, ita certum, ut opus sit error in fide, XXV, 803.
91. Causa prima cum agentibus creatis immediate suppositi et virtutis concurrit, et quid utrumque sit, 806.
92. Causa prima cum materiali et formalis causa ad proprias earum causalitates efficienter causando concurrit, non vero ut prima causa materialis aut formalis, 807.
93. Causa prima non solum ad effectus particulatum causarum defectu occurrentes ut particularis causa concurrit, sed etiam ad alios, et qui illi, 614.
94. Causa primam cum secundis concurrentibus plus suppositive facit, quam si sola effectum attingeret, formaliter vero non item, 596.
95. Causa prima se sola producere potest effectum quemlibet causæ secundæ, sed non eodem cursu, quo cum illa concurrens, 788 et 831.
96. Causa prima cum supplet concursum materialis vel formalis causæ, id per meram efficientiam præstal, 807.
97. Causa prima cum secundis necessariis quo sensu per modum naturæ dicatur occurrere. illisque quo pacto uniatur, ne casu videatur concurrens, 829.
98. Causæ primæ maxima perfectio est, ut ab ea creaturæ omnes in sui conservatione pendent, 789.
99. Causa prima ad immanentes actiones nostras concurrens cur ab eis non denominetur, 586.
100. Causa prima an habeat actionem aliquam ita propriam, ut eam non possit secundæ communicare, 769.
101. Causa primæ concursus non est virtus indita secundæ tanquam principium aut conditio per se agendi, 810; nec ut complens virtutem secundæ, nec ut instrumentaria virtus Dei, ibid.
102. Causæ primæ concursus ad extra essentialiter est aliquid per modum actionis, et cuiusdam fieri immediate manantis a Deo, 814.
103. Causæ primæ actio concurrentis cum causa secundæ non distinguitur ab actione secundæ, 826. Neque est causa illius, 827; habentque idem subiectum, 828.
104. Causæ primæ internus concursus prior natura concursu causæ secundæ; externus vero non ita, nisi dignitatem, ibid.
105. Causæ primæ qui concursus ad posse causæ secundæ, qui ad agere requiratur, 830.
106. Causæ primæ concursus pro secundarum varietate diversus, ibid.
107. Causa prima paratum habet causis liberis concursum indifferentem, tum ad speciem, tum ad exercitium actus, 838.
108. Causa prima cum secundis liberis quo pacto concurrit, earum libertate indemni servata, variis aliorum sententias impugnatibus dilueide traditur, 831. Vide etiam, 710.
109. Causa prima ita præbet concursum cum quo voluntas se determinat, ut tamen nullus actus sine absoluta Dei voluntate fiat, 836.

110. Causa prima licet non semper absolute praefinit actionem creature, nunquam tamen concurrendo cum illa quasi in aliiquid incertum tendit, ibid. Causæ primæ libertas in agendo. Vide Deus, a num. 89. ad 105. Causa prima ex necessitate naturæ agente, quænam libertas esset in secundis. Vide infra n. 128. et seq.

CAUSA SECUNDA.

111. Causas secundas vere efficere effectus sibi con-naturales, experientia, ratione, principiisque li-dei etiam de corporalibus causis demonstratur, XXV, 594 et seq.

112. Causæ secundæ non possunt efficere substantiam secundum se, sed supposita materia educendo formam substantialem. quod proprium est materialium causarum, 597.

113 Causæ secundæ principium principale quo, in substantiæ productione, forma substantialis ejus, minus autem principale accidentia 599 et seq. in productione vero accidentium ab ea resultantium. sua propria substantia, 615 : alia vero, quæ sic non resultant, per aliquod accidens realiter distinctum causari, inductione ostenditur in agentibus corporeis et spiritualibus, 619

114. Causa secunda unde determinetur ad hunc numero effectum, magis quam ad alium producendum, 691.

115 Causa prima et secunda, cum ad eumdem effectum concurrunt, in suis ordinibus totales sunt, possunt vero aliquo modo partiales dici, partialitate causæ absolute dictæ : effectus vero non ita, 807 ; tunc autem qualiter non fortuito jungi dicantur, ibid.

116. Causæ secundæ an et qualiter applicentur vel moveantur a prima ad agendum, 816.

117 Causa secunda non potest dici excitari a prima ad agendum per aliiquid, quod in illa producat, 817.

118. Causa secunda qualiter ad individuum effectum a prima determinetur, 818.

119. Causæ secundæ ad primam subordinatio physica determinationem non requirit, imo nec in ea consistere potest, 821.

120 Causam secundam non agere nisi ut motu a prima de physica præmotione intellectum, omnino falsum, secus de concomitante, 822.

121. Causam secundam applicari a prima ad agendum, non de prævia, sed de formalis, seu actuali applicatione verum, 823.

122 Causam secundam agere in virtute primæ, quidnam sit, exponitur, 824.

123 Cause secundæ cur dicantur instrumenta primæ, ibid.

124 Causæ secundæ actio per seipsam a Deo pendet, 827.

125 Causa secunda in suo genere completa nunquam per se essentialiter pendet in agendo ab aliquo agente creato habente per se modum causæ universalis, secus incompleta, 840 et seq.

126. Causæ aliquæ creatæ, quæ universales dici solent, qualiter id habeant, et a causa prima universali hac in re differant, 842.

127. Causæ inferiores qualiter superioribus subordinentur ibid.

CAUSA SECUNDA LIBERA.

128. Causæ secundæ libere nequaquam esse possunt, si prima causa libera non esset. XXV, 701.

129. Causa libera nullum libertatis exercitum habere posset Deo, cum illa ex necessitate naturæ concurrente, 703.

130. Causæ liberae ita libere concurrerent, ac modo, etsi Deus eumdem quem nunc concursum, ex necessitate naturæ exhiberet, 704.

131. Causæ liberae definitio, scilicet (quæ positis omnibus requisitis potest agere, et non agere), declaratur, 707 et seq. Vide etiam 948.

132. Causa libera ad actum suum qualiter seipsam determinet, 837.

133. Causa libera etiam post oblatum concursum ex parte Dei potest non operari, ibid.

134. Causa efficiens libera potest in contrarios effectus vel successive, vel simul et disjunctum in codem, vel simul atque conjunctum in diversis, 948.

135. Causa libera solum est ea cujus actus intrinsecus est voluntarius, 717.

136. Causæ liberae determinatio non solum non requirit judicium practicum, eam omnino determinans, sed nec illud admittit, 721. Neque etiam semper requirit judicium dictans hoc esse faciendum consequenter ad priorem affectum, 725.

137. Causa libera ut male operetur, errorem intellectus non requirit, moraliter tamen semper interredit aliquis defectus intellectus, ibid

138 Causæ liberae modus operandi sitne perfectior modo operandi causæ necessariæ, 732

139 Causam liberaam in instanti in quo operatur propriissime libertatem exercere, dilucide explicatur, 733.

Vide infra verbo *Libertas, et Libera potentia.*

CAUSA NECESSARIA NATURALIS.

140. Causas necessario agentes, si omnia requisita ad agendum adsint, dari ostenditur. XXV, 688.

141 Causæ necessariæ quænam exigant requisita ad agendum, ibid.

142. Causas necessarias indifferentiam ad plures effectus non habere, ex particularium exemplorum discussione colligitur, 689

143. Causæ necessariæ sunt omnia agentia quæ sine usu rationis operantur, 692.

144 Causæ necessariæ per nullam naturalem virtutem possunt ab actione impediri, si omnia requisita ponantur, ibid.

145. Causæ nece sarie cur magis hunc numero effectum quam illum efficiant, 691.

146. Causæ necessariæ dum hoc agunt, etiam in sensu diviso nil aliud facere possunt, 830

CAUSA UNIVOCÀ ET AEQUIVOCÀ.

147. Causæ in univocam et æquivocam divisio proprie de causa principali proxima traditur. XXV, 591.

148. Causa univoca supponit in passo formalem dissimilitudinem, æquivoca vero quasi eminentiam, 670.

149. Causa univoca non habet pro adæquato objecto totam speciem suam, 939.

150. Causæ univocæ virtus activa variis modis assignatur, veriorque approbatur, ibid.

151. Causa univoca potest eamdem qualitatem intendere, quam alia causa sue speciei efficit, 941

152. Causis duabus univocis totalibus et virtute æqualibus eidem passo simul applicatis, quid fieri, 943.

153 Causa æquivoca efficere potest eumdem numerum effectum, quem univoca inferior, 938.

CAUSA FINALIS.

154. Causa finalis vera causa ostenditur: imo et realis. XXV, 889 et 845.
 155. Causa finalis in moralibus, præstantior omnibus, 390.
 156. Finis appetitio est propria actio viventis, nullatenus generanti tribuenda, 647.
 157. Causa finalis non refertur relatione reali ad effectum, bene tamen e contra, 846.
 158. Causa finalis seu finis est adæquatum objectum voluntatis formale, materiale non ita, 873.
 159. Causa finalis et efficiens ex suo genere pure perfectæ.
 160. Causæ finalis rationem res indifferens in quantum talis induere non potest, 866.
 161. Causa finalis rationem habere potest minus bonum circa voluntatem, ratione libertatis ejus, malum autem nequaquam, ibid.
 162. Causa finalis esse potest res per solam apparentem bonitatem, 867.
 163. Causalitatem finaliem solum habere potest bonum honestum et delectabile, utile vero nequaquam, 868. Vide etiam 869.
 164. Causare finaliter medium nequaquam potest, maxime primum, alia namque in ratione terminandi cum fine convenienti, 872.
 165. Finalizare possunt negationes et privationes in virtute positivi boni, relationes vero rationis aut prædicamentales nequaquam; possunt tamen transcendentiales, 874.
 166. Causa finalis non semper nobilior suo effectu, nisi sit ultimus finis, 919.
 167. Causa finalis non necessario prius existit quam effectus, est tamen suo modo prior natura illo, 920.

CAUSE FINALIS DIVISIONES

168. Finis cuius et cui, quid, qualiterque in utroque ratio finis salvetur, in eodemque conjungi possint, XXV, 847. Et quomodo in genere entis vel causæ comparentur. 848.
 169. Finis cuius in operationem et rem factam divisione, utriusque exempla, 849.
 170. Finis actionis dicitur terminus per illam productus, finis vero rei factæ, omnis usus ad quam ipsa ordinatur, ibid.
 171. Finis formalis, operatio ipsa dicitur, objectivus vero per operationem attingitur, 850.
 172. Finis aliquando fit per operationem agentis, aliquando supponitur esse, et per eam obtinetur, ibid.
 173. Finis divisio in proximum, remotum et ultimum traditur, ejusque necessitas et sufficientia ostenditur, ibid.

CAUSE FINALIS RATIO, ET CONDITIONES CAUSANDI.

174. Causæ finali proxima et adæquata ratio causandi est bonitas ejus. XXV, 864, et quæ hæc sit, 866.
 175. Causa finalis ut cause, præcognitionem sui exigit, 875, imo perfectum judicium de convenientia rei, illudque practicum, 877.
 176. Causa finalis per cognitionem applicata effectiva non influit, 878.
 177. Causa finalis ut actum aliquem causare dicatur, quid requirat, 853 et seq.
 178. Causa finalis secundum esse reale causat; est autem conditio ad causandum quod apprehendatur, 880 et seq.

179. Finalizandi ratio ex diversitate apprehensionis variari potest, 881.

CAUSE FINALIS CAUSALITAS.

180. Causalitas finis cur metaphorica dicatur, XXV, 847.
 181. In fine esse id cujus gratia, est mere extrinseca denominatio in qua ejus causalitatem ostenditur non posse consistere, 859.
 182. Causalitatem finis in metaphorica motione antecedente omnem voluntatis actum, non posse consistere, ostenditur, 860.
 183. Causalitatem finis aliquid ab ipso distinctum importare necesse est, 861. Et in re existere ut finis actu causet, et non tantum objective, 862.
 184. Causalitas finis est ipsem actus voluntatis, qui sicut ut a voluntate, est causalitas efficiens, ita ut a fine, est motio metaphorica ejus, 861.
 185. Eadem causalitate finis movet ad actionem imperatam et imperantem per modum unius, 863.

CAUSE FINALIS QUI EFFECTUS ET IN QUIBUS.

186. Causæ finalis effectus est executio mediorum, imo et eorum electio, XXV, 853. Et actus omnes, qui circa finem versantur, sive ejus consequentem antecedant, ibid., sive sequantur, 855.
 187. Causa finis actiones omnes ex imperio voluntatis manantes, et effectus earum, naturales vero actiones non ita, 857.
 188. Causam finalem seipsam causare non inconvenit, semper tamen ejus effectus, etiam ultimus, ab adæquata causa finali distinguitur, ibid.
 189. Finalis causæ effectus dici potest actio imperata per modum actionis, et causalitas ejusdem respectu rei per imperatam actionem productæ, 864.
 190. Finis omnes et singulos voluntatis actus causat, 873.
 191. Fines plures extrinseci totales dari possunt respectu ejusdem actionis; secus si sint intrinseci, vel ultimi, 944.
 192. Causa finalis eadem potest plures effectus simul causare, imo et contrarios successive, 946.
 193. Causa finalis non datur circa actus immanentes, determinationesque liberas Dei; secus respectu externarum actionum, 882 et 884.
 194. Finalis causa in actionibus naturalium agentium invenitur, non ut ab ipsis manant, sed ut superioris agentis directioni substant, et quam hoc sit necessarium, 887.
 195. Finis est prima radix diversarum dispositionem in naturalibus rebus, 888.
 196. Finis rationem bruta formaliter non norunt; aliqualem autem ejus causalitatem participant, 889.

CAUSA FINALIS, SEU FINIS ULTIMUS.

197. Finem aliquem ultimum tam positive quam negative in omni serie actionum constituere, ostenditur necessarium, XXV, 890.
 198. Finem ultimum simpliciter dari respectu omnium rerum, et finium particularium coordinationumque eorum, huncque esse Deum ipsum, ut evidens ratione naturali demonstratur, 892.
 199. Finis ultimus objectivus creaturarum est Deus, 894.
 200. Finis Cui omnium suarum actionum dicendus est Deus ipse, Cujus autem respectu creaturam, ibid.

- 201 Deus, ut ultimus finis, omnes creaturæ actiones causat saltem prout ab ipso sunt efficienter, quod in peccaminosis qualiter verum, 897.
 202 Finis ultimus a creaturis non semper in propriis actionibus intenditur, potest tamen aliquando, 898.
 203 Finis ultimi intentio propria et elicita non antecedit intentiones particularium minum necessario, ibid.

CAUSA EXEMPLARIS, ET EXEMPLAR.

- 204 Exemplaris significatio, variæ acceptiones, propria descriptio, XXV, 899.
 205 Exemplar semper est in intellectu, 900.
 206 Causæ exemplares rerum naturalium in sola divina mente reperiuntur, ibid.
 207 Exemplarem causam non esse rem objective cognitam, de divinis exemplaribus seu ideis, ostenditur, 902, De creatis vero idipsum demonstratur, 904.
 208 Exemplar humanum non est rei in individuo facienda, 905.
 209 Causa exemplaris non potest esse causa sui ipsius, sicut finalis, ibid.
 210 Exemplar esse formalem conceptum mentis, tam ex determinatione et directione actionis, quam ex ratione principii, cognitionis, mensuraque rei facte, quæ sunt propria ejus munera ostenditur, 906 et seq.
 211 Exemplar ex sua propria et intrinseca ratione non petit actu et directe cognosci ut objectum quod, petit tamen aliqualem cognitionem, quæ quo perfectior fuerit, perfectius ipsum causabit, 908.
 212 Exemplar formare et cognoscere duos actus dicit in nobis re distinctos, in Deo vero ratione solum, ibid.
 213 Exemplaris reflexa cognitio, necessaria est artifici aliquando, non tamen toto tempore quo actio durat, 909.
 214 Causa exemplaris et finalis, quoad cognitionis necessitatem, in quo convenient et differant, 910.
 215 Exemplaris ad exemplatum similitudo formalis est. non naturalis, ibid.
 216 Exemplaria divina subire possunt rationem exemplacium respectu alterius intellectus a quo videantur, si cum iis detur et vis operandi, ibid.
 217 Causam exemplarem veram causam esse, ibid., et a finali distingui, licet aliquando jungantur, 912.
 217 Exemplar actionum et effectuum Dei ad extra solus ipse Deus, ibid.
 219 Causam exemplarem ad genus causæ formalis reduci non posse, inductione in Deo et creaturis ostenditur, 913. Quo sensu dicitur forma ad quam, 915.
 20 Causa exemplaris ad efficientem reducitur, 914, ab ea tamen qui distinguatur, 916.
 21 Causa exemplaris genus in solis intellectualibus agentibus invenitur, et perfectissime in Deo respectu omnium effectuum, in agentibus vero creatis solum respectu artificialium, ibid.

CHRISTUS.

1. Christus an dicendum ens creatum vel increatum, XXVI, 12.
 2. Christi humanitas durationem habet creatam, non tamen sine creata existentia, 913.

CÆLUM.

1. Cœlum ex materia et forma componitur, XXV, 437.
2. Cœlum cuius mutationis sit capax, et quæ illi repugnet, 576.
3. Cœlum ab alio extrinseco motore moveri, ratione colligatur ab Aristotele, 641, et unumquodque suum habere motorem probabiliter ostenditur, XXVI, 433.
4. Cœlum per creationem productum, XXV, 749.
5. Cœlum in actionibus suis ab intelligentia movente essentialiter non pendet, 839. Nec est instrumentum ejus, XXVI, 472.
6. Cœlum unum non pendet ab alio per se in actione sua, XXV, 839.
7. Colorum influxus quibus ex his inferioribus necessarii, et cur, 841.
8. Cœlum an animatum, et qua animatione aliqui crediderint, XXVI, 39. Non esse animatum ostenditur, 431.
9. Cœlum non esse ens a se, sed factum, ab eodemque principio quo cætera sublunaria, demonstratur, 39.
10. Cœli materia, Vide infra verb. Materia, n. 49 et s.
11. A cœlis an res omnes in sui conservatione pendant. Vide Conservatio, n. 2.
12. Quomodo ex cœli motu colligatur dari substantias spirituales, XXVI, 430 et seq.
13. Cœcli motus maxime accommodatis ad mensurandum durationem aliorum motuum, 960.
14. Cœli motus notior est in se et quoad nos, 962.
15. Cœlestes motus motu et duratione primi mobilis mensurantur, ibid.
16. Cœlum empyreum qualiter sit in loco, 978.
17. Cœlestes orbes omnes sunt incorruptibles, XXV, 443 et 447.
18. Cœli si haberent materiam elementarem, et generabiles essent et corruptibles, 444.
19. Cœlum et terram ejusdem materiæ esse, nequam colligi ex iis quæ de ordine creationis Moses, Genes. 1 narrat, late demonstratur, 447 et s.
20. Cœlestes orbes omnes simul cum empyreco ex nihilo creati, 448.
21. Cœli non sunt procreati ex aqua, quæ inter empyreum cœlum et terram praefuerit, ibid. et seq., vel ex aliquo aquo vapore, 450.
22. Cœlum unica et indivisibili actione creatum, formavero ejus concræta tantum, 454. Vide etiam 512.

COGNITIO.

1. Cognitio quidditativa et quidditatis in quo differant, XXVI, 160.
2. Cognitio actualis quomodo sit formalis representatio objecti, XXV, 280.
3. Cognitio duplex, definitiva et demonstrativa, XXVI, 502.
4. Cognitio illa quæ est de re perfectiori, ex suo genere perfectior est, ibid.

COMPOSITIO.

1. Compositio ex esse et essentia est compositio per se, XXVI, 299.
2. Compositio omnis vera est compositio cum his vel hujus ad hoc, et ex his, et secundum varias habitudines alterutro ex his nominibus appellatur, ibid.
3. Compositio ex esse et essentia ab his qui haec in re distinguunt, qualis asseri debeat, 300.

4. Compositio ex esse et essentia, rationis tantum est, et ideo analogice cum vera compositione convenit, *ibid.*
5. Compositionis ex esse et essentia fundamentum in omnibus creaturis reperitur, secus in Deo, 301, 306.
6. Varii modi compositionis rationis, 302
7. Compositio rationis an requirat utrumque extremum existens, *ibid.*
8. Aliqua compositio realis invenitur in omnibus creaturis completis, 307, secus in partibus earum.
9. Omne ens creatum quantumvis simplex, dicit ordinem ad compositionem, *ibid.*
10. Compositio ex genere et differentia, compositio rationis, XXV, 243.
11. Compositio ex materia et forma qualiter cum incorruptibilitate esse possit, 437.
12. Compositio metaphysica duplex, ex natura et subsistentia, ex genere item et differentia; et quæ inter utramque diversitas, 557.
13. Compositio metaphysica non necessario supponit physicam, XXVI, 450.
14. Compositio semper exigit aliquid quod se habeat ut materia, et aliquid quod se habeat ut forma, XXV, 557.
15. Compositum substantiale perfectius esse sua forma ostenditur, sententiaque Aristotelis de hoc late tractatur, 523 et seq.
16. Compositio qualiter repugnet Deo. Vide. Dei simplicitas.

COMPREHENSIO.

1. Comprehensionis nomen quid proprie significet, quid translative, XXVI, 159.
2. Comprehensibilis vel incomprehensibilis Deus quomodo. Vide verb. Deus.

CONCEPTUS.

1. Conceptus formalis et objectivus in quo consistant, XXV, 64.
2. Conceptus formalis universaliter, et distincte omnia repræsentans, alienus est ab intellectu humano, 72.
3. Conceptus objectivus præcisus secundum rationem, non requirit præcisionem rerum secundum se, sed præcise sufficiit denominatio a conceptu formalis repræsentante, 76.
4. Concipiendi modus qualiter sequatur modum essendi, XXVI, 145.
5. Conceptus universalior alio non solum dicit præcisionem ab illo, sed etiam aptitudinem essendi sine illo, 478.
6. Conceptus magis præcisus quot modis dicatur, 480.

CONCRETUM.

Concreta de formalis tantum dicunt formam, XXVI, 508.

CONCURSUS DIVINUS. Vide Causa efficiens prima.

CONSERVATIO.

1. Conservatio rei primaque ejus productio si utraque ab eodem agente sit, sola ratione distinguuntur, XXV, 791.
2. Conservatio et prima productio ex temporis diversitate distingui nequeunt, *ibid.*
3. Conservatio quo sensu dicitur continuatio primæ actionis, *ibid.*

4. Conservatio toto tempore post primum instanti unica tantum actio est, 792.
5. Conservatio et prima productio rei in'erdum ei: varietate efficientium et materialium causarum distinguuntur, distinctione materiali non formalis 793.
6. Conservatio et creatio ejusdem rei nequeunt naturaliter distingui, *ibid.*
7. Cum conservatur res, quo sensu dici possit esse in continuo fieri, 794.
8. Conservatione divina omnes res indigere, ut in esse permaneant, demonstratur, 786.
9. Conservari unam rem ab alia, quibus modis contingit, 794.
10. Conservatio proprie dicitur de illa quæ est per efficientiam, extendi tamen potest ad alias causas, maxime ad materiale et formale, *ibid.*
11. Conservatio substantiæ a nulla causa creata pendere potest, 795.
12. Conservatio, actio est ita efficax, ut posset per ipsam res primo poni si non præexistenter 799.
13. In conservari non omnia accidentia pendunt a suis causis etiam æqui ocis, pendent tamen aliqua, quæque ipsa sint, 796.
14. In conservatione aliquorum accidentium cur Deus supplet concursum cause proximæ, ipsa deficiente, in aliis vero non ita, 799.
15. Conservatio rei creatae propriam habet modalem durationem distinctam a duratione termini, XXVI, 933.

CONTINENTIA.

1. Continentia eminentialis effectuum in causa in quo consistat, XXVI, 63.
2. Deus qualiter continet perfectiones creaturarum in se. Vide verb. Deus, § Dei perfectio, n. 16, 17, 18 et 19.

CONTINGENTIA.

1. Contingentium futurorum veritas quo sensu determinata, XXV, 737.
2. Contingentia radix quoniam ex agente sumenda 738.
3. Contingentia effectus. Vide Effectus contingens.
4. Contingentia futura quomodo Deus cognoscat, XXVI, 179.

CONTINUUM.

1. Continui partes etiam actu unitæ, actu realiter distinguuntur, XXV, 259.
2. Continuum perfecte planum qualiter in omnem suam partem non divideretur, etiam ab alio perfecte plano æqualiter concussum, 690.
3. Continuo infinitas relationes concedere eodem modo quo infinitas partes, non est inconveniens, XXVI.

CONTRADICTORIA.

1. Contradictoria non admittere medium, et eorum maxima repugnantia; duo sunt in illis diversa, et in duabus diversis principiis fundantur, XXV, 113.

CONTRARIA, CONTRARIETAS.

1. Contrariorum definitio, XXVI, 741.
2. Contraria esse sub eodem genere, quomodo verum, *ibid.*

3. Contraria quomodo habeant maximam distan-
tiam, 743.
4. Medium resultans ex participatione extremorum
quomodo eis opponatur 744.
5. Unum uni tantum contrarium esse quomodo in-
telligendum, ibid.
6. Contraria ut se mutuo expellant, quas conditio-
nes requirant, ibid.
7. Contraria non effective, sed formaliter ab eodem
subjecto se expellunt, per se loquendo, 745.
8. Contraria in quibus differant ab aliis opposi-
tis, ibid.
9. Contrarietas non est adæquata passio qualitatis,
ut sic, 747.
10. Contrarietas duplex inter mutationum terminos,
748.
11. Opposito contraria quomodo in solis qualitatibus
inveniatur, ibid.
12. Cur inier substantiales formas hæc oppositio
non intercedat, ibid.
13. Contraria possunt esse simul in gradibus remis-
sis in eodem subjecto, 749, et quomodo tunc de-
nominent, 750.
14. Contraria in gradibus intensis possunt esse simul
in eodem subjecto de potentia absoluta, 752.

CONVENIENTIA.

convenire aliqua secundum rationem, realiter
vero differre, per eamdem simplicem formalita-
tem non repugnat, XXV, 87.

COR.

Cordis motus a naturali causa intrinseca est,
XV, 640.

Cordis motus vitalis esse probatur. 641.

Cordis motus an generanti tribuendus, vel
psinet animali, ibid.

CORRUPTIBLE.

- . Axioma illud, Corruptibile et incorruptibile
differunt genere, exponitur, XXVI, 451.
Nulla substantia simplex potest esse corruptibilis
propræ, 456.
. Corruptibilium rerum esse, non semper in fluxu
onsistit, XXVI, 946.

CORRUPPIO ET DESITIO REI.

Corrumpio aut desitio rei, nunquam per actionem
positivam directe fit, XXV, 684, directe in-
tenta per carentiam efficientiarum fit, 685.

Corrumpio aut desitio rei necessario includit mu-
tationem, actionem vero non ita, ibid.

Corrumpio ex positivo esse producto secuta, ne-
cessario fit per actionem a subjecto pendente,
86.

Corrumpio secuta ex positiva actione duas partia-
les mutationes, positivam unam, privativam alteram
includit, et unam simplicem actionem, ibid.

Corrumpio hæc fit per eadem principia, easdem
conditiones exigentia, per quæ vera et pro-
ria efficientia, 687.

Corrumpio ab alteratione in rebus inanimatis
ualiter distincta. Vide Alteratio.

CREATIO, CONCREATIO.

Creatio quid significet, XXV, 745.

Creatio demonstratur possibilis, 747, imo et de-
acto exercita, 749.

3. Creationis quid antiqui philosophi, ipseque
Aristoteles, noverint, 751.
4. Creationem attingere ens in quantum ens, quo
sensu verum, 753.
5. Creare ita esse proprium Dei, ut nullæ creaturæ
communicatum sit aut communicabile, varieque
rationes ad id demonstrandum perpenduntur,
754 et seq., et XXVI, 101.
6. Creare cur repugnat materiali substantiæ, quan-
tumvis perfectæ, XXV, 757, cur vero spirituali, ibid.
7. Creationis connaturale instrumentum omnino
repugnat, 766. Supernaturale autem per elevatio-
nem media obedientiali potentia non ita, 768.
8. Creatio rei corruptibilis duas totales actiones
includit, alteram ad materiam terminatam, alteram
ad formam, 512 et 514, quarum secunda
creatio formæ nequaquam dici debet, 514.
9. Creatio nullum concursum materialis causa-
etiam per obedientiale potentiam concurrenti-
admittit, 577.
10. Creatio a motu, licet mutationem non inclu-
dat, 776.
11. Creatio a motu præcisa cur non tantum sit rela-
tio, ibid.
12. Creatio activa substantiæ non actio accidentalis,
nec de prædicamento actionis, sed ad prædicamen-
tum substantiæ reduciatur, 777.
13. Creatio passiva substantiæ ad prædicamentum
subsantiæ reducitur, neque est in termino per
inhesionem, sed per identificationem, utpote
substantialis modus ejus, ibid.
14. Creationis terminus nequaquam potest esse ejus
subjectum, nec ad eam, ut via ad ipsum in aliquo
priori supponi, 776.
15. Creationem ex nihilo esse, quo pacto intelligen-
dum, 782
16. Creationi ab intrinseco repugnat quod sit æterna,
780.
17. Creatio in tempore exercita mutationem in Deo
creante aut volente creare cur non inferat, 781.
18. Creatio a conservatione etiam in rebus quæ ab
æterno essent, distinguetur, et qualiter, 784.
19. Creativam potentiam aliquorum saltem particu-
larium entium creaturæ repugnare, an demons-
trear, 789 et seq.
20. Creativa potentia, vel congenita, vel superad-
dita, nequaquam admittenda, 766.

CREATURA.

1. Creaturæ dependentia a Deo aliquid reale est,
in ea intrinsece existens, XXV, 771. Ab ipsaque
creatula distinctum in re, 772 Non ut relatio, nec
ut entitas realis, sed ut modus ejus, 773.
2. Creaturæ dependentia a Deo non est mutatio,
sed ut ad creaturam comparatur, verum ejus
fieri, creatioque passiva; respectu vero Dei est
formaliter actio transiens ejus, veraque creatio
activa, 774.
3. Creaturæ dependentia a Deo non est de essentia
ejus, sed via ad essentiam, 773 et 778.
4. Creatura cum creatur, quo sensu mutari dicar-
tur, 774.
5. Creatura alia dependentia pendet a Deo, si ab
eo solo creetur, alia si in ejus creatione instru-
mento utatur, 772.
6. Creatura permanens ex libera Dei voluntate po-
test esse æterna, sive corruptibilis, sive incorrup-
tibilis, 782.

7. Creaturæ æternæ conservatio non esset successiva, nec ex hoc infinitam aliquam perfectionem adquireret, ibid.
8. Creatura corruptibilis æterna necessario duraret per infinitum tempus imaginarium, suæ naturæ relicita, 783.
9. Creaturæ quo sensu dici possint esse [convenientes] Deo, 349.
10. Creaturæ relatio ad Deum quæ, et qualis. Vide *Relatio* n. 69 et 70.
11. Nullam creaturam Dei virtutem adæquare posse demonstratur, XXVI, 15.

CUSTODIA ANGELORUM. Vide verbo. **ANGELUS.**
DÆMONIUM. Vide verbo **ANGELUS.**

D

DEFINITIO.

1. Definitionem et ejus partes non tam significare rem et partes ejus, quam eis commensurari dicendum, XXV, 243.
2. Definitionis partibus qualiter definiti partes respondeant, 537.

DELECTATIO ET DELECTABILE.

Delectabile bonum. Vide *Bonitas, Bonum.*

Delectatio in idem bonum conveniens tendit, in quod amor et desiderium, XXV, 341.

DEMONSTRATIO.

Demonstrationis duplex genus, XXV, 113.

DENOMINATIO.

1. Denominations extrinsecæ non educuntur de potentia subjecti, quod sic denominant, XXV, 574.
2. Quando contraria simul insunt eidem subjecto, denominatio simpliciter provenit a forma prædominante, XXVI, 750. Licet quoad nos interdum sumatur a forma minus intensa secundum sc, 751.
3. Denominatio extrinsecæ non omnis est ens rationis, 1020. Imo nec quæ ab actu intellectus sumitur, ibid.

DESITIO.

Desitio accidentium. Vide *Accidens, n. 7.*

Desitio. Vide *Corruptio.*

DEUS.

1. Dei nomine quid ab omnibus concipiatur, XXVI, 35. Deum esse, ratione naturali evidenter demonstratur, ibid.
2. Deum esse, ex fabrica et constitutione hujus universi, colligatione, et subordinatione partium ejus demonstratur, 36.
3. Dei cognitio notior est per effectus, quam intelligentiarum, 437.
4. Deum esse a priori demonstrari potest, demonstrato a posteriori esse ens necessarium, 47, quod demonstrabile est, 22, non quidem per medium physicum, 23, bene tamen per metaphysicum, quodque illud sit, 27.
5. Deum esse, ex Aristotelis sententia probatur, 54. Et ex causalitate efficienti, quam habet primum ens respectu omnium aliorum. 55.
6. Deum esse, per se notum est in se, non quoad nos, 59.

7. Deum esse, aliquali cognitione ab omnibus percipitur, et quæ sit hæc, 60.
8. Deus quo sensu sit causa sui esse, 3.
9. Deus nec est, nec potest intelligi esse in potentia ad esse, 74.
10. Deus solus est substantia completa sine compositione, 332.
11. Hic Deus ut abstrahit a tribus personis, es substantia completa in ratione substantiæ, ibid Estque prima substantia, non secunda, 344 et 348.
12. In Deo non est unum suppositum commune tribus personis, licet in eo sit una subsistentia absoluta. Sumpta voce subsistentia pro re subsistente, non pro supposito, 348 et 75.
13. Deus nullius scientiæ naturalis potest esse adæquatum objectum, et cur, XXV, 5. Convenire tamen potest cum creaturis in una ratione objecti scientiæ, 6.
14. Deus quo sensu sibi ipsi conveniens, qualiter etiam creaturis, 349.
15. Deum esse undequaque perfectum naturali lumine evidenter cognoscitur, XXVI, 60.

DEI PERFECTIO.

16. Deus nulla perfectione privative potest carere, XXVI, 61. Deum, ea ratione qua prima causa est, omnem perfectionem possibilem in se continere, ibid.
17. Deus ratione suæ perfectionis non debet formaliter, sed eminenter continere perfectiones creaturarum, ibid. et 86.
18. Deus formaliter in se continet omnes perfectiones simplices, 63.
19. Deum esse æternum, evidens naturali ratione, 64.

DEI INFINITAS ET IMMENSITAS.

20. In Deo infinitas, negatio est, non privatio, XXVI, 7.
21. Dei infinitatem ex motu colligi non posse, ut a Aristotele intenditur, ejus discursum late perpendendo demonstratur, 64 et seq.
22. Deum esse infinitum quomodo ex creatione probetur, 69; idem ostenditur a priori, ex eo quod Deus est, 70.
23. Deum esse immensum, ratione naturali ostenditur, 95.
24. Deum esse immensum, demonstratur a priori ex influxu, et actione universalis, non actuali, sec possibili. Et late defenditur illa ratio, 96.
25. Dei immensitas ut est attributum peculiare, dicit habitudinem ad Ubi seu præsentiam Dei in omnibus, 95.
26. Ad Dei immensitatem non pertinet esse in loco infinito cum habitudine reali ad rem quam contingit, 106.
27. Deus ubi semel est, perpetuo necessario maneat, 102.
28. Deus per creationem necessario est per substantiali et virtutem suam in rebus omnibus, 101.
29. Deus non diffundit actionem creativam vel conservativam, sed intime est in unaquaque re conservando illam, 102.
30. Deus est extra mundum, aut in spatiis imaginariis solum per realem præsentiam suam, sine actuali habitudine reali ad aliquam rem extra ipsum, 106.

31. Deus non esset immensus, si concluderetur in
hoc mundo, 104.
32. Deus ubicumque est, habet totam suam præsen-
tiā, 112.
33. Deus non est capax Ubi prædicatalis, 982.
34. Deus nec definitive, nec circumscriptive est in
loco, 1005.

DEI SIMPLICITAS, UNITAS ET IMMUTABILITAS.

35. Dei simplicitas ostenditur, XXVI, 72. Simplicitas
attributum positivum sit, an negativum, 73.
36. Deo repugnat compositio ex natura et supposito,
75, sicut et ex materia et forma, quinimo et ex
partibus integralibus, 76, et ex esse et essentia, 74.
Deus compositionem ex genere et differentia non
admittit, 83; non tamen ei propter solam simpli-
citatē repugnat, XXV, 243.
37. In Deo non potest concipi differentia proprie-
dicta, XXVI, 84.
38. Deum esse immutabilem demonstratur ex ejus
simplicitate, et ex necessitate essendi, 113.
39. Ratio, qua Aristoteles probat primum motorem
immobilem, expenditur, 114.
40. Deum esse tantum unum, licet per effectus non
demonstretur, bene tamen ex eo quod est ens ne-
cessarium, 138.
41. Dii plures neque æquales, neque inæquales in
essentiali perfectione esse possent, 139.
42. Dei veritas cum demonstratur, qualiter perso-
narum Trinitatis pluralitati non præjudicet, 140.
43. Deum esse unum omnes fere eruditæ philosophi
agnoverunt, 141.

DEI COGNOSCIBILITAS ET INEFFABILITAS.

44. Deus cum invisibilis dicitur, licet respectu oculi
corpori, et intuitivo cognitionis intellectus creati,
et animæ separatae id habeat, omnem cognitionem
sui etiam evidenter non excludit, XXVI, 142.
45. Deum naturaliter esse invisibilem ab intellectu
creato, efficaciter probatur, 145.
46. Deus per nullum suum effectum, etiam superna-
turellem, potest naturaliter cognosci prout in se
est, 143.
47. Dei invisibilitas ex ejus purissima actualitate
discursu D. Thomæ colligitur, 145.
48. Deus per speciem naturalem ipsum distinete,
abstractive tamen representantem videri non po-
test, 147. Dei species impressa an detur, et an sit
possibilis Vide *Species*, a n. 4.
49. Deum supernaturali virtute visibilem esse non
demonstratur, sed fide tenetur, 158.
50. Deus est incomprehensibilis ab intellectu creato
quantumvis supernaturaliter elevato, 159. Dei
quidditatem naturaliter possumus cognoscere, non
tamen quidditative, ibid. Vide item 440.
51. Dei verum conceptum formamus, licet non dis-
tinguit, 162.
52. Deus naturaliter est ineffabilis Angelis et homi-
nibus, imo et supernaturaliter, 163.
53. Deus etiam a seipso ineffabilis creato sermone,
ibid.
54. Dei uomina cum ad ipsum significandum impo-
nuntur, prout a nobis concipitur, ipsum etiam
confuse significant, 164.
55. Voci Deus, unus simplex in mente respondet
conceptus, 165.

DEI VITA.

56. Deum esse substantiam viventem demonstratur,
XXVI, 166.
57. Deus qualiter participat rationem vitæ seclusis
quibuslibet imperfectionibus, 167.
58. Deum esse vivens intellectualē per essentiam,
et a priori, et a posteriori monstratur, ibid.
59. Deus cum vivens analogice nobiscum dicitur,
qualiter prædicatum illud sumendum sit, 169.
60. Deus vitam agit intellectualē sibi sufficiētem
felicissimamque, quod est ejus proprium, ibid.

DEI SCIENTIA.

61. Deum habere scientiam, evidens est ratione
naturali, XXVI, 171.
62. In Deo non est scientia in actu primo proprio,
sed semper in actu secundo ultimo et simplicis-
simo, respectu cuiuslibet objecti in particuliari. ib.
63. Deus omnia cognoscit, non quia iis, ut beatifi-
cetur, indiget, sed quia ad suam naturalem per-
fectionem id sequitur, ibid.
64. In Deo non est, proprie loquendo, potentia in-
tellectiva, 172.
65. In Deo potentia proxima ad generandum, etiam
secundum rationem concepta, differt ab intellectu,
et quomodo, ibid.
66. Dei scientia nec est habitus facilitans, neque
intelligibilis species, ibid.
67. Deus an habeat scientiam per modum actus
primi, saltem secundum nostrum modum conci-
piendi, 173.
68. Scientiam Dei esse de ejus essentia ostenditur,
ibid.
69. Dei scientiam perfectissimam esse essentialiter,
intensive et extensive, ratione naturali constat,
174.
70. Dei scientia nec secundum rationem, nedum in
re, minuitur aut variatur propter contingentium
propositionum falsitatem aut veritatem, 175.
71. Scientia Dei qualiter sumat perfectam extensi-
onem ex parte objecti, ibid.
72. Scientia Dei eminentissimo modo simul est di-
recta et reflexa, 176.
73. Deus scientia sua creaturas omnes possiles
cognoscit, non solum, ut in seipso eminenter con-
tentas, sed formaliter, et in seipsis, 177. Non tam-
en ab eis scientiam suam desumit, sed eas ut
secundarium objectum respicit, ibid.
74. Dei scientiam sic ad creaturas terminari, qualiter
nullam imperfectionem importet, 178.
75. Divina scientia ponatne, aut supponat aliquid
in creaturis possibilibus, ut sint ab ipso cognos-
cibilis, ibid.
76. Deus scientia sua, futura omnia, etiam contingen-
tia, cognoscit ex æternitate, quin ideo illis
necessitatem aliquam imponat, 179.
77. Dei scientia, etsi una et simplicissima, univer-
salissima tamen, 180.
78. Scientia Dei omnes perfectiones intellectualium
virtutum continet, alias formaliter, alias eminen-
ter, ibid.
79. Scientia quia, non est in Deo, est tamen scien-
tia propter quid: respectu vero sui, proprius dici-
tur scientiam quid habere, 181.
80. Deus prius secundum rationem cognoscit quod
est in actu, quam quod est in potentia, 656.
81. De scientia Dei recte sensisse Aristotelem ascri-

- tur, quæque fuerit Averrois et Platonis sententia in hac parte aperitur, 182.
82. In divino intellectu nequit esse judicium formaliter liberum, vel ex se, vel ex applicatione voluntatis, 200.
- DEI VOLUNTAS ET LIBERTAS.
83. Deus habet appetitum naturalem innatum, non per modum desiderii, sed quietis in propria perfectione, XXVI, 184, qui ad intrinseca bona terminatur, imo et ad extrinseca, 185.
84. In Deo non esse voluntatem per modum actus primi, sed ultimi et puri, inductione in actibus necessariis, liberis et notionalibus ostenditur, 186.
85. Dei voluntas, etsi de ejus essentia sit, sicut et scientia, aliquale tamen discrinem in hoc invenit nostra ratio, 187.
86. Dei voluntas, circa seipsum ut circa perfectissimum objectum, versatur, 188.
87. Deus voluntate sua necessario se amat, quod in eo maximam perfectionem dicit, ibid.
88. Divina voluntas circa res alias extra se versatur, eas non solum ut in ipso continentur attingens, sed ut in seipsis sunt, 189.
89. Divinam voluntatem liberam esse ad volendum quolibet objectum extra se, et quoad exercitium, et quoad specificationem ostenditur, 190. Divina libertas qualis, 193.
90. Divinæ voluntati convenit necessitas immutabilitatis, quæ perfectioni sue libertatis nequaquam obstat, ibid. Dei libertas in actu ipso secundo voluntatis consistit, ibid.
91. Deus liber est non solum ad quamcumque creaturam in particulari volendam, sed et ad omnem earum collectionem, 194.
92. Deus vere et proprio, et sine metaphora vult et amat quæ libere vult et amat.
93. Deus velle se communicare creaturis, dicatne in ipso aliquam perfectionem, ibid.
94. Deus eur non diligit necessario omne objectum, sicut necessario quolibet cognoscit, ibid.
95. Deus non habet amorem necessarium etiam simplicies complacentiae erga creaturas possibles, 196. Nec hunc esse possibilem, nisi ordinando illes ad esse, 197.
96. Deus effectus quos vult libere, an dicendus sit contingenter velle, ibid.
97. Deus eodem actu indivisibili absque aliquo reali augmendo vel diminutione vult ea quæ vult sive necessario, sive libere, 778.
98. Denominatio libera in Deo est realis a forma necessaria quoad esse, libera tamen quoad terminari, 130. In Deo, libera determinatio non est nova, concipiatur tamen a nobis ad fundandum respectum rationis, 131.
99. Deus non constituitur volens creaturas per respectum rationis, sed est quid consequens talem volitionem, ibid.
100. Deam posse velle et non velle, non dicit potentiam activam vel passivam, sed solam indifferetiam ejusdem actus, ut ad hoc objectum potius quam ad aliud terminetur, 129.
101. Divina voluntas non determinatur ab intellectu ad creata objecta volenda determinatione efficaci, 198.
102. Dei voluntas, ut in actu secundo omnes perfectiones possibilis in ratione volendi includit, alias formaliter, alias eminenter, 203.

- 103 Deum et rationales creature mutuo se diligere, naturali lumine certum. An autem hic amor si amicitia, non ita, ibid.
104. Divinæ voluntatis actus omnem perfectionem actus volendi creati qualiter continet, 205.
- 105 De divina voluntate quid Aristoteles senserit, examinatur, 201.
- 106 Deus formaliter habet in se libertatem, magnificentiam, misericordiam, veritatem, et fidelitatem, 204, Aliae vero virtutes, quæ imperfectionem dicunt, solum illi quasi per metaphoram tribuantur, 205.
107. In Deo hujusmodi virtutes non sunt cogitanda per modum actus primi, sed secundi, quantum est ex parte rei conceptæ, ibid.
108. Deus qualiter omnes has perfectiones in una sua, eaque simplicissima perfectione uniat, 206.
- DEI POTENTIA ET ACTIO.
109. Deus veram potentiam habet activam ad effectus ad extra producendos, XXVI, 207.
- 110 Dei potentia activa infinita est, veraque omnipotencia, ibid.
- 111 Divinæ omnipotentiae objectum qualiter sit omnne possibile, optime explicatur, 208 et seq.
112. Dei omnipotencia omne possibile divisim, non vero collective potest in re simul ponere, 211.
- 113 Deus infinita sua potentia non potest infinitum in essentia producere, ibid.
- 114, Deus nullam speciem substantialem potest creare aut cognoscere, quin aliam possit cognoscere creabilem, usque in infinitum; forte tamen posset accidentalem, 212.
115. Deus supremum gradum rerum, et videre, et creare potest in aliquo genere vel specie ipsum participante, 213.
116. Deum posse in omnem effectum possibilem, lumine naturali cognosci; qui tamen sint hi effectus in particulari, non de omnibus percipit, 214.
117. Deum posse attingere effectus supernaturales quoad substantiam vel modum, naturali lumine non cognoscitur, 215. Bene tamen se solo posse omnes, quos per secundas causas operatur per meram efficientiam, etsi in individuo in eo statu sint, in quo a secundis causis nequeunt attinigi, 217.
118. Dei absoluta et ordinaria potentia, quæ dicantur, 218.
119. Divina potentia licet in re sit omnino idem cum intellectu et voluntate Dei, ratione tamen ab utroque distinguitur, ibid.
120. Dei potentia executiva est suamet essentia, ut in se continet omnes perfectiones creatas eminentier, 222.
121. In Deo, omnino idem est radicale et proximum principium operationis ad extra, ibid.
122. Divinam potentiam executivam per prius respicit actio ad extra, quam intellectum aut voluntatem: ex his vero quidnam immediatus, 223.
123. Divina potentia in aliquo actu imperii practico non solum non consistit, sed nec hic actus est in se possibilis, 219.
124. Divina potentia, etsi una et simplicissima sit, potest tamen a nobis in ordine ad varias actiones per inadæquatos conceptus distinguiri, 223.
125. Deus in nulla opinione dici potest per voluntatem ut per actionem ad extra operari, XXV, 775.

26. Deus in omni actione ad extra per actionem formaliter transcurrentem agit, etiam cum ad nostras immanentes concurrit, 778.
 27. In Deo quidquid per modum actus ab æterno intelligitur, rationem actionis ut dicit viam habere non potest, sed principii tantum, 781.
 28. Dei productiva potentia vel univoco dicitur de potentia generandi, spirandi et creandi, vel si analogice, per prius de ista, quam de illis, 381.
 29. Dei potentia exacte cognosci non potest, nisi cognita ejus actione saltem in esse possibili, XXVI, 659.

DIVINA ESSENTIA.

30. Divina essentia singularis est et individua, XXV,
 147. In ea tamen individuatio nihil addit nec ratione distinctum ab ipsa deitate, 155.
 31. Divina essentia nullatenus est dicenda separabilis a paternitate, quaque ratione communicabilis sit multis inter se distinctis, 263.
 32. Divina essentia non potest præscindi ab attributis, XXVI, 94.
 33. Divina essentia est de essentia personarum, 75 et 76.

DIFFERENTIA.

- . Differentiae ultimæ et non ultimæ Scotica expositione rejicuntur, XXV, 93.
 . Nulla differentia potest sumi a tota forma, ibid.
 . Differentia quantumvis ultima potest esse diversa ab alia, etsi cum illa in ratione entis conveniat, 98.
 . Differentia una ultima in unaquaque re necessario ponenda, 564.
 . Differentiae intermediae finito numero necessario clauduntur, 565.
 . Differentias omnes, quæ ad unius rei constitutionem concurrunt, esse inter se subordinatas probabilius, ibid.
 . Differentia concipiatur et prædicatur per modum formæ alteri adjacentis, XXVI, 336.
 . Differentia substantialis reductive tantum ponitur in prædicamento, 424.
 . Differentia quatenus forma metaphysica dicitur, non habet causalitatem realem, XXV, 562.
 . Differentia distinctio a genere et specie. Vide Prædicta essentialia.
 . Differentiae abstractæ qualiter prædicitur inter se. Vide Abstractio, n. 6 et 7.

DISPOSITIO.

- Dispositio secundum Aristotelem est ordo habentis partes; quod exponitur XXVI, 611 et seq.
 - Dispositio que est species qua itatis, non dicit solum positionem partium in loco, sed affectionem corporis, vel animi ordinantis illas secundum formam aut virtutem, ibid.
 Dispositio vera proprius ad formalem causam reducenda, quam ad materiale, XXV, 393.
 Dispositiones ad formam nequaquam ab ea efficiere procedere possunt, 480.
 Dispositio, que immediate ante præcessit, non potest instrumentaliter attingere ectionem formæ, 481.
 Dispositiones requiruntur in materia non solum ad expellendam formam, et contrarias dispositiones, sed ad determinandam illam ad hanc formam, 482.
 Dispositiones ad formam non possunt in ins-

tanti generationis ab ea per naturalem resultatiam emanare. licet postea probabile sit hoc efficiențe modo conservari, 618.

8. Dispositio passiva non est idem quod potentia passiva, XXVI, 639. Vide Accidens, n. 17.

DISTANTIA.

Distantia agentis a passo, et an possit agi in distantia. Vide Agens.

DISTINCTIO.

1. Distinctionem realem dari, dividique in positivam et negativam, et quid utraque sit, XXV, 250.
 2. Ad distinctionem realem nihil referre prædicamentalem relationem quæ ex ipsa consequitur, ibid.
 3. Distinctionem rationis dari, ut certum statuitur, 251. Ejusque divisio in distinctionem rationis ratiocinatis et ratiocinatae exponitur, ibid.
 4. Distinctio rationis non requirit entia rationis ut extrema, nec ab illis denominatur; potest tamen circa illa versari, 251.
 5. Distinctio rationis alia intrinseca, alia extrinseca, 252.
 6. Distinctionis rationis quænam origo, ibid.
 7. Distinctio media inter realem rei a re, et rationis necessario admittenda, quæ formalis ex natura rei, et melius modalis appellatur, 255.
 8. Distinctio omnis, vel modalis, vel realis, vel rationis est, 257.
 9. Distinctio essentialis propriissime sumpta includitur in reali; cum illa tamen non convertitur, 258.
 10. Distinctio realis intervenit inter res inter se unitas, vel alicui tertio, sive entia completa, sive incompleta sint, partes heterogeneæ vel homogeneæ, ibid.
 11. Distinctio potentialis, quani partes homogeneæ habent, quatenus sint separabiles, et distinguibilis ut completa entia, realis distinctio est, ibid.
 12. Distinctio incidentis ab incluso realis et modalis esse potest, imo et rationis, 259.
 13. Distingui plusquam ratione ratiocinata necesse est, quæ a parte rei separari possunt, et aliquod sine alio manere, 261.
 14. Distinctione tantum modali quænam distinguantur, 263.
 15. Distinctionis realis extremorum, evidens signum est, mutua eorum separatio, vel quoad unionem, vel quoad existentiam, non tamen est adæquatum, 264.
 16. Distinctio rerum per distinctiones existentiârum non colligitur, 266, nec ex diversitate actionum, ibid.
 17. Distingui realiter ea, quorum alterum se habet ut producens, alterum ut productum, quo sensu verum, 268.
 18. Distinctio realis qualiter investiganda in iis quæ nondum fuerunt divinitus separata, 269.
 19. Distincta realiter mutuo separari possunt, si in esse serventur, ibid. Imo destrui unum potest alio manente, nisi inter ea essentialis habitudo aut dependentia versetur, 270.
 20. Distinctionem ex natura rei non recte ex conceptuum nostrorum diversitate inferri, in Deo et in creaturis ostenditur, 85.
 21. Distinctionis rationis ratiocinantis, et ratiocinata, quæ signa, 271.
 22. Distinguiri, differre, et esse diversum, quid sint, et qualiter inter se comparentur, 273.

DIVISIO.

Divisio dupliciter dicitur immediata, XXVI, 506.
Divisiones entis, accidentis et similes, vide in propriis locis.

DURATIO.

1. Duratio licet perfectio sit, non semper major duratio majoris perfectionis indicium, XXVI, 67.
2. Duratio (qua permanentiam in esse significat) aliquid reale est, et solum existentibus rebus conveniens, 913.
3. Duratio non est denominatio extrinseca, sed intrinseca a duratione, qua res unaquaque intrinsece durat, 915.
4. Duratio sola ratione distinguitur ab existentia rei durantis, 914.
5. Duratio non distinguitur ab existentia per connotationem successionis in se, 916.
6. Durationem in ratione mensure activae aut passiva non sistere, nec in eo ab existentia differre, 918, licet mensurabilitas passiva proprietas declarans durationis rationem, 921.
7. Durare non dicitur res in primo instanti sui esse, 919 et 920, non tamen repugnat rem, quæ fit, pro unico tantum instanti durare, XXV, 784.
8. Duratio proprie sumpta dicit de formalis positivam permanentiam in existendo, quæ ratione tantum et connotatione aliqua extrinseca ab existentia differt, XXVI, 919.
9. Durationis et existentiae et utriusque cum prima productione, et rei conservatione elegans collatio, ibid.
10. Duratio rei permanentis incipit per ultimum non esse, 920.
11. Duratio et Ubi comparantur, et quare hoc a subiecto distinguatur, non vero illa, exponitur, 921.
12. Duratio aliqua, etiam creata, potest omni successione carere, 933.
13. Duratio non potest variationem seu successionem admittere, existentia rei durantis invariata, ibid.
14. Duratio quælibet creata capax est successionis privativæ, quæ in transitu de non esse ad esse, vel e contra consistit, 937.
15. Durationes permanentes et indivisibles, cum tales sint, quo sensu una major vel minor alia dicatur, ibid.
16. Durationem creatam indivisibilem simul habere futurum et præteritum, intelligendum est privativa, non positive, 938.
17. Duratio permanens, etsi simul data, cur non necessario duratura, ibid.
18. Duratio permanens de se apta est usque in infinitum servari, et sic habet infinitatem quamdam quasi secundum quid, 939.
19. Durationes in eadem re variari repugnat, etiamsi ipsa annihilata iterum reproducatur, ibid.
20. Durationem propriam et intrinsecam sibi vendicant res permanentes, 945, diversæ rationis ab ævo, 946.
21. Duratio hæc rationem mensuræ extrinsecæ sortiri nequit, 947.
22. Duratio hæc multiplicatur in singulis rebus durantibus juxta earum diversitatem et multiplicationem, potestque et substantialis esse, et accidentalis, semper tamen materialis, ibid.
23. Duratio permanens non potest esse mensura durationis successivæ, 959.

24. Duratio licet metaphysice et realiter non sit verum accidens, habet tamen sufficiens fundatum ad modum prædicationis accidentalis, 969.
25. Durationes divisibles et indivisibles, substantiales et accidentales univoce convenient, 972.
Vide *Quando*, *Tempus*, *Motus*, *Æternitas*, *Ævum*.

E

EDUCTIO.

1. Eductio accidentium de potentia subjecti in quo consistat, et an omni accidenti conveniat, et similia. Vide *Accidens*, n. 1, 18 et 19.
2. Eductio formæ de potentia materiæ. Vide *Forma*, a n. 19 ad 25; educaturne unum accidens de potentia alterius, et similia, vide *Accidens*, n. 9, 11 et 13.

EFFECTUS

1. Effectum in causa contineri, an sit in ipso aliquid reale, XXV, 219.
2. Effectum universaliorē in causam etiam universaliorē reducendum, quos sensus habeat, et quis eorum verus, 760.
3. Qui effectus dicantur pendere a causa in fieri, qui vero in fieri et esse, 787.
4. Possit effectus paulatim amitti per solam absentiam causæ, 800.
5. Effectus non potest excedere in perfectione omnes suas causas simul sumptas; imo nec intrinsecas ut actu causantes, bene tamen quamlibet earum ratione alterius, efficientes autem omnem nequaquam; imo nec ullam, quæ se habeat u principalis causa illius, etsi partialis sit, 917.
6. Effectus dari non potest, qui ab unica tantum causa pendeat, 926.
7. Effectus qui materialem causam habet, omnes alias exigit necessario, 927.
8. Effectus a duplice totali causa simul productus ab utraque simul, et a qualibet causa seorsum pendet, 933.
9. Effectum unum numero unam tantum determinatam causam a qua fiat non exigere, ostenditur, 940.
10. Effectus unus numero a pluribus causis univoco disjunctum causari potest naturaliter, de facto autem qualiter loquendum, 942.
11. Effectus contingentia ab intrinseca virtute necessariae causæ pendentis, per ordinem ad illarum sequuntur, nisi quatenus ob suam imperfectiōnem impediri potest, ne agat, 735.
12. Effectus contingens intrinsece et extrinsece dicuntur, ibid.
13. Effectus contingens in tota serie causarum naturalium, seclusis liberis reperiri non potest, 736.
14. Effectus contingens redditur, si in tota causarum ejus serie, aliqua libera intercedat, quovis modo concurrens, ibid.
15. Effectus contingentes non liberi qua differant a mere naturalibus, 737. Vide *Causa efficiens*.
16. Effectus perfectio similitudinem ad causam requirit, 915.
17. Effectus per accidens, quid, 126.
18. Effectus fortuiti non omnes sunt, quorum secunda causam ignoramus, 745.
19. Effectus non adæquans virtutem causæ, in e gradu quo ab illa procedit, non convenit cum illa univoce, XXVI, 45.

ELEMENTUM.

1. Elementa non possunt esse primæ materiales causæ mistorum, XXV, 401. Nec aliquid ex illis, 402.
2. Elementa nullas qualitates virtualiter primas continent, 501.
3. Elementa in prima sua productione non fuisse proprie creata, sed eorum formas ex materiæ potentia eductas, post dilucidam disputationem resolvitur, 514.
4. Elementi descriptio, et quibus proprie conveniat explicatur, 552.
5. Elementi nomen proprie materiæ convenit, nonnunquam formæ, ibid.
6. Elementum non essentialiter exigit, quod missum in ipsum resolvatur, ibid.
7. Elementa non constant unum ex alio, nec unum in aliud resolvitur, 553.
8. Elementorum formæ qualiter in misto maneant, Vide *Forma*, a n. 31 et 32.

EMANATIO.

1. Emanatio naturalis, qua proprietates ab essentia emanant, vera efficientia est. XXV, 616.
2. Emanationis naturalis duplex modus, et inter eos discrimen, 617.
3. Emanatio naturalis non proprie invenitur nisi intra ea quae in re distinguuntur, 618.
4. Emanatio naturalis aliquid est in re distinctum, et a forma resultante, et ab illa a qua resultat, et ab ipsa etiam informatione, 619.
5. Emanatio naturalis ab actione necessaria qua differat, et cur generanti tribuitur, ibid.
6. Emanatio naturalis simpliciter exigit efficientem causam distinctam à passo, licet aliquando principium proximum emanationis a recipiente non distinguatur.
7. Emanatio naturalis, ut causæ per se tribuitur generanti, 443.
8. Emanatio a substantia quibus accidentibus convenient, et a quibus causis. Vide *Accidens*, a n. 27 ad 30.

ENS.

1. Hæc vox ens, conceptum objectivum entis, et inferiora in quibus reperitur, mediate significat. XXV, 78.
2. Ens interdum ut participium verbi sui, interdum ut nomen sumitur; et quid utroque modo significet, 88.
3. Ens secundum hanc duplarem acceptiōem non significat duas rationes aliquem communem conceptum dividentes, sed cumdem conceptum entis magis vel minus abstractum, 90.
4. Ens ut nomen non significat idem quod ens in potentia, 91; significat tamen omnino idem quod res, solumque in etymologia differunt, 92.
5. Quidquid simpliciter tribuitur rebus, quanvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens, 105.

ENTIS CONCEPTUS.

1. Ens, unum conceptum formalem a reliquis præcisum, unum re et ratione formalis, sortitur. XXV, 68; qui non tantum nominis, sed rei significatae dicendum, XXV, 69.
2. Conceptus formalis entis respectu ipsius distinctus, respectu autem entium in particulari consensus, 67.

3. Ens unum habet conceptum objectivum adæquatum, qui omnia entia per modum unius, nullum tamen in particulari significat, 72.
4. In entis objectivo conceptu substantia et accidens copulative, disjunctive, aut simpliciter nequam includi ostenditur, ibid. Nec prima genera rerum, 73. Nec aliquid ex illis determinate et reliqua confuse, 74.
5. Entis objectivus conceptus unus, et secundum rationem præcisus ab omnibus inferioribus, etiam ut comparatur ad illa et ut in se existens, 75.
6. Conceptus objectivus entis non est ex natura rei distinctus ab inferioribus in quibus existit, 83.
7. Entia omnia realia aliquam intrinsecam convenientiam habere necesse est, 74.

ENTIS RATIO.

8. Ratio entis, participantiter sumendo ens, in eo quod sit actu existens consistit; si vero ut nomen, in eo quod sit habens essentiam realem, abstracto hendo ab existentia abstractione præcisiva, XXV, 89.
9. Hæc ratio essentialis est omnibus inferioribus: quæ vero per participium importatur, soli Deo, 91.
10. Entis ratio in omni ente et differentia, vel modo ejus imbibitur, 93 et seq.
11. Entis ratio, quæ est in substantia, non est eadem secundum rem, que in accidenti, 86.
12. Ens omne alicui esse conveniens. inductione ostenditur, 348.

ENTIS PASSIONES.

13. Ens non potest habere veras et reales passiones ex natura rei ab ipso distinctas, XXV, 105, habet tamen alias proprietates, quæ non sunt per rationem conflictæ, sed re ipsa de illo prædicantur, 106.
14. Entis proprietates de formalis addunt vel negationem, vel denominationem extrinsecam, per quam realis et positiva perfectio entis importatur, ibid.
15. Entis proprietates qualiter inter se distinguantur, 107. Entis proprietates tres tantum, unum, scilicet, verum et bonum, 108. Cur autem variæ negationes, quæ fingi possent, identitas item et diversitas inter has proprietates non numerentur, 111.
16. Entis proprietates qualiter in perfectione comparabiles, 109.
17. Ens non dicitur essentialiter de suis proprietatis, 107.
18. Entis passiones in demonstratione ostensiva per ipsam rationem entis, vel primam ejus passionem demonstrantur; in demonstratione vero per deductionem ad impossibile, primum principium est: *Impossibile est idem simul esse et non esse*, 111 et seq.
19. Ens omne qualiter sit idem, vel diversum ab alio, 273.

ENTIS DIVISIONES VARIE.

20. Ens per se et per accidens in ratione entis, ex unitate per se aut per accidens sumitur, XXV, 126, in quo eorum ratio posita, 115, et 129.
21. Entis divisio in unum et multa intellecta de multitudine actuali, analogia, sicut et de multitudine in potentia intellecta; aliud tamen etiam que divisum, 133.

27. Entis divisio in infinitum et finitum exponitur et probatur, XXVI, 1.
 28. Ens per prius dividitur in infinitum et finitum, quam in absolutum et respectivum, XXV, 139.
 29. Finitum, et infinitum non contrahunt ens in quantum bonum, ut bonum dicit passionem, 140.
 30. Entis finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur, XXVI, 6.
 31. Entis divisiones in infinitum et finitum, et in unum et multa, aequo universales sunt; illa tamen prior ista, tam in distantia membrorum quam in formalis contractione divisi, XXV, 139.
 32. Entis divisio in ens a se et ab alio in se sufficiens et proxime praecedenti aequipollens ostenditur, XXVI, 2.
 33. De divisione entis in necessarium et contingens, terminis in sua proprietate explicatis idem iudicium fertur, 3.
 34. Entis divisiones in ens per essentiam et participationem, in increatum, et creatum, praecedentibus aequipollere, ex earum explicatione colligitur, 5.
 35. Entis divisio in purum actum et potentiale, terminis vel in ordine ad esse existentiae actualis, vel potentiae alicuius passive intellectis, aequo universalis, eademque cum praecedentibus ostenditur, ibid.
 36. Ens optime dividitur in substantiam et accidens, 313.
 37. Ens cum dividitur in absolutum et respectivum, respectivi nomine praedicamentale intelligendum est, 328.
 38. Divisio entis in increatum et creatum, cur prior quam in substantiam et accidens, 314.
 39. Divisio entis in substantiam et accidens, cur prius tradenda quam in absolutum et respectivum, et quam in actum et potentiam, rursus quam in incompletum et completum, 315.

ENS INCREATUM, NECESSARIUM ET A SE.

40. Ens aliquod increatum in rerum natura esse, ratione naturali demonstratur, XXVI, 23; non tamen ex motu coeli, neque ex anima rationali, aliwo physico medio, ibid. Secus per medium metaphysicum, 27.
 41. Entis necessaria non repugnat multiplicari ex compositione, quam haberent, rationum in quibus convenienter et different, 50.
 42. Entia necessaria si semel multiplicarentur, usque ad infinitum numerum necessario procederent, 52.
 43. Ens increatum et summe perfectum causam esse ceterorum unde inferatur, 55.
 44. Ens a se solam negationem addi enti, licet positivum esse videatur, 3.
 45. Ens necessarium quod sit et quotuplex, 457.

ENS CREATUM.

46. Ens creatum essentialiter includit dependentiam ab increato, XXVI, 308. Estque quantum ad suum esse sub Dei dominio, ibid.
 47. Ens creatum in omni sua efficientia et causalitate pendet a Deo, 309.
 48. Entis ercat ab increato subordinatio sitne illi essentialis, an ejus proprietas, ibid.
 49. Ens creatum subordinatur Deo in agendo, et patiendo quicquid ipse voluerit, 310.
 50. Ens creatum ut sic nullam aliam causam requiri-

- rit, nisi Deum, nec sibi speciale genus causalitatis determinat, 311.
 51. Entia omnia creata quo sensu dicantur esse ejusdem ordinis, 845.

ENTIS ANALOGIA ET DESCENSUS AD INFERIORA.

52. Entis contractio ad sua inferiora non per modum compositionis intelligenda, sed expressionis conceptionis alicuius entis contenti sub ente, XXV, 100.
 53. Ens quare in definitionibus non ponatur, XXVI, 322. Ens licet univocum esset, non esset necessario genus, ibid.
 54. Ens de substantia et accidenti, non aequivoce sed analogice dicitur, 320, non analogia proportionalitas, sed attributionis 322; et quali, 323.
 55. Ens respectu eorum quae in eodem genere sunt, univocum est. Imo et respectu aliquorum summo genere differentium, 325.
 56. Ens ad substantiam completam et incompletam analogum, 327.
 57. Ens analogie dicitur de substantiis incompletis, et accidentibus, de illisque per prius, ibid.
 58. Entis divisio in absolutum et respectivum, analogia est sicut in incompletum et completum, 328.

ENS PER SE, ET PER ACCIDENTS.

59. Ens per se et per accidentis in ratione effectus quid, XXV, 126.
 60. Ens per se et per accidentis in ratione entis ex unitate per se aut per accidentis sumitur, ibid., et in quo utriusque ratio, 127.
 61. Ens per accidentis ut tale est non constituitur in praedicamento, XXVI, 508.
 62. Ens per accidentis quot modis dicatur, XXV, 130.
 63. Ex duobus entibus in actu non fit unum ens per se, quo pacto intelligendum, XXVI, 277, et XXV, 1.7.

ENS RATIONIS.

64. Ens rationis ad nullam scientiam per se et directe pertinet, XXV, 4. Quomodo tamen ejus tractatio propria metaphysicæ, XXVI, 1015.
 65. Entia aliqua rationis dari oportet, 1016.
 66. Entis rationis essentia, hujus vocis multiplici significatio explicata, ostenditur, ibid.
 67. Entia fingendi variae cause, 1017.
 68. Ens rationis non mere aequivoce nomen entis participat, ibid.
 69. Enti rationis, et reali nullus conceptus communis, 1018.
 70. Entis rationis in hoc ab accidente differentia, ibid.
 71. Ens rationis praeter efficientem, causam aliam non habet, ibid.; abet tamen hanc, estque intellectus, 1049.
 72. Ens rationis resultat per actum intellectus concipientis ac si esset, quod in re non est, 1022. Qui actus late reflexivus, proprius tamen comparatus dicendus est, ibid.
 73. Entia rationis fingere soli intellectui convenit, licet imaginatio humana non nihil de hoc participet, 1023.
 74. Entia rationis Deus non format, cognoscit tamen ea perfectissime, 1025. De Angelo et beatis idem dicendum, 1026.

75. Entis rationis divisio in privationem, negotiacionem et relationem traditur, et dividentium membrorum distinctio ostenditur, *ibid.*; esque unicavom, generisque in species statuitur, 1028.
76. Entis rationis praedicta divisio ut sufficiens et adaequata admittitur, 1029.
77. Ens rationis cur in solo praedicamento relationis fingatur, *ibid.* Et per singula praedicamenta discurrendo demonstratur, 1030.
78. Entis rationis praedicta divisio aliter declaratur sufficiens, et omnia entia rationis quae singi possent in aliis praedicamentis, continens, 1031.
79. Ens sicutum de formalis negationem importat, XXV, 111.
80. Entia rationis ad invicem distingui posse, et qua distinctione, 252.

ESSE ESSENTIAE, SEU ESSENTIA.

1. Essentiae "realis ratio in quo consistat, XXV, 89.
2. Esse essentiæ solum differt ab essentia in modo concipiendi, XXVI, 224.
3. Essentia creaturæ ut sic, non dicit quod sit aliquid extra causas, 225.
4. Prius quam a Deo creetur, nullum habet in se verum esse reale, 229.
5. Sine esse existentiæ, essentia est nihil, *ibid.* et 235.
6. Esse objectivum, seu in esse cognito creaturæ quale asseruerit Scotus, 229.
7. Creaturæ qualiter dici soleant habere ante sui creationem verum esse existentiæ et reale, *ibid.*
8. Essentias ab æterno non creavit Deus, 230. Essentia creaturæ, ut terminet divinam cognitionem, quod esse requirat, 231.
9. Essentia possibilis et facta, an sit eadem numero, 232. Essentia in actu quid addat existentiæ in potentia, 234.
10. Essentiae creatæ non existentes, sicut in potentia tantum entia sunt, ita et bona, XXV, 354.
11. Essentia actualis pendet a propriis causis et terminis, ut existere possit, XXVI, 238.
12. Essentia realis et actualis, subsistentiam vel inherentiam a se distinctam postulat ut sit, non tantum rationem qua existat, *ibid.*
13. Essentiae creaturarum actuales, ad Deum ut ad causam efficientem, finalem et exemplarem, ordinem dicunt, 147.
14. Existentiæ sumptæ ut possibles, non respiciunt Deum ut causam actualem, bene ut virtualem causam exemplarem, efficientem et finalem, *ibid.*
15. Existentiæ vox in rebus creatis significat rem solum ut ad certum genus et speciem pertinen-tem, 150.
16. Existentiæ creatæ non æque possunt privari existentia, sed ab extrinseco tantum aliquæ, aliae etiam ab intrinseco, 294.
17. Esse idem in re cum essentia, et esse de essentia non convertuntur, 90.
18. Essentia creatæ potest esse limitata, etiamsi non comparetur ad esse ut potentia receptiva, 70. De comparatione, et distinctione existentiæ creatæ ab existentia, Vide verbo *Existentia*, n. 8 et seq.

EXISTENTIA, SEU ESSE EXISTENTIAE.

1. Existentia est quid reale, rei existentiæ intrinsecum, XXVI, 225.
2. Existentia est actus constituens essentiam in ratione actualis entis a sua causa actualiter distincti 235.

3. Existentialia constituit unum cum essentia per identitatem secundum rem, *ibid.*; cur non constitutæ speciale prædicamentum, sicut et duratio.
4. Existentialia constituit essentiam in actualitate entis, 235.
5. Existentialia non est proprie causa formalis, 237 et 267.
6. Existentialia creata, et a causa efficiente pendet, et ab aliis causis ac terminis pendere potest, 238.
7. Existentialia substantialis naturæ, distinctum quid est a subsistentia, *ibid.*
8. Existentialia, quæ sit res ab essentia distincta, nulla necessitas ad ullum munus cause obendum, 242.
9. Existentialia non est modus in re distinctus ab essentia, 244.
10. Existentialia vere existit, nec tamen per rem vel modum distinctum, 246.
11. Existentialia et essentia absolute sumptæ distinguuntur, ut ens in actu et in potentia, *ibid.*
12. Existentialia ab essentia actuali sola ratione cum fundamento in re distinguuntur, *ibid.*
13. Existentialia est de essentia solius Dei, ceterorum vero entium extra essentiam, licet in re nulla sit distinctio inter eorum essentias et existentialias, *ibid.*
14. Existentialia creaturæ habet connexum respectum ad Deum ut causam, 247.
15. Existentialia vox existentiam exercitam in rigore significat, 249.
16. Existentialia significat rem ut extra causas, 250.
17. In quo fundetur distinctio rationis existentiæ ab essentia, *ibid.*
18. Existentialia est de essentia creaturæ ut extra causas, non quod a se ipsa illam habeat, sed quod illa ab extrinseco recepta, essentialiter constituantur extra causas, *ibid.*
19. Existentialia in re loquendo, est id, quo forma et materia causant; at non concipitur nisi ut conditio et modus constituentis essentiam in statu sufficiente ad causandum, 269.
20. Subjectum existens ut sic recipit substantiale formam et accidentia, *ibid.*
21. Existentialia, realiter loquendo, est ratio agendi, licet nostro modo solum concipiatur ut conditio, *ibid.*
22. Existentialia creata cuiuslibet causæ munus obire potest, 271.
23. Naturæ communes non habent in individuis peculiariæ existentias, sed existunt existentiis individuorum; nec per rationem distincta existentia illis potest attribui, 272.
24. Naturæ a supposito distinctæ distincta respondet existentia. Est tamen incompleta existentia, 273.
25. Existentialia completa supposito in natura subsistenti respondet, *ibid.*
26. Existentialia composita compositæ naturæ; simplex vero unicuique ejus parti simplici tribuenda 274.
27. Materia prima habet suam propriam existentiam, forma etiam suam, *ibid.*
28. Existentialia materiæ primæ ab existentia formæ dependet, 275.
29. Existentialia hominis non est existentia solius animæ rationalis, sed alia, ex ista, et existentia materiæ composita, et quid D. Thomas in hoc senserit, *ibid.*

30. Explicatur modus quo forma est formalis causa omnis existentiæ a sua distinctæ, 257.
 31. Materia est causa omnis existentiæ materialis a sua distinctæ, ibid.
 32. Cnr formæ specialiter tribuatur esse causam existentiæ, ibid.
 33. Existentiæ, si ab essentia distingueretur, essentia esset causa materialis et finalis, 258.
 34. Causæ secundæ vere efficiunt existentiam suorum effectuum, 259. Nec potest semper soli Deo tribui, 263.
 35. Omnis actio est formalissime communicatio aliquujus esse existentiæ, ibid.
 36. Unica et eadem actione fit res existens, et existentia ejus, 264.
 37. Existentiæ rerum corruptibilium a creaturis fiunt ut a causis principalibus, ibid.
 38. Eo modo fit a creatura existentia, quo essentia, quam actual, ibid.
 39. In efficienda existentia, sicut et essentia actuali, aliquid proprium sibi Deus ascribit, 265.
 40. Existentia apprehensa, non ut exercita, finis munus obire potest, 267.
 41. Existentia exercita necessaria est ad causalitatem materialem, et simul duratione, et prius natura, 268.
 42. Existentia, universaliter loquendo, non est accidentis, sed omnia genera æque transcendent actiones, 251.
 43. Existentia est actus ultimus essentiæ, sive accidentalis sive substantialis, ad idem prædicamentum pertinens reductive, ibid.
 44. Existentia absolute sumpta in re non est incompletum ens, licet metaphysice et præcise loquendo sic appelletur, eo modo quo differentia, 252.
 45. Existere vere dicitur accidentaliter et contingenter de essentia possibili, seu præcise sumpta; at de essentia actuali solum in figura prædicationis, ibid.
 46. Quæstio de creatura an est, sitne distincta a quæstione quid est. Et unde colligi possit, 253.
 47. Cujuslibet existentiæ creatæ efficiens et finis Deus est, ibid.
 48. Existentia, universaliter loquendo, nequit habere materialem causam, 254.
 49. Eam causam materialem habere potest existentia, quam essentia, quam actual, postularit, ibid.
 50. Existentia omnis vel est formæ, vel ab illa in genere causæ formalis, 255.
 51. Existentia non est effectus primarius formæ, ibid.
 52. Existentia hominis non est omnino immaterialis, 276 et 281.
 53. Partes an existant esse totius, 276.
 54. Ex duobus entibus in actu existentiæ non fieri unum per se, qualiter intelligendum, 277.
 55. Existentiæ propriam licet habeat materia, et quævis forma, cur nulla materia, et non omnis forma possit existere separata, ibid.
 56. Existentiæ una partialis potest ad aliam comparari ut potentia receptiva ad actum, 278.
 57. Existentiæ quomodo sit ultima actualitas, ibid.
 58. Forma accidentalis proprium habet esse existentiæ quod tribuit informative supposito, 279.
 59. Existentiæ accidentis non est inhærentia ejus, 280.
 60. Modis respondent propriæ existentiæ proportionatae, 281.
61. Relatio suam habet existentiam, ; eamque respectivam, 282.
 62. Unius rei quomodo dicatur esse una existentia, ibid
 63. Existentiæ nequit manere in rerum natura, non conservata essentia, 283.
 64. Existentiæ et essentia non possunt de potentia absoluta conservari disjunctæ, 285.
 65. Existentiæ aliena non potest aliqua res existere, 286.
 66. Existentiæ cur non possit a natura separari, cum possit subsistentia, 287.
 67. Existentiæ actualis simul pereunte actuali essentia deficere potest, 293.
 68. Existentiæ non æque possunt creatæ essentiæ privari, 294.
 69. Enunciaciones in quibus existentiæ prædicari videtur, ut, Homo est, seu existit, an sint æternæ veritatis, ibid.
 70. Compositio ex essentia et esse est: compositio per se, 299; et que compositio sit de ratione entis creati, vide verb. *Compositio*.
 71. Existentiæ formæ substantialis et accidentalis est recepta, et per materiam potest limitari, 302.
 72. Existentiæ materiae per formam limitari potest, et existentiæ totius limitata est, quia coalescit ex limitatis existentiis, ibid.
 73. Esse cujuslibet creaturæ receptum est ab aliquo, licet non in aliquo, 303.
 74. Esse cujuslibet creaturæ intrinsece in seipso limitari, a Deo autem extrinsece, concedi potest, 304.
 75. Existentiæ specie diversæ diversis specie essentiæ respondent, ibid.
 76. Existentiæ an essentia perfectior, 305.
 77. Existentiæ naturæ substantialis non terminatur complete, nisi afficiatur modo existendi per se, 374.
 78. Existentiæ substantialis est obedientialiter indifferens ad modum essendi per se, et in alio, 375.
 79. Existentiæ intime est in toto, et in singulis ejus partibus, 376.

EXPERIENTIA,

1. Experientia ex pluribus singularibus expertis, et inter se collatis, generatur, XXV, 60.
 2. Experientia proprie sumpta solius hominis, ibid.
 3. Per experientiam optime generatur scientia quia; scientia autem a priori nullatenus est causa, sed occasio, aut conditio necessaria, 61.
 4. In habitu judicativo, non in pura apprehensione consistit, 60 et 61.
 5. Experientia non est necessaria ad scientiam vel artem ex parte principiorum, quæ universalissima sunt: secus, ad alia magis limitata, si inventione eorum scientia sit adquirenda; si tamen disciplina, non ita, 62.
 6. Experientia ad scientiam principiorum particularium scientiarum quomodolibet hæc habeatur, necessaria est, ibid.

F

FALSITAS, ET FALSUM.

1. Falsitas in simplici apprehensione non reperiatur, XXV, 289.

2. Falsitatem in rebus extra intellectum non reperti discursu ex intellectu divino, creatoque petitio, tam in speculativa quam practica cognitione ostenditur, 314.
3. Falsitas in rebus naturalibus per ordinem ad humanam proxim reperi nequit, imo neque in artificialibus proprie. Neque etiam in moralibus ipsis, 315.
4. Falsitatis vox quot et quæ signifacet, et sub qua analogia, 316.
5. Falsitas in simplicibus conceptibus metaphorice tantum reperitur, 317.
6. Falsitas proprie in compositione et divisione intellectus est, 318.
7. Falsitas quo sensu dicatur esse in intellectu, tanquam in cognoscente, ibid.
8. Falsitas stricte sumpta, quid : quid etiam imprædicta, 319.
9. Falsitas et falsum analogice de falsitate compositionis, et simplicium conceptuum dicitur, ibid.
10. Falsitas veritati contrarie opponitur, 320.
11. Falsitatis quæ origo in rebus simplicibusque conceptibus, 321.
12. Falsitas proprie in sola judicativa compositione invenitur; in conceptione enim præscindente a judicio tantum est materialis, et in signo, 322.
13. Falsitatis origo in iis quæ per disciplinam acquiruntur, dicentis auctoritas, in iis vero quæ inventione, res ipsæ, et voluntas judicantis, ibid.

FASCINATIO.

Fascinatio quid et quotplex, quasque causas materiales habeat, XXV, 660.

FATUM.

1. Fatum quo sensu ab aliquibus philosophis et hæreticis assertum, XXV, 738.
2. Fatum sic sumptum, rationi et fidei demonstratur obstare, 739.
3. Fatum quo sensu posset quoad rem admitti, 740.
4. Fatum non est aliqua specialis causa, sed omnium collectio, reducitur autem ad efficientem, et cur, ibid.
5. Fati nomine quo sensu uti licet, 741.

FERRUM.

Ferrum candens qualiter ignem generet, XXV, 677.

FIGURA.

1. Figura proprie sumpta est modus resultans in corpore ex magnitudinis terminazione, XXVI, 615, sicutque inter species qualitatis numeratur. ibid.
 2. Figura et forma prout inter qualitates numerantur, solum accidentaliter differunt, 628.
 3. Figura non potest intendi, et remitti ; imitatur enim quantitatem, 768.
 4. Figura per se non est principium alicujus actionis, XXV, 626.
- Finis.** Vide *Causa finalis*.

FINITUM ET INFINITUM.

Vide Deus, et Ens, et Entis divisiones.

FORMA SUBSTANTIALIS.

1. Forma semel facta in hac et ex hac materia, licet non possit naturaliter conservari sine illa,

- non tamen est ab initio incepta ad naturaliter informandam aliam, XXV, 184.
2. Forma aliter generationis principium est. quam rei genitæ, 374.
3. Forma prior generatione, et qua prioritate, 375.
4. Formas duas ejusdem speciei eamdem potentiam simul actuare, naturaliter impossibile, 403.
5. Forma corporeitatis præcisa nequaquam ponenda, 406 et seq.
6. Forma corporeitatis etiam in solis viventibus, ut ab Scoto assertur, late impugnat, 537.
7. Forma substantialis communicare non potest gradum genericum ab aliis præcicum, 407.
8. Forma quælibet in aliqua ultima specie essentia liter constituta esse debet, ibid.
9. Formarum pluralitatem in eodem composito ex gradu diversitate inferre, quam absurdum, 537.
10. Forma substantialis nequit specificum effectum tribuere, quin prius det illi esse corporeum, 409.
11. Formam esse quæ dat speciem rei, qualiter intelligendum, 412.
12. In formis materialibus non distinguitur unio ad materiam a dependentia formæ ab illa, 432.
13. Formæ substantialis et quantitatis mutua dependentia et prioritas dupli via explicatur, 486.
14. Forma materialis, ut suo modo extensa, et quantas sit, non exigit subjici quantitatibus, 489.
15. Forma physica cur ita nominetur, quaque ratione ad metaphysicam considerationem pertineat, 498.
16. Formas substanciales esse, et in omnibus naturalibus rebus, materia excepta requiri, easque intrinsecè compонere ostendit, ibid.; argumento ex anima rationali desumpto, 499; nec non ex variis indiciis, 500; propriisque ejus causis, maximeque ex finali, 504.
17. Formæ substanciali, endeletchiae nomen quasi per anonomasiam convenit, 499.
18. Formæ substanciales non omnes creantur, 508.
19. Formæ, quæ ex materiæ potentia educuntur, nihil præest in materia, variisque modi contrarium asserendi impugnantur, 506.
20. Formæ substanciales omnes, rationali excepta, ex præjacente subiecto fiunt, 510.
21. Formam de potentia materiæ educi quid sit, variis modis explicatur, ibid.
22. Formæ cœlestes non educuntur ex potentia materiæ; imo eis prius tempore materia crearetur, idem judicium esset, 511.
23. Formæ educitæ non necessario supponit præexistential materiæ aut dispositionum in aliqua duratione reali, 513.
24. Formæ educitæ non proprio dicuntur per se fieri, sed confieri ad effectiōem compositi, 516.
25. Formæ substancialis descriptio traditur et exponitur, 517.
26. Forma actus corporis physici dicitur, et quomodo, ibid.
27. Formam esse actum materiæ, et partem compositi, non dicit in illa duas, sed unicam tantum rationem, 522.
28. Formæ materiales existere possunt sine materia, solum ex divina virtute; immateriales vero id naturaliter habent, 532.
29. Formæ plures homogeneæ partiales in eodem composito reperiuntur, 536.

30. Forma cadaveris quam causam habeat suæ introductionis in materia quæ præfuit viventis, 540.
 31. Formæ elementorum non manent formaliter in mixto, nec secundum diversas partes materiæ, nec in eadem; manent tamen virtualiter, et secundum accidentiales proprietates formaliter, 548 et seq.
 32. Formæ elementorum perfectissime substantiales, 549.
 33. Formis substantialibus repugnat intensio, ibid.
 34. Formæ misti ab elementorum formis distinctæ, 550.
 35. Formas plures non subordinatas licet eamdem materiam actuare supernaturaliter non repugnet, implicat tamen naturaliter, 553.
 36. Formarum pluralitatem in eodem compositio repugnare, post longam discussionem concluditur, 554.
 37. Forma substantialis propriam et principalem habet efficientiam ad eductionem similis formæ de potentia materiæ, quæ tamen accidentis efficientiam non excludit, et cur, 606.
 38. Forma substantialis materialis constituit suppositionem potens efficere, ibid.
 39. Formæ multiudo vim agendi auget, licet ad intentionem effectuum non conferat, 676.
 40. Formæ que multitudo ad hoc conferat, quæ vero non, ibid. De quo etiam vide dicta in verb. *Agens*, n. 45.
 41. Formæ divisio in a qua, ex qua, et ad quam traditur et exponitur. A forma substantiali quomodo pendeant accidentia compositi, vide *Accidens*, n. 7 et seq. Forma substantialis an effective producatur ab accidente, vide *Accidens*, n. 23.

FORMA ACCIDENTALIS.

42. Formæ inhærentes subjecto quanto qualiter coextendantur, XXV, 489.
 43. Formæ artificiales a naturalibus et supernaturalibus distinctæ non dantur, 575.
 45. Formæ artificiales de potentia subjecti educuntur, 580.

FORMA METAPHYSICA,

45. Forma metaphysica dicitur tota rei essentia, et cur, XXV, 558.
 46. Forma metaphysica naturæ nomine appellatur, ibid.
 47. Forma metaphysica nullam causalitatem exercet, neque circa compositum, nec circa substantiam, 559.
 48. Formæ metaphysicæ nulla materia proprie respondet, 560.
 49. Forma metaphysica unica tantum est in unico composito, ibid.
 50. Forma metaphysica speciei non includit individualia principia; secus metaphysica forma individuali, ibid.
 51. Forma metaphysica secundum rationem (quæ logica appellatur) proprius de differentia, nonnunquam etiam de genere dicitur, 561.
 52. Formæ metaphysicæ in eodem subjecto multiplicantur, 562.
 53. Quæ formæ habeant contrarium, vel illo careant, XXVI, 747. Vide verb. *Contrarietas*.
 54. Quæ formæ intendi non possint, et cur, 766. Vide verb. *Intensio*.
 55. Quando et quomodo forma denominet, 759. Vide verb. *Denominatio*.

Formæ individuatione unde sumenda. Vide Principium individuationis.
 Formæ substanciales qualiter accidentia compositi caudent. Vide *Accidens*.

FORTUNA.

1. De fortuna effectu fortuito eadem ac de casu, et casuali effectu ratio XXV, 744.
 2. Fortuna et casus qui differant, ibid.
 3. Fortunæ effectus divinæ subjacent voluntati, ibid.

FUTURA CONTINGENTIA.

Futura contingentia non possunt naturaliter certo cognosci a creaturis, XXVI, 461. Quomodo cognoscantur a Deo, vide *Deus*, n. 76.

G

GENERATIO.

1. Generatio nequit etiam de potentia absoluta extra subjectum conservari, XXV, 480.
 2. Generatio solum dici potest terminus alteratio-nis extrinsecus, propter immediatam consequentiam et concomitantiam, 604.
 3. Generatio et alteratio diversæ sunt, ibid.
 4. Generationes imperfectiorum mistorum, et aliarum substancialium, quæ in absentia propriæ substancialis causæ fieri videntur, quam causam habent. Vide *Accidens*, n. 26.

GENUS.

1. Genus et differentia dicunt rationes limitatas, quarum una esse debet extra rationem alterius, et ideo in re simpliciter infinita, inveniri non possunt, XXVI, 84.
 2. Genera generalissima dicunt conceptus simplices, et nihilominus ab eis communis ratio entis abstracti potest, XXV, 101.
 3. Generis immediata individua ut ratione distincta concipiuntur, fundatum est in rebus, secus ut ex natura rei, 242.
 4. Generis individuum, sive materiale, sive spirituale, nequit in re conservari sine propria et specifica differentia, 408.
 5. Genus et differentia, essentias dicunt secundum rationem diversas, non ex natura rei, 243, quod sufficit ut unum sit extra rationem alterius, ibid.
 6. Genus prout est in una specie esse separabile in re a differentia alterius speciei, nihil obstat ejus identificationi cum propria differentia in unaquaque specie, 244.

7. Genus quo sensu verum sit a materia sumi, 248.
 8. Generis et differentiæ, compositionisque ex eis resultantiæ, cum materia et forma, earumque compositione elegans comparatio, 561.
 9. Genus qualiter de tota prædicetur specie, 562.
 10. Generis major perfectio et nobilitas unde sumenda, 442.
 11. Generis ab specie et differentia distinctio. Vide *Prædicata essentialia*.
 Generis abstracta, eorumque prædicatio. Vide *Abstractio*, n. 6. Vide etiam, n. 7.

GRAVIA.

1. Gravia, levia, in naturalem locum moventur a generante, ut a principali causa; a propria autem gravitate vel levitate, ut a principio, sine aliquo immediato influxu substancialis formæ, XXV, 636.

2. Gravium et levium motus alii cur generanti non tribuantur, 638.
3. Gravia et levia cum semel projecta cessant a motu, quamne habeant causam corruptionis impetus sibi impressi, 801.

II

HABITUS, SPECIES QUALITATIS.

1. Multiplex vocis habitus significatio, XXVI, 610; quæ earum sit species qualitatis, vel supremum quoddam genus, vel extra omne genus, 611.
2. Habitus dari, esseque utiles, etsi non sint simpliciter necessarii, ostenditur, 663.
3. Habitus essentialiter distinguitur a potentia, et quomodo, 617.
4. Habitus est dispositio potentiarum, adjuvans illam, et promptitudinem præbens ad operandum, 611 et 619.
5. Habitus quo sensu bene vel male disponere datur, 619.
6. Habitus et dispositio quando essentialiter, quando vero accidentaliter differunt, 631.
7. Sub propria specie habitus continentur vitia, tum voluntatis, tum intellectus, ut error; vel habitus imperfecti, ut opinio, ibid.
8. Species intentionales quomodo habitus dicuntur, 627.
9. Habitus non semper habent contrarium, et quando illud habeant.
10. Habitus possunt successive augeri et minui, 776.
11. Habitus specie differt ab actu, 684.
12. Habitus speciem sumit ab actibus, 716.

HABITUS SUBJECTUM.

13. Habitum subjectum proximum est sola potentia elicitorum actuum immanentium, XXVI, 665.
14. Hominis intellectus, voluntas, appetitus sensitivus et phantasia sunt potentiarum habituum capaces, 666.
- In brutis non dantur habitus, 669. Nec in potentia loco motiva, aut membris exterioribus, 668.

HABITUS FINIS ET EFFECTUS.

15. Habitus effective concurrent ad actus, XXVI, 674.
16. Habitus non efficit actus sine concurso potentiarum, 686.
17. Habitus non consert per se ad majorem intensionem actus, 67.
18. Habitus remissus non potest efficere actum intensum ut sic, ibid.
19. Habitus concurrevit, aut efficit totam intensionem actus non excedentem totam intensionem illius; unde si actus sit intensior, illa major intensio solum est a potentia, 677.
20. Habitus concurrevit ad substantiam actus, ibid.
21. Habitus non potest per se efficere nisi actus potentiae quam informat, 679. Nec etiam efficit omnis actus illius potentiae, 680.

HABITUS ACQUISITUS ET CAUSA EFFICIENTIS EJUS.

22. Habitus ordinis naturalis non est cum natura congenitus, XXVI, 724, sed per actus comparatur, unde dicitur acquisitus, ibid.
23. Habitus acquisitus minus perfectus est suo actu, 686.

24. Ille habitus efficitur per actus ut proximum sufficiens, ibid.
25. Ilhabitut ut dicit qualitatem difficile mobilem, non generatur nisi ex pluribus actibus, 689.
26. Ilhabitut, tam quoad augmentum intensivum quam extensivum, perficitur per actus, 690.
27. Non intenditur habitus nisi per actus ejusdem rationis et eodem modo tendentes ad idem objectum, ibid.
28. Nec etiam intenditur per hujusmodi actus, nisi sint ipso intensiores, 692
29. Habitus non tribuit actus totam suam intensi- nem, ibid.

HABITUS DIVISIO.

30. Habitus dividitur in moralem, qui est ad actus voluntatis; vel intellectivum, qui est ad operationes intellectus, XXVI, 725.
31. Habitus intellectualis non est specierum ordinatio, 672.
32. Dividitur etiam in virtutem, et non virtutem, illa disponit potentiam ad perfectam operationem naturae consentaneam, illa vero quæ non inclinat ad operationem perfectam, 726.

HABITUS INFUSUS.

33. Habitus infusus dicitur, qui per influxum solius Dei obtinetur, XXVI, 724.
34. Habitus quidam infusus per se, et aliis per acci- dens, ille natura sua non est nisi a Deo produci- bilis; hic vero licet a Deo producatur, id non petit ex natura sua, ibid.

HABITUS EXTENSIO, SIMPLICITAS, VEL COMPOSITIO.

35. Augmentum extensivum habitus necessario sit per additionem alicujus entitatis realis, quæ efficitur per actus specie distinctos ejusdem potentiae, XXVI, 695 et 715.
36. Nulla vera realis compositio extensiva in habitibus spiritualibus reperi potest, 700.
37. Qui extendi possunt indivisibiliter ad plura ob- jecta partialia, et elicere actus distinctos inter se connexos, 702.
38. Habitus simplex per quemcunque actum gene- retur, facilitat potentiam in ordine ad omnia ob- jecta sua, unde non est capax augmenti exten- sivi, 705.
39. Habitus simplex non potest respectu unius objecti esse intensus, remissus vero respectu alterius, ibid.
40. Habitus intellectus evidens et simplex non potest extendi ad diversas veritates; secus vero de habitu invidente, 708.
41. In intellectu distinctus habitus est ad principia per se nota, et conclusiones; non vero in volun- tate ad finem et media, ibid.
42. Habitus principiorum ab habitu metaphysicæ et a potentia intellectiva distinguitur, propriisque actibus comparatur, XXV, 30.
43. Unus habitus componitur ex pluribus simplici- bus non per compositionem per se, aut extensi- nem, sed per collectionem, aut subordinationem plurium, XXVI, 711.

HABITUS DIMINUTIO, ET CORRUPTIO.

44. Habitus acquisiti diminuntur, et corrupti- tur, XXVI, 716.
45. Habitus non corruptitur per absentiam causa-

- conservantis, nec per solam cessationem actus quamvis illa possit esse occasio diminutionis aut corruptionis, 717.
46. Nec etiam habitus corruptitur per multiplicationem actuum aut habituum, nisi sint repugnantes, 719.
- Quamvis impediatur facilis illius usus, et quasi obruatur, ibid.
47. Habitui existentes in potentibus corporalibus corruptuntur ad illarum corruptionem, 720.
48. Ad alterationem phantasie minuantur et immulantur phantasma in illa existentia, non autem habitus virtutum et vitorum in appetitu sensitivo existentes, multoque minus illi, qui in intellectu et voluntate existunt, ibid.
49. Non expelluntur formaliter habitus ab actibus oppositis, sed effective, 722.
50. In genere causas formalis habitus immediate excludit habitum oppositionis in gradu intenso, nam in gradu remisso compossibilis sunt in eodem subiecto, 723.

HABITUS PRACTICUS ET SPECULATIVUS.

51. Adaequate dividitur habitus in practicum et speculativum, XXVI, 728.
52. Habitui practicus circa proxim versatur, vel elicendo, vel dirigendo illam, ibid.
53. Habitui practicus non potest in nobis esse de re non operabili a nobis; speculativus vero esse potest de re operabili, 732.
54. Habitui practicus intellectualis ad veritatis cognitionem ordinatur, licet in eo non sistat, 733.
55. Habitui practicus et speculativus definiri et distinguuntur possunt, ut perficiunt intellectum practicum vel speculativum, ibid.
56. Habitui practicus dividitur in activum et factivum, ibid.; et vide verb. *Praxis*.
57. Habitui est practicus, si ex se ordinetur aut inclinet ad opus, licet desit intentio, aut finis operantis, ibid.
58. Habitui practicus realiter et essentialiter differt a pure speculativo, 734.
59. In eodem habitu ratio practici et speculativi uniri possunt, qui essentialiter differt ab habitu adaequato practico, vel speculativo ibid.

HABITUS PRODUCTIO ET AUGMENTUM.

60. Vide infra, verb. *Intensio*, et supra in *habitu acquisito et causa efficiente illius*.

HABITUS PRO VESTE.

61. Habitui ut praedicamentum constituit, propria forma extrinseca est, XXVI, 1012.
62. Habitui est ipsa vestis, habitio vero unio vestis et rei vestitae, et qualis haec sit, ibid.
63. Habitui vox valde aequivoca, 1013.
64. Habitui denominatio per se primo hominibus convenit, praeterea etiam rebus aliis, quae hominum industria habitu induuntur, ibid.
65. Ad habitus praedicamentum expectant denominationes deaurati, dealbati, et similes, ibid.
66. Habitui quae et quot species, 1014.
67. Habitui peculiare est unam ejus formam alterius posse supponi, ibid. Imo et ejus formas secundum organicas partes hominis inter se distingui, ibid

I

IDEA.

Ideæ divinae videri non possunt, nisi Deus ipse intuitus videatur, XXV, 49. Vide *Causa*, n. 204.

IDEM, ET IDENTITAS.

1. Idem et negative et relative potest dici, et quomodo, XXV, 271.
2. Identitas rei in scipsa secundum fundamentum considerata, est identitas simpliciter; secundum relationem vero secundum, quid tantum; e contrario autem identitas rerum distinctarum in ratione communi, 272.
3. Identitatis tot genera, quot distinctiones, ibid.

IGNIS.

Ignis circularis in centro terræ existens quorsum tenderet, XXV, 689.

IMAGINATIO.

Imaginatio medio appetitu sensitivo movet proprium corpus, non quidem illud alterando, sed quodammodo vitaliter afficiendo, XXV, 665.

IMPERIUM.

Imperium, quod D. Thomas in intellectu constituit, in quo situm, XXV, 726.

IMPOSSIBILE.

Impossibile esse idem simul esse et non esse, sitne primum principium omnium in demonstratione per deductionem ad impossibile XXV, 411.

IMPOTENTIA.

1. Impotentia negationem, vel privationem, secundum varias acceptiones importat, XXVI, 613.
2. Impotentia secundum aliquam considerationem ad qualitatis praedicamentum spectral, 614.

IMPULSUS.

1. Impulsum non imprimit Angeli, cum corpus localiter movent, XXVI, 475.
2. Impulsus instrumentum est moventis a mobili separati, ibid.

INCORRUPTIBILITAS, ET INCORRUPTIBILIE.

Corruptibile et incorruptibile non potest idem esse, nec successive, nec simul, XXVI, 456.

INDIVIDUUM.

1. Individuum, formaliter loquendo, non solum addit negationem supra naturam abstracte conceptam, sed supra omnem positivam entitatem rei singularis, XXV, 150.
2. Individuum aliquid reale addit supra specificam naturam, quæ predictam fundat negationem, ibid, sola tamen ratione distinctum, ejusdemque praedicamenti, 153, quod et in spiritualibus substantiis finitis verum est, 155.
3. In individui constitutione vera contractio intercedit, quin in ipsis differentiis individualibus in infinitum procedatur, ne in conceptibus quidem objectivis, 154.
4. Individuum hominis eodem constituitur in esse

- hominis et Petri secundum rem, non secundum rationem, 159.
 5. Individuorum multiplicatio cur uni speciei repugnet, magis quam alii, 220.
 6. Individui ratio ab omnibus individuis abstractibilis cur non dicenda universalis, 235.
 7. In uno individuo una tantum, eademque simplissima individualis differentia reperitur, speciem immediate contrahens, et consequenter omnes superiores gradus individuans, 240.
 8. In uno individuo ab eodem physico principio provenit esse hoc animal, et esse hunc hominem, 241.
 9. Individuales differentiae duorum hominum, licet invicem comparatae, sint entia ut quod, tamen in eis non distinguitur natura rei ratio in qua conveniunt, a ratione in qua differunt, 152.
 10. Individuatio non est extra essentiam quam individuat, secundum rem, bene tamen secundum præcisionem rationis, 158.
 11. Individualis differentia non est dicenda essentialis, sed intrinseca, entitativa, et quasi materialis, et cur, 160.
 12. Individua immediata generis. Vide *Genus*.

INDIVIDUATIONIS PRINCIPIUM.

1. Individuationis principium substantiarum materialium non posse esse materiam signatam, seu quantitate affectam, XXV, 164; vel aliis dispositionibus præcedentibus, 168.
 2. Individuorum multiplicationis, et productionis hujus, magis quam illius, etsi materia principium ponatur, adhuc individuationis principium non est, imo et licet per eam individuorum distinctionem cognoscamus, 174.
 3. Individuationis principium in his substantiis est forma, non quidem adæquatum, sed partiale principium, 177.
 4. Individuatio nec ab existentia, nec a subsistentia provenit, licet illa rem existentem ut talem, haec vero suppositum individuet, 178.
 5. Individuationis principium in omni substantia sua propria entitas, intrinsecae principia, quibus constat, 180.
 Quod in materia ejusque individuato ordine ad formam declaratur, ibid., et de forma, proportione eadem, 182.
 6. Individuari materiam ab agente, quo sensu verum, 181.
 7. Individuationis principium in substantiis compositis, materia et forma unitæ, quoque ordine inter se, 186.
 8. Individuationis principium in substantiis spiritualibus completis, 187.
 9. Individuantur modi substanciales sua intrinseca entitate, per quam hanc numero materiam et formam respiciunt, 185.
 10. Individuationis principium in accidentibus, formaliter in ordine ad esse loquendo, propria cuiusque entitas, licet quoad productionem, nostramque cognitionem dici possint ex subiecto individuari, 189.

INDIVISIBLE.

Vide *Quantitas*, a n. 18.

INFINITUM.

1. Infinitum simpliciter in genere entis, nec a Deo produci, nec ab ipso pendere potest, XXVI, 447.

- imo et secundum aliquem gradum, XXV, ibid.
 2. Infinitum virtuale datur, licet improprie infinitum nominetur, XXVI, 448.

INHERENTIA.

Vide verbo *Accidens*, n. 58.

INSTRUMENTUM.

- Instrumenti acceptiones variae, XXV, 590.
 Instrumentum creationis an possit dari. Vide *Creatio*, n. 7 et 8. Vide etiam *Causa instrumentalis*.

INTELLECTUS, INTELLECTIO, INTELLIGERE, ET INTELLECTUALIS GRADUS.

1. Intellectus agens nunquam imprimet speciem repräsentantem solam differentiam, sed totam specificam naturam individui, XXV, 226.
 2. Intellectus agens producit speciem immediate repräsentantem singularia, 227.
 3 Intellectus agens imprimet in possibili speciem proportionatam speciei sensus ei phantasie, XXVI, 504 et 748.
 4. Intellectus agens, utpote per se primo ordinatus ad efficiendum, ad secundam qualitatis speciem pertinet, 618.
 5. Intellectus quilibet suum proprium objectum sibi proportionatum vendicat, XXVI, 146.
 6. Intellectus nec quoad specificationem suorum actuum, neque quoad exercitium est formaliter liber, XXV, 717.
 7. Intellectus circa objecta probabiliter proposita manet indeterminatus non ex indifferentia objecti, sed ex defectu sufficientis applicationis, 716.
 8. Intellectus non aliter imperat sibi, vel suæ voluntati, nisi medio iudicio practico, nec alium actum habet voluntatis impulsivum, nisi hunc, 722.
 9. Intellectus ad veritatem necessitari potest, ad falsitatem vero nec ab ipso Deo, 323.
 10. Intellectus noster qualiter in naturali rerum cognitione fidei illustratione juvetur, XXVI, 214.
 11. Intelligere rem aliter quam est, dupliciter contingere potest, et positive et negative, et quid utrumque, XXV, 319.
 12. Intellectio est forma perfecta, et non tantum modulus.
 13. Intellectualis gradus est perfectissimus omnium possibilium inter substanciales, XXVI, 428.
 14. Intellectualis gradus in homine est tantum inchoatus seu imperfectus, ibid.
 15. Intellectualis gradus etiam perfectus distinguuntur in varias species, 453.
 16. Intellectus qualiter abstrahat et præcise et negative, et quid ad hoc necessarium. Vide *Abstraction*, n. 3.

INTENSIO.

1. Intensionis nomen quid significet, XXVI, 753.
 2. Intensio an solum fiat per majorem radicationem in eadem parte subjecti, vel in eodem individuali, 754.
 3. Intensionem fieri per additionem gradus ad gradum, et per majorem radicationem, qualiter cohaerent, veraque de intensione sententia, 764, et quid sit haec major radicatio in subiecto, 770.
 4. Intensio non fit per gradus qualitatis intra eamdem speciem æque perfectos, 762 et 765.

5. Intensio formæ per veram actionem semper acquiritur, XXVI, 770.
6. Intensiva latitudo semper educitur de novo de potentia subjecti, ibid., potestique et continua etsuccessiva mutatione adquiri, 771, etiam in habitibus, 771.
7. Intensio et remissio quoad maximum terminantur, quoad minimum vero non, 778.

INTENSIO QUIBUS CONVENIAT.

8. Intensio proprietas est qualitatis, XXVI, 766.
9. Intensibiles esse qualitates aliquas quam certum, 768; quae vero haec sint, ibid.
10. Qualitates non intenduntur per hoc quod deperdita minus perfecta alia perfectior intra eamdem speciem ei succedit, 783.
11. Intensibilis qualitas divisibilis est et composita, 764.
12. Intendi nequaquam convenit quantitati, sive continuæ, sive discretæ, 768.

J

JUDICIUM.

1. Judicium practicum actum liberum voluntatis semper subsequitur, XXV, 726.
2. Judicium intellectus quare et quando requiratur ad operandum libere, omniaque huc spectantia, Vide *Libertas, et Libera potentia, et Causa secunda libera.*

L

LIBERUM, LIBERTAS, ET LIBERUM ARBITRIUM.

1. Liberum multipliciter dicitur, XXV, 694.
2. Liberum arbitrium creatum non consistere in aliquo actu vel habitu, neque in potentia ut his affecta, probatur, 712.
3. Liberum arbitrium non est potentia ab intellectu et voluntate distincta, nec utriusque collectio, 714.
4. Libertas ab intelligentia oritur, 698.
5. Libertas hominis ratione naturali, auctoritate et experientia demonstratur; illique potentiam aliquam liberam inesse, 696.
6. Libertas non potest in sola potentia passiva reperi, sed activam necessario requirit, 699.
7. Libertas ex propria ratione indifferentiam ad diversos actus non includit; sed ad diversa objecta tantum, 700.
8. Libertas creata in quo sita, ibid.
9. Libertatem formalem in judicio non consistere, contra modernos quosdam statuitur, 707.
10. Libertas in indifferentia quoad exercitium satis salvatur, licet haec sine aliqua quoad specificacionem non reperiatur, 708.
11. Libertati nostræ non obstat duplex motio, prævia, scilicet, et concomitans, qua Deus potest movere voluntatem, 710.
12. Libertas in omnibus solisque rationalibus agentibus reperitur, 711.
13. Libertatis radicale principium semper est natura spiritualis, proximum vero aliqua spiritualis potentia illius, ibid.
13. Libertas in sola voluntate formaliter residet, in intellectu vero radicaliter tantum, 714.

LIBER ACTUS.

1. Libera potest esse eadem actio respectu unius causæ, et necessaria respectu alterius, XXV, 705.
2. Liber actus vel elicitus, vel imperatus esse potest, 712.
3. Primum actum liberum voluntatis semper præcedit necessarius ex parte intellectus, ex parte vero voluntatis id non requiritur, ibid.
4. Libertatem actus in libera facultate cum indifferentiæ objecti seu judicij constituentes, redarguntur, 702.
5. Libertati actus non obstat quod ad illum necessaria causa concurrat, dummodo aliqua ex proximis libera sit, 705.

LOCUS.

1. Loci nomen, extrinsecum proprius locum quam intrinsecum Ubi significat, XXVI, 980.
2. Locus in mathematicum et physicum qualiter dividatur, 981.
3. Locus extrinsecus ad prædicamentum Ubi nullatenus pertinet, ibid. In quo ergo prædicamento ponendum, 982. Vide *Ubi.*

LOGICA.

1. Logicæ proprium munus est sciendi modum trahere, qualiterque hoc prestat, XXV, 35.
2. Logica est ars dirigens operationes intellectus, et de rebus secundum hanc rationem tantum agit, XXVI, 504.
3. Logica qua ratione aptior cæteris ad docendum, XXV, 48.
4. Logica an speculativa et practica, XXVI, 737.

LUMEN.

1. Lumen gloriæ non potest esse connaturale alicui substantiæ creatæ aut creabili, nec intellectui ejus, XXVI, 156.
2. Lumen gloriæ, et lumen connaturale creaturæ, qua differant, 157.
3. Lumen gloriæ ad visionem ut instrumentum conjunctum Dei concurrit, ibid.

M

MAGNES.

1. Magnes cum ferrum attrahit, qualitatem motivam illi imprimet, XXV, 664.
2. Magnes hanc qualitatem non imprimet ferro, nisi prius eam imprimat medio, ibid.
3. Magnes talem qualitatem imprimet ferro, quæ sit productiva alterius similis in alio, ibid.

MALUM.

1. Malum esse, et in privatione boni consistere, probatur, XXV, 356.
2. Malum morale et naturale non in positivo, sed in privatione consistere, Patrum doctrina, rationeque convincitur, 357.
3. Malum in se, et alteri malum, quid sint, exponit; concluditur utrumque privatione constitui, licet non eodem modo, 358.
4. Malum in se nullum ens dici potest ratione aliquius positivi, bene tamen malum alteri, non tam men a privatione præscindendo, 359.
5. Malum culpæ, et pœnæ utrumque est malum ho-

- minis, et licet aliquod positivum includat, non per ipsum, sed per privationem rectitudinis vel debite perfectionis constituitur, 360.
 6. Mali divisio in simpliciter, et moris reprobatur, 357.
 7. Mala et bona potest esse eadem res secundum diversas rationes, 361.
 8. Malum et bonum in suis formalibus rationibus privative opponuntur, res vero qua tales dicuntur, contrarie, ibid.
 9. Malum culpæ et poenæ, quod rationali creaturæ ut libera est proprius convenit, in quo differant, 362.
 10. Mali culpæ et poenæ essentia, 363.
 11. Malum culpæ origo est mali poena, estque majus illo, ibid.
 12. Mali divisio in turpe, contristans et inutile, ejusque explicatio, ibid.
 13. Malum et ens nec convertuntur, sed mutuo se excedunt; cur ergo inter entis proprietates non numeretur, 371.

MALI QUÆ CAUSE.

14. Malum causam aliquam habere necesse est, imo et eam esse aliquod bonum, XXV, 364.
 15. Malum finaliter causam non requirit, potest tamen, ex extrinseca intentione operantis, habere ut finem verum aliquod bonum, 365.
 16. Malum medicinale intendi directe potest ut medium, non ut finis, ibid.
 17. Malum semper habet pro materiali causa aliquod bonum, ibid., in quo non est ut aliquid in ipso ponens, sed potius ut removens, 366.
 18. Malum quodvis non semper quodlibet bonum destruit, imo nec totum quod est in subjecto, nisi et seipsum per accidens destruat, ibid.
 19. Malum non habet causam formalē a seipso distinctam, nisi extrinsecum tantum et remotam, 367.
 20. Malum semper causatur ab aliquo efficiente, saepē tamen præter intentionem, ibid.; saepē ex perfecta, saepē ex imperfecta causalitate, non tamen semper, 368.
 21. Malitia effectuum naturalium ex imperfectione naturalis cause semper provenit, ibid. In actione vero libera ex mera libertate causa, 369.
 22. Malum in effectu quandoque ex sola carentia influxus consequitur, ibid.
 23. Malum ex perfecta causalitate secutum, mediate et immediate a Deo causatur; quod vero ex defectu vel carentia actionis provenit, in naturalibus remote, in moralibus vero, nequaquam est a Deo, 370.
 24. Malum culpæ non potest a Deo intendi, secus cætera naturalia, 371.

MATERIA.

1. Materia prima, et per negationem prioris, et per respectum ad secundam talis dicitur; et quæ haec, XXV, 396.
 2. Materiam primam necessario ponendam ex necessitate primi subjecti, rerum continuata viaeissitudine, specialibusque mutationibus, et ex necessaria resolutione ad unum primum subjectum late ostenditur, ibid.
 Materiam primam omnium sublunariorum esse unam varii antiquorum philosophorum delirantem impugnatis, ostenditur, 401.
 Materia non est aliquod ex elementis, 403; nec

- corpus aut substantia completa simplex, aut quoquo modo composita, 404.
 5. Materia prima generabilium stabilem atomamque speciem sibi vendicat, 407, quam sive unita formæ, sive separata, semper retinet, 553.
 6. Materia non habet a se actualem entitatem sine causa efficiente, 413. Non tamen potuit nisi per creationem produci, ibid., sicque productam fuisse, 780; nec potest nisi per annihilationem, ut pote incorruptibilis, desinere, 414.
 7. Materia prima cum omni proprietate dici potest habere actum entitativum, 415.
 8. Materia eti pura potentia, metaphysicum actum non excludit; imo et ipsa quodammodo entitatus actus dici potest, 416.
 9. Materia solum est pura potentia respectu actus informantis proprie et simpliciter dicti, 417.
 10. Materiam esse puram potentiam, et esse in pura potentia diversa sunt, sicut et materiam esse actum, vel esse in actu, ibid.
 11. Materia metaphysice composita ex actu et potentia, non physice, 418.
 12. Materia ut pura potentia qualiter æquiparetur actu puro, 419.
 13. Materia non est potentia ad omnem latitudinem substantiæ, sed solum ad formam, et ad esse compositi 420.
 14. Materie divisio in ex qua, in qua, et circa quam, exponitur, 395.
 15. Materia transiens et immanens quæ, 396.
 16. Materia non est prima radix distinctionis individuorum, 163.
 17. Materia quo sensu incommunicabilis, ibid.
 18. Materia in instanti generationis non posse intelligi sigillatam per aliquem modum substantiam, et accidentalem ad hanc vel illam quantitatem, vel ad has dispositiones prius natura quam recipient formam, supposito quod accidentia in toto composito recipientur, 170. Vide etiam 427.
 19. Materia non sigillatur ex aliquo, quod agens in ipsam agat, vel ex vi præcedentium dispositionum, nisi ut plurimum negative et extrinsece, 171.
 20. Materia eadem numero quæ fuit in corrupto, manet in genito, 173.
 21. Materia respectu generationis et rei genitæ principium est per verum influxum, diversum tamen, 374.
 22. Materia secundum se directa cognitione est cognoscibilis a Deo et Angelis; semper tamen cum ordine ad formam, 420.
 23. Materiæ primæ idea in Deo necessario ponenda, ibid.
 24. Materiæ cognitio in nobis, licet per proportionem ad artificialium materiam inquiratur, pertinet tamen ad proprium conceptum ejus, 421.
 25. Materia suam perfectionem et bonitatem habet; quo autem sensu dicatur non bona simpliciter, 353.
 26. Materia sitne omnium entium imperfectissima, 442.
 27. Materia omnium generabilium una est specie, et intra eam numericam habet diversitatem, estque una positive, 441.
 28. Materiæ naturæ non repugnat in diversas specie materias multiplicari, ibid.
 29. Materia invisa, ex qua Deus dicitur, Sapient. 11 mundum creasse, quæ sit, 449.

30. Materia hæc an ita infima, ut nequeat ulla inferior esse, 453.
31. Materia prima quomodo sit principium substancialis mutationis, declaratur, XXVI, 457.
32. A materia etiam proveniunt proprietates substancialiæ materialis, 485.
33. Materia et quantitas mutuo se in quocumque composito inferunt, 459.

MATERIA AD FORMAM ET QUANTITATEM COMPARATA.

34. Materia prima propriam habet entitatem ab entitate formæ distinctam, XXV, 409, quam a se habet, et non a forma, non tamen sine transcendentali ordine ad illam, 411.

35. Materia prima propriam habet existentiam, non sibi communicatam a forma, habet tamen dependenter ab illa, 412 et 527. Vide etiam verb. *Existentia*.

36. Materia non potest naturaliter existere sine forma, 527; secus de potentia absoluta, 532.

37. Materia ut sine forma servetur, quid ex parte Dei de novo præstandum, 534.

38. Materia solum pendere a forma, ut a conditione necessaria, non ut a vera causa a priori, ut probabilius resolvitur, 530. Vide etiam 426.

39. Materiæ dependentia a forma non tollit quin immediate suscipiat accidentia, 475.

40. Materia non esse modum formæ, nec e contra, etiamsi de potentia absoluta non essent invicem separabiles, ostenditur.

41. Quælibet materia est capax cujuslibet individuæ formæ, etiam ejus quæ aliam materiam numero diversam informat, 184.

42. Materia solum posse esse causam materialem formæ substantialis et quantitatis ostenditur, 475, Materia prius ordine intentionis respicit formam, quam quantitatem; executionis vero non ita, ibid.

43. Materia prius unitur quantitatì quam substanciali formæ 476.

44. Materia esse immediatum susceptivum accidentium materialium, non vero totum compositum, ex professo traditur, 474.

45. Materiæ inhærente posse quantitatem, et aliquando ei soli inesse, 483.

46. Materiæ semper est immediatum subjectum quantitatis, licet in substanciali omnino materialibus oppositum sit probabile, 487.

47. Materia media quantitate formam substanciali recipere, quo sensu verum, 493.

48. Materia prima naturalis potentia est ad animam rationalem, XXVI, 650.

MATERIA COELI IN SE ET AD NOSTRAM COMPARATA.

49. Materia cœli specie differre a nostra, probabilius, XXV, 443.

50. Materiæ cœlestium orbium inter se specie diversæ, 446.

51. Materiæ cœli cur respiciat formam inseparabilem, corruptibilis vero non ita, 447.

52. Materiæ cœli longe perfectior nostra, 452.

MATHEMATICÆ DISCIPLINÆ.

1. Mathematicæ et metaphysicæ in certitudine comparatio, XXV, 43.
2. Mathematicæ res perfectionem habent, 352.
3. Mathematicæ quam abstractionem a materia respiciant. Vide *Abstractio*, n. 2.

MAXIMUM.

Maximi et minimi termini qualitatum explicitantur, XXVI, 776.

MEDIUM.

Medium primum et ultimum, inter media ad eundem finem subordinata necesse est dari; et quæ hæc sint et quod intentionem, et quod executionem, XXV, 851. Inter hæc media quænam rationem finis proximi et remoti participant, ibid.

MEMORIA.

Memoria quid supra sensus addat, XXV, 58. An et in quibus animalibus reperiatur, Vide *mal.*

MENSURA.

1. Mensura quædam activa, passiva alia: illa est apta mensurare, hæc vero mensurari ab alio, XXVI, 539.
2. Mensura debet esse certa, parva et homogenea 542.
3. Mensura sui ipsius nihil esse potest, 584.
4. Mensura in actu ultra aptitudinem solum additum usum mentis applicantis unam quantitatem alteri ut per eam cognoscatur; unde nullius rei essentia in hujusmodi ratione mensura consistere potest, 539.
5. Mensuram et mensuratum debere esse ejusdem generis, quo sensu verum, 959.

METAPHYSICÆ NOMEN, OBJECTUM ET ESSENTIA.

1. Metaphysicæ nomina et etymologia, XXV, 4.
2. Metaphysicæ objectum non sunt entia per accidens, nec rationis, 3.
3. Metaphysicæ adæquatum objectum non est Deus, est tamen principius, 5.
4. Ad metaphysicæ objectum necesse est naturales substantias pertinere, 7. Imo et accidentia directe, et non tantum ut substantiæ proprietates, 11.
5. Metaphysicæ proprium objectum ens reale in quantum tale, ibid., et qualiter ut sic proprietates demonstrabiles, principia et causas per quæ demonstretur, habeat, ibid.
6. Metaphysica omnia entia in particulari non cognoscit, 14; cognoscit tamen aliqua, et quæ, 16 et seq.
7. Metaphysica materiales rationes in particulari non attingit, nisi quatenus ad immaterialium cognitionem necessaria sunt, 21.
8. Metaphysica vera ac speculativa scientia est, 37, neque in nobis aliiquid habet practicæ, 38.
9. Metaphysica, una est specie atoma et infima, partiales tamen qualitates seu habitus includit, qui unam scientiam specie componere dicuntur, et qua ratione, 24 et 25.

METAPHYSICÆ QUÆ CAUSE, QUIQUE FINIS.

10. Metaphysica materialem, formalem, efficientem causam qualiter habeat, XXV, 26.
11. Metaphysicæ finis, veritatis contemplatio propter seipsam, ibid.
12. Metaphysicæ ad alias scientias acquirendas valde utilis, 27; qualiterque circa earum objecta versetur, ibid.
13. Metaphysica sola suum objectum esse inter omnes scientias demonstrat, 29.

14. Metaphysica secundum se prior est ordine doctrinæ omnibus scientiis, respectu vero nostri non ita, 29.
15. Metaphysica longe aliter versatur circa prima principia quam habitus principiorum, 31; novam illis certitudinem et evidentiam extensivam tribuit, ibid.
16. Metaphysica distinctus habitus est ab habitu principiorum, sive hic ab intellectu distinguitur, sive non, ibid.
17. Metaphysica qualiter juvet intellectum ad principiorum cognitionem, rationes terminorum ex quibus constat declarando, et certitudinem eorum variis modis demonstrando, et qui sint, ibid.
18. Metaphysica non solum prima principia, sed et alia particularium scientiarum contemplatur, 34.
19. Metaphysicæ non est proprium instrumentum sciendi tradere, licet in hoc valde juvet dialecticam, ibid.
20. Metaphysica non solum scientia, sed naturalis sapientia est, 38, atque ut talis qualiter de omnibus agat, qualiter de difficultioribus, 39.
21. Metaphysica qualiter in certitudine cæteras scientias supererit, et in se, quoad nos, 43.
22. Metaphysica certior est aliis scientiis, non solum quoad carum principia, sed etiam quoad conclusiones, 44.
23. Metaphysica perfectior est habitu principiorum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, non ut circa principia ipsius metaphysicæ, 46.
24. Metaphysica qualiter aptior sit ad docendum cæteris scientiis, 47.
25. Metaphysica suas conclusiones demonstrat per finalem, efficientem et exemplarem causam, et aliquando per materialem, 48.
26. Metaphysica omnium scientiarum princeps, eas in veritatis cognitione dirigens, cisque imperans, 50.
27. Ad metaphysicam scientiæ omnes, et virtutes naturales ut in finem ordinantur, ibid.
28. Metaphysica non est scientia subalternans respectu aliarum scientiarum, 51.
29. Metaphysica est omnium scientiarum naturalium maxime appetibilis, 63.
30. Metaphysica simpliciter est nobilior habitu principiorum utcumque sumpto; non vero certior aut evidenter, 46.
31. Metaphysicæ abstractio a materia qualiter ab abstractione aliarum scientiarum differt. Vide *Abstractio*, n. 2.

MISTIO ET MISTUM.

1. Misionis definitio elucidatur, XXV, 551.
2. Mista corpora sape habent in se imbibila minora corpuscula, 553.
3. Mistum ab elemento pædominante quo sensu moveri dicatur, ibid.

MODUS.

1. Modus varie a philosophis sumitur, XXV, 255.
2. Modos reales positivos superadditos toti essentia necessario admittendos, ibid.
3. Modi isti non sunt dicendi res seu entitates, nisi late et generalissime sumendo ens, 256.
4. Modi ejusdem rei non distinguuntur inter se, nisi tantum modaliter seu ex natura rei: modi vero diversarum rerum tanquam res a re, 259.

5. Modos substantiales et accidentales cur in eadem re multiplicari non implicit, 260.
6. Modus et res, quo sensu distinctas habeant essentias, 261.
7. Modus substantialis ille est, qui ad constitutionem substantiæ pertinet; accidentalis vero qui hanc completam et constitutam supponit, XXVI, 316.
8. Modi terminantes respectu rerum quas terminant, quod genus causalitatis exerceant, XXV, 387.
9. Modi substantiales de potentia materiæ quodammodo educuntur, 515.
10. Modi accidentales non omnes dici proprie possunt formæ, qui tamen ex illis id habent, 573.
11. Modi accidentales, tam naturales quam supernaturales, non possunt, nec de potentia absoluta nisi per educationem fieri, 579.
12. Modi entium sub divisione adæquata entis comprehenduntur, XXVI, 315.
13. Non omnes modi revocantur ad prædicamenta entium quorum sunt modi, 316.
14. Modus accidentalis, qui ad constitutionem aliquid entis pertinet, ad ipsius genus revocatur; qui vero illud supponit constitutum, proprium genus ab illo distinctum postulat, 317.
15. Modus rei, qui propriam realitatem non habet, nunquam est principium per se ac proprium agendi, 414. Modi per veram ac propriam efficiemtiam fiunt, 400.

MOTUS, MUTATIO ET MOTOR.

1. Motum infinitum duratione, virtutem infinitam in movente non indicare, XXVI, 64.
2. Motus in infinitum velox, infinitatem in movente non infert, nisi ut plurimum secundum quid, 69 et 80.
3. Motus non fieret in instanti, etsi daretur potentia motiva infinita, 80.
4. Motus a termino modaliter saltem distinguitur, 901.
5. Motus idem subjectum et sub eadem ratione respicit, quod passio, 902.
6. In motu definitione illam particulam, prout in potentia, duobus modis posse intelligi, probatur, 903.
- 7 Motus et passionis exacta æquiparatio, 901.
8. Motus ut actum mobilis significat, ad prædicamentum passionis pertinet; ut vero fluxum ad terminum præcise, ejusdem est prædicamenti cum illo, 905.
9. Motus pro reali et accidentalí actu mobilis stricto sumptus non minus univocum prædicatum importat, quam passio, 906.
10. Motus ea ratione qua a passione distinguitur, cur prædicamentum speciale non constitut, ibid.
11. Motus solus habet per se primo intrinsecam successionem, 949.
12. Motus tardus et velox per idem spatium, sintne aequales, et quam distinctionem sortiantur, 951.
13. Motus idem numero qui præcessit, potest a Deo reproduciri, 954.
14. Motus velocitatem nullum agens efficit, quin ei motus substantiam attingat, 678.
15. Alterationes fieri in instanti non repugnat; est enim successiva ex resistentia passi, 83.
16. Inter meram mutationem et immutabilitatem, seclusa metaphoræ non datur medium, 132.

INDEX RERUM.

17. Motus contrarii aliquando possunt esse simul, aliquando vero non, 751.
18. Motus duplex extensio, alia a subjecto, alia a termino desumpta, 578.
19. Motus continuitas ab ipsis successione distinguatur, et est separabilis, 579.
20. Augmentationem aut aggenerationem in instanti fieri non implicat, 581.
21. In motu locati qualiter aliiquid adquiratur, vel desperatur, 979.
22. Motus per accidens non tollit quin res mutetur motu in se recepto, 987.
23. Non implicat fieri mutationes corporis quoad locum in instanti, 83.
24. Motus locatis corporum habet suam continuationem et successionem a mobili et termino; spirituum vero solum a termino, 581.
25. Motus non solum non fuisse ab æterno, sed nec esse potuisse ostenditur, 23.
26. Movens se per se primo an quiescere valeat ad quietem alterius, XXV, 648.
27. Motus localis perfectior est aliis motibus, XXVI, 473.
28. Motus qui non procedit ex cognitione et appetitione non est vitalis, 481.
29. Motus a passione distinctio. Vide *Passio*.
30. Motus quam et qualem durationem habeat. Vide *Tempus*.
31. Movens et motum quam distinctionem in omni actionum genere habere debeant, quaque verum sit omne quod movetur ab alio moveri. Vide *Agens*.

MORS.

Mors in fieri malum est subjecto ad cuius destructionem disponit; secus in facto esse, seu in instanti in quo res destruitur, XXV, 367.

MUNDUS.

1. Mundum non fuisse ab æterno, ex essentia creationis qua demonstretur, XXV, 780.
2. Mundi procreatorem et gubernatorem non posse nisi unum tantum esse, XXVI, 41.
3. Præter hunc mundum aliud esse creabilem omnino certum; affirmare autem fuisse creatum, temerarium, 47.

N

NATURA.

1. Naturæ nomen quam etymologiam habeat, quasi significaciones, XXV, 559.
2. Natura et essentia in quo differant, ibid.
3. Natura substantialis creata in abstracto significata non est prima substantia, sed ab ea non minus quam a supposito distinguatur, XXVI, 350.
4. Natura creata non potest assumi cum subsistencia propria, ibid.
5. Natura creata non est per se ac essentialiter subsistens, 359.
6. Naturæ humanæ sia Verbo relinquatur, aliiquid esse addendum ut connaturaliter subsisteret, ibid.
7. Natura creata potest sine propria subsistencia conservari, non tamen sine ulla, 409.
8. Natura creata quecumque sit, a Deo ut a supposito potest sustentari, 362.
9. Natura, secundum D. Thomam, non est proximum susceptivum existentiæ, 369.

10. Natura si existeret sine ulla subsistentia, nee suppositum esset, nec persona, 376.
11. Natura substantialis est perfectior quam subsistencia, 379.
12. Natura materialis divisibilis est in partes essentiales integrales, 380.
13. Natura si conservaretur sine ulla subsistentia posset absque illa operari sine novo miraculo 417. Naturalis et necessaria causa. Vide *Causa efficiens naturalis et necessaria*.

NECESSITAS.

1. Necessitas quoad specificationem in actibus in quo sita, XXV, 54.
2. Necessarium multipliciter dicitur, 694.
3. Necessitatis vari modi occasione divinæ libertatis explicantur, XXVI, 190.
4. Necessitas ex suppositione antecedente tollit libertatem, ex consequenti vero non ita, XXV, 710.

NEGATIO.

1. Negatio et privatio in quo differant, XXVI, 1028.
2. Negatio et privatio prout in rebus non sunt entia rationis, 1031.
3. Negatio et privatio secundum se considerata in quo convenienter, 1032: in quibus vero non, 1033.
4. Negatio potest esse necessaria subjecto, privatio vero secus, 1034.
5. Negatio cur non potest esse generationis principium eo saltem modo quo privatio, 1036
6. Negationis et privationis, ut entia rationis sunt, quanta diversitas, 1037.

NUMERUS.

Vide *Quantitas discreta*.

O

OBJECTUM.

1. Objectum scientiæ non debet necessario ponи in praedicamento, XXV, 8.
2. Objectum scientiæ necessario habere proprietates demonstrabiles, causas etiam et principia per quæ demonstrantur, 12.
3. Objectum quam exerceat causalitatem, tam respectu potentiarum quam actus ejus, 393.
4. Objecti cogniti non influunt effective in actum volitionis, 646.
5. Objectum Metaphysicæ. Vide *Metaphysica*.

OPPOSITIO.

1. Oppositio quid late sumpta comprehendat, quid propriæ, XXVI, 738.
2. Oppositio inter quæ extrema intercedere possit, ibid.
3. Oppositio solum addit supra ea quæ opponuntur, respectum realem, vel rationis, ibid. Hunc ergo quæ oppositiones importent, ibid.
4. Oppositio inter unum extremum reale, et aliud rationis, magis est rationis quam realis, ibid,
5. Oppositionis negativæ et passivæ variae divisiones, 739.
6. Oppositio per se primo convenit negativæ oppositioni, 740.
7. Opposita contradictorie et privative quomodo differant a contrariis absolutis, 746.
8. In iis quæ positive opponuntur, semper unum

- aliquo modo includit negationem alterius, 740.
 9. Oppositio relativa quæ et qualis, 858.
 10. Oppositio contraria. Vide *Contrarietas*.
 11. Oppositio contradictoria. Vide *Contradictoria*.

ORGANA.

Organæ requirunt corpus mixtum ex qualitatibus primis, XXVI, 443.

P

PARS.

Pars integralis quando non est unita, completa substantia est, XXVI, 333.

PASSIO.

1. Passionis acceptio[n]es variae, XXVI, 614.
 2. Passio quæ est species qualitatis tantum accidentaliter differt a qualitate passibili per brevem aut diuturnam durationem, 628.
 3. Passionem esse prædicatum aliquod, aliud est ac per modum passionis concipi et prædicari, XXV, 104.
 4. Ad rationem passionis, quæ conditions requiriuntur, 103.

PASSIO PRÆDICAMENTUM.

1. Passionem et actionem sola ratione ratiocinata distingui, XXVI, 899.
 2. Passio a termino ut modus a re distinguitur, 901.
 3. Passionis et motus elegans æquiparatio, tam in respectu ad terminum, quam ad subjectum, ibid.
 4. Passio et motus non distinguuntur reali aut modali distinctione, 904. Quinimo proprie et complete æquiparata nec ratione ratiocinata, sed appellatione tantum, ibid.
 5. Passio sub aliqua præcisione potest ratione distingui a motu, ibid.
 6. Passio ut communis est tam substantiali quam accidentalis passioni, quid analogum, nec ut sic constituet prædicamentum, 905.
 7. Passionis nomen actualem inherentiam importat, 906.
 8. Passionem ut sic essentialiter dicere actualem unionem ad subjectum, et terminum cuius est passio, inductione ostenditur, 907.
 9. Passio in successivam et instantaneam recte et adæquale dividitur, 909.
 10. Passiones instantaneæ, transiens et permanens, accidentaliter tantum diversæ, 910.
 11. Passio instantanea potest fieri coexistendo tempore nostro, ibid.
 12. Passio successiva duplex, vel continuata, vel discreta, quæ tamen essentialiter non distinguuntur, ibid., sicut nec successiva et instantanea, ex eo præcise, nisi ratione terminorum id habeant, 911.

PATER.

Pater in divinis quo sensu a Sanctis principium et finis totius Deitatis nominetur, XXV, 375.

PERFECTUM ET PERFECTIO.

Perfectio simpliciter et secundum quid, in quo consistant, XXV, 346:

PERSONA:

1. Personæ ratio ab omnibus personis abstrahibilis, ad prædicabile proprii reducenda, XXV, 236.
 2. Persona idem est quod suppositum in nature intellectuali, XXVI, 351.
 3. Persona dicitur aliquando convertibiliter cum hypostasi, 352.
 4. Personæ divinæ licet realiter distinctæ, cur una sine alia existere nequeant, XXV, 270.
 5. In personis divinis qualiter una dici possit prior alia, 376.
 6. Personæ divinæ productæ quare a producente non pendeant, 385.
 7. Personæ divinæ, simpliciter loquendo, non sunt essentialiter diversæ, etiam in quantum personæ, XXVI, 140.

PHANTASIA.

Phantasie notitia ad actum appetitus non concurrit effective, sed tantum ut conditio, XXV, 665.

PHYSICA.

Physica quam abstractionem a materia respiciat. Vide *Abstractio*, n. 2.

POSSIBILE ET POSSIBILITAS.

1. Possibilium inter se eadem est in distinctione vel identitate proportio, quæ et existentium, XXV, 215.
 2. Possibile positive denominationem dicit a potentia productiva, XXVI, 209.
 3. Possibile negative est quidquid non involvit contradictionem, impossibile vero quidquid illam importat; nec sufficit oppositio alia, aut contradictionis, ibid.
 4. Possibile vel impossibile quid sit, naturale lumen intellectus nostri non semper percipit, 210.
 5. Possibile quo sensu objectum omnipotentiae divinæ. Vide *Deus*, n. 109.
 6. Possibile ut dicit non repugnantiam, fundat potentiam logicam; ut vero positivam denominationem a potentia desumptam, potentiam ipsam, 613.

POTENTIA.

1. Potentia multipliciter sumi potest, XXVI, 613 et 633.
 2. Potentia realis physica tam substantiali quam accidens comprehendit, 613.
 3. Potentia duplex, et que per se primo ad actum ordinatur, et quæ concomitante tantum ad aliam absolutam entitatem id sortitur, XXV, 469.
 4. Potentiam activam creatam a propria substantia realiter condistingui late tractatur, et cum D. Thoma resolvitur, 620.
 5. Potentia a substantia realiter distinctæ necessitas ex improportione substantiarum ad omnes suas accidentales actiones eleganti inductione ostenditur, 621.

POTENTIA SPECIES QUALITATIS.

6. Potentia species qualitatis per quid essentialiter constituantur, XXVI, 617.
 7. Potentie in communi definitio traditur et explicatur, 644.
 8. Potentia et impotentia ad eamdem speciem pertinent.

9. Potentia alia activa, alia passiva, 634, licet ex his nulla sit pure passiva, ex illis vero pure activae complures; quæ quidem re et essentia invicem differunt, 638.
10. Potentiae omni activae passivam correspondere qualiter verum habeat, exponitur, 640.
11. Potentiae activæ et passivæ definitiones ab Aristotele traditæ, explicantur, 643.
12. Potentia activa et passiva eadem qualitas esse potest etiam respectu sui ipsius, 642; quæ ut sic adæquata concepta unicam constituit speciem; inadæquate vero duas rationes distinctas, ibid.
13. Potentiae rationem ab aliqua qualitate participari unde dignoscatur, 645.
14. Potentiae activæ cur ab actuali operatione cesserent aliquando.
15. Potentia productiva quantumvis finita, potest in infinitum attingere successive effectus numero diversos, et cur, XXV, 200.
16. Potentiae animæ duobus modis ad agendum existantur.
17. Potentiae ejusdem suppositi qualiter ad agendum subordinetur inter se, 843.
18. Potentiae immanentes cur sibi determinent tales numero actus, ita ut alios attingere nequeant; reliqua vero potentiae non ita, 940.
19. Potentiae loco motivæ a substantiis realiter distinctæ, 622.
20. Potentiae loco motivæ animales quæ, 639. Potentiae vitalis qualis concursus ad suos actus. Vide *Actus*, n. 6.

POTENTIA NATURALIS, SUPERNATURALIS, OBEDIENTIALIS ET NEUTRA.

21. Potentia naturalis multipliciter dicitur, XXVI, 646.
22. Potentia activa transcendentaliter sumpta, non est secundum omnem respectum naturalis; semper tamen aliquem naturalitatis respectum habet, ibid.
23. Potentia activa supernaturalis et obedientialis esse potest; violenta nequaquam, 647.
24. Potentia passiva transcendentaliter sumpta, naturalis, obedientialis et neutra esse potest, ibid.
25. Potentia passiva qualiter violenta dici possit, 651.
26. Potentia prædicamentalis semper est naturalis comparatione actus; subjecti vero non ita, ibid.
27. Potentia prædicamentalis potentiam obedientiam quatenus talem non admittit, sicut nec neutram aut violentam respectu actus, ibid.
28. Potentia ad suum actum comparata. Vide *Actus*, n. 17.
29. Potentia neutra, an et quomodo admittenda, 648.
30. Potentia neutra dupliciter dicitur, ibid.
31. Potentia passiva, quæ est in rebus ad formas artificiales, neutra dici potest, 649.

POTENTIA LOGICA ET OBJECTIVA.

32. Potentia logica in sola non repugnantia extre- morum consistit, XXVI, 613.
33. Potentia logica nec naturalis est, nec violenta, 645
34. Potentia objectiva quid apud Scotum, 233.
35. Potentia objectiva non est determinata species qualitatis, 634. Nec res aliqua positiva, 233; Quid ergo vere sit, 234.

PRAXIS.

1. Praxis quid sit, XXVI, 728.
2. Praxis dicitur etiam actus extra intellectum, licet sit immanens, 729, imo et ipse actus intellectus ab alio directus, ibid.
3. Ad praxim non requiritur ut sit conformis rectæ rationi, 730.
4. Praxis moralis et artificiosa in conformitate consistunt, illa ad rationis, hæc ad artis regulas, ibid.
5. Praxis ab Aristotele dividitur in actionem et factionem, et quid utraque, ibid.

PRÆDETERMINATIO.

1. Prædeterminatio causæ secundæ a prima non est necessaria in naturalibus nec in liberis causis, XXV, 818.
2. Prædeterminatio physica causam liberam necessitatet, quoad exercitium et quoad specificationem, 819.
3. Prædeterminatione physica semel in voluntate posita, non potest voluntas non operari actum ad quem prædeterminatur, 820.
4. Prædeterminatio physica ad subordinationem causæ secundæ ad primam non est necessaria, 821.

PRÆDICABILE.

Quinque prædicabilium sufficientia declaratur, XXV, 234.

PRÆDICAMENTUM.

1. Prædicamenta accidentium aliquam convenientiam habent transcendentalē, XXVI, 506.
2. In novem prædicamenta dividitur accidentis immediate, ibid.

PRÆDICATUM.

1. Prædicatum nullum potest convenire naturæ secundum se, nisi ei per se posterioristice, aut prout in individuis, XXV, 212.
2. Quæ prædicata dici possint convenire naturæ secundum se, 214.
3. Prædicata essentialia, ut genus, differentia et species, in eodem individuo, neque ut universale a particulari, neque ut unum individuum incompletum ab alio ex natura rei distinguuntur, sed sola ratione cum fundamento in re late probatur, 238.
4. Prædicata essentialia et forma substantialis quem ordinem illationis inter se servent, 534.
5. Prædicata essentialia in eadem re processum in infinitum non admittunt, 563.
6. Prædicata abstracta generum et specierum. Vide *Abstractio*, n. 6 et 7.

PRINCIPIUM REI.

1. Principium rei late sumptum quid significet, XXV, 374, quid strictius acceptum, ibid.
2. Principium necessario esse aliquo modo prius principiato, et in creatis, et in divinis ostenditur, 375.
3. Principium et principiatum aliquam habere connexionem et consecutionem unius ab alio necesse est, 377.
4. Principii descriptio ex Aristotele et D. Thoma ibid.

5. Principiu duplex generalis divisio exponitur. 378.
6. Principium analogice dicitur de omnibus membris sub illo contentis, ibid.
7. Principii vox ad quid significandum primo imposita, 379.
8. Principium de Deo et creaturis analogia attributionis dicitur, ibid.
9. Principium de Deo ut Dei et ut creaturarum principium analogice dicitur, et ex parte relationis inter principium et principiatum, et ipsarum etiam emanationum, 380; ex parte vero ejus quod principium denominatur, etiam formaliter sumptum, univoce, 381.
10. Principium generativum et spirativum in Deo univoce dicuntur, ibid., sicut et de Deo creante et operante ex subjecto, ibid.
11. Principium latius patet, quam causa, 382.
12. Principium et principiatum cur a Theologis correlative negentur, 383.

PRINCIPIU^m COGNITIONIS.

1. Principium cognitionis seu complexum quid, XXV, 373.
2. Prima principia non possunt a priori per ullam causam demonstrari, nisi forte interventu supernaturalis Metaphysicae, 33.
3. Duo prima principia, seu propositiones immediate sunt necessariae in omni scientia, ad quae ultima resolutio fiat, 412.
4. Principium illud, Impossibile est idem simul esse et non esse, quo sensu sit simpliciter primum, 414. Ejus veritas in entitate rei fundatur, ibid.

PRIUS ET POSTERIUS.

1. Prius natura potest esse aliquid eo quo secundum aliam rationem posterius est tempore, XXV, 486.
2. Prioritatem naturae an noverit Aristoteles, 925.
3. Multipliciter potest dici unum prius alio cognitione, XXVI, 502.
4. Prioritas independentiae coincidit cum prioritate definitionis, ibid.

PRIVATIO.

1. Privatio qualiter rei naturalis principium, XXV, 374.
2. Privationis varie divisiones, XXVI, 1033.
3. Privatio magis et minus qualiter suscipiat, ibid.
4. Inter privationem et habitum non datur medium respectu proprii subjecti; inter negationem vero et formam respectu nullius, 1034.
5. Privatio solis veris entibus convenient, negatio autem ethan fictis, 1035.
6. Privationem ut ens rationis non concepi per modum formae qua privat, sed cuiusdam qualitatis, inductione ostenditur, 1037.
7. Privatio semper concipiatur ut inexistens, secus negatio, 1038.

PROPOSITIO.

roposito eadem, tam vocalis quam mentalis, etiam ultimata, dummodo abstractiva sit, mutari potest de vera in falsam, et e contra, sine sui mutatione, XXV, 280.

PROPRIUM ET PROPRIETAS.

1. Proprium et accidentis, ut vera universalia constituent, in concreto sumenda, XXV, 234.
2. Proprietates rei, maxime quæ illi ratione propriae formæ debentur, ab ejus essentia per naturalem emanationem effective procedunt, 615.
3. Proprietates quæ et qualiter a substantia emanent, Vide *Accidens*, a n. 27 ad 30. Vide etiam *Emanatio*.

Q

QUALITAS.

1. Qualitas per se primo instituta ad ornandam substantiam, qualiterque id præstet, XXVI, 607.
2. Qualitas cur dicitur consequi formam, ibid.
3. Qualitas in quatuor bimembres species ab Aristotele dividitur, 608, explicantur singula membra, 610. De quo verb. *Habitus*, *Dispositio*, *Potentia*, *Figura*.
4. Qualitatis hæ species essentialiter et realiter distinctæ, 617.
5. Qualitatis prædictæ divisionis sufficientia et ordo exponitur, 621.
6. Qualitates primæ essentialiter distinguuntur a potentia: nec sunt nisi concomitantæ principia activa, 618.
7. Qualitates tertiae et quartæ speciei naturaliter solum in corporibus reperiuntur, supernaturaliter etiam in Angelis, quibus primæ et secundæ ex natura rei conveniunt, 625.
8. Qualitates primæ in ea temperie qua temperamentum constituant, non indigent ut conserventur, nisi sola remotione extrinseci agentis, XXV, 502.
9. Qualitates intentionales de potentia subjecti vere educuntur, 575; sicut et spirituales, quæ naturali modo propria actione fiunt, 576.
10. Qualitates spirituales quo sensu dicantur fieri in subjecto sine transmutatione, ibid.
11. Qualitates supernaturales nec creantur, nec concrætantur, sed ex obedientiali potentia animæ educuntur, 577.
12. Soli, sed non omni qualitati convenit esse principium proximum efficiendi, 624, cui ergo? 626.
13. Qualitas virtualis cur subjectum suum alterare non possit, 635.
14. An sint in qualitatibus termini magnitudinis et parvitas, XXVI, 776.

QUANDO.

1. Constitutivum prædicamenti Quando variis modis ab aliquibus assignatur, sed impugnantur, XXVI, 966.
2. Quando pér durationem tanquam per formam constituitur, cujus subjectum res durans, concretum autem eadem ipsa sub denominatione durantis, 968.
3. Quando cur speciale prædicamentum constitut, omnes motus vero non ita, 969.
4. Ad prædicamentum Quando omnes creatæ durationes spectant, 971.

QUANTITAS.

1. Quantum quid sit, ubi singulæ partes Aristotelicæ descriptionis explicantur, XXVI, 530.
2. Quantum est divisibile naturaliter, et unde id habeat, 531.

3. Quantitas distinguitur realiter a substantia, 534.
4. Quantitas non habet in suo effectu formalí unam partem materiae entitative distingue ab alia, XXV, 167, quid tamen ei præstet, ibid. Vide etiam, XXVI, 543.
5. Quantitas non habet occupare determinatum spatiū, nisi ut substāt tali modo condensationis aut rarefactionis, 586.
6. Partes quanti secundum suas met entitatis partiales illi formaliter insunt, 530.
7. Quantificatio formarum materialium vel quantitatū non est effectus formalis quantitatis, XXV, 490.
8. Quantitas in spirituali subjecto nequaquam recipi potest, 476.
9. Quantitas si toti inesset composite, non simplici unione ei neceretur, 487.
10. Quantitas proprietas est consequens materiam. Nec solum in ea recepta, sed et ab ipsa effectiva dimanans, 492.
11. Quantitas etsi non sit activa, qualiter ad actionem naturalis agentis conferat, 597.
12. Quantitas eadem specie, diversas specie materias consequitur, 460.
13. Ad quantitatē non est per se motus, sed accretio tentum, 493.
14. Quantitas non habet contrarium, XXVI, 600.
15. Quantitas non recipit magis et minus, 601.
16. Äqualitas vel inæqualitas aptitudinalis in rigore sumpta, est quædam quantitatis proprietas, licet ei non addat aliiquid ex natura rei distinctum, 602.
17. Quantitas qualiter subjectum accidentium naturaliter et supernaturaliter, vide *Accidens*, n. 8 et seq. Quantitas cum conservatur in Eucharistia sine subjecto, quo indigeat, vide *Accidens*, n. 32; qualiterque tunc operaretur, ibid., n. 61.

QUANTITAS CONTINUA.

18. Quantitas continua, in corpus, superficiem et linēam, ut in species ultimas adæquate dividitur, XXVI, 572.
19. Nec locus, motus aut tempus sunt species quantitatis, 574 et seq.
20. Quantitatē continuae ratio nequit nisi in re permanente inveniri, 587.
21. Quantitatē hæ omnes species realiter inter se distinguuntur, 561.
22. Quantitas indivisibilia habet, tam terminantia, quam continuantia, 559.
23. Nullum punctum, aut linea, est terminativum tantum; sed sola superficies ultima id habet, 562.
24. Quantitatē indivisibilia sunt in potentia respectu realis divisionis, in actu vero respectu existentiae realis, 561.
25. Quantitas continua infinita puncta habet, 563.
26. Punctum unitur lineæ media aliqua unione ex natura rei ab illo distincta; 564.
27. Punctum, lineam aut superficiem non implicat a Deo separatim conservari, secus de tota indivisibili collectione, ibid.
28. Invisibilia quantitativa subjectantur in indivisibilibus substantialibus illis correspondentibus, 565.
29. Punctum non est species quantitatis, 571.
30. Quantitatē continuae proprietas est esse divisibilem in infinitum, 604, non vero esse infinitam actū, ibid.

QUANTITAS DISCRETA.

31. Quantitatē discretæ principium, unitas quantitativa, XXVI, 589. Quæ ut sic non addit quantitatē continuæ, nisi præcisam negationem unionis, ibid
32. Quantitas discreta realiter est in rebus, nil tamen super res naturales addens, ibid.
33. Quantitas discreta an in collectione unitatum cōsistat, sitque vera species quantitatis, 591.
34. Quantitas discreta multitudo rerum spiritualium non est, 594, sicut nec oratio, 595.
35. Quantitas discreta dividitur tanquam genus suo alternum in sua inferiora, 598
36. Numeri inæquales, specie distinguuntur, ibid.
37. Quomodo dicatur ultima unitas forma numeri, 599
38. Quantitas discreta est divisibilis in unitates, 603.
39. Quantitatē discretæ proprietas est esse parem vel imparem, 604.

R

RARITAS ET DENSITAS.

1. Raritas et densitas an sint qualitates, XXVI, 627.
2. In qua specie qualitatis, 628.
3. A modis rarefactionis et condensationis quantitas habet occupare determinatum spatiū, 586.

RELATIO.

1. Relationes reales dantur, proprium et speciale prædicamentum constituentes, XXVI, 784 et 785.
2. Relationis definitio ex Aristotele traditur, expōnitur, et relationibus rationis nequaquam convenire ostendit, 806
3. Relationis definitio per quam particulam transcendentalis excludat, ibid.
4. Relatio etsi importet in, qualiter totum suum esse sit ad aliud, ibid.
5. Relationes reales perfectionem dicere ex professo tracitatur et probatur, XXV, 331.
6. Relatio creata non potest dici ens imperfectionem includens sine perfectione ulla, ibid.
7. Relatio realis sola est quæ constituit prædicamentum Ad aliiquid, XXVI, 794.
8. Relationis non datur unicus conceptus communis relationi reali et rationis, et mens D. Thom. de hoc exponitur, 795.
9. Relationis effectus formalis non est aptitudine, sed actu referre, 807.
10. Relatio bene potest concepi ut actu afficiens, quin intelligatur ut actu referens, 808.
11. Relationis differentia essentialis principaliter ex termino, quodammodo etiam ex fundamento desumitur, 862.
12. Una relatio non pendet formaliter ab alia 854.
13. Relatio non est actionis effectivum principium, XXV, 624.
14. Relationes prædicamentales esse, ut aliiquid a transcendentalibus condistinctum, XXVI, 804.
15. Relatio non habet finalē causam, nec proprie efficientem, 809.
16. Relatio reale subjectum requirit, ibid.

17. Relatio una etiam secundum esse ad, in uno tantum subjecto esse potest, nisi proxime in aliquo accidentaliter sit, remote vero in alio, 810.
 18. Relationes aliquando utrumque subjectum, aliquando proximum tantum denominant, ibid.
 19. Relatio qualiter magis et minus suscipiat, 866.

RELATIONIS DIVISIONES.

20. Relationis divisionum mutuus ordo exponitur, XXVI, 861.
 21. Relationis divisio in tria genera juxta triplices fundamentum, unitatis, scilicet, actionis et mensuræ, traditur ex Aristotele, 821, defenditurque ostendendo haec tria membra realia esse, et inter se distincta, 824, et sufficientia ejus rationes expenduntur, 825.

22. Relationis divisio in æquiparantiæ et disquiparantiæ, qualis, 862. De qua vide etiam 839.

23. Relatio intrinsecus et extrinsecus adveniens quid secundum Scotum, 868, impugnaturque prædicta divisio, 869.

RELATIO AD FUNDAMENTUM, ET FUNDANDI RATIONEM COMPARATA.

24. Relationes prædicamentales a fundamentis non distinguuntur distinctione reali, XXVI, 785. In quo quædam Durandi limitationes examinantur et rejiciuntur, 786. Nec distinctione media inter hanc et modalem, 788. Relatio, si a fundamento in re distinguitur, modalem distinctionem habebit omni relationi communem, ibid. Ex qua suppositione non potest ejus adventu fundamentum non mutari, 790.

25. Per relationem mutari fundamentum, quas difficultates patiatur, ibid.

26. Relatio eodem modo a fundamento distinguitur, ut dicit ad, et ut dicit in, 791.

27. Relatio prædicamentalis licet aliquid reale sit, sola tamen ratione cum fundamento in re a proprio fundamento distinguitur, 789 et 792.

28. Relatio semper exigit reale fundatum, quod a proximo subjecto relationis non est necesse distingui, 811.

29. Relationes aliquæ immediate fundantur in substantia, ut identitatis specificæ, creature, et similes, 812.

30. Relationis fundamentum semper in se includit rationem fundandi, nec haec duo physice, sed metaphysice tantum sunt distincta, 813.

31. Relationes aliquæ præter fundamentum, ejusque intrinsecam rationem fundandi aliquam actionem vel passionem, ut conditionem requirunt, ibid.

32. Relatio una fundari potest in alia, referrique per illam ad aliquid sibi accidentarium; ad id quod intrinsece respicit, se ipsa sine nova relatione refertur, 827.

33. Unam relationem fundari in alia processum infinitum non infert, 828.

RELATIO AD TERMINUM, ET AD RATIONEM TERMINANDI COMPARATA.

34. Relatio semper exigit terminum realem actu existentem, et cur, XXVI, 815. Nec de potentia absoluta aliter potest conservari, 818, et XXV, 270.

35. Relationis essentiam qualiter terminus intret, XXVI, 817.

36. Relatio essentialiter exigit, fundamentum et terminum ejus re ipsa distingui, 819.
 37. Non tamen semper æqualem exigit distinctionem, ibid.
 38. Relationis terminus in communi, cur speciale prædicamentum non constitut, 861.
 39. In relationis termino, actu terminare est mera denominatio extrinseca; secus esse terminativum 847.
 40. In relationibus non mutuis, ratio terminandi necessario est aliquid absolutum, 849.
 41. Relationes mutuae ad absolutum terminantur, 851.
 42. Quod in unoquoque extremo est ratio fundandi propriam relationem, est ratio terminandi alteram relationem, 852, quod et in relativis non mutuis verum ostenditur, 853.
 43. Relationis terminus aliquid esse potest, cui relationem fundare repugnet, ibid.
 44. Relationes oppositæ simul natura sunt inter se, et cum termino actu terminante, secus ut in potentia, 854.
 45. Relatio, cum dicatur positio fundamento, et termino resultare, qualiter intelligendum, 851 et 852.

RELATIO IN UNITATE FUNDATA.

46. Relatio similitudinis in unoquoque extremo, in reali qualitate fundatur, ut una est formaliter, in utroque vero in convenientia ejusdem rationis, quam in se habent, XXVI, 826.
 47. Relatio unitatis in rebus omnium prædicamentorum fundari potest, ibid.
 48. Relationes identitatis, similitudinis et æqualitatis, eidem secundum diversas rationes convenire posse, 829.
 49. Relatio similitudinis et æqualitatis, in numeris non sunt diverse, ibid.
 50. Relatio similitudinis, non solum in unitate specifica, sed etiam in generica et in analogia unum conceptum importante, fundatur, 830.
 51. Relatio unitatis inchoative supponitur in fundamento, compleetur tamen extrinsece ex coexistentiis termini, 831.
 52. Relatio identitatis, rationis est, 820.
 53. Relatio similitudinis inter duo alba per eamdem numero albedinem, nequaquam realis, ibid.

RELATIO FUNDATA IN ACTIONE ET PASSIONE.

54. Relatio ad futurum effectum non est realis, XXVI, 831.
 55. Relatio patris in præterita actione non fundatur, sed ab ea pendet, ut a conditione sine qua non, 832.
 56. Relatio paternitatis, proxime inest substantiæ, medio principio proximo principali, in eoque fundatur, ibid.
 57. Relatio filii ad patrem et matrem, unicane, an plures, 865.
 58. Relatio agentis ab eo instanti quo generat, illi inest, non actioni, 833.
 59. Relatio agentis, eadem numero, quæ in primo instanti resultavit, toto tempore permanet quo terminus ipse, ibid.
 60. Relatio agentis in potentia, in ordine ad aliquam potentiam passivam, et actu existentem, realis est, et secundi generis, quæque inter omnes creatas potentias re distinctas intercedit, ibid.
 61. Relatio unionis, ad primum et secundum genus relationis reduci potest, 830.

RELATIO FUNDATA IN MENSURA, ET NON MUTUA.

62. Circa tertium genus relationum, Aristotelis mens expenditur, XXVI, 835.
63. Relationes fundatas in mensura, reales esse et tertium genus constituere defenduntur, 836.
64. Relationum tertii generis, quo sensu mensura sit fundamentum, 837.
65. Relationes pertinentes ad actus, habitus et potentias appetendi, tertii generis sunt, ibid.
66. Relatio non mutua duplicititer accipitur, 839.
67. Relationes aliquas non mutuas dari, et ex propria ratione ita esse tertii generis ostenduntur, ut in alio non nisi materialiter inveniantur, 841.
68. In relativis non mutuis alterum extremum non refertur realiter ad aliud, 842.
69. Relationes quae convenientur Deo, ab aeterno in ordine ad creaturas, sive respectum liberum, sive necessarium supponant, solum sunt secundum duci, vel rationis, 843.
70. Relationes, quae in Deo sunt ex tempore, ut esse Creatorem, Dominum, et similes, rationis sunt, 844.
71. Relatio dextri et sinistri, inter hominem et columnam sitne realis, 847.

RELATIO TRANSCENDENTALIS ET SECUNDUM DICI.

72. Relationis secundum dici vera ratio inquiritur, XXVI, 796.
73. Relatio secundum dici, a relatione praedicamentali et transcendentali distinguitur, 797.
74. Relationes transcendentales a praedicamentibus et secundum dici distinctas esse, ostenduntur, 798.
75. Relatio transcendentalis in omni ente creato incompleto imbibitur, ibid.
76. Relatio transcendentalis et praedicamentalis, quatuor differentiae expenduntur, 799.
77. Relatio transcendentalis nunquam respicit terminum, ut pure terminum, et in eo a praedicamentali distinguitur, et quid hoc sit, 801.
78. Relatio transcendentalis et per se potest intendi a natura, et esse principium actionis, praedicamentalis vero non ita, 802.
79. Relationes transcendentales ad praedicamentum Ad aliquid cur non pertineant, 803.
80. Relationes transcendentales suum terminum qualiter respiciant, 818.
81. Relationes transcendentales terminari possunt ad terminum non actu existentem, 815.

RELATIONES DIVINÆ.

82. Relationes divinæ ab essentia nullo modo in re distinctæ, XXV, 263.
83. Relationes divinæ ex proprio conceptu perfectionem dicunt, 351.
84. Relationes divinæ, licet dicant perfectionem sine imperfectione, cur non sint perfectiones simpliciter simplices, XXVI, 92, et 119. Ubi discrimen quoad hoc ponitur inter absolutas et relativas perfectiones.
85. Relatio divina infinita est simpliciter ut essentiam includit, 10. At secundum illud, quod addit essentie, est infinita in suo genere, 11.
86. Relatio divina ex parte conceptus objectivi necessario includit essentiam divinam, 10.
87. Tres relationes divinæ, ut includunt essentiam, sunt unum tantum infinitum simpliciter, 11.
88. Relatio divina quovis modo concepta, est ens in creatum, 12.

89. Relationes divinæ sunt altioris ordinis, includentque in se omnem perfectionem cuiusvis respectus realis, tam transcendentalis quam praedicamentalis, seclusis imperfectionibus, 805.
90. Relationes divinae in essentia eminenter continentur, prius secundum rationem, quam ei formaliter adjungantur, 92.
91. Relationes divinæ non pertinent ad constitutionem divinæ essentiæ ut sic, sed ad personalem, ibid.
92. Relationes divinæ una ad aliam invicem terminantur, 857.

RELATIO RATIONIS.

93. Relationis rationis descriptio et conditiones ad eam necessariae, XXVI, 1039, et ibi consequenter traduntur divisiones, et alia quæ ad relationes rationis spectant.

RELATIVUM.

1. Unum relativum, etiam creatum, ab alio proprio non pendet, XXV, 386.
2. Relativa qualiter sint simul cognitione declaratur in non mutuis, XXVI, 855. In mutuis vero, 856.
3. Correlativa esse simul definitione, qualiter verum, 857.
4. Relativorum omnium unum supremum genus dari probatur, 859.
5. Unum relativum in communi non potest alteri correlative in communi correspondere, nisi in relationibus dissimilium rationum, XXVI, 860.

REMORA.

- Remora qua virtute navim retardet, XXV, 665.

REPRODUCTIO.

- Reproductio ejusdem effectus cur naturaliter repugnat causis secundis, XXV, 199.

An tempus et motus reproduci possint. Vide *Tempus*, n. 7, et *Motus*.

RES.

- Res et ens synonyma, nullatenus tamen unum passio alterius, XXV, 108.

RESISTENTIA.

1. Resistentia passi ad actionem non est necessaria, imo illam impedit, si agentis superat activitatem, XXV, 672.
2. Resistere formaliter non est agere, 680.
3. Resistentia actualis uno modo in actione consistit, alio vero in sola repugnancia formali, XXVI, 635.
4. Ablata resistentia potest actio esse et simul tempore cum potentia, si intrinsece successionem non includat, 660.

SAPIENTIA.

1. Sapientiae variæ acceptiones, XXV, 39.
2. Conditiones sapientiae ex Aristotele traduntur et explicantur, ibid.
3. Sapientia et scientia qualiter distinguuntur, 53.

SCIENTIA ET SCIRE.

1. Non potest dari scientia humana, quæ scibilia omnia in particulari attingat. XXV. 20.

2. Scientia ob duas rationes alterius directioni et imperio subesse potest, 50.
3. Scientia quomodo supponat suum objectum esse, 29.
4. Scientia ut ad creatam et increatam superior est, quid importet, XXVI, 170.
5. Scientiae ad scibilia non important relationem praedicamentalem, sed transcendentalem tantum, 804.
6. Unam scientiam simpliciter componunt plures habitus simplices, 711.
7. Scientiae unitas quomodo sumatur ab objecto, 713.
8. Subalternatio scientiarum, XXV, 51.

SEMIN.

1. Semen qualiter fetus formationem attingat, XXV, 611.
Esseque actionem circa hoc vitalem, probabile, 629.
2. Semen a vivente decisum instrumentum est separatum ipsius, re et causalitate, 610.
Semen quomodo possit introducere formam viventis, 611.

SIMPLICITAS.

Simplicitas supra rem, quae denominatur simplex, tantum addit negationem compositionis, XXVI, 73.

SINGULARE.

Vide *Unum*.

SITUS.

1. Situs variæ acceptiones, XXVI, 1006.
2. Situs est modus realis et absolutus, et corporis situati, a quo sic denominatur, 1008.
3. ^cūdus non distinguitur ex natura rei ab Ubi, distinguitur tamen ratione, et quomodo, 1009.

SPATIUM.

Spatium imaginarium quid sit, XXVI, 975.

SPECIES.

1. Species, et specifica natura, ex se neque ab individuis praescindit, neque est prior natura illis, XXV, 215.
2. Specifica distinctio inaequalitatem in perfectione infert, maxime inter absoluta, XXVI, 53.
3. Species et genera substantiarum complete substantiae sunt, 336; nisi concipiatur per modum partis, tunc enim incompleta sunt metaphysice, 337.

SPECIES INTENTIONALES.

1. Species intentionales non habent contrarium, XXVI, 747.
2. Species impressa ad primam speciem qualitatis, sub nomine habitus, spectat, 637.
3. Species impressa non est formalis representatio objecti, sed effectiva tantum, XXV, 226, et XXVI, 151.
4. Species impressa Dei ipsum distincte et abstractive representans non potest dari, XXVI, 147.
5. Speciem Dei dari, absolute non implicare ostenditur, 150.
6. Species impressa Dei, nec de facto datur, neque est naturaliter possibilis, 153.

SPECULATIO.

Speculatio est operatio in sola contemplatione veritatis sistens, XXVI, 732.

SUBALTERNATIO.

Subalternatio in scientiis in quo consistat, breviter exponitur. XXV, 51.

SUBJECTUM.

Subjectum primum inhaesioneis, et subjectum primum predicationis, qualiter proportionentur, XXV, 164.

SUBSISTENTIA IN COMMUNI, ET SUBSISTERE.

1. Subsistens in communi ita potest abstrahi sicut natura, XXVI, 421.
2. Subsistens propri significat actualem modum per se existendi, seu ultimum terminum nature substantialis, 345. Unde subsistere dicit modum per se existendi sine dependentiā a sustentante, 374.
3. Subsistens, si sumatur in vi abstracti, significat rationem subsistendi; si autem in vi concreti, rem ipsam subsistentem, 353.
4. Subsistens est de ratione suppositi in quantum suppositum est, non vero in quantum individuum nature, 370 et 379.
5. An subsistens sit ipsa existentia substantialis, 367, et concluditur non esse, 371.
6. Subsistens non supponitur in natura ante existentiam, 373, nec constituit subjectum proximum existentiae, ibid.; datur tamen naturae, ut compleat illam in ratione existendi, 374.
7. Subsistens non potest consistere in sola negatione, 376.
8. Subsistens omnino est incompossibilis cum modo essendi in alio, 378 et 391.
9. Cur non possit conservari separata a natura, 378.
10. Subsistens est imperfectior quam natura, 379; debet tamen esse proportionata, 372.
11. Subsistens quomodo influat in actionem, 412. El quod ad illam non tantum concomitantem, sed antecedenter comparetur, 413.
12. Subsistens intumior est naturae, quam quelibet alia proprietas, 417.
13. Subsistens est per se necessaria ad causalitatem materiale, non ut ratio recipiendi, sed ut conditio, 418.

SUBSISTENTIA CREATA.

14. Subsistens creata cum natura vere componit suppositum creatum, XXVI, 359 et 372.
15. Subsistens creata habet suam propriam existentiam ex natura rei distinctam ab existentia naturae, 371 et 375.
16. Subsistens creata modaliter tantum ab existentia et ab existentia distinguuntur, estque modus substantialis ejus, 377.
17. Subsistens non habet propriam causalitatem circa naturam, sed est purus et ultimus terminus ejus, reduciturque ad causam formalem, 378.
18. Subsistens creata non potest alienam naturam terminare, ibid.; nec plures naturas, 398.
19. Subsistens creata respectu naturae est actus intrinsecus, licet non essentialis, 379; secus in Deo, quoad subsistentiam absolutam, 75.

20. Subsistensia creata est incommunicabilis, ideoque suppositalitas, 379 et 397, quomodo vero id intelligendum, et an aliquo modo communicari possit, 399.
 21. Subsistensiam creatam reddere incommunicabilem, etiam supernaturaliter, naturam quam terminat, probabile est, 400.
 22. Subsistensia creata aliquam causam efficientem requirit, et quae illa sit, ibid.
 23. Subsistensia creata proprie non pendet a natura tanquam a subiecto sustentante, sed tanquam terminus a terminabili, 379 et 408.

SUBSISTENSIA MATERIALIS ET SPIRITALIS.

24. Subsistensia rerum spiritualium omnino est indivisiibilis, XXVI, 380.
 25. Subsistensia animae rationalis comparari potest ad subsistensiam corporis per modum formae, 412.
 26. Nec habet incompossibilitatem cum unione ad corpus, 388.
 Subsistensia rerum materialium non est entitas realiter distincta a materia et forma, 380.
 Est tamen divisibilis et composita, 381 et 385.
 27. Subsistensia materialis non potest esse tota in toto, et tota in qualibet parte, 382.
 28. Subsistensia completa rerum materialium includit partiales modos ipsarum partium, et uniones eorum inter se, 386.
 29. Subsistensia materiae partialis est et incompleta, 384. Et ex natura rei distinguitur ab unione ad formam, 390; et manet eadem post separationem formae, imo sine ulla forma potest conservari, ibid. Non potest tamen intrinsecè terminare existentiam formae, 385 et 394.

SUBSTANTIA.

1. Substantiam aliquam esse in rerum natura, unde colligatur, XXVI, 312.
 2. Substantia, ut dicit essentiam rei, etiam comprehendit analogice accidentia, 329.
 3. Substantia dicitur a substandendo vel a subsistendo, et prius est impositum nomen a substandendo, licet ratio subsistendi sit prior, 330.
 4. Substantiae ratio essentialis non potest quidditative cognosci a nobis, neque in communi, nec in materiali substantia, 440.
 5. Substantia potest esse sine ratione substandi, non tamen sine ratione subsistendi.
 6. Substantia ex eodem est ens, ex quo substantia, secundum rem, secus secundum rationem, XXV, 86.
 7. Substantia non includit in sua constitutione negationem, licet per eam explicetur, 99.
 8. Conceptus substantiae et modi per se non distinguunt objective, sed ex modo concipiendi, ut quod vel ut quo, 102.
 9. Substantia non est prior duratione accidente sibi necessario connexo, secus alii, XXVI, 499, semper tamen est prior in dependentia et perfectione, 502.
 10. Substantia est posterior cognitione quam accidentis quoad nos, 503.
 11. Ad quidditativam cognitionem substantiae non requiri cognitio accidentium, 502.
 12. Substantia an et quando immediate suscipiat accidentia, vide *Accidens*, n. 5.

Qualiterque ab accidentibus respiciatur, vide *Accidens*, a 41 ad 47.

SUBSTANTIA COMPLETA ET INCOMPLETA.

13. Substantia completa intelligitur per modum integræ substantiae, incompleta vero per modum partis, XXVI, 331, et quid utraque, 332.
 14. Substantia creata, ut sit completa, nec accidentibus nec partibus integralibus indiget, 333.
 15. Substantia completa non est necessario composta, nisi creata sit, 332 et 334.
 16. Substantia materialis heterogenea debila magnitudine carens, metaphysice est completa, et physice incompleta, 335.
 17. Substantia metaphysice completa, ut talis denominetur, quid requirat, ibid.
 18. Divisio substantiae in completam et incompletam metaphysice est subjecti in accidentia rationis, physice vero in analogata, 337.
 19. Substantia incompleta capax est accidentium, 327.
 20. Dari substantiam completam, simplicem, quantitatis capacem, non est evidens implicare, XXV, 437.
 21. Substantiam creatam completam, sine ullo prorsus accidente, conservari non implicat, 519.
 22. Substantia completa perfectior est omni accidente, etiamsi sit supernaturalis, licet eam hoc secundum quid excedere possit, XXVI, 328.

SUBSTANTIE IN PRIMAM ET SECUNDAM DIVISIO.

23. Prima substantia per se primo habet rationem substundi et subsistendi; secunda vero, mediante prima; unde prima substantia prius est substantia quam secunda, XXVI, 341.
 24. Substantia ut dividitur in primam et secundam dicit conceptum objectivum realem, univocum, non vero gradum essentialiem, licet hoc sit probabile, 342.
 25. Primæ substantiae ratio aliquo modo est communis omnibus primis substantiis, ibid.
 26. Substantia incompleta nec proprie est prima, nec secunda substantia, 347.
 27. Prima substantia solum dicitur de substantia singulari et per se subsistente, 350.
 28. Primi substantia, et suppositum in creaturis, idem formaliter sunt, ibid.
 29. In secundis substantiis abstractum, differt ex natura rei a concreto, 420.

SUBSTANTIA IMMATERIALIS ET INTELLECTUALIS.

Vide *Angelus*.

30. Substantiam immaterialis esse possibilem, demonstrari potest naturaliter, XXV, 457. Imo de facto dari, 458, et XXVI, 426, et quo medio, 430.
 31. Substantia immaterialis, quid sit, 424.
 32. Impossibile est substantiam esse immaterialem, et non esse cognoscibilem, et intelligentem, 445.
 33. Substantiae incorporeæ, quævis materiae compositione aut causalitas repugnat, XXV, 459.

SUBSTANTIA MATERIALIS ET CORPOREA.

34. Substantia materialis et corporea, an sint omnino idem re, vel ratione, XXVI, 478.
 35. Omnis substantia quæ materia et forma constat materialis est, etiamsi forma spiritualis sit, 477.

16. Substantia materialis habet unam quidditatem et essentiam, in qua materia essentialiter includitur, 483 et 485.
7. Substantia materialis distinguitur realiter a singulari partibus componentibus, per inclusionem alterius, 488, et a materia et forma simul sumptis, per unionem earumdem partium, ibid.; non vero a partibus addita unione, nisi ratione tantum, ibid.
18. Substantia materialis, ut sit eadem numero, non solum requirit eamdem numero formam, sed etiam materiam; et ut ab alia differat specie, sufficit diversitas in forma, 486.
19. Substantiae materiales et immateriales univoce convenient, similiter coelestia et terrestria corpora, XXV, 249.
8. Substantia corporea secundum se totam, non est in intimo ordine, nec summe distans a Deo, 897.
1. Substantiae divisio in corpoream et incorpoream prior est divisione substantiae in viventem et non viventem, 566.
2. Substantia corporea qualiter dicatur esse in loco media quantitate, XXVI, 1001.
3. Substantia materialis per potentiam Dei conservari potest sine quantitate, 538.
4. De connexione substantiae materialis cum quantitate, et quid ab ea habeat. Vide verb. *Quantitas*.
5. Substantia qualiter accidentia causet. Vide *Causa materialis*. Substantiae productio, qualiter ab accidente attingatur. Vide *Accidens*, a n. 21 ad 26.

SUBSTANTIA SUPERNATURALIS.

6. Talis substantia non potest a Deo fieri, neque substantia omnino simplex, XXVI.

SUBSTANTIA PREDICAMENTALIS.

7. Substantia quae est genus generalissimum, distinguitur ex natura rei, a substantiali natura, XXVI, 333.
8. Substantia quae est genus praedicamenti est ens completum, quod per se subsistere potest, 336.
9. Substantiae incompletæ non possunt in recta linea praedicamentali constitui, ibid.

SUBSTARE.

1. Substare idem est quod aliis subesse, XXVI, 330.
2. Substare accidentibus proprietas realis est, 340.
3. Substare secundo intentionaliter sumptum, est subjici in propositione, ibid.

SUCCESSIONE, ET SUCCESSIVA ENTIA.

1. Successio sine reali variatione in esse reperiri non potest, XXVI, 933.
2. Successiva entia reproduci possunt secundum positivum quod dicunt, scens secundum negationem in eis inclusam, XXV, 199.

SUPERFICIES.

Vide *Quantitas*, a n. 18.

SUPPOSITUM.

1. Suppositum et subsistens non sunt idem secundum rationem in Deo, secus in creaturis, XXVI, 348.
2. Suppositum in divinis distinguitur ratione, ex parte rei conceptæ, a prima substantia absoluta, 351.

3. Nullum suppositum potest terminare alienam naturam per solam negationem, 356.
4. Suppositum creatum, aliquid reale positivum addit naturæ distinctum ab illa, et de complemento illius, 359 et 360.
5. Suppositum etiam in Angelis addit aliquid ex natura rei distinctum super naturam, 362.
6. Suppositum distinguiri a natura, solum per aliquid extrinsecum impossibile est, 367.
7. Suppositum creatum, non minus abstrahit ab actuali existentiâ quam natura, 371.
8. Suppositum est incommunicabile pluribus inferioribus, 397.
9. Supposito creato naturaliter repugnat, pluribus per unionem realem communicari, ibid.
10. Unum suppositum non est terminabile ab alio, 399.
11. Suppositi denominatio soli substantiae compleatæ convenit, ibid.
12. Actiones et passiones esse suppositorum quomodo sit intelligendum, 415.
13. Suppositum est id quod accipit accidentia, 418.
14. Suppositum non est subjectum generationis substancialis, ibid.

T

TACTUS.

Tactus auditus et visus comparantur quoad utilitatem in adquirendis scientias, XXV, 56.

TEMPUS.

1. Tempus discretum quod sit, XXVI, 948.
2. Tempus continuum dari ostenditur, 949
3. Tempus in solo motu reperitur, et pro diversitate motuum multiplicatur ibid.
4. Tempus et motus sola ratione distinguuntur, 951.
5. Tempus continuum in corporeum et spirituale dividitur, et quid utrumque, 950.
6. Tempus in æquali motu semper est æquale, ubi difficultas de motu tardo et veloci late tractatur, 951 et seq., et 586.
7. Tempus idem numero reproducere non implicat, si secundum se ac realiter consideretur, 954
8. Tempus quo vero sensu per instans existere datur, 957.
9. Temporis partes licet successive fiant, qualiter veram existentiam habeant, verumque ens reale constituant, ibid.
10. Temporis fluxus per præsens et præteritum, qualiter fiat, 958.

TEMPUS UT MENSURA.

11. Tempus mensura passivæ capax est, XXVI, 958.
11. Tempus non potest esse mensura motus cuius est duratio, ibid.
13. Nullum tempus ex natura sua est cæterorum mensura, licet aliquod sit magis aptum, ut ex horum placito ad id sumatur, 960.
14. Tempus esse numerum motus secundum prius et posterius ex Aristotele exponitur, ibid.
15. Tempus extrinsecum mensura cæterorum unum tantum, intrinseca vero tot quot motus, 961.
16. Tempus non est mensura successioneis discretæ, 963.
17. Tempus non est mensura durationis rei permanentis, nisi quasi per accidens, 964.

18. Tempus nostrum aeviterna non mensuratur, 965.
 19. Tempus ad prædicamentum quantitatis non pertinet, 585.

TERMINUS.

Termini mutationum, duplarem contrarietatem habent, XXVI, 748.

THEOLOGIA.

Cur sit simul scientia practica et speculativa XXV, 38.

TOTUM.

Totum a partibus qualiter distinguitur, XXVI, 486.

TRANSCENDENS.

1. Cur sex transcendentia nuperentur, XXV, 110.
 2. Transcendentia non proprie dici universalia, et cur? 235.

TRANS MUTATIO.

1. Transmutatio naturalis fieri non potest, nisi manente communi subiecto sub utroque termino, XXV, 397.
 2. Transmutationem substantialem dari in rebus, 399.

V

VACUUM.

1. Vacuum cur omnia corpora abhorreant, XXV, 655.
 2. Per vacuum an detur actio. Vide *Agens*, n. 6 et 7.

UBI.

1. Ubi modus est realis intrinsece inhaerens rei quæ in loco esse dicitur, et ab ea ex natura rei distinctus, XXVI, 976.
 2. Formalis effectus ipsius Ubi est, hic vel illic constituere subiectum, ibid.
 3. Ubi non provenit formaliter a superficie ambiente, aut extrinseco corpore, nec ab eo resultat ant pendet, 977.
 4. Hoc Ubi est forma constituens prædicamentum Ubi, 978 et 981.
 5. Ubi intrinsecum, non vero extrinsecus locus est terminus motus localis, 981.
 6. Ubi non fundatur necessario in quantitate molis, 1001 et 984.
 7. Ubi proprium habet quantitas, ab Ubi suæ substantiæ realiter distinctum, 1000.
 8. Ubi in omnibus substantiis, et earum accidentiis reperitur, 1002.
 9. Ubi seipso et non per aliud Ubi præsens est loco, 1003.
 10. Ubi divisio in circumscripтивum et definitivum traditur, et utriusque ratio exponitur, 1001. Esseque divisionem univocam traditur, 1005.
 11. Ubi substantiæ materialis ut a quantitate distinctæ, sitne circumscripтивum, 1004.
 12. Ubi quod Christus habet in Eucharistia, definitivum an circumscripтивum, 1004. Ubi nec moveri nec intendi potest, omnique contrario caret, 1006.

VERBUM DIVINUM.

Verbum divinum, cum humanitate, qualiter ad Christi constitutionem concurrat, et an aliquam in hoc causalitatem exerceat, XXV, 387.

VERBUM MENTIS.

Verbum mentis (quod ab actu intelligendi, non distinguitur) non prius natura est quam insit intellectui, XXV, 290, et XXVI, 877.

VERITAS ET VERUM.

1. Veritas priusquam bonitas competit enti, XXV, 274.
 2. Veritatis definitio proponitur, 275.
 3. Verum non formaliter, sed fundamentaliter esse objectum judicij, ex D. Thom. docetur, 277. Qualiter autem verum objectum sit intellectus, 312.
 4. Veritas in communi, conformitatem cognoscensis et cogniti importat, 305.
 5. Veritas et falsitas in eodem judicio, etiam respectu diversorum simul reperi non potest, 320.
 6. Veritas de veritate compositionis et rei, analogia proportionalitatis dicitur, 311.

VERITATIS DIVISIONIS VARIE.

7. Veritas triplex, in significando, in cognoscendo, et in essendo, XXV, 275.
 8. Veritatis contemplatio duplex, scilicet in actu exercito, et signato, 274.
 9. Veritas complexa in conformatitate judicij posita, et quid hæc conformitas, 276, 277.
 10. Verum formale et radicale quid, 281, quam perfectionem respectu actus importet utrumque, ibid.
 11. Veritas in Deo, quot modis contingat, et an sit perfectio simpliciter, 282.
 12. Veritas in significando eadem proportione in vocibus ac in conceptibus reperiatur, et in conformatitate vocis significantis ad rem significatam consistit, 276.
 13. Veritas non est de essentia alicujus actus cognitionis formalis, sed aliquorum accidens quintum prædicabile, aliorum vero, inseparabilis proprietas, 283.

VERITAS COGNITIONIS.

14. Veritatem speciali modo in judicio inveniri, quam in simplici conceptione mentis aut sensuum, ostenditur, XXV, 285 et 291, et quis sit talis modus, ex D. Thomæ mente late expenditur et declaratur, 286.
 15. Veritas cognitionis et in actu intelligendi, et in singulis ejus principiis invenitur, diversimode tamen, 290.
 16. Veritas cognitionis, non prius natura est in intellectu aut verbo, quam ipse actu intelligat, ibid.
 17. Veritas cognitionis, in simplici et composita apprehensione quadammodo reperiatur, 291.
 18. Veritas cognitionis tam in intellectu speculativo quam practico invenitur, 292. Nec minus proprie in divisione quam in compositione, 294.
 19. Veritas compositionis, distincta est a transcendentali, semper tamen eam includit, 310.
 Veritatem assequendi difficultas oritur ex improportione intellectus ad objecta, quæ in utroque extremo fundatur, sed non eodem modo, 327.
 20. Veritas compositionis est id, ad quod significandum primo est imposita hæc vox, 310.

VERITAS ÆTERNA PROPOSITIONUM.

21. Veritas æterna propositionum qualis sit, XXVI, 231.
22. Veritas æterna est in propositionibus, in quibus essentialia predicata de re asseruntur, 294.
23. In his propositionibus non asseritur existentia subjecti, predicati aut unionis, 297.
24. Nulla efficiente causa eget veritas harum propositionum, ibid.
25. Veritas harum propositionum ut realis est, et actu, in solo intellectu divino invenitur, ibid
26. Radix talis veritatis est unitas vel unio necessaria extremonum in propositionibus affirmativis; in negativis vero est necessaria incompossibilitas, 298.
27. Ilæc complexio: *Homo est, seu existit*, an æternæ veritatis, ibid.
28. Veritas et falsitas propositionum magis et minus qualiter recipiat, XXV, 321.

VERITAS TRANSCENDENTALIS.

29. Veritatem transcendentalem dari, et non addere supra ens perfectionem absolutam ratione ratiocinata distinctam, XXV, 296.
30. Veritas transcendentalis propriam relationem rationis aut rei non requirit, 299.
31. Veritas transcendentalis non consistit in sola negatione, aut extrinseca denominatione, 301.
32. Veritas transcendentalis quid tandem sit, 303.
33. Veritas transcendentalis qualiter omni enti conveniat, ejusque passio dicatur, 307.

VISUS.

- VISUS, cur præ cæteris sensibus ametur, XXV, 55.**

VISIO BEATIFICA.

1. Visio beatifica, licet in se videatur, non potest per illam Deus ut in se est cognosci, XXVI, 144.
2. Visionis beatificæ principalis causa Deus, instrumentalis vero intellectus noster, 157.
3. Visio beatifica, quamvis inferioris ordinis sit, est tamen singularis Dei participatio, eique in ratione actus proportionata, 158.
4. Visio beatifica ævone an participata æternitate mensuretur, 944.

VIVENS ET VITA.

1. Vivens quo sensu dicatur corpore et anima constitui, XXV, 540.
2. Cum vivens moritur, forma cadaveris in materia succedit, ibid. Viventia omnia indigent speciali concursu superioris causæ ad sibi similia generanda, quo instrumentaria activitas seminis ab ipsis decisi juvetur, 611.
3. Vita intellectus cum vegetativa et sensitiva, quam connexionem habeat, XXVI, 168.

UNIO.

1. Unionis variae acceptiones, XXV, 521.
2. Unio quæcumque sit ex intrinseca ratione habet pendere ab altero extremo, 424 et 431.
3. Unio partium compositi substantialis, et a materia et a forma secundum diversa genera causatur, 521.
4. Unionem compositi materialis esse tamen unam, quamque tenere se ex parte formæ probabilius, 432.

5. Unio animæ rationalis cum materia diversa est essentialiter ab omni unione formæ materialis 432. Ex potentia tamen materiæ et ipsis anima educitur, 515. An autem ab ipsa anima effectiva dimanet incertum est, a quo sit effectiva, 521.

UNIVERSALE.

1. Universalia non possunt existere a singularibus separata, et que in hoc mens Platonis, XXV, 147 et 206, sunt vero in rebus ipsis singularibus, ibid
2. Universalis natura qualiter una numero in ratione universalis, 215.
3. Universalis naturæ non competit aptitudo essendi in multis prout a parte rei existit, 216, imo nec secundum se ante intellectus operationem, 218, sed per intellectum cum fundamento in natura secundum se, et quid hæc aptitudo, 220; et quale hoc fundamentum, 221.
4. Universale fit per intellectum cum fundamento in re, 222. Non per operationem intellectus agentis, 226, sed possibilis, ei quæ sit hæc, 227.
5. Universale ut constituatur. a quo præscindi, aut inter quæ debeat aut sufficiat comparari, 228.
6. Universale pro re denominata sumptum. camdem quam ipsa realitatem habebit, 229, universalitas vero semper est ens rationis, ibid.
7. Universale per solam aptitudinem relationem ad multa sufficienter compleetur, ibid.
8. Universale et a corporeo et incorporeo abstractum sicut a substantia et accidente, 230.
9. Universalia non dicuntur æterna, nisi secundum esse essentiae, ibid.
10. Universalis et ipsius universalitatis, quæ causæ, 231.
11. Universale cur semper per modum totius prædicari dicatur, 234.
12. Universalis consideratio, ad metaphysicam et ad logicam pertinet, et sub qua ratione, 232.

UNIVERSALIS DIVISIONES.

13. Universale in causando et representando, licet ex parte objecti universalia dicantur, in re tamen individuum quid sunt, XXV, 232.
 14. Universale in essendo vel nullum est, vel ab universalis in prædicando non differt, ibid.
 15. Universale metaphysicum, physicum et logicum quid, ibid.
 16. Universalis divisio in quinque prædicabilia examinatur, 233.
- Omnia ejus membra esse species ultimas qualiter stare possit, 235.
17. Universale ut ex abstractione consurgit, quinque prædicabilia sub se continent; licet de eis non univoce dici, sit probabile, 236.
 18. Universalis unitas. Vide *Unum*, n. 22.

UNIVERSUM.

1. Ad universi perfectionem spectat dare in eo spirituales substancialia, XXVI, 426.
2. Universi perfectio unde consurgat, qualiterque rerum diversitatem et distinctionem exigat, 427.

UNITAS ET UNUM.

1. Unum nihil positivum supra ens addit, re aut ratione distinctum, sed negationem per modum privationis, divisionis entis in seipso, XXV, 117
2. Esse divisum ab alio, non est de essentia unius, sed illud consequatur, 119.

INDEX RERUM

3. Unum non importat essentialiter negationem multitudinis in rerum natura, 119 et 121.
4. Unum qualiter dicat perfectionem, sitque unum ens magis unum quam aliud, 122.
5. Unum de formalis non dicit solam negationem, sed ens sub negatione, et eodem modo de unitate et entitate, abstracte sumptis loquendum, 123.
6. Unum potest habere unitatem, et ex propria entitate, et ex alia adjuncta, quæque sint, et qualiter appellandæ, 131.
7. Unum adæquata passio entis, 132. Unitas secundum positivum et negativum multitudinem componit, 135.
8. In uno prior est indivisio, qualibet divisione in eo inclusa, 136.
9. Unum de Deo et creatura analogice dicitur, 134.

UNUM PER SE ET PER ACCIDENTS.

10. Unum per se quid sit, inductione ostenditur per singula rerum genera, XXV, 127.
11. Unum per accidens, qualiter ex duobus entibus in actu consurgat, ens vero perse ex uno in actu, et alio in potentia, ibid.
12. Ratio unius per accidens in quo posita sit, 129. qualiter unum ens magis per accidens sit quam aliud, 130.
13. Ex accidenti et subjecto cur resultet unum per accidens, 569.
14. Unitates hæc de ente rationis qualiter dicantur, 131.

UNUM ET MULTA.

15. Unum et multa quomodo distinguantur et opponantur, XXV, 135.
16. Unum prius est secundum se quam multa, licet quod nos multiudo sit aliquo modo prior, 136. Unum et multa formaliter dividunt unum ut sic, quam ens, 140.

UNITAS TRANSCENDENTALIS ET NUMERICA.

17. Unitas transcendentalis et quantitativa, quomodo distinguantur, XXV. 143.
18. Unitas transcendentalis et quantitativa, in nullo sensu sunt idem convertibiliter, ibid.
19. Unitas transcendentalis quid in se et qualiter abstrahat ab universalis formalis et numerali, 145.
20. Unum numero dicitur, quod secundum eam ra-

- tionem qua unum est, non est multiplicabile in plura inferiora, 146.
21. Implicat dari ens a parte rei, quod non sit unus numero, ibid et 151.

UNITAS FORMALIS ET UNIVERSALIS.

22. Unitas formalis in rebus necessario admittenda, ab individuali sola ratione distincta, XXV, 203.
23. Unitas formalis prout in re existit incommunicalis est, 204.
24. Unitas formalis non sufficit ad rationem universalis, 209.
25. Unitatis formalis principium tota rei essentia, et quomodo, 248.
26. Unitatis universalis ratio in quo formaliter consistat, 209.
27. Unitas universalis quo sensu ad numeralem revocari possit, 210.
28. Unitatem præcisionis, quæ naturæ communi extra individua et ante operationem intellectus conveniat, non dari, 212.

VOLUNTAS ET VOLUNTARIUM.

1. Voluntas, et libere, et necessario moveri potest; semper tamen agit voluntarie, XXV, 727.
2. Voluntas in hac vita nullum habet actum humanum simpliciter necessarium quoad exercitium, 729.
3. Voluntatis primus actus in homine utente ratione non est necessarius, ibid.
4. Voluntas necessario quoad specificationem fertur in finein, sub ratione universalis boni proprium, secus in particulares fines, 730.
5. Voluntas suam liberatam, magis in electione niediorum quam in finis intentione demonstrat, 731.
6. Voluntatis electio unius boni præ alio qualiter fiat, 732.
7. Voluntas in incognitum, etiam de potentia absolute ferri nequit, 876.
8. Voluntatis actus an necessario per aliquod tempus duret, 734.
9. Aliquis actus est intrinsece voluntarius, alius per extrinsecam denominationem, et ille solum est volitus per modum actus, hic per modum objecti, 716.
10. Voluntarius actus intrinsece non potest nisi appetitiva potentia elici, ibid.



INDEX PHILOSOPHICUS

AD PROEMIALES LOGICÆ.

Utrum logicæ objectum sit ens rationis, vel modus sciendi, disp. 1, sect. 4.

An logica dirigat opera rationis, disp. 39, prolog.

Utrum ex directione actuum intellectus logica sit scientia practica, disp. 40, sect. 9.

Utrum logica sit auctor cæteris ad docendum, disp. 1, sect. 5.

LIBER PRÆDICABILIJM.

Hic aliqui disputant de entibus rationis, sed propria eorum tractatio metaphysici est, et habetur late in ultima disputatione hujus operis, ubi natura entis rationis in communi, modus quo fit, variæ ejus divisiones et subdivisiones, traduntur, ut videre est in indice rerum, verbis Ens rationis, Relatio rationis, Privatio, Negatio et Denominatio. Alii etiam hic, licet extra rem, de universalibus agunt, de quibus disputat. 6, late tractatur, ubi an sint in rebus, qualiter ab inferioribus distinguantur, per quam intellectus operationem fiant, a quibus abstracti debeant, variique modi universitatem in essendo, repræsentando, predicando, et similia ex professo expllicantur, et an in rebus detur unitas formalis distincta a numerali, et minor illa, ibi vide.

Utrum abstracta substantiarum et accidentium de inferioribus prædicitur, disp. 6, sect. 10.

Utrum compositione ex genere et differentia sit rationis, et de aliis similibus compositionibus, disp. 6, sect. 9, et disp. 31, sect. 13

Utrum detur forma metaphysice, et quid sit, disp. 15, sect. 10, ad fin., et sect. 41.

Utrum universale in quinque prædicabiliæ sufficienter dividatur, disp. 6, sect. 8.

Utrum prædicta superiora distinguantur ab inferioribus ex natura rei, disp. 6, sect. 9 et 10.

AD CAPUT DE GENERE.

An genus habeat immediata individua, disp. 6, sect. 9.

An genus cum sit pars quo modo de tota specie prædictetur, disp. 15, sect. 11.

An generis et differentiae compositione assimiletur compositioni materiæ et formæ, ibid.

Genus qualiter a materia sumatur, disp. 6, sect. 10.

Genus quomodo se habeat ad differentias, disp. 6, sect. 9 et 10.

Generis perfectio unde sumenda, disp. 13, sect. 11.

AD CAPUT DE SPECIE.

An in natura angelica sit species prædicabilis, disp. 5, sect. 2 et 3.

An species præscindat ab individuis, aut sit prior natura illis, disp. 6, sect. 3.

Utrum species et genera substantiarum sint entia completa, disp. 34, sect. 3.

An sit abstrahibilis una ratio communis individui suppositi et personæ, et an hæc sit universalis, in qua specie, disp. 6, sect. 8.

AD CAPUT DE DIFFERENTIA.

Utrum differentia sumatur a tota forma, disp. 2, sect. 5.

Utrum in differentiis essentialibus possit dari processus in infinitum, disp. 15, sect. 41.

Qualis sit modus prædicandi differentiæ, disp. 33, sect. 4.

AD CAPUT DE PROPRIO ET ACCIDENTE.

Utrum proprium et accidens in concreto vel in abstracto constituant universale, disp. 6, sect. 4, et disp. 8, sect. 4.

Proprium et accidens qua ratione sint universalia, disp. 6, sect. 4.

Utrum logicum et physicum accidens distinguatur, disp. 33, sect. 2.

LIBER PRÆDICAMENTORUM.

Utrum sit immediata et sufficiens divisio entis in substantiam, et accidens, disp. 32.

An hæc divisio sit analoga, disp. 32, sect. 1.

Idem queritur de divisione accidentis in novem genera, disp. 39, sect. 1.

Utrum analogia habeant unum conceptum communem, et quæ, disp. 2, sect. 1.

Utrum conceptus primi analogati sit conceptus confusus aliorum, ibid.

Utrum analogia proportionis et proportionalitatis distinguantur, disp. 30, sect. 15.

Analogia attributionis, quæ, et quotuplex, disp. 28, sect. 3.

Vox analogum significans utrum ad id primo imponita, ibid.

AD CAP. DE SUBSTANTIA.

De substantia late disseritur a disp. 33 ad disp. 38; non omnia tamen a logicam spectant, sed quæ disp. 33 tractantur de constitutivo hujus prædicamenti, et ejus divisione in primam et secundam substantiam completam et incompletam, et similia.

AD CAP. DE QUANTITATE.

Late de quantitate agitur a disp. 39 ad 41; aliqua autem, quæ non tam ad logicum quam ad physicum spectant, ad 6 Physic. remissa sunt.

AD CAP. DE QUALITATE.

De qualitate fuse disputatur a disp. 49 ad disput. 46; sed quæ habentur in disput. 42, ubi qualitatis ratio, ejus species, et singularum ab aliis distinctio, et similia fuse declaratur, proprie sunt logici instituti.

AD CAP. DE RELATIONE.

Agitur de relatione ex professo disp. 47, ubi omnia, quæ huic prædicamento sunt propria, late explicantur; quæ sigillatim repeteret, esset inutile.

AD SEX ULTIMA PRÆDICAMENTA.

De his agitur a disput. 48 ad 53, inter quas unicuique propria respondet disputatio. Et quamvis aliquo attingantur, que ad libros Physicorum remissa sunt, in unoquoque tamen propria ratio constitutiva prædicamenti, ejusque coordinatione, et res qua ad ipsum pertinent vel reducuntur, prout proprium est logices professoribus, explicantur, ut in singulis videre est.

AD CAP. DE OPPOSITIS.

Utrum oppositio aliquid addat supra opposita, disp. 45, sect. 1.

Quæ sit maxima omnium oppositio, ibid.

Utrum contradictoria admittant medium, disp. 45 sect. 2.

Utrum contraria maxime distent, et an sint sub eodem genere, ibid.

Utrum mutuo se expellant, ibid.

Utrum contraria possint supernaturaliter esse simul, sect. 4.

Utrum contrarietas in solis et omnibus qualitatibus reperiatur, sect. 3.

An et qualis sit oppositio relativa, disp. 47, sect. 17.

AD LIBROS POSTERIORUM.

De habitibus fusa tractatio habetur a disp. 54; et quæ ibi continentur, in Indice Theologico remissa sunt, ad 1. 2, quæst. 49; ubi vide, ne eadem bis dicantur.

Utrum habitus intellectualis sit coordinatio specierum, disp. 44, sect. 4.

Utrum. habitus principiorum distinguatur ab intellectu et ab habitu metaphysicæ, disp. 1, sect. 4.

Utrum metaphysica sit prior habitu principiorum, disp. 29, sect. 2.

Utrum prima principia possint cognosci a priori, ibid.

Quæ principia immediata supponat quæcumque scientia, disp. 3, sect. 3.

Sapientiae conditiones, et an a scientia distinguatur, disp. 1, sect. 5.

An unitas scientiæ sumatur ex objecto, disp. 19, sect. 7.

De scientiarum subalternatione, disp. 1, sect. 5.

Utrum habitus practici et speculativi distinguantur, et in quo, ubi ratio præcisus late declaratur, disp. 44, sect. 13.

AD PRIMUM LIBRUM PHYSICORUM.

An materia sit principium formæ, disp. 13 sect. 7.

An, et quid sit materia prima, disp. 13, sect. 1, et 3.

An propriam actualitatem habeat, disp. 13, sect. 4.

Utrum sit pura potentia, et respectu quorum, disp. 13, sect. 5.

Utrum sit una in specie, disp. 13, sect. 11.

Utrum aliquam perfectionem habeat et quam, disp. 10, sect. 3, et disp. 13, sect. 11.

Utrum habeat propriam existentiam, disp. 13, sect. 4, et disp. 15, sect. 6.

Utrum sine forma possit existere, disp. 15, sect. 6.

Utrum materia pendeat a forma, et qua dependia, disp. 15, sect. 6, et disp. 16, sect. 2.

Utrum materia pendeat a forma disp. 15, sect. 6 et disp. 16, sect. 2.

Utrum sit principium substantialis mutationis, disp. 6, sect. 8.

Utrum prius respiciat formam, quam quantitatem, disp. 14, sect. 3.

Utrum dentur formæ substancialis, disp. 15, sect. 1.

Utrum educantur ex potentia materiæ, et quid hoc sit, et quibus formis proprium, disp. 15, sect. 2.

Utrum formæ accidentales educantur de potentia materiæ, disp. 6, sect. 2.

Quid sit forma substantialis, disp. 15, sect. 5.

Utrum possit sine materia existere, disp. 15, sect. 9.

Utrum forma efficienter concurrat ad educationem similis, disp. 18, sect. 2.

Utrum detur forma corporeitatis, disp. 12, sect. 3 et, disp. 13, sect. 3.

Utrum quomodo forma sit principium generationis et rei genitæ, disp. 12, sect. 4.

Utrum privatio sit principium rei naturalis, ibid.

Utrum negatio id ipsum habeat, disp. 54, sect. 5.

Utrum compositum sit perfectius forma, disp. 39, sect. 2.

Utrum totum distinguatur a partibus, disp. 36, sect. 3.

Utrum qualitates habeant terminum magnitudinis vel parvitudinis, ibid.

AD SECUNDUM LIBRUM PHYSICORUM.

Utrum natura agat propter finem, disp. 23, sect. 10.

Utrum natura ab essentia distinguatur, disp. 15 sect. 11.

In cap. secundo hujus libri, de causis disputat Philosophus, de quibus et in hoc opere late tractatur a disp. 12 usque ad 27, ubi primum ratio cause in communi exponitur;

In 13 et 14, materialis cause concursus, tam substantialis, quam accidentalis;

Atque id ipsum de formalis causa præstatur in 15 et 16. Ab hac autem ad 23, de efficiente disputatur, latius tamen quam sit physici munera, de causa enim secunda non solum propriæ ratio, divisiones variae, propriæ causalitas, principia et conditions causandi, quod proprium est Physici, præstaturque 17 et 18 disp.; sed etiam agitur de modo ejus agendi necessario et libere de subordinatione ejus ad primam in præmotione et concursu, ut videre est in disp. 19 et 22.

De prima vero causa, disp. 20 et 21, qualiter effectus ad extra per creationem producat, omnesque perpetuo conservet. Quæ omnia ad metaphysicam spectant: de causa vero finali 23 et 24 disp. tractatur; de exemplari autem in 25, omnesque cause inter se comparantur in 26. ad effectus vero in 27, ubi aliqua pure physica, ut prioritas cause, et effectus, an sit unus effectus a pluribus causis talibus, et similia, exacte explicantur.

De casu et fortuna, disp. 19, sect. 12.

AD TERTIUM LIBRUM PHYSICORUM.

Utrum motus distinguatur a termino, disp. 49, sect. 2.
 Utrum motus et passio sint idem, *ibid.*
 Utrum motus tardus, et velox per idem spatinam habeant æquales partes, disp. 51, sect. 9.
 Utrum per motum per accidens mutetur res intrinsece, *ibid.*
 Utrum actio consistat in respectivo vel in absoluto, disp. 48, sect. 1.
 Utrum includat motum, et an semper passionem inferat, et utrum ab ea distinguatur, disp. 48, sect. 2 et 3; disp. 49, sect. 1, et disp. 20, sect. 5.
 Utrum possit dari actio sine termino, disp. 47, sect. 8, et disp. 48, sect. 4.
 Utrum actio specificetur ab agente, vel a termino, disp. 48, sect. 3.

Utrum actio sit in agente, vel in passo, disp. 48, sect. 4 et 6.

Actions unde individuentur, disp. 5, sect. 9, et disp. 6, sect. 3.

Utrum actio immanens necessario pendeat a potentia vitali, disp. 18, sect. 7; et disp. 48, sect. 2.

Utrum actiones et passiones sint suppositorum, disp. 34, sect. 7.

Utrum possit Deus producere infinitum in essentia, disp. 30, sect. 17, et disp. 35, sect. 3.

Utrum qualibet specie producta aut visa videat, et possit producere Deus perfectionem usque in infinitum, disp. 30, sect. 17.

An detur infinitum virtuale, disp. 35, sect. 3.

AD QUARTUM LIBRUM PHYSICORUM.

An locus sit superficies continentis, et an sit species quantitatis, disp. 51, sect. 1.

An, et quid sit spatium imaginarium, quod corpus replet, *ibid.*

Utrum quantitas sit ratio existendi in loco substantiae corporeæ, sect. 2.

Utrum ubi distinguatur ab extrinseco loco, sect. 1.

Utrum ubi pendeat ab extrinseco corpore, vel superficie, *ibid.*

Qui locus sit terminus motus localis, sect. 2.

De divisione loci in circumscriptivum, et definitivum, d. 51, s. 6.

An detur actio per vacuum, disp. 50, sect. 2.

Utrum corpus in vacuo haberet situm, disp. 52, sect. 1.

De duratione in genere, vide in Indice Theologico, ad quest. 10 prime partis; an vero detur aliqua duratio successiva, quæ sit tempus, disp. 51, sect. 8 et 7.

Utrum tempus multiplicetur ad multiplicationem motuum, sect. 7 et 8.

Utrum temporis partes uniantur ad constitutionem entis realis et quomodo, sect. 9.

Utrum tempus in solis materialibus rebus inveniatur, sect. 8.

Utrum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius, sect. 10.

Utrum tempori competit esse mensuram, et cui, et respectu quarum rerum, *ibid.*

AD LIBRUM QUINTUM PHYSICORUM.

Ad habitum an sit per se motus et mutatio, disp. 44, sect. 8.

Ad relationem an sit per se motus, dist. 47, sect. 4.

Ad actionem an detur actio vel motus, disp. 18, sect. 10.

AD SEXTUM PHYSICORUM.

Res permanens an possit successive conservari, disp. 50, sect. 5.

Duratio rei permanentis, et quæ incipit per primum sui esse, an incipial per ultimum non esse, sect. 2.

An in continuo dentur indivisibilia, quid sint, et an infinita, disp. 40, sect. 5.

Utrum continuum possit esse divisum in omnia indivisibilia, *ibid.*

Utrum continuum habet actu partes indivisibili, sect. 6.

In quo subjecto indivisibilia quantitativa recipientur, sect. 5.

AD SEPTIMUM PHYSICORUM.

Utrum omne quod movetur, ab alio moveatur, disp. 18, sect. 7.

Aquaæ reductio ad pristinam frigiditatem, utrum sit a generante, disp. 15, sect. 1.

Utrum agens et patiens debeat esse simul, *ibid.*

Quæ causa motus in productis, disp. 36, sect. 1.

Diminutionis impetus in projectis utrum detur positiva causa, disp. 21, sect. 3.

Utrum fascinatio sit realis actio, et a qua causa, disp. 18, sect. 8.

De actionis magnetis in ferrum, *ibid.*

AD OCTAVUM LIBRUM PHYSICORUM.

Utrum in causis detur processus in infinitum, disp. 15, sect. 10, et disp. 29, sect. 1.

Utrum primum motoris esse recte probetur ab Aristotele, disp. 29, sect. 3.

Utrum recte demonstretur esse æternum, disp. 30, sect. 2.

Utrum primi motus infinitas bene ex motu colligatur, *ibid.*, per totam, et sect. 3.

Utrum recte probet primum motorem esse immobilem, disp. 30, sect. 8.

Utrum primus motor sit unus tantum, disp. 31, sect. 12.

Quid Aristoteles noverit de scientia primi motoris, disp. 30, sect. 15.

Quid de voluntate, sect. 16.

Utrum universum sit undequaque perfectum, disp. 35, sect. 1.

An motus fuerit, vel potuerit esse ab æterno, disp. 29, sect. 1.

An creatura permanens possit esse ab æterno, disp. 47, sect. 1, per totam.

AD LIBROS DE COELO.

Utrum materia cœlorum sit specie diversa a nostra, et materia ipsorum cœlorum inter se, disp. 15, sect. 11.

Utrum materia cœli perfectior nostra, disp. 13, sect. 12.

Utrum in cœlis detur vera causa materialis, et quæ sit ejus causalitas, sect. 10.

Utrum eadem sit causa efficiens cœlorum et sublunarum rerum, disp. 29, sect. 2.

Utrum cœli producti fuerint per creationem; ubi de eorum formis idem disputatur, disp. 13, sect. 13, et disp. 39, sect. 4.

Utrum cœli procreati fuerint ex aqua, disp. 13, sect. 1.

Utrum omnes cœli incorruptibles, *ibid.*, et disp. 19, sect. 11.

- Utrum empyreum cœlum sit in loco, disp. 51, sect. 1.
- Utrum cœli influant in inferiora, et quomodo, disp. 22, sect. 5, et disp. 21, sect. 3.
- Utrum motus cœlorum sit ab aliquo extrinseco agente, disp. 19, sect. 3, et disp. 18, sect. 11.
- Utrum cœli pendeant in actionibus ab intelligentia motrice, vel aliis causis, disp. 22, sect. 5, et disp. 33, sect. 6.
- Utrum cœli motus sit cœterorum mensura, disp. 50, sect. 1.
- Utrum aquæ elementares sint supra cœlos, disp. 13, sect. 12.
- AD LIBROS DE GENERATIONE.**
- Utrum accidentia subjectentur in materia prima, aut in toto composito, disp. 44, sect. 3,
- Utrum eadem numero accidentia mancant in genito et corrupto, ibid.
- Utrum accidentia possint immediate recipi in substantia, ibid.
- Utrum in materia detur sigillatio ad formam instanti generationis, disp. 5, sect. 8, et disp. 13, sect. 8.
- Utrum generatio possit fieri aut conservari extra subjectum, disp. 13, sect. 8.
- Utrum omnis substantialiter transmutatio petat commune subjectum, disp. 13, sect. 1.
- Utrum generatio sit terminus alterationis, disp. 18, sect. 2.
- Utrum repugnet dari alterationem in instanti, disp. 30, sect. 4.
- Utrum plures formæ possint simul actuare eamdem materiam, d. 15, s. 10.
- Utrum unio substantialis compositi sit una vel plures, disp. 13, sect. 15.
- Utrum unio animæ rationalis educatur de potentia materiæ, et a quo principio, ibid., et disp. 45, sect. 4.
- Utrum semen possit introducere effective formam viventis, disp. 18, sect. 2.
- Utrum formæ uniantur prius materiæ quam quantitatæ, disp. 9, sect. 3.
- Utrum formæ materiales seipsis vel quantitate extendantur, disp. 14, sect. 3.
- Utrum generatio sit effectus materiæ, disp. 13, sect. 7.
- Utrum resistentia consistat in actione, disp. 44, sect. 3.
- Utrum corruptio et alteratio distinguantur, disp. 15, sect. 1.
- Utrum corruptio possit directe intendi, vel fieri positiva actione, et an unam vel plures mutationes includat, disp. 18, sect. 11.
- De unitate et introductione formæ cadaveris, disp. 15, sect. 10.
- Utrum detur actio per antiperistasim, disp. 48, sect. 9.
- Utrum dispositiones pendeant effective a forma, disp. 14, sect. 3.
- Utrum dispositiones ad genus causæ materialis vel formalis sint revocandæ, disp. 12, sect. 3.
- Utrum dispositiones a forma emanent, disp. 9, sect. 2, et disp. 18, sect. 8.
- Utrum dispositio, quæ immediate præcessit, possit effective attingere introductionem formæ, disp. 14, sect. 3.
- Quid sit intensionis, disp. 46, sect. 1.
- Utrum fiat per additionem gradus ad gradum, ibid.
- Utrum omnes gradus intensionis sint ejusdem rationis, disp. 46, sect. 1, et disp. 5, sect. 8.
- Utrum intensionis fiat positiva actione, et quali, disp. 46, sect. 3.
- Utrum intensionis ad maximum vel minimum terminetur, disp. 36, sect. 3.
- Utrum intensionis sit proprietas omnis, et solius qualitatis, disp. 46, sect. 2.
- Utrum formis substantialibus repugnet intensionis ibid.
- Mitionis definitio, disp. 15, sect. 10.
- Utrum elementa sint causæ materiales mitorum, disp. 13, sect. 2 et 3.
- Utrum formæ elementi et misti diversæ sint, disp. 14, sect. 3.
- Utrum elementa fuerint creata, disp. 15, sect. 3.
- Utrum elementa mutuo inter se pendeant, disp. 15, sect. 10.
- Elementi descriptio, ibid.
- Utrum elementa habeant qualitates virtuales primas, disp. 15, sect. 1.
- Utrum formæ elementorum maneant in mixto, disp. 15, sect. 10.
- AB LIBROS DE ANIMA.**
- Animæ definitio, disp. 15, sect. 10.
- Utrum anima rationalis fiat per creationem, sect. 2.
- Utrum in anima rationali tres gradus ex natura rei distinguuntur, disp. 6, sect. 9.
- Utrum anima rationalis sit omnino immaterialis, sect. 14.
- Quem cognoscendi modum habeat anima et conjuncta et separata, disp. 35, sect. 2, et disp. 30, sect. 11.
- Utrum agere de anima separata ad physicum spectet, disp. 1, sect. 2.
- Utrum potentia animæ realiter ab ea distinguatur, disp. 18, sect. 3.
- Utrum potentia loco motivâ a voluntate realiter distinguatur, sect. 7.
- Potentia et passiones quomodo emanent a suis subjectis, sect. 3.
- Utrum potentiae animæ excitentur ad agendum, disp. 22, sect. 2.
- Utrum omnes potentiae ejusdem suppositi invicem subordinentur, sect. 5.
- Utrum potentiae distinguuntur per actus et objecta, disp. 43, sect. 4.
- Utrum objectum exerceat aliquam causalitatem in potentiam vel actum, disp. 12, sect. 3.
- Utrum anima habeat speciale concursum ad actus vitales, disp. 17, sect. 1.
- Utrum memoria aliquid supra sensum addat, disp. 1, sect. 6.
- Utrum visus utilior cœteris sensibus sit ad scientiam, et obtemperat causam præceteris diligatur, sect. 5.
- Quæ animalia bruta solum sensum, quæ vero memoriā, quæ item experientiam vel prudentiam participant, et quomodo, sect. 6.
- Utrum species solo numero distinctæ possint esse in eodem subjecto, disp. 5, sect. 8.
- Utrum species intentionales et actus vitales pendeant in fieri et conservari a sua causa efficiente, disp. 21, sect. 3.
- Utrum species impressa sit formalis representationis objecti, an effectiva tantum, disp. 6, sect. 6; et disp. 5, sect. 2.

- Utrum species impressa et expressa eadem proportione repræsentent objectum, disp. 30, sect. 11.
Utrum apprehensio in simplicem et compositam recte dividatur, disp. 8, sect. 5.
Utrum actus cognoscendi sit formalis similitudo objecti, disp. 30, sect. 11.
Utrum intellectus agens possit producere speciem repræsentantem unum gradum sine alio, et utrum possit producere speciem rei singularis, disp. 6, sect. 6.
Utrum quilibet intellectus suum proportionatum objectum sibi determinet, disp. 30, sect. 11.
Utrum verum sit objectum intellectus, disp. 8, sect. 1.
Utrum intellectus possibilis sit formaliter liber, disp. 19, sect. 5.
Utrum possit necessitari ad assertendum falso, disp. 9, sect. 2.
De appetitu innato et elicito, et variis corum divisionibus, disp. 4, sect. 6.
Utrum finis sit objectum voluntatis, disp. 17, sect. 1.



INDEX THEOLOGICUS

AD PRIMAM D. THOMÆ PARTEM.

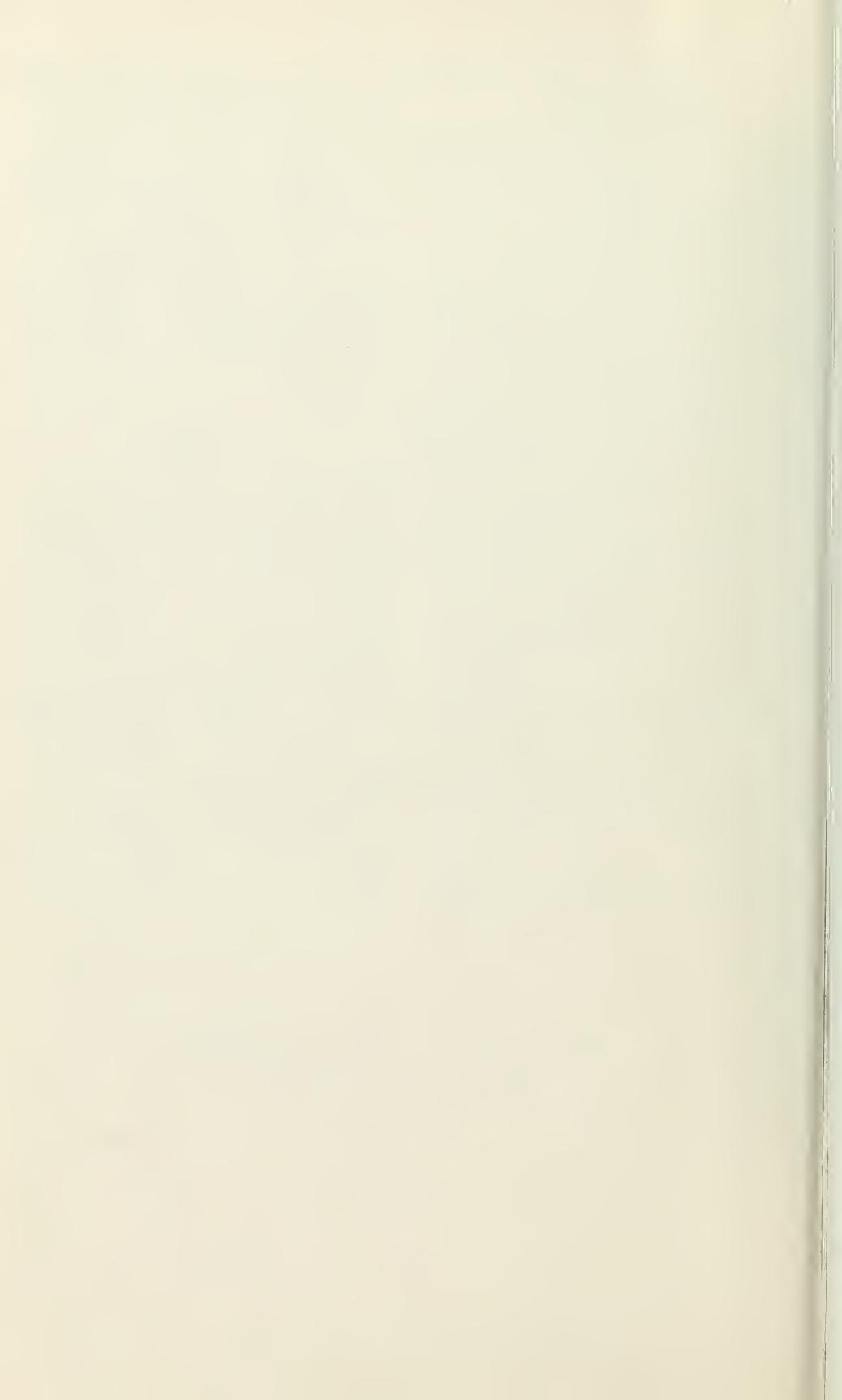
- Ad Q. 1.** Utrum Deus possit esse adæquatum objectum scientiæ naturalis, XXV, disp. 1, sect. 1.
Utrum Theologia demonstret objectum suum, sect. 4.
Utrum demonstret attributa de Deo, sect. 5.
Ad Q. 1. Utrum sit simul practica et speculativa, ibid.
Ad Q. 3. An Deus sit, et an esse sit per se notum, disp. 26, per totam.
Utrum in Deo sit simplicitas, et in quo hoc attributum consistat, XXVI, disp. 2, sect. 1.
Utrum attributa sint de essentia essentiae Dei, disp. 30, sect. 6.
Utrum Deus sit expers omnis compositionis physice et metaphysicæ, disp. 6, sect. 9 et 4.
Ad Q. 4. Utrum dari possit aliqua substantia completa ejusdem simplicitatis cum Deo, disp. 12, sect. 3.
Ad Q. 5 et 6. Quæ sit Dei perfectio, et qualiter omnes contineat formaliter, vel eminenter, XXVI, disp. 30, sect. 1, per totam.
De bonitate ex professo tractatur, disp. 10. De bonitate divina et in se, et in ordine ad creaturas, vide eodem disp. 10, sect. 3.
Ad Q. 7. Utrum Deum esse infinitum demonstretur, et quo medio, XXVI, disp. 30, sect. 2.
Sitne infinita in Deo privatio, aut negatio, disp. 1, sect. 2.
Ad Q. 8. De existentia Dei in rebus agitur, XXVI, disp. 30, sect. 7, ubi de attributo immensitatis tractatur.
Utrum Deus sit extra mundum in spatiis imaginariis, disp. 30, sect. 7.
Utrum Deus sit capax Ubi prædicentalis. disp. 51, sect. 5.
Utrum Deus sit in loco circumscriptive, aut definitive, s. 6.
Ad Q. 9. Late de Dei immutabilitate disp. 30, sect. 8, ubi qualiter cum divina libertate cohæreat, disputatur.
Ad Q. 10 Utrum Deum esse æternum sit evidens naturaliter, disp. 30, sect. 2.
De duratione autem in communis late tractatur disp. 50, in cuius prima et secunda sectione propria ejus ratio, et ab existentia distinctio traditur; in cæteris de variis durationis speciebus ex professo agitur, veraque ratio æternitatis, ævi, temporis discreti et continui elucidatur.
Ad Q. 11. De unitate in communis propria habetur disputatio inter passiones entis, quæ est quarta hujus operis.
- De unitate vero Dei, XXVI, disp. 30, sect. 10, ubi qualiter id demonstretur, et philosophorum mens de Dei unitate perpenditur.
Ad Q. 12. Utrum Deus sit indivisibilis, et quomodo. Late in disp. 30, sect. 11, per totam, ubi hoc attributum ex professo explicatur.
An possit dari species Dei ipsum distincte et abstractive repræsentans, disp. 30, sect. 11.
Utrum dari possit species impressa Dei, ibid.
Utrum ad visionem beatificam concurrat instrumentaliter intellectus, ibid.
Utrum lumen gloriæ possit esse connaturale alicui creaturæ, et de modo quo concurrit ad visionem, ibid.
Utrum anima habeat immediatum concursum ad actum visionis, XXV, disp. 13, sect. 5.
Utrum visus beatifica mensuretur ævo, XXVI, disp. 50, sect. 6.
Ad Q. 13. An Deus sit ineffabilis et innominabilis, XXVI, disp. 30, sect. 13, ex professo tractatur.
Nomina, quæ Deo convenient ex tempore per ordinem ad creaturas, an importent rationem realem, vel rationis, disp. 47, sect. 15.
Utrum nomina communia Deo et creaturis sint analoga, disp. 28 sect. 3.
Ad Q. 14. De divina scientia disseritur, disp. 30, sect. 15, ubi ejus essentia, objectum et proprietates declarantur.
An autem sit scientia in Deo per modum actus primi, disp. 30, sect. 15.
Utrum scientia Dei sit de ejus essentia, ibid.
Utrum in divino intellectu detur judicium formaliter liberum, vel in se, vel ex applicatione voluntatis, sect. 16.
An gradus intellectualis recte ex immaterialitate inferatur a Thom., disp. 35, sect. 3.
An futura contingentia determinatam habeant veritatem XXV, disp. 19, sect. 10.
Hic disputari solet de divinis prædeterminationibus, et qualiter cum nostra libertate cohærent, de quo dicetur infra, quæst. 83.
Ad Q. 15. De ideis divinis, occasione creati exemplaris ex professo agitur, XXV, disp. 23, ubi an sint, quid sint, quorū rerum, et an eas formare et cognoscere sint duo actus distincti, tractatur.
Ad Q. 16. Utrum ideæ divinæ videri possint non vido Deo, disp. 1, sect. 5.
De materia hujus quæstionis agitur fuse in disp. 8 de Veritate in communis. An autem in Deo sit veritas, et insit perfectio simpliciter, disp. 8, sect. 8.

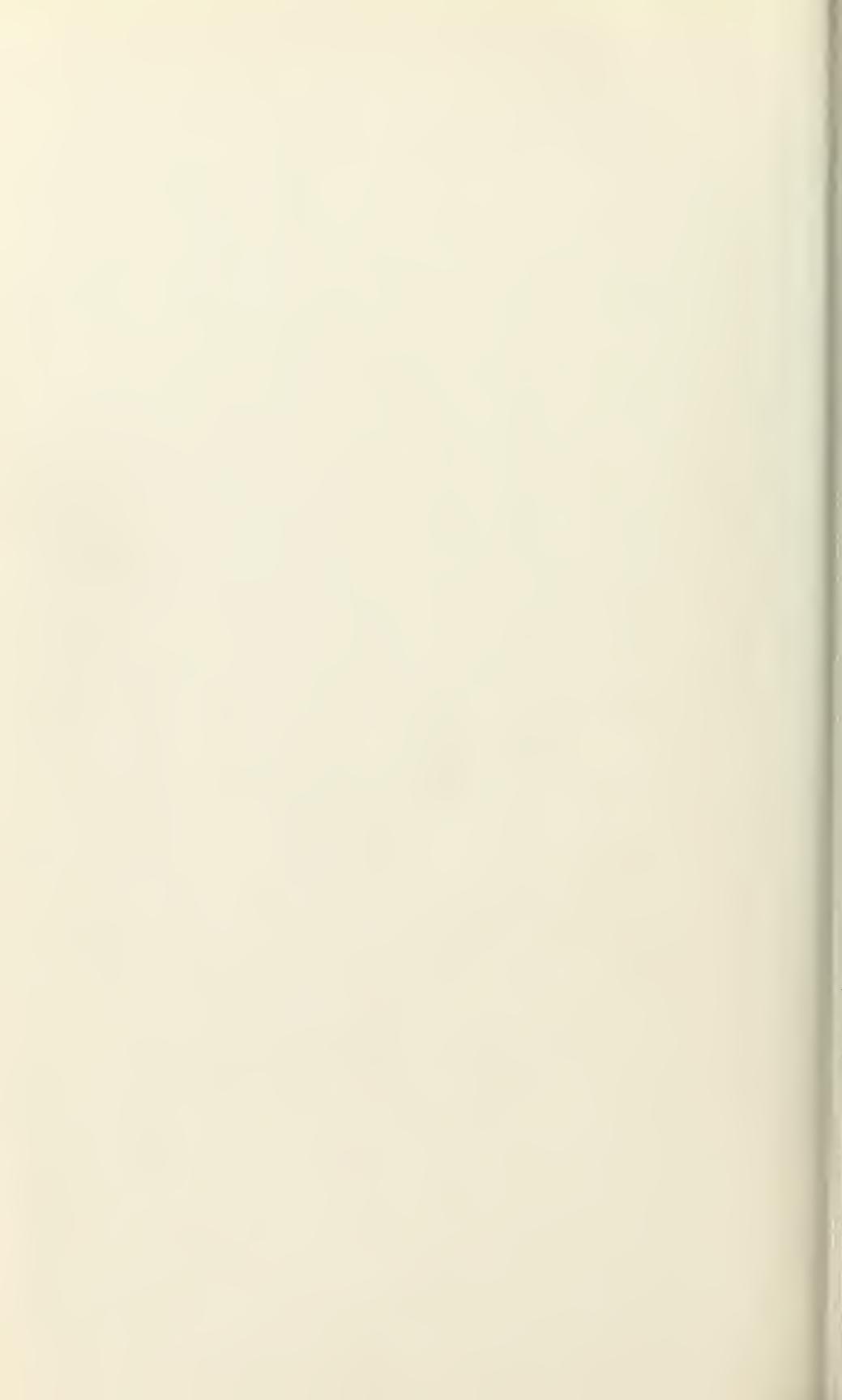
- Ad Q. 17.** De falsitate habetur etiam specialis tractatio in disp. 9.
- Ad Q. 18.** De vita Dei, et qualiter in ea nobiscum conveniat, XXVI, disp. 30, sect. 14.
- Ad Q. 19.** De divina voluntate ex professo disputatur in disp. 30, sect. 16.
- Utrum in Deo sit voluntas per modum actus primi, sect. 16.**
- Utrum voluntas sit ita essentia Dei, sicut scientia, ib.
- Utrum in Deo sit amor necessarius, saltem simplicis complacentiae ad creaturas, ibid.
- Utrum voluntas divina determinetur ab intellectu ad creatuobjecta volenda, ibid.
- Utrum actus liber in Deo addat aliquid reale, sect. 9.
- Utrum Deus provideat de omnibus in particulari, et quomodo, XXV, disp. 22, sect. 5.
- Disputatur de divina potentia an sit, et quid sit, et quod habeat objectum, et similia, late, XXVI, disp. 30, sect. 17.
- Utrum in Deo potentia executiva ab intellectu et voluntate distingualur, et quid tandem sit, disp. 30, sect. 17.
- Utrum Deus operetur ad extra per actionem transeuntem vel immanentem, XXV, disp. 20, sect. 5.
- Utrum potentiae productivae Dei dicantur univoce de potentia generandi, spirandi et creandi, disp. 12, sect. 1.
- Ad Q. 26.** Utrum Deus sit beatus, et quomodo, XXVI, disp. 30, sect. 14.
- Ad Q. 27.** Essentia Dei, et si non sit separabilis a personis, quaiiter pluribus inter se distinctis communicabilis, XXV, disp. 7, sect. 2.
- Utrum verbum mentis distinguantur ab actu intelligenti, et an aliqua actio immanens possit esse sine termino, XXVI, disp. 46, sect. 2, XXVI, disp. 31, sect. 12 et XXV, disp. 8, sect. 1.
- Ad Q. 28.** Utrum relatio ex genere, et utrum divinæ relationes dicant perfectionem, XXV, disp. 10, sect. 3.
- Utrum relationes distinguantur ab essentia, disp. 6, sect. 2.
- Utrum sint perfectiones simpliciter simplices, XXVI, disp. 30, sect. 6 et 9.
- Utrum includant in suo conceptu essentiam divinam, disp. 28, sect. 2.
- An contineantur in essentia eminenter, disp. 30, sect. 6.
- Utrum divinæ relationes ad invicem terminentur, disp. 47 sect. 16.
- Ad Q. 19.** De supposito et personalitate creata fuse agitur, disp. 34.
- An persona convertatur cum hypostasi, disp. 34, sect. 1.
- An divinae personæ pondeant ad invicem, et an una sit prior alia, XXV, disp. 12, sect. 1.
- Utrum divinæ personæ sint essentialiter diversæ in ratione personæ XXVI, disp. 30, sect. 11.
- Utrum detur una ratio individui aut personæ omnibus communis, XXV, disp. 6, sect. 8.
- Ad Q. 33.** In quo consistat ratio principii, qualiterque in divinis reperiatur, et an analogie deo et creaturis dicatur, XXVI, disp. 34, sect. 1 et sect. 4, 5, 6 et 7.
- Utrum in Deo potentia ad generandum differat ab intellectu, disp. 30, sect. 15.
- Ad Q. 34.** Tota materia de creatione, et singulæ ejus difficultates exacte tractantur, XXVI, in disp. 26, quæ ad id specialiter instituitur.
- Ad Q. 48.** De malo, ex professo tractatur in disp. 11, ubi ejus divisiones, et causæ, et an in positivo vel privativo consistat, late explicatur.
- Ad Q. 50.** Substantias spirituales esse late demonstratur, XXVI, disp. 35, sect. 1.
- Utrum Angeli careant omni materia, disp. 35, sect. 3.
- Utrum in Angelis detur vel dari possit vera materialis causa, XXV, disp. 13, sect. 14.
- Ad Q. 52.** Utrum Angeli sint multiplicabiles intra eamdem speciem, disp. 5, sect. 2 et sect. 4.
- Utrum in Angelis detur compositio ex genere et differentia et an inter se differant specie, XXVI, disp. 35, sect. 3.
- Utrum Angeli sint incorruptibiles, disp. 35 sect. 3.
- Utrum sint entia necessaria, et æterna, finitæque perfectionis, ibid.
- Utrum Angelis definitum locum habeant, disp. 51, sect. 3.
- Utrum substantiae spirituales habeant proprium intrinsecum Ubi, disp. 51, sect. 3.
- Ad Q. 53.** Utrum intelligentiae possint loco moveri, XXV, disp. 18, sect. 7.
- Utrum earum potentia loco motiva realiter distinguitur ab intellectu et voluntate, ibid.
- Angeli qualiter alia a se moveant, per quam, et per quantam virtutem, et an possint substantiam aliquam vel qualitatem producere, XXVI, disp. 35, per tot. sect. 6.
- Utrum Angelus ut moveat corpus vel alium spiritum intimam cum eo propinquitatem requirat, XV, disp. 15, sect. 2.
- Ad Q. 54, ET QUATOR SEQUENTES.** De intellectu et scientiis intelligentiarum ex professo tractatur, XXV, disp. 35, sect. 4.
- Ad Q. 59.** De voluntate intelligentiarum, earumque libertate, sect. 5 ejusdem disputationis.
- Ad Q. 59.** Utrum coeli creati fuerint, XXV, disp. 15, sect. 3.
- Utrum sit una materia omnium generabilium, disp. 13, sect. 10 et 11.
- Ad Q. 82 et 84.** Utrum in homine sit libertas, disp. 19, sect. 2.
- Utrum Deo agente ex necessitate naturæ tolleretur libertas a creature, disp. 19, sect. 3.
- Utrum in homine sit liberum arbitrium, et in quo actu vel habitu consistat, sect. 2.
- Utrum libertas possit salvari in sola potentia passiva, ibid.
- Utrum formalis libertas in judicio consistat, sect. 3 et 4.
- An in sola voluntate, sect. 3.
- An aliqua suppositio tollat libertatem, sect. 4.
- Utrum causa libera ut determinetur, judicium practicum exigat, sect. 6.
- Utrum causa libera, pro instanti quo operatur, libera sit, sect. 9.
- Utrum causa libera sit, quæ positis omnibus requisitis possit agere et non agere, sect. 4 et disp. 25 et 1.
- Utrum libera causa se ipsam determinet ad suum actum, disp. 22, sect. 4, et utrum post oblatum concursum possit non operari, ibid.
- Utrum concursum cause primæ obstet secundarum libertati, sect. 4.
- Utrum voluntatis electio solum circa media versetur, disp. 19, sect. 5.
- Voluntatis electio unius boni præ alio quomodo fiat, ibid.

- Utrum voluntas possit libere et necessario moveri, et ad quos actus et ad quae objecta, ibid.
- Utrum voluntas possit fieri in incognitum, disp. 18, sect. 7.
- De conservatione, ex professo tractatur, disp. 1.
- De concursu causæ primæ cum secunda, en sit necessarius ad omnem effectum et actionem causæ secundæ, qualisque hic sit, et qualiter in distinctione, prioritate et efficacitate. Si concursus inter se comparantur, disp. 22, ad hoc specialiter instituta agitur ex professo.
- Utrum causa prima, cum concurrit plus faciat quam si sola produceret, disp. 18, sect. 1.
- Utrum hic modus concurrendi possit communicari a Deo alicui creaturæ, disp. 20, sect. 5.
- Ad Q. 106. An Angeli mutuo colloquuntur, disp. 18, sect. 8.
- Ad Q. 107. De fato agitur disp. 19, sect. 11, per totam.
- AD PRIMAM SECUNDÆ.**
- De materia hujus quæstionis, duæ speciales disputationes instituuntur, nempe vigesima secunda et vigesima tertia, in quarum prima de causa finali in communii ejus rationem, causalitatem, conditiones causandi, varioque effectus per singulas sectiones explicando tractatur. In 23 vero de ultimo fine, an detur, et quis sit, et respectu quārum actionum.
- Ad Q. 5. Utrum detur appetitus innatus ad visionem Dei, XXV, disp. 5, sect. 2.
- Ad Q. 9, 10 et 13. In his agi solet de libertate voluntatis, ejusque motione et electione, de quo diximus ad quæst. 82 et 83, 1 part.
- Ad Q. 17. Imperium intellectus in quo situm sit, XXV, disp. 20, sect. 2.
- Ad Q. 49, usque ad 53. In his quæstionibus agit D. Thomas de habitibus. Et tota hæc materia exacte in hoc opere tractatur eo ordine, quo a D. Thoma, disp. 44, ad id specialiter instituta pér tredecim sectiones.
- Ad Q. 78. Utrum omnis peccans sit necessario ignorans, disp. 19, sect. 7.
- Ad Q. 110. Utrum Gratia creetur, vel de potentia animæ educatur.
- An possit dari substantia supernaturalis.
- AD TERTIAM PARTEM.**
- De existentia creatæ quid sit, et an distinguatur ab essentia, et quomodo, habetur fusa tractatio, XXVI, disput. 31, per 14 sectiones.
- De subsistentia vero creata, an sit aliquid reale, et quid suppositum supra naturam addat, et alia, quæ pro compleimento materiæ hujus quæstionis solent hic a D. Thomæ commentatoribus tradidari, fusa habentur in disp. 34.
- Utrum natura possit assumi cum propria subsistencia, XXV, disp. 41, sect. 1.
- Utrum sine propria subsistentia conservari possit, XXVI, disp. 31, sect. 7.
- Utrum possit natura a sine ulla subsistentia servari, et qualiter tunc operetur, disp. 34, sect. 4.
- Utrum subsistentia creata possit alienam naturam unam, vel plures terminare, ibid. et sect. 1.
- Utrum Verbum divinum, determinando naturam, et aliquam, circa illam causalitatem exerceat, sect. 5.
- Utrum in divinis suppositum a prima substantia distinguatur, XXV, disp. 41, sect. 1.
- Utrum hic Deus sit substantia completa, ibid.
- Utrum humanitas Christi assumpta fuerit cum propria existentia, XXVI, disp. 34, sect. 13.
- Utrum relatio filii ad patrem et matrem sit una et plures, disp. 47, sect. 17.
- Ad quantitas Eucharistiæ proprium Ubi habeat distinctum ab Ubi substantiæ, disp. 5, sect. 4.
- Utrum transubstantiatio sit actio sine subjecto, disp. 48, sect. 4.
- Ad Ubi quod Christus habet in Eucharistia sit definitivum, aut circumscriptivum, disp. 5, sect. 6.
- Utrum quantitas Eucharistiæ possit esse ultimum subjectum accidentium, XXV, disp. 14, sect. 1.
- Utrum habeat aliquem concursum, et quem ad accidentia, quæ de ejus potentia, quando est separata, educuntur, ibid.
- Utrum quantitas Eucharistiæ conservetur a Deo sine subjecto per novam efficientiam, disp. 22, sect. 4.
- Utrum cum Deus sustentando accidentia supplavit cause materialis, id per efficientiam præstet, ibid.









BQ
7112 Suarez,
•S813 (Vives

A2

2/12/60

John

NOT

1/2/60

John

NOT

1/2/60

John

NOT

2/16/61

John

NOT

Suarez, F. - Opera Omnia. v. 26
(Vives ed.)

LIBRARY

Pontifical Institute of Medieval Studies

113 ST. JOSEPH STREET
TORONTO, ONT., CANADA M5S 1J4

2986 .

