



PAUMIERI

INSTITUTIO
PHILOSOPHIC

VOL. III

B103

P3

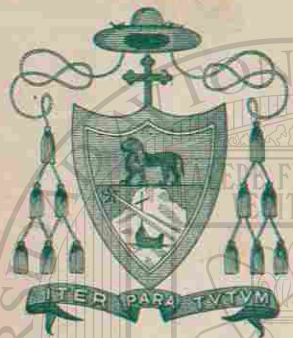
v. 3

1874-76

009710



1080014378



EX LIBRIS
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



INSTITUTIONES

PHILOSOPHICAE

QUAS TRAEBAT

IN COLLEGIO ROMANO SOCIETATIS IESU

DOMINICUS PALMIERI E. S.

UANI

VOLUMEN 3^m

PNEUMATOLOGIA - THEOLOGIA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMAE

EX TYPOGRAPHIA DELLA PACE

1876



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Biblioteca Valverde y Tenes

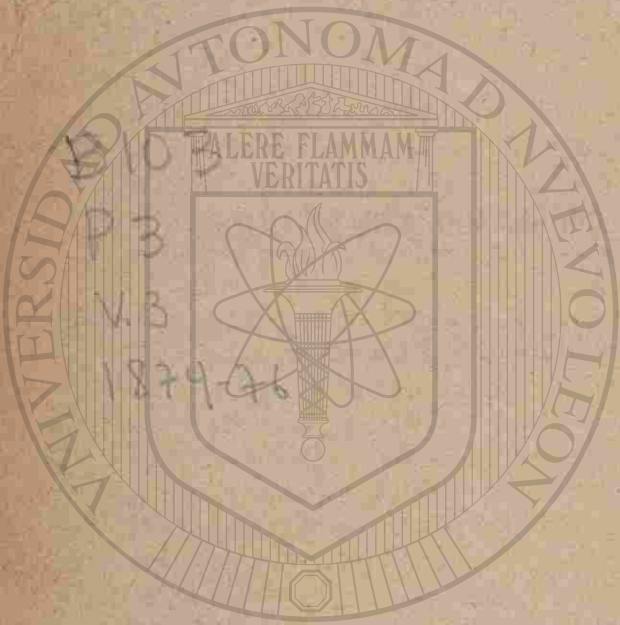
Capilla Alfonsina

Biblioteca Universitaria

FONDO LITURGICO
40184

PRAEFATIO IN PNEUMATOLOGIAM

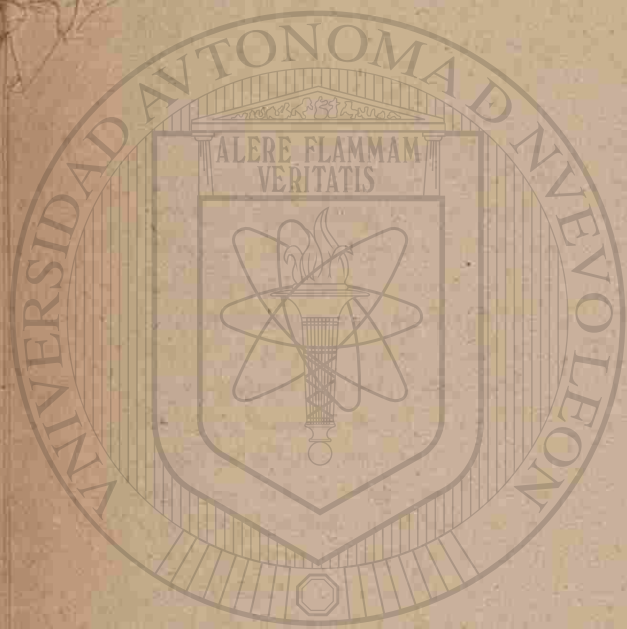
Mirabitur fortasse quispiam quod haec tractatio specialis de spiritibus adiciatur Anthropologiae, in qua de humano spiritu disputatum est. Nam nullius alterius spiritus inter creatos praeter humanum notitia certa nobis suppeditata videtur a ratione, cuius luminis ambitu philosophia continetur. Nihilominus etsi sola ratio nos non doceret alterius finiti spiritus existentiam, at docet profecto possibilitatem: id vero satis est ut essentia eius eiusque proprietates obiectum sint inquisitionis philosophicae, quae essentias rerum scrutatur abstrahens a facto existentiae. Verum ipsius existentiam quoque ratio vel probat, vel certe suadet; ut nulla proinde sit causa cur a cursu philosophico exulare cogatur ista tractatio. Est porro utile in primis et necessarium ut praesertim hac nostra aetate de spirituum natura proprietatibus ac viribus disputemus; phaenomena enim frequentia occurrunt quae ab ipsis unice sunt repetenda, quorum idcirco explicatio postulat accuratam notitiam causarum suarum. Hanc tractationem ita distribuimus. Primum vindicabimus possibilitatem spiritus finiti perfectioris spiritu humano ita ut sit spiritus purus; deinde eius proprietates et vires demonstrabimus: tum horum ope rationem reddemus eorum phaenomenorum quae memoravimus.



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

009710



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

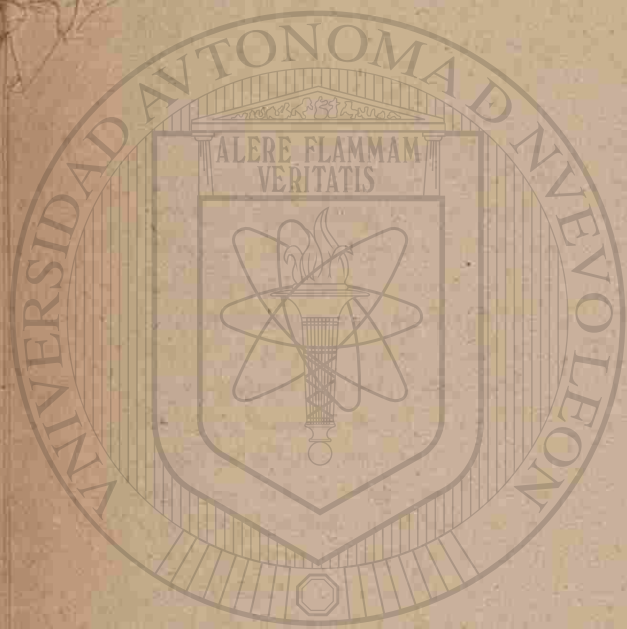
CAPUT I.

De spiritus puri possibilitate.

Primitiva significatio vocis *spiritus* eo spectat ut designet aliquid tenue et facile mobile, minusque visibile aut sensibile, cuiusmodi est aer, aether, ventus, id nimirum quod materiam hanc crassam et penitus inertem excedit. Tum deinde deductum est ad id significandum quod materiale licet attamen subtilius existens in viventibus principium quoddam est motus in eorum corporibus, ut illud proinde significet quod perfectius adhuc recedit a crassitie et gravedine materiae. Tandem translatum est ad significandum id quod essentialiter differt a materia, cuiusmodi sunt animae, et potissimum id quod materiam ita excedit ut ab ea in operando sit independens, ut sunt entia intelligentia. Qua postrema acceptione vox *spiritus* designat quidem ens intelligens, sed simul significat eius excessum supra materiam, quae significatio, ut ex dictis liquet, in voce *spiritus* plus minus semper reperitur. Hac ergo ultima significatione, quae ob continuum usum vim pene amisit metaphorae, Spiritus concipitur ens simplex materiam et corpus excedens, ab iis in operando independens, vivens vita intellectiva.

Spiritus purus est spiritus nulli corpori naturaliter unitus, sive spiritus qui per se est natura completa, non pars alicuius naturae. Hic est scilicet communis conceptus *spiritus qui sit corpori naturaliter unitus*, ut sit nempe pars naturae quam constituit cum corpore, ideoque per se non sit natura completa.

At fieri potest quaestio an non possibilis sit alio modo unio naturalis spiritus cum corpore, quatenus nimirum corpus illi sit semper unitum ut complementum debitum suae perfectionis, uniatum autem illi tantummodo tanquam in-



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPUT I.

De spiritus puri possibilitate.

Primitiva significatio vocis *spiritus* eo spectat ut designet aliquid tenue et facile mobile, minusque visibile aut sensibile, cuiusmodi est aer, aether, ventus, id nimirum quod materiam hanc crassam et penitus inertem excedit. Tum deinde deductum est ad id significandum quod materiale licet attamen subtilius existens in viventibus principium quoddam est motus in eorum corporibus, ut illud proinde significet quod perfectius adhuc recedit a crassitie et gravedine materiae. Tandem translatum est ad significandum id quod essentialiter differt a materia, cuiusmodi sunt animae, et potissimum id quod materiam ita excedit ut ab ea in operando sit independens, ut sunt entia intelligentia. Qua postrema acceptione vox *spiritus* designat quidem ens intelligens, sed simul significat eius excessum supra materiam, quae significatio, ut ex dictis liquet, in voce *spiritus* plus minus semper reperitur. Hac ergo ultima significatione, quae ob continuum usum vim pene amisit metaphorae, Spiritus concipitur ens simplex materiam et corpus excedens, ab iis in operando independens, vivens vita intellectiva.

Spiritus purus est spiritus nulli corpori naturaliter unitus, sive spiritus qui per se est natura completa, non pars alicuius naturae. Hic est scilicet communis conceptus *spiritus qui sit corpori naturaliter unitus*, ut sit nempe pars naturae quam constituit cum corpore, ideoque per se non sit natura completa.

At fieri potest quaestio an non possibilis sit alio modo unio naturalis spiritus cum corpore, quatenus nimirum corpus illi sit semper unitum ut complementum debitum suae perfectionis, uniatum autem illi tantummodo tanquam in-

strumentum pro operationibus suis ad extra, suisque manifestationibus; naturaliter proinde uniatur, eo quod ipsa operationis natura exigat corpus coniunctum. Haec quidem videtur fuisse quorundam veterum sententia qui Angelos corporatos censuerunt. Verum si res philosophice perpendatur, dicendum est quod praeter illam priorem unionem naturalem haec alterius naturalis unionis species distincta ab ea nequit admitti. Nam unio spiritus cum corpore exigitur vel quia vis spiritus est per se incompleta, nec sola potest esse principium actus, vel quia ut spiritus corpora moveat seque sensibus manifestet, eget intermediario quodam quod sit corpus quoddam licet subtilius ceteris. Si primum dicas, constat eam esse unionem naturae iuxta communem concipiendi modum. Si alterum dicas, ponis ea quae sibi non cohaerent. Nam cum sit spiritus quoad vim naturae completa, corpore sibi coniuncto utetur tanquam causa efficiens movens instrumentum: iam vero vel potest spiritus absque alio medio movere corpus, et sic inutilis est coniunctio cum corpore ut alia corpora moveat: vel non potest, et sic nec corpus suum valebit movere: idcirco quae in hac hypothesis statuuntur non satis sibi cohaerent. Itaque coniunctio naturalis spiritus cum corpore eo redit ut ex ipso et corpore partibus incompletis una perfecta natura existat. Quaestio est ergo an possibilis sit spiritus finitus qui sit per se ipsum natura completa, principium scilicet completum operationum quae spiritibus competunt. Ratio dubitandi esse potest, quia operationes competentes spiritibus sunt intelligere, velle, ac movere corpora, quemadmodum ex anima nostra liquet; porro ad intelligendum saltem res materiales praesentes videtur requiri corpus ex parte principii cognoscentis ut hoc valeat ab ipsis determinari; item ad movenda corpora videtur exigi corpus ex parte principii moventis, quod non nutu voluntatis, sed actione formaliter transeunte movet; haec enim actio quidam impulsus esse debet nempe motus a quo motus gignatur; principium scilicet alia movens et se ipsum movet, quod nisi sit ens corporatum haud facile concipitur. Nihilominus quoniam possibilis videtur

participatio divinae naturae, quae est spiritus purus, secundum hanc formalem rationem, ac revelatione christiana constat huiusmodi finitas naturas existere, videndum est an philosophice demonstrari possit earumdem possibilitas. Scilicet videndum est 1° an intellectiva cognitio rerum et praesertim rerum materialium possit elici a spiritu finito citra ministerium corporis: 2° an citra eiusdem ministerium possit idem spiritus corpora movere. Nihil speciale dicimus de voluntatis actu, quia hic naturaliter sequitur intellectionem. In his porro vertitur tota quaestio: si enim illa duo sunt possibilis, iam de possibilitate spiritus puri finiti nulla superesse potest rationabilis controversia.

THESIS I^a

Si ratio habeatur intellectivae cognitionis, ea quoad ipsas res materiales et praesentes haberi potest a spiritu finito citra ministerium corporis coniuncti.

DEMONSTRATIO. Ut intellectiva cognitio habeatur requiritur facultas intellectus, obiectum cognoscibile cuiusmodi est quodlibet ens, et determinatio intellectus ad certum obiectum. Quaestio modo esse nequit nisi de tertio; nam intellectus supponitur cum supponatur spiritus de quo quaeritur an sine corpore intelligere possit: alterum autem elementum certe adest. Iam vero si intellectus finitus determinari possit ad actum alio modo quam per sensationem, patet posse esse intellectum corpore expertem qui intelligat. Atqui certum est illud antecedens: ergo. Minor probari potest dupliciter, primo demonstrando quod ita res se habeat demonstratione petita ex rerum naturis; deinde exhibendo aliquem modum quo reapse potest intellectus corporis expertis determinari.

1° Si consideretur determinatio per sensationem, manifestum est eam esse imperfectam, nec respondere perfectioni possibili intellectus finiti. Nam constat intellectum, prout talis est licet finitus, esse naturaliter ordinatum ad essentias

rerum cognoscendas: atque cognitionem finitam possibilem essentialium finitarum eam esse qua ipsae complete in se ipsis videantur: etenim huc fertur naturale desiderium intellectus nostri; atque talis cognitio est proportionatus actus alicuius intellectus finiti. Hanc vero perfectam cognitionem impedit determinatio accepta per sensationem; igitur est talis determinatio imperfecta, nec respondet perfectioni possibili intellectus. Est ergo possibilis alia perfectior determinatio qua intellectus finitus proprium obiectum perfecto modo attingat: ea porro existente determinatione non est opus amplius determinatione per sensum accepta quae imperfectiorem cognitionem intellectualem exigeret, nec proinde opus est amplius sensatione et corpore coniuncto quo ens intelligens sentiat: igitur potest spiritus corporis expers determinari ad actum cognitionis.

2^o In quo vero sita sit determinatio qua spiritus purus possit determinari ad actum non una est philosophorum sententia; iuvenit proinde praecipuas sententias expendere ut verum exinde eliciatur. Sententia est communis satis quae species intelligibiles ponit infusas a Deo, ipsisque spiritibus concreatas. Quemadmodum enim censent isti doctores species requiri pro cognitione intellectus nostri, idem et pro aliis spiritibus censent; discrimen vero in eo est quod species nostrae haustae sunt a sensibilibus rebus, illae vero species sunt immediate a Deo, et cum respondeant capacitati intellectus sunt perfectiores nostris.

Scotus in II D. III q. 11, et Alensis II p. q. XXIV, memb. 2 et 3, volunt posse spiritus puros accipere species rerum ab ipsis rebus. Durandus in II D. III, q. 6 negat species secundum id quod iam ab ipso audivimus (Anth. Th. XXV). Pariter Henricus Gandavensis Quodlib. V, q. 14 haec habet: « in dissolutione huius quaestionis non est difficultas alia quam illa... quo scilicet agente intellectus de potentia intelligente fiat actu intelligens. Et propter fugam huius difficultatis non propter notitiam alicuius causalitatis quam species sive similitudo rei intellectui impressa operetur in intellectu ad actum intelligendi, introducta est opi-

nio de ipsis speciebus intelligibilibus impressivis. » Quocirca idem Henricus exclusis speciebus prout sunt entitates distinctae, retinet tantum modificationem illam quam concipere oportet effici ex earum praesentia in intellectum, eamque a Deo repetit sicut et alii species a Deo derivare volunt; hanc autem modificationem vocat *habitus scientialem* infusum a Deo: quod qua ratione intelligendum sit postea declarabitur.

Iam vero theoria specierum tradita a veteribus accepta secundum omnia sua elementa probari nequit. Species enim huiusmodi sunt entitates quaedam, tenues licet, repraesentantes obiecta cognoscibilia, nam sunt realiter distinctae ab intellectu cui insunt. Porro tales species implicant manifestam contradictionem. Nam ipsae non sunt, nec esse possunt, fatentibus earum propugnatoribus, id *quod cognoscitur* cognitione directa, sed id tantum *quo aliquid cognoscitur*. Atqui cum omne ens sit cognoscibile, quaeritur cur species quae est intime praesens intellectui, directe non percipiatur. Certe si obiectum esset ita praesens menti videretur, eo quod haberetur coniunctio cognoscentis et cognoscibilis; atqui species ista est quoque cognoscibilis non secus ac cetera obiecta eo quod est ens; atque est cognoscibilis actu ab intellectu iuxta ipsorum veterum doctrinam, quia immaterale quiddam est. Necessesse est ergo ut species huiusmodi intellectualis sit cognoscibilis ac cognoscatur immediate et directe; sit videlicet *id quod cognoscitur*. At necesse est quoque ut non sit *id quod cognoscitur*; ergo manifesta habetur contradictio. Scilicet verissimum est quod species cognitionis debet esse id quo cognoscitur non id quod cognoscitur, sed pariter verissimum est quod ens quodvis est cognoscibile, quod existente immediata unione huius cum intellectu qui ab eo ad cognoscendum determinatur, huius cognitio in ipsum necessario fertur: ideoque quod species istae deberent immediate et directe cognosci.

Praeterea si species istae infusae sunt a Deo quibus cognoscibilia repraesentantur, quaeritur quomodo spiritus res ipsas quarum sunt species cognoscat ita ut sciat reapse

res ita se in ordine reali habere sicut repraesentantur. Nam vel videt in ipsis rebus rationes essentialium quas species exhibent, vel non videt: si non videt, cognitio eius erit pure idealis: et idealismus, a quo boni philosophi tantopere abhorrent in humana cognitione, instaurabitur pro cognitione spirituum purorum. Si vero videt in ipsis rebus rationes essentialium, ergo ab ipsis rebus notitiam earum accipere potest: species igitur est inutilis. Dices videri quidem sed ope speciei. Esto: sed quia species non est id quod videtur, oportet ut quod videtur sit essentia rei, et in ipsa re eius essentia videatur; ex hoc autem consequitur essentiam rei absque alia repraesentatione sui esse cognoscibilem intellectui, qui aliqua quidem determinatione indigebit ad actu cognoscendum, sed non egebit simulacro quodam rei cognoscibilis: ergo.

Rursus non intelligitur in hac sententia quomodo spiritus cognoscat singularia et facta contingentia quae nova semper sibi succedunt. Dicitur quod species istae universales quidem sunt, at sunt simul tamen similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia (I p. q. LVII. a. 2). Verum 1^o quamvis haec species ab initio inditae repraesentent quoque singulare, nequeunt tamen repraesentare hoc et illud determinatum singulare in hac et illa determinata differentia temporis existens, nisi per has species cognitio quoque prophetica, quae naturalis non est, indatur. Quomodo ergo fit ut spiritus qui prius sciebat rem aliquam non esse, vel non cognoscebat eius existentiam, modo cognoscat? 2^o species repraesentans singularia et facta vel est alia a specie repraesentante universale, vel est eadem. Nulla est ratio cur sit alia; nam species repraesentans singulare repraesentabit quoque universale h. e. essentiam: secus enim quid repraesentat? Porro si eadem est, quomodo una species potest simul tot eiusdem speciei singularia diversa distincte repraesentare?

Sententia Henrici potest ita declarari. Quemadmodum intellectus noster postquam per plures actus circa aliquod obiectum acquisivit habitum scientiae illius obiecti, potest

vi illius habitus facile clare et plene obiectum illud eiusque omnes proprietates cogitare, unoque veluti obtutu intelligere, ita intellectus purus idem poterit ab initio existentiae suae, si habitum quemdam nostro similem et perfectiorem, quin per se acquirat, accipiat immediate a Deo, qui certe potest illum infundere (Anth. C. IV. Art. IV. §. 4.^o prop. XIII), habitumque accipiat qui ad omnia naturalia obiecta intellectus se porrigat; per quem fiat actu cognoscens primo se ipsum perfecte, tum ea quae cum essentia sua connexionem quamdam habent. Et quia semper manet actu aliqua cognitio, puta cognitio sui, potest intellectus existens in actu ad alias easque novas cognitiones se excitare.

Verum in hac sententia occurrit quoque difficultas eadem duplex ac in superiore, quomodo scilicet cognitio spiritus sit obiectiva et quomodo singularia et facta cognoscat. His difficultatibus obviare volens Scotus statuit spiritus purus accipere species ab ipsis rebus. Haec quidem doctrina improbatur generatim ex eo quod admittenda foret quaedam actio rerum materialium in intellectum eademque immediata qua species imprimantur, quae quidem non videtur admitti posse. Verum praetermitti non debet alia quaestio, ex cuius solutione opinio Scoti forte non parum illustrabitur.

Quaerendum est scilicet an spiritus purus sentiat. Sensatio nostra externa quae est cognitio experimentalis facti duplici veluti elemento constat; 1^m est cognitio concreta facti: 2^m est cognitio determinata ab obiecto materiali impressionem faciente in organa sensus. Hoc alterum elementum in puris spiritibus, qui facultate organica carent, nequit naturaliter habere locum ut cognoscant res materiales. Quoad alterum vero elementum, profecto cognitio facti nequit ipsis negari. Cur enim non cognosceant id quod nos cognoscimus? Et sane qui Angeli dicuntur non solum cognoscunt essentias rerum, sed individua quoque sub determinata ratione praesentis, praeteriti, ac futuri. Cuiusmodi autem est haec cognitio? Ea non est certe cognitio *abstractiva*; huius enim terminus sunt essentiae rerum. Erit ergo cognitio *concreta*, h. e. cognitio apprehensiva facti prout factum est, prout

est res praesens, vel fuit, vel erit praesens. Et quamvis simul cum illa sit etiam cognitio essentiae rei, quae in facto est posita; altera tamen cognitio ab altera distinguenda est: obiectum enim est diversum. Quaeritur tandem a quo determinetur huiusmodi cognitio factorum. Certum est ad id non sufficere notitias vel species, qualescumque sint, infusae essentiarum rerum: nullus enim est nexus necessarius inter notitiam ex. gr. essentiae hominis, quam mente geram, et notitiam Petri modo morientis. Neque imaginari licet impressas ab initio fuisse intellectui puro species omnium factorum: nam etsi eae haberentur, adhuc requireretur determinans aliquod ut haec potius species quam illa nunc vim suam exerceret. Quod autem singulis momentis Deus speciem novam imprimat intellectui angelico pro notitia habenda novi facti, id nescio an alicui satis philosophice dictum videatur: oportet enim in ipsa natura esse habitualiter vim qua notitias rerum sibi comparare possit. Aiunt autem doctores, qui adversantur Scoto, non posse ab obiectis materialibus determinari cognitionem Angelicam, quia nequeunt corpora agere in spiritum.

Nolumus his doctoribus modo contradicere; attamen eensemus capacem esse cuiusdam temperamenti sententiam Scoti. Scilicet haec hypothesis profecto fieri potest. Cum Deus spiritum purum creaverit, ipsum simul actione sua moveat sive determinet ad actum cognitionis sui et universi mundi, ita ut prima cognitio eius sit cognitio rerum omnium existentium, et sit quaedam cognitio facti ad modum nostrae cognitionis sensibilis. Hac porro cognitione posita excitatur ille intellectus ad cognitionem abstractam essentiarum, cuius cognitionis perfectio ab ontologica perfectione ipsius intellectus dependet. Quia vero illa prior cognitio semper manet, cum mutationes seu nova facta in universitate rerum contingunt, ratio adest cur haec videat spiritus qui obiectum ipsum videt.

Haec hypothesis nihil continet absurdi. In ea non est locus actioni rerum materialium in spiritum, nec est locus speciebus quae ad modum imaginum repraesentantium ob-

iecta actuent intellectum, sed habetur tantum antecederet ad actum existentia obiectorum realium, et actio Dei moventis intellectum ad primum actum quo apprehenduntur res ut praesentes. Nec difficultas esse potest ex distantia obiectorum: haec enim impedire potest cognitionem rei ut praesentis, cum res cognoscenda agere debet in cognoscentem, a qua actione patienda immunis est spiritus purus. Ipsi autem spiritui potest universitas creaturarum quae aliquid finitum est, esse simul quoad cognitionem realiter praesens.

Igitur potest spiritus expers corporis notitias habere tum essentiarum, tum factorum sive spiritualium, sive materialium: ergo ex hac parte non repugnat spiritus purus finitus.

THESIS II^a

Vis quoque completa movendi competere potest spiritui finito non corporato.

DEMONSTRATIO. Quaestio est de potestate movendi alia motu locali. Non licet demonstrare thesim argumento ex eo ducto quod spiritui puro per se id non repugnat, quia non repugnat Deo qui est spiritus purissimus. Deus enim movet corpora nutu suae voluntatis, h. e. effectum istum sicut alios producit actione formaliter immanente. Difficultas vero quoad spiritus finitos in eo est quod actio eorum debet esse formaliter transiens (O. Th. XXI); non videtur autem actio formaliter transiens qua corpus movetur, alia posse esse a motu moventis, ideoque actio quae per corpus exercetur, cuiusmodi est actio spiritus nostri. Verum 1^o alia ratione demonstrare licet possibilem esse quoque in spiritu non corporato facultatem movendi corpora: 2^o licet etiam afferre rationem secundum quam exeri possit haec facultas ab eodem.

Sane quoad 1^m certum est competere spiritui humano vim movendi corpora; vis enim qua homo movet alia corpora a se distincta est vis non solius corporis, sed totius;

est scilicet vis organica. Porro vis organica radicaliter est in ipsa anima: ideoque principium motus aliorum est quoque spiritus humanus. Ex quo consequitur spiritum per se esse quoddam principium licet incompletum motus corporis extra se. Atqui si vis incompleta movendi competit alicui spiritui, potest quoque vis completa alteri spiritui finito et perfectiori competere: ergo. Vim completam movendi appellamus, quae citra ministerium instrumenti coniuncti sibi sufficiens est ad hunc effectum gignendum. Probatur itaque illud antecedens. Praesupponendum est 1° vim movendi esse perfectionem, eamque simplicem, nam ipsa sub eminentiore ratione competit formaliter Deo: 2° aliud esse simpliciter movere, aliud certo quodam modo movere seu certos effectus vi motrice producere, cuiusmodi ex. gr. est generatio functionis vitae vegetativae, quae mutationem et decisionem partium in ipso subiecto agente requirit. Nobis vero simpliciter sermo est de vi motrice motu locali quae sine his conditionibus seu modis reperiri potest. Iam vero si alicui spiritui competit vis movendi saltem incompleta, ergo vis haec sub generali ratione movendi non repugnat spiritui. Si autem non repugnat vis sub generali ratione movendi spectata, eatenus repugnet vis completa spiritui alicui finito quatenus vel haec vis nequiret esse nisi infinita, vel licet finita sit nequeat esse spiritus finitus illi par: si enim ex neutro capite repugnat, manifestum est nullo modo repugnare. Atqui non repugnat ex priore capite; etenim vis completa movendi potest esse finita, cuiusmodi est vis humana: neque ex alio capite repugnat, quia cum perfectio spiritus finiti possit sine fine crescere, necesse est ut reperiatur spiritus cuius substantiva perfectio respondeat perfectioni vis completae movendi: ergo (cf. I p. q. CX. a. 3°).

Quare non est simpliciter verum quod a quibusdam physicis affirmari solet, motum nimirum non nisi per actionem Dei incipere posse. Id quidem verum est si universa natura materialis spectetur, et abstractio fiat a spiritibus: cum enim materia per se sit indifferens ad motum et quietem, oportuit ut ab initio motus imprimeretur eidem ab ex-

trinseco ex voluntate Creatoris. Cum vero motus inditus supponatur omnibus atomis materiae, hinc fit ut cum corpus ab alio movetur, causa movens iam reperiatur subiectum mobile praeditum aliquo motu quem modificat. At ad intendendum motum poterat Deus uti ab initio ministerio alicuius causae secundae excedentis materiam h. e. spiritus; idemque spiritus potest nunc materiam quoque prorsus inertem, si qua est, ad primum motum sollicitare, vel ad novum motum determinare.

Quomodo igitur 2° potest spiritus movere corpora? Quoniam actio eius debet esse formaliter transiens, dici solet spiritum movere corpora posse *per contactum virtutis*. Quae quidem formula significatur ἐνεργεια spiritus quae extra se aliquid facit imprimendo motum corpori, et *contactus* quidam quo actio formaliter transiens constituitur: at quaeritur quid sit iste *contactus*. Concipitur ipse analogice ad contactum corporeum, quo corpus a corpore tangitur; ut vero excludatur modus proprius huius contactus qui est *quantitativus* ita ut corpus movens commensuretur mobili, appellatur *contactus virtutis*. Haec vero notio potius negativa quam positiva nondum facit satis. Liceat proinde nobis id declarare iuxta ea quae in Cosmologia tradidimus de entibus simplicibus. Nimirum ens simplex potest virtuali extensione coextendi alicui formaliter extenso, ac potest resistere. Haec duplex potestas spiritui nequit negari, licet enim ipse factus naturaliter non sit ad hoc ut extenso modo existat ac resistat, eo ipso tamen quod est ens simplex, hanc potestatem habere dicendus est, qua uti possit cum velit. Porro si haec simul coniungantur, scilicet ἐνεργεια spiritus et virtualis eius extensio ac resistantia, habetur ratio sufficiens impressionis motus a spiritu in corpus, non secus ac contingit cum corpus ab homine movetur. Quod enim in spatio extenso finito existit, se movere potest, et quod resistit, urgere aliud potest. Habetur idcirco contactus per extensionem virtualem spiritus et eius resistantiam: qui contactus dici potest *virtutis*, sive quia extensio est virtualis, sive quia per eam extensionem resistantem veluti conditio-

nem necessariam vis spiritus modificare valet corpus ipsum movendo.

Dices: si ita est, cum quis a spiritu movetur, ipsum sentire debet. Respondeo, sentire debet impressionem quam recipit et se ab extrinseco moveri, quemadmodum ex. gr. Habacuc propheta sensit cum tractus est Babylonem: at non oportet ut cognoscat quoniam sit causa eum movens, quia eam non videt, nec ipsa alio indicio ei manifestatur nisi sub ratione moventis.

Adverte in hac explicatione nihil nos supponere quod aut verum non sit, aut sit novum. Nam constat apud omnes spiritum posse occupare spatium ut totus sit in omnibus eius partibus, tum spiritum posse mutare locum h. e. se movere: spiritum vero posse resistere nemo negabit qui vim resistendi enti simplici non detrectat. Haec autem vera esse primo quidem constare potest vel ex eis quae in Cosmologia disputavimus de entibus simplicibus, atque de loco et motu; deinde seq. Th. uberius id declarabitur et demonstrabitur.

Demonstratis iis quae duplici hac thesi proposuimus, concludere licet possibles esse spiritus puros finitos; potest enim spiritus finitus non incorporatus et agere immanenter intelligendo ideoque et volendo, atque agere ad extra movendo. Verum ut plenior sit haec doctrina, et ut quaestionem expediamus quam in prima thesi reliquimus insolutam, statuimus sequentem thesim, qua habitudo spiritus puri cum ceteris substantiis materialibus plenius declaratur.

THESIS III^a

I Falsum est repugnare actionem physicam corporis in spiritum purum finitum; II fierique potest ut spiritus purus finitus perceptionem habeat rerum materialium vere experimentalem; III atque fieri potest ut idem spiritus sensibus se manifestet quin ullum corpus assumat.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Qui credunt ignem inferni esse verum ignem, ab eoque physice daemones torqueri, repu-

gnare nequeunt nostrae affirmationi. Poterit quidem dici id miraculose fieri, verum hoc etiam dato, de quo postea disputabimus, quoniam miracula non sunt contradictiones, concedendum est non repugnare quod vel miraculose fieri potest. Nunc seposita hac notitia fidei, rerum naturas spectamus.

Iam vero ratio cur materia nequeat agere in spiritum ea nequit esse quia scilicet in ordine entium inferior est materia spiritu. Quidquid enim finitum est potest pati ab alio: et quod simpliciter inferius est potest habere formaliter aliquam perfectionem qua careat id quod est superius (O. Cap. IV. De Perfectione. VIII; his autem duobus positis sequitur, nisi alia ratio impediatur, quod superius pati possit ab inferiore. Hinc videmus naturas rerum licet secundum perfectionem differentes invicem agere et alias ab aliis pati. Cum ergo ratio huius rei petenda sit ex natura activitatis materiae, vel quatenus est activitas entis inferioris, vel quatenus est activitas quae certo modo operatur: prior autem ratio non sufficiat, restat ut ratio cur materia nequeat physice agere in spiritum sit petenda ex modo quo activitas materialis se exerit, quatenus ille modus postulet subiectum patiens materiale. Et sane quoniam omne agens materiale agit per motum tangendo et resistendo (Cosm. Th. XVIII), ideo nequit agere in id quod inextenso modo prorsus existit, et quod non resistit, sed simul est cum alio. Iam vero talis est spiritus qui per se potest existere absque ulla extensione quoque virtuali, et non est determinatus ad resistendum. Cum ergo spiritus incorporatus eo modo existat non extensus non impenetrabilis, nequit materia in ipsum physice agere.

At si haec est ratio cur materia nequeat agere in spiritum, consequitur non repugnare quod materia in spiritum agat. Quale enim subiectum patiens postulat activitas materiae? extensum et resistens. Et extensio quidem non opus est ut sit formalis, tum quia elementa corporum quae simul agunt in aliud sunt et ipsa extensa tantum virtualiter, tum

quia ideo postulatur subiectum extensum ut actionem agentis per contactum extensum recipere valeat; atqui id et extensio virtualis resistens praestare potest. Iam vero spiritus purus capax est extensionis virtualis in spatio, et potest resistere: ergo. Sane cum spiritus purus sit formaliter simplex, competit ei illa potestas quae propria est simplicitatis: atqui proprium est simplicis posse occupare spatium extensum ita ut totum sit in quavis parte seu quovis puncto spatii: ergo et spiritus purus hac gaudet potestate. Haec quidem potestas in spiritu qui factus est ad intelligendum et amandum non est ex sua natura ad actum secundum determinata, sed subest imperio voluntatis ipsius spiritus, vel superioris causae h. e. Dei. Idem spiritus extensus virtualiter in spatio resistere potest. Nam, ut probavimus (Cosm. Th. III), vis resistendi non solum enti simplici non repugnat, sed magis cum ipso cohaeret quam cum ente formaliter extenso. Spiritus ergo, qui est ens simplex, hac quoque vi praeditus sit oportet. Quam quidem vim propter rationem supra dictam non est opus ut semper exerceat, sed cum vult, vel cum a superiore causa cogitur ad eam exercendam.

Itaque potest spiritus existere extenso modo et impenetrabili: atqui in huiusmodi subiectum potest physice agere agens materiale: ergo non repugnat actio physica corporis seu materiae in spiritum.

Corollarium. Ergo potest ignis agere in spiritus puros: nec opus est proprie miraculo: satis est enim quod Deus velit, suaque voluntate efficaci efficiat ut ii extenso modo existant et resistent: quod per se naturaliter possunt.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Perceptio experimentalis non est tantum cognitio facti quae in intellectu quoque esse potest, cuiusmodi est in intellectu divino: sed est cognitio facti quod in nos agit, et nos proinde sentimus. Haec est notio generica cognitionis experimentalis, cuius quaedam specifica ratio est ea quam per vires organicas sensuum obtinemus. Iam vero docemus quod cognitio experimentalis rerum materialium spiritui quoque puro competere potest: quam cognitionem appellare licet sensum, prout sensus dicitur cogni-

tio experimentalis facti. Est tamen sensus differens a nostris qui sunt facultates organicae. Porro ita res probatur. Ut cognitio sit experimentalis haec requiruntur, a) quod aliquid in aliud agat, b) quod subiectum patiens sit ens capax cognoscendi facti, c) quod huiusmodi ens sit capax cognitionis qua apprehenditur factum prout modificat subiectum. Atqui primam conditionem adesse patet ex dictis in parte praecedente; alteram haberi in spiritu puro est evidens. Nam haec cognitio per se competit spiritui finito; spiritus enim noster hanc cognitionem habet, ipse est enim qui elicit vitalem actum cognitionis experimentalis: quocirca si conditiones adsint requisitae pro hoc actu, necesse est ut spiritus finitus vim hanc cognoscitivam exerceat. Atqui conditio necessaria est ut aliquid modifcet subiectum cognoscitivum; id per se requiritur: specialis enim modus quo subiectum modificatur, spectat ad specialem modum cognitionis experimentalis, quod liquet in nobis, quorum tot diversae rationis cognitiones experimentales sive sensuum externorum, sive internorum, sive sensus intimi in hac unice conveniunt quod sint cognitio facti nos modificantis. Atqui huiusmodi tertia conditio haberi quoque potest pro spiritibus puris, ut ex parte praecedente liquet: ergo.

Corollarium. Quoniam cognitionem omnem etiam experimentalem sequitur naturaliter affectus aliquis cognoscentis seu sentientis, liquet fieri posse ut spiritus purus ab igne torqueatur seu dolorem aliquem experiatur similem illi, quem animus noster in corpore existens frequenter experitur. Quod ita declarari potest. Subiectum enim nostri sensus doloris, qui est sensus cuiusdam modificationis nocivae subiecto est ipsa anima, prout hic dolor est actus vitalis: spiritus igitur, qualis est anima, potest dolorem experiri. Obiectum huius sensus, ut diximus, est modus quidam se habendi subiecti qui non est ei conveniens. Itaque si spiritus aliquis immediate a corpore aliquo in ipsum agente afficiatur, et afficiatur contra suam voluntatem, et afficiatur modo inconvenienti, multiplex enim potest esse affectio; poterit idem in se experiri modificationes sibi inconvenientes et ingratas, sensum-

que habere doloris, non quidem eiusdem rationis specificae ac est dolor ex scissione partium, sed genericae, prout est modificatio subiecti non conveniens.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Non negamus posse apparere visibilem spiritum mediante corpore quod sibi affingit. Si enim movere potest materiam, potest quoque movere ex. gr. aerem vel aetherem, ipsumque condensare in figuram corporis visibilis et resistentis. Atque sic solet communiter explicari apparitio Angelorum. Verum censemus posse spiritum purum visibilem se facere citra ministerium alicuius corporis umbratilis libere assumpti. Scilicet ex dictis constat posse spiritum resistere in spatio extenso: supponatur ergo spiritum occupare exacte spatium illud quod proprium est corporis humani, ibique resistere et agere in aetherem et aerem circumstantem.

Cum resistat, potest a se repellere radios lucis et ad oculos alterius dirigere non secus ac corpus; cum possit movere corpora potest profecto aetheri luminoso eum imprimere motum qui organum visivum attingens par sit excitandae determinatae visioni, puta faciei vel corporis humani; ad quem effectum obtinendum sufficit ut ille idem motus imprimatur undis aethereis quem ipsae a facie hominis procedentes concipiunt. Cum repellantur istae undae aetherae a spiritu resistente, visio ab eis determinata terminabitur ad illud a quo procedant, et cum eae exhibeant extensum aliquod ad modum corporis humani, illud apparebit sub forma corporis humani visibilis. Praeterea cum spiritus resistat, resistere etiam potest tactui, et sensationem eam gignere quam tangentes alia extensa experimur.

Ergo ne videbitur et tangetur spiritus? Respondeo quod spiritus ut talis non evadit obiectum sensus quemadmodum nec obiectum sensuum est natura corporea. Obiectum enim sensuum est extensum resistens, h. e. reale phaenomenon extensionis resistentis: perinde vero est illis sive substantia quae spatium occupat et resistit sit extensa formaliter vel virtualiter, sit materialis vel spiritualis, haec enim non sensus, sed intellectus attingit. Est enim intellectus qui cogno-

scit id quod a sensu attingitur, esse substantiam corpoream; sensus autem per se, non refert nisi obiectivum phaenomenon extensionis et resistentiae, sive esse aliquid extra extensum et resistens, idemque referre potest sive spatium occupet et resistat corpus sive spiritus.

Dices: ergo non bene probavit Christus post resurrectionem se non esse purum spiritum eo quod videretur et palparetur, et tactui resisteret. Respondeo quod eadem difficultas valet contra communem modum explicandi apparitionem spirituum. Nam assumpto corpore aereo possunt spiritus exhibere eadem phaenomena ac verum corpus humanum ut videatur, tangatur, appareantque carnes et ossa sub istis: quomodo ergo Christus ex his phaenomenis probavit se verum corpus humanum habere? Liqueat demonstrationem hanc coniungendam esse cum aliis, et praesertim cum miraculis, quibus Christi resurrectio est evidenter demonstrata: per se vero valere spectato ordinario naturae cursu, ac fuisse accommodatam ipsi desiderio Thomae qui hoc experimentum postulaverat.

THESIS IV^a

Ratio suadet existentiam eorum qui sint spiritus puri.

DEMONSTRATIO. Argumentum ducitur vel a priori, vel a posteriori. A priori vero vel demonstratio instituitur absolute, vel facta aliqua hypothesi. Absolute quidem nequit demonstrari existentia horum entium, quia ipsa per se est contingens. Facta vero hypothesi creationis mundi adhiberi potest argumentum S. Thomae (I p. q. L. a. 1^o), quod quidem ab eo non producitur tanquam demonstratio ostendens necessitatem rei, sed ut ostendens congruentiam seu maximam probabilitatem rei. Illud autem paulo immutatum sic proponi potest. Necesse est esse in mundo spiritus; finis enim creationis, qui est divina gloria seu manifestatio divinae bonitatis exigit entia intelligentia quibus Deus manifestus fiat. Rursus necesse est mundum perfectum esse,

non quidem perfectione, qua nulla sit possibilis maior, sed ea perfectione quae ex ipsa ratione partium, sive eorum quibus constat, postulatur in toto. Iam vero partes mundi certe sunt naturae corporeae completae, et natura humana quae est synthesis ex natura corporea et spirituali. Haec porro est naturaliter aliquid medium inter naturas corporeas et naturas pure spirituales, quae certe sunt possibiles: quocirca natura pure spirituali deficiente deesset naturale complementum synthesis creationis; deesset enim unum ex extremis inter quae natura humana exigit collocari, et sic ordo realis non responderet ordini ideali qui in ipsis naturis fundamentum habet. Careret ergo mundus ea perfectione quae ex ipsa ratione eorum quibus constat postulatur in toto. Atqui hac perfectione nequit carere opus intelligentiae divinae, quae ordinatissime facit quidquid facit: ergo. Et sane si naturae corporeae completae existunt, quae sunt immediate propter spiritus, et quibus minus perfecte repraesentatur divina perfectio, cur non existant naturae completae spirituales quae sunt immediate propter Deum, et quibus perfectius repraesentatur Deus, quandoquidem mundus eo spectat ut Deus manifestetur.

A posteriori argumentum probans existentiam horum entium potest colligi vel ab intrinseco vel ab extrinseco. Ab intrinseco dicimus sumi argumentum a posteriori cum ab effectibus demonstratur causa, nexus enim inter haec est intrinsecus h. e. ex rei natura; ab extrinseco vero dicimus argui a posteriori cum a testificatione colligimus notitiam rei: testificatio enim posterior est re, et nexus inter eas non est ex rei natura. Quid ex effectibus demonstrari possit constabit in fine tractationis cum de spiritibus malis, eorumque operationibus disputabitur; tunc enim liquidius apparebit utrum probari aliqua ratione possit a posteriori existentia alicuius spiritus diversi a Deo, superioris homine quoad vim et naturam. Testificatio autem quae philosopho quoque, praecisione facta a revelatione christiana, probaret factum existentiae horum spirituum, deberet esse traditio quaedam humani generis quod ab auctore suo hanc

notitiam accepisset ab initio. Quod talis sit traditio patere potest ex eo quod constans sit et universalis; si enim hos characteres habet traditio, quandoquidem agitur de notitia facti, huius traditionis nulla alia ratio adsignanda videtur praeter notitiam primitus acceptam ab auctore naturae. Quaeritur itaque an existat huiusmodi traditio. Clare quidem et distincte huius facti traditio constans et universalis non reperitur, at sub quadam plus minus confusa notione, ex qua veritas clare elici possit, exstitisse videtur. Huius enim traditionis vestigium extat penes gentes, quae *δαίμονας* genios, deos inferiores censuerunt existere; neque enim ex hac gentium opinione persuasio orta est christianis existentiae Angelorum, quod theologorum probare est, sed ea opinio corruptio quaedam fuit primitivae traditionis. Cuius traditionis nondum prorsus oblitteratae testimonium esse potest quod ait Philosophus (M. XII 8.) « Traditum est a primis et veteribus, atque in speciem fabulae relictum posterioribus quod Dii sint isti (qui nempe orbis caelorum movent), et quod divina vis ambit omnem naturam. Reliqua autem fabulose addita sunt ad persuasionem multitudinis, et prout leges et utilitas postulabant. Humanam enim figuram eis tribuunt, similesque eos dicunt esse aliquibus animalium, et cetera in eis ponunt, quae cum his sunt conserta. Quorum si quis secernens hoc unum, quod primo dictum est accipiat, nimirum primas substantias esse Deos, id divine dictum arbitrari poterit, et dum, ut est rerum natura, quaevis ars et scientia multoties quoad eius fieri potest invenitur et rursus interit, has opiniones illarum veterum tanquam reliquias permansisse incolumes usque adhuc. Haec igitur patria opinio, quam primi tradiderunt, eoque nobis tantum manifesta est ». Cf. et de Mundo. c. 6. Liqueat traditionem hanc primitivam cuius Aristoteles meminit, vitiatam fuisse inter gentes, et multo magis a philosophis, ut videre est penes ipsum Aristotelem, cuius Intelligentiae tantum distant a vera ratione spiritus puri finiti quantum error a veritate. Sunt enim intelligentiae aeternae et a se, atque eiusdem naturae cum primo motore qui est Deus, ut

patet ex iis quae ibidem docet. At si secernantur ea quae ex errore induci potuerunt, remanet notitia naturae intelligentis inferioris Deo, superioris homine, quae respondet conceptui spirituum purorum. Cf. Plutharcum de Genio Socratis.

Nota 1.^a Circa multitudinem purorum spirituum ratio sola nihil certi definire potest, an scilicet comparatione facta cum naturis corporalibus et speciatim cum natura humana, pauci sint vel multi. Videt tamen ratio improbabile non esse quod ingens sit eorum multitudo, imo id probabile esse affirmat: nam probabile est divinam omnipotentiam et bonitatem in praestantissimis naturis se admodum diffudisse, et cum isti spiritus sint alterum extremum oppositum naturis corporalibus, inter quae duo extrema medius est homo, probabile est illud extremum non esse secundum multitudinem minus altero extremo quod naturis corporalibus constituitur, ut sicut istud pluribus speciebus distinguitur, ita et in illo plures gradus spiritualis perfectionis manifestetur.

Nota 2.^a Non est opus ut demonstretur quod si hi spiritus existunt, existant per creationem. Si enim entia finita sunt, valet prorsus in iis quod in Cosmol. de materia, et in Anthropol. de anima demonstravimus. Si vero quaeritur quandonam creati sint, ratio quidem sola definire nequit an ante mundum corporeum, vel simul cum ipso creati sint; attamen quoniam pars sunt totius universi, probabile per se est quod simul cum corporeo mundo conditi sint. Id tamen non impedit quominus in diversis instantibus creata si natura spiritualis et natura corporalis, quemadmodum successivis diebus scimus formatam esse materiam; et sic videatur ratione suae dignitatis prius creatos esse spiritus quam materiam h. e. in quodam instanti proxime priore.

CAPUT II.

De iis quae cum essentia declarata spiritus puri connexa sunt.

THESIS V^a

I Spiritus puri possunt esse definitive in loco h. e. in aliqua parte extensa spatii; II necesse est autem ut sint alicubi. III Praesentia eorum in loco non constituitur formaliter per operationem, sed est modus relativus indistinctus realiter substantiae illius quae dicitur praesens. IV Moveri quoque possunt iidem motu locali.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Notiones spatii loci et motus tum modi existendi in loco sive circumscriptive sive definitive ex Cosmologia C. I art. 2^o supponimus.

Manifestum est spiritus non posse esse in loco *circumscriptive*, nequeunt enim commensurari corporibus, cum partibus careant. Quaestio ergo restat utrum possint esse in loco *definitive* h. e. occupare aliquam partem extensam spatii, hoc est enim esse in loco; atque ita ut sint heic et non alibi. Monendum porro est quod quamvis corpora sint et ipsa in loco *definitive*, alio tamen modo spiritus, si hi in loco esse possunt, vindicare sibi queunt hanc existendi rationem in loco. Nam corpus ita occupat determinatum spatium, ut totum quidem sit in toto spatio, sed secundum diversas sui partes sit in diversis partibus eiusdem. At si spiritus spatium aliquod occupat, cum simplex ipse sit, in quavis parte et quovis puncto spatii totus esse debet.

Porro nulla est repugnantia 1^o quod spiritus purus sit heic et non alibi; hanc enim repugnantiam postulat sola immensitas, haec porro non competit nisi spiritui infinito, est namque et ipsa infinita quaedam proprietas. Nec 2^o repu-

patet ex iis quae ibidem docet. At si secernantur ea quae ex errore induci potuerunt, remanet notitia naturae intelligentis inferioris Deo, superioris homine, quae respondet conceptui spirituum purorum. Cf. Plutharcum de Genio Socratis.

Nota 1.^a Circa multitudinem purorum spirituum ratio sola nihil certi definire potest, an scilicet comparatione facta cum naturis corporalibus et speciatim cum natura humana, pauci sint vel multi. Videt tamen ratio improbabile non esse quod ingens sit eorum multitudo, imo id probabile esse affirmat: nam probabile est divinam omnipotentiam et bonitatem in praestantissimis naturis se admodum diffudisse, et cum isti spiritus sint alterum extremum oppositum naturis corporalibus, inter quae duo extrema medius est homo, probabile est illud extremum non esse secundum multitudinem minus altero extremo quod naturis corporalibus constituitur, ut sicut istud pluribus speciebus distinguitur, ita et in illo plures gradus spiritualis perfectionis manifestetur.

Nota 2.^a Non est opus ut demonstretur quod si hi spiritus existunt, existant per creationem. Si enim entia finita sunt, valet prorsus in iis quod in Cosmol. de materia, et in Anthropol. de anima demonstravimus. Si vero quaeritur quandonam creati sint, ratio quidem sola definire nequit an ante mundum corporeum, vel simul cum ipso creati sint; attamen quoniam pars sunt totius universi, probabile per se est quod simul cum corporeo mundo conditi sint. Id tamen non impedit quominus in diversis instantibus creata si natura spiritualis et natura corporalis, quemadmodum successivis diebus scimus formatam esse materiam; et sic videatur ratione suae dignitatis prius creatos esse spiritus quam materiam h. e. in quodam instanti proxime priore.

CAPUT II.

De iis quae cum essentia declarata spiritus puri connexa sunt.

THESIS V^a

I Spiritus puri possunt esse definitive in loco h. e. in aliqua parte extensa spatii; II necesse est autem ut sint alicubi. III Praesentia eorum in loco non constituitur formaliter per operationem, sed est modus relativus indistinctus realiter substantiae illius quae dicitur praesens. IV Moveri quoque possunt iidem motu locali.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Notiones spatii loci et motus tum modi existendi in loco sive circumscriptive sive definitive ex Cosmologia C. I art. 2^o supponimus.

Manifestum est spiritus non posse esse in loco *circumscriptive*, nequeunt enim commensurari corporibus, cum partibus careant. Quaestio ergo restat utrum possint esse in loco *definitive* h. e. occupare aliquam partem extensam spatii, hoc est enim esse in loco; atque ita ut sint heic et non alibi. Monendum porro est quod quamvis corpora sint et ipsa in loco *definitive*, alio tamen modo spiritus, si hi in loco esse possunt, vindicare sibi queunt hanc existendi rationem in loco. Nam corpus ita occupat determinatum spatium, ut totum quidem sit in toto spatio, sed secundum diversas sui partes sit in diversis partibus eiusdem. At si spiritus spatium aliquod occupat, cum simplex ipse sit, in quavis parte et quovis puncto spatii totus esse debet.

Porro nulla est repugnantia 1^o quod spiritus purus sit heic et non alibi; hanc enim repugnantiam postulat sola immensitas, haec porro non competit nisi spiritui infinito, est namque et ipsa infinita quaedam proprietas. Nec 2^o repu-

gnat quod spiritus sit sua substantia simplici in loco extenso; substantia enim simplex potest esse immediate praesens corpori et quidem ita ut sit simul cum illo, seu in eodem spatio in quo est corpus, ut manifestum est in anima humana, et ratio persuadet. Etenim simplicitas id tantum prohibet ne ens coextendatur *formaliter* loco, existens per diversas sui partes in diversis partibus loci; at extensionem virtualem, per quam tantum ens sit in singulis partibus loci, ne dum simplicitas non excludit, sed ipsa est eiusdem ratio. « Quidam enim (ait S. Thomas I p. q. LII. a. 4^o) imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt quod Angelus non possit esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt, nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibilis extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis, vel indivisibilis, vel maior, vel minor, secundum quod voluntate applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. » Quare « omnis substantia spiritalis (ait Derkennis De Angelis c. 2. Assertionem 1^a) extensionis alicuius seu diffusionis est capax: ita communiter Theologi cum S. Thoma. » Praesentia enim immediata realitatis simplicis spatio alicui extenso est quaedam extensio seu diffusio eiusdem realitatis, secreta imperfectione extensionis corporeae quae proprie appellatur extensio.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Potest spiritus purus esse in spatio extenso, at necesse ne est ut semper ita existat, sive necesse ne est ut substantia huiusmodi habeat semper extensionem quamdam seu diffusionem sui in spatio aliquo vel reali, vel saltem absoluto? S. Thomas loco superius citato diserte ait Angelum in loco vel *divisibili* vel *indivisibili* esse posse. Et re quidem vera cum spiritus sit independens a dimensionibus spatii, sicut a ceteris conditionibus naturae corporeae, nihil est in ipso quod per se exigit hanc virtualem extensionem, ideoque est per se indifferens sive ad existendum extenso modo, sive ad existendum prorsus in-

extenso modo (cf. Becannum De Angelis c. I. q. 5). Potest ergo spiritus purus non esse in loco extenso.

At potest ne non esse alicubi? Illud est alicubi quod alicui vel parti divisibili, vel puncto indivisibili spatii sive realis, sive tantum absoluti est praesens; quemadmodum alicubi est non solum id quod intra ambitum huius mundi continetur, sed et alicubi esset corpus quod extra totum mundum a Deo poneretur; nam posset designari per adverbium *haec* punctum aut pars aliqua spatii possibilis, cui responderet. Iam vero nequit spiritus existere extra universum spatium possibile sive absolutum, ideoque necesse est ut praesens sit puncto vel parti spatii sive realis, sive possibilis, atque idcirco oportet ut sit alicubi. Quod autem nequeat spiritus existere extra universum spatium absolutum ita probo. Necesse est ut omnis spiritus ita creetur, ut possit, absque eius nova mutatione, creari vel fieri ei praesens sive coniungi aliquod corpus; si autem id potest, ergo antequam id fieret, iam spiritus erat ubi corpus reale erat possibile, hoc porro est spatium: ergo. Prima propositio certa est, quia nulla est repugnantia alicuius unionis spiritus eum corpore. Cf. Derkennis l. c. c. 3.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Quaestio succedit: quidnam sit illud per quod formaliter spiritus constituuntur in loco, sive locus sit divisibilis, sive indivisibilis. Duplex est sententia. Thomistae considerantes tantummodo locum quem nos diximus extrinsecum, et cogitantes quod corpora sint in loco per contactum quantitativum sive per contactum extensionis corporis locati cum extensione corporis immediate ambientis, quoniam in spiritibus contactus hic quantitativus esse nequit, nihil reliqui esse putarunt nisi aliquem contactum virtutis per quem in loco spiritus constituerentur; qui contactus virtutis redit ad quamdam actionem. Haec sententia nobis probari nequit. Nam 1^o falsum est corpora esse in loco per contactum quantitativum; etenim locus proprie ubi est corpus est locus intrinsecus non extrinsecus; hic enim reapse est circa corpus, non ubi est corpus: in loco autem intrinseco corpus est per suam realitatem, hac enim

posita iam est necessario in loco. Imo et in loco extrinseco esse dicendum est per suam substantiam, quae est loco immediate praesens, praecisione facta a contactu quantitativo. 2^o Existencia in loco spiritus finiti praesupponitur eius operationi; nam cum spiritus finitus nequeat agere in distans, requiritur eius praesentia ad subiectum in quo operatur: praesentia ergo haec prior est prioritate naturae quam operatio; ergo operationi praesupponitur, atque ideo per operationem constitui nequit. Esse autem praesens corpori est esse in loco saltem extrinseco; ergo neque in loco extrinseco constitui res possunt per operationem. Ceterum qui volunt spiritus esse in loco per operationem, non negant neque negare possunt ibi esse ipsos substantia sua, praesertim cum iidem probent Deum esse ubique essentia sua, quia ubique operatur, eo quod actio in distans nequeat haberi. Placet itaque sententia Scoti in II. D. II. q. 6, docentis spiritus esse in loco per solam praesentiam substantialem, h. e. spiritus esse in loco, eo quod eorum substantia sit praesens heic; quae praesentia est relatio quaedam resultans ex coniunctione spiritus et loci cui inest spiritus. Cf. Beccanum De Angelis c. I. q. 5. et Derkennis l. c. cc. 4, 5 et 7. Suarez De Angelis L. IV. c. 4.

Attamen operatio esse potest ratio finalis cur spiritus sit in loco extenso, et cur sit heic potius quam illic. Cum enim per se ipse existere possit modo prorsus inextenso nullique corpori sit naturaliter coniunctus, ratio cur extensionem virtualemente acquirat, nulla melior excogitari potest quam haec, quia alicui corpori debet esse immediate praesens (etsi sola eius voluntas possit esse huius modi existendi ratio sufficiens); ratio autem cur alicui corpori debet esse praesens, haec erit, effectus nimirum aliquis in eo producendus. Hoc est quod docent veteres cum aiunt spiritus esse in loco *per habitudinem* ad aliud *κατα σχεσιν*, non rationem formalem qua constituuntur in loco, sed finalem cur sint in loco, ita declarantes (cf. Nemesium De Natura hominis c. 3). Doctrina S. Thomae Thomistis favere videtur; licet forte S. Thomas nihil aliud docere voluerit, quam

rationem cur Angeli sint et cognoscantur esse in loco, esse operationem; verum hac de re nolumus acriter contendere.

Est ergo Angelus in aliquo loco, eo quod eius substantia est realiter praesens, seu immediate coniuncta alicui corpori, sive est ubi corpus reale esse potest. Haec praesentia continetur relatione, quae realis est, cum alterum, cui praesens dicitur, est reale. Haec praesentia est manifeste modus aliquis accidentalis, quo Angelus se habet. Hunc porro modum negamus distingui realiter a subiecto existente in loco: id vero iam in Cosmologia demonstravimus Th. IX, quam confer.

Quaeres: quanta sit magnitudo loci quam spiritus purus occupare potest? Nihil certi statuere licet, saltem positive; oporteret enim cognoscere complete nedum naturam generatim spiritus, sed et specialem gradum naturae cuiusque particularis spiritus: quae duo nos latent. Negative statui potest quod communiter tenetur, non posse Angelum esse ubique h. e. simul occupare omnia spatia realia. Rationem autem demonstrativam huius rei afferre ex ipsa spirituum natura petita difficile est, imo, ut nobis videtur, impossibile. Neque enim etsi aliquis spiritus totum mundum praesentia sua occuparet, similis Deo foret, qui et necessario ubique est et est praeterea immensus, sola vero occupatio omnium spatiorum realium est finita. Afferri vero potest ratio moralis. Consentaneum est enim regimini totius mundi supremo ut Divina Providentia non sinat spiritum quemvis coaequari Deo etiam tantummodo quoad actualemente praesentiam omnibus rebus quae sunt: dignitatem enim supremi dominii, quae soli Deo competit, decere videtur, ut Deus unus omnibus, quae sunt, praesens semper adsit.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Quandoquidem spiritus in loco esse potest, atque in loco definito est, nullusque est locus ei essentialis, sed ad omnia indifferens est, ideo potest unum locum relinquere, aliumque subire, seu de uno loco ad alium transire. Id vero ut declaretur, quaestiones quasdam breviter solvemus. Nimirum quaeritur 1^o utrum spiritus mutare possit locum, etsi nihil ad extra operetur. Re-

sponsio est affirmativa; quemadmodum enim in loco est citra operationem ad extra, ita et independenter ab hac operatione potest mutare locum.

Quaeritur 2.^o Utrum mutatio loci fieri possit per verum motum, quatenus nempe sit continuus transitus ab uno termino spatii ad alium per medium. Responsio est affirmativa, continuitate tamen formali se tenente ex parte spatii et durationis, non ex parte substantiae se moventis. Ratio primae partis est, quia spiritus occupans certum spatium potest prius relinquere partem ipsius quam totum simul, occupando aliam partem contiguam spatii, atque id facere potest sine interruptione. Ita S. Thomas l. c. « Sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum, in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali: ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem, in quo prius erat. Et sic motus eius erit continuus. » Et in resp. ad 1.^m « Concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli sed ad locum; quia in principio sui motus continui angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri. Sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. (Supponitur angelus in motu occupare actu aequale semper spatium). Et hoc quidem quod possit occupare partem duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem. » Ratio secundae partis est ea quam indicat S. Thomas, quia continuum dicitur (saltem formale) quod partes habet, spiritus vero partibus caret.

Quaeritur 3.^o utrum spiritus possit in instanti mutare locum. Cum locus *a quo* et locus *ad quem* sunt duae partes spatii immediate sibi succedentes, responsio est affirmativa. Etenim cum sit simplex potest secundum totam suam substantiam occupare in instanti totum spatium sequens, occupatio vero spatii sequentis et relictio praecedentis simul sunt, ergo utraque fit in instanti; ergo fit mutatio loci in instanti; ita ut instans mutationis sit illud idem quo se-

cundum spatium occupatur, et succedat immediate ultimo instanti quo prius spatium occupabatur. Si autem locus *a quo*, et locus *ad quem*, sint partes spatii aliquo intervallo disiunctae, responsio pendet ab alia quaestione, qua nempe quaeritur.

4.^o Utrum spiritus naturaliter possit transire ab uno extremo ad aliud distans, quin transeat per medium. Si enim id fieri potest, perinde se habebit locus dissitus ac contiguus. Porro qui tenet spiritum esse in loco per applicationem virtutis respondet affirmative, quia potest ipse operari in uno extremo et in alio quin operetur in medio. Atque ita respondet S. Thomas heic a. 2.^o qui duplicem motum Angelis adserit continuum, et non continuum. In hac hypothesi liquet in instanti esse posse ipsum transitum ab uno extremo ad aliud distans; ita ut nullum sit tempus medium inter instans primum, quo est in primo loco, et instans alterum quo est in secundo loco. Medium enim perinde se habet ac si non esset. Neque huic doctrinae adversatur S. Thomas qui a. 3.^o negat simpliciter motum Angeli esse posse in instanti. Quod enim ibi vult docere S. Thomas, hoc est: fieri non posse ut eodem instanti Angelus sit ultimo in loco praecedenti et in sequenti. Sed cum est in loco praecedente, nondum habetur motus, qui incipit cum locus praecedens vel pars loci praecedentis relinquatur. Hic autem motus, cum non est continuus, potest esse talis « ut angelus in uno instanti sit in uno loco, et in alio instanti in alio loco, *nullo tempore intermedio existente*; » ad 3.^a Si nullum tempus intermedium existit, ergo ipse transitus ab uno loco ad alium fit in instanti, in eo nempe quo se ponit in altero loco.

Alii vero negative respondent: quam negantem sententiam communem vocat Becanus contra Thomistas. « Et probatur (inquit l. c.) quia non potest intelligi quomodo Angelus naturaliter possit hinc (Moguntia) pervenire Romam non transeundo per loca intermedia. » Quae probatio nescio an satis sit ad id alicui persuadendum; illud enim ponit quod probandum est, et quod adversarii negant, qui imo

aiunt id facillime intelligi. Verum advertendum est loqui Becanum secundum sententiam affirmantem quod spiritus sit in loco per suam ipsam substantiam independenter ab operatione: qua sententia posita, difficilius utique intelligitur quomodo spiritus existens tantum Romae possit hinc transire Mediolanum quin prius existat in spatio interiecto. Et re quidem vera id tantum fieri posse videtur quatenus spiritus valeat se ipsum replicare in pluribus locis, atqui nequit se replicare spiritus; ergo. *Probat minor*: sola divina virtus potest aliquid in pluribus locis simul ponere; ergo. *Prob. antec.* Replicatio alicuius entis in altero loco aequivalet productioni entis; atqui substantias solus Deus producere potest; ergo. *Prob. maior.* Nam est talis positio entis ut eius vi si alibi prius non existeret, tunc esse inciperet; terminus enim huius replicationis non est aliquod accidens additum subiecto; nam haec actio non est motus, nec est actio qua ex subiecto aliquid fiat, sed est actio qua ipsa substantia immediate attingitur, poniturque heic independenter ab eo quod sit alibi; non enim ut heic sit opus est eam alibi prius esse. Igitur nequit ulla creatura se ipsam replicare. Videtur itaque quod spiritus finitus nequeat post existentiam in uno loco obtinere vi sua existentiam in alio dissito non transeundo per media: licet a Deo possit replicari.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN
DIRECCION GENERAL DE BIBLIOTECAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

THESIS VI^a

I Licet ampla sit vis cognoscitiva spiritus puri; II non tamen censemus ab eiusdem natura abhorreere vim ratiocinativam; III certum est autem ipsum cognoscere non posse per se et naturaliter cogitationes cordium, et IV futura libera.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Quanta sit amplitudo cognitionis spiritus puri potest philosophice colligi a priori ex ratione intelligentiae, quae est in se natura completa.

Itaque. 1° Obiectum terminativum cognitionis eius est omne ens, quemadmodum est etiam cognitionis nostrae.

2° Obiectum naturale cognitionis eius est primo sua essentia, eaque intuitive visa. Est sua essentia, quia ipsa tantae est perfectionis quanta intellectus eius. Est sua essentia intuitive visa, quia intellectui spiritus puri naturalis est hic modus cognoscendi ut nempe res in se ipsis videat. Cum ergo essentia sua sit ei intime praesens, ad eam intuendam primum determinetur oportet.

Cetera deinde obiecta naturalia cognitionis spiritus sunt ea omnia quae vel in eodem ordine naturae ac ipse continentur, vel in inferiore sunt ordine, vel ea quibuscum eius natura atque alia eius obiecta sunt necessario connexa.

3° Deus autem immediate visus nequit esse obiectum naturale cognitionis spiritus finiti, quia, ut in Theologia demonstrabimus, visio Dei nulli intellectui creato est naturalis.

4° Spiritus ceteros, ceterasque corporeas naturas intuitive cognoscit, quia haec perfecta cognitio non excedit capacitatem intellectus qui est in supremo ordine creaturarum, et in ordine intelligentium est natura completa.

5° Individua singula et omnia cognoscere spiritus potest, quia haec cognitio non excedit vim intellectus eius; eademque conducit ad perfectam cognitionem essentiarum, quae ipsi est naturalis.

6° Omnes notiones abstractae, quae ex essentiis rerum perfecte cognitae dimanant, cuiusmodi sunt notitiae, quas nos appellamus metaphysicas, notitiae mathematicae, ceteraeque iis similes, notitiae possibilium, Angelis naturales sunt, qui essentias rerum perfecte cognoscunt.

7° Omnes etiam effectus futuri qui ex causis tantum necessariis vel seorsim, vel simul concurrentibus sunt oriuntur, Angelus cognoscere potest qui essentias omnes causarum physicarum perfecte cognoscit. Cf. S. Thomam I. p. qq. LIV, LV.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Praesupponendum est quod cognitio naturalis spiritus puri crescere possit. Certum id porro est quoad cognitionem historicam factorum, quae a voluntate libera dependent, haec enim spiritus, ut demonstrabi-

mus, non sciunt antequam eveniant. Quod spectat vero ad cognitionem essentialium certum est ei accessionem aliquam accidentalem fieri posse. Nam licet supponatur cognitio completa, non est tamen comprehensiva cuiusmodi est cognitio divina; est ergo reliquum adhuc aliquid cognoscibile in illa natura, quod ab spiritu finito percipi potest, ipsa autem facta, quae sunt naturarum effectus, clariorem saltem notitiam illius naturae a qua procedunt, gignere possunt. Per experientiam Daemones multa addiscere vult Augustinus De Gen. ad lit. L. II. c. 7.

Quaeritur autem utrum spiritus puri ratiocinentur? Negant generatim doctores, atque hoc volunt esse discrimen nos inter et illos: quod nos rationales simus, illi vero intelligentiae sint. Et sane si *intellectus rationalis* accipiatur ille qui quoad universalitatem sui obiecti natus est progressiva cognitione a noto ad ignotum devenire ut tandem notitiam quamdam completam suorum obiectorum acquirat, intellectus spiritus puri non est dicendus rationalis, neque ratiocinio uti, id enim postulat excessus eius supra intellectum nostrum, et ratio naturae completae in ordine spirituum. Eo quod enim est essentialiter spiritus purus perfectior spiritu humano, etiam vis eius intellectiva est habenda perfectior essentialiter vi intellectus humani: hic porro essentialis excessus in ipso modo intelligendi collocandus est; in hoc enim proprie vis sita est et ex eo pendet extensio eius ad plura vel pauciora obiecta. Ex eo autem quod spiritus purus est in ordine intelligentium natura completa, liquet pariter quod ei perfectus modus intelligendi res est naturalis, ut modus agendi perfectioni agentis respondeat: perfectus vero modus est obiecta cognoscibilia sibi proportionata ut in se sunt immediate videre.

Id tamen non censemus impedire quominus subinde spiritus purus ratiocinetur, h. e. ab una cognitione procedat ad aliam, quae in priori rationem sui habeat. Nam dummodo ipse essentialiter rerum quae sunt obiectum proprium intellectus complete cognoscat absque ope inquisitionis, integra manebit semper differentia inter intellectum nostrum

et ipsius, licet ipse aliqua quae per se non requiruntur ad notitiam rei completam, et quae ex notitiis factorum colligi possunt, ratiocinando assequatur. Et sane eius perfectio non excludit possibilitatem ratiocinandi circa aliqua obiecta. Nam cum eius perfectio tandem sit finita, et obiectum aliquod ut in se est cognitum, nempe divinum esse, non sit ei naturale, sed ex notitia sui notitiam eius obtineat, atque plura alia quemadmodum facta successive cognoscat, ipsiusque cognitionis actus sint multiplices, fieri certe potest ut quaedam cognitio contineat in se rationem cognitionis alterius rei nondum cognitae: si vero duplex cognitio huiusmodi existit puta essentialiter alicuius et alicuius facti, sponte oritur tertia cognitio consequentis, quae est cognitio syllogistica: ergo.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. « Cogitationes cordium licet (ait Suarez De Angelis l. II. c. 21) in entitate sua eiusdem ordinis esse possint cum aliis rebus naturalibus, nihilominus in genere obiecti cognoscibilis ad alium ordinem pertinere censentur propter rationem inferius assignandam. » Nomine cogitationum cordium intelligi possunt generatim omnes actus immanentes voluntatis et intellectus, atque sensus interni, sensibilisque appetitus. Nonnullum autem discrimen est inter haec. Nam actus voluntatis et intellectus sunt ex toto a materia independentes, ceteri sunt actus facultatis organicae. Item actus formaliter liberi non nisi in voluntate sunt, actus ceterarum facultatum libertatem participant prout liberae voluntatis imperio subsunt. Quare primum de actibus liberis voluntatis, qui sunt potissimum actus humani; tum de actibus intellectus, tum de aliis actibus inferiorum facultatum speciatim disputabimus.

Rursus monendum est huiusmodi actus internos cognosci posse vel cognitione immediata et certa, vel cognitione mediata, eaque vel probabili ex aliqua plus minus probabili coniectura, vel certa ex aliquo extrinseco effectu cognito qui cum determinata cogitatione necessario neccatur. De hac altera non disputamus, sed de priore.

Item perpende quod non est quaestio de cognitione co-

gitationum alterius quam spiritus habere possit, si hic alter velit ei esse manifestas suas cogitationes, aut si Deus supernaturali quodam modo revelet; sed de cognitione quam *per se et naturaliter* spiritus acquirat independenter a voluntate cogitantis, et divina voluntate, vel divina manifestatione.

Itaque quaestio est. 1° Utrum spiritus per se possit naturaliter certe et immediate cognoscere actus immanentes liberos voluntatis alterius. Neque discrimen hac in re est sive actus sint hominis, sive alterius spiritus; argumenta enim quae afferemus utrumque ex aequo complectuntur.

Responsio est negativa; idque christiana fides aperte docet.

Verum si philosophice quaeritur ratio ex ipsa rei natura petita, cur id spiritibus finitis sit naturaliter impossibile; hanc rationem invenire difficile esse fatentur Doctores. Et sane, ut monet Suarez l. c. c. 23 difficultas obvia est quae ita proponi potest. Spiritus potest cognoscere intuitive omnia entia naturalia, naturas omnes proinde et substantias creatas. Iam vero actus voluntatis ontologice spectati sunt aliquod ens naturale, ens existens tanquam modus in substantia aliqua naturali, ens imperfectius eadem substantia cui inest. Cum ergo spiritus possit certo cognoscere et videre substantias, cur non potest videre hos modos cum existunt? Nonne videndo corpora videt aut videre potest omnes modos quibus eadem afficiuntur? Cur igitur modos hos, quibus se ipsam substantia spiritualis vivens modificat, videre nequit? Suarez ibidem plurimum Theologorum diversa argumenta recitat, quae non vacat referre, quaeque ipsi non probantur. Neque ipsi probatur quod post longam disputationem concludit Vasquez (Disp. 209) nempe rationem occultationis horum actuum hanc solam esse quia sunt obiecta improporcionata naturali lumini angelico, huius autem improporcionis non esse aliam rationem postulandam, nisi quia haec est natura talium actuum, quam colligimus ex his, quae nobis de illis sunt revelata. Quod profecto non est nodum solvere sed secare. Eodem tamen vitio laborare di-

cenda est solutio quam proponit tandem Suarez, scilicet quia Angelis desunt species quibus sufficienter constituentur in actu primo huius cognitionis. Cum enim species horum intellectuum infundantur a Deo, quaeritur cur Deus eas non infuderit illis? an simpliciter quia noluit, an quia iis non sunt species hae naturales? Certe non primum sed alterum respondebit Suarez. Quaeritur ergo cur species horum obiectorum per se cognoscibilium non sint spiritibus naturales? Manet ergo integra quaestio. Monendum vero est quod deinceps capite sequente obiectiones dissolvens, argumentum suum declarat rationem ex ordine morali reddens cur spiritibus hae species non debeantur; quae ad illam redit quam modo nos tradituri sumus.

Nobis ergo probatur in hac re obscurissima argumentum S. Thomae q. LVII. a. 4. « Ratio est quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum et ultimus finis. Et ideo ea quae ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. » Quod ut declaremus, haec advertimus. 1° Actus voluntatis alterius sunt obiectum per se cognoscibile, et cognoscuntur reapse ab spiritu, si voluntas alterius velit, ut deinde declarabimus.

2° Si hi actus ontologice tantum spectentur prout sunt res aliquae, nulla ratio videtur, afferri posse, aut saltem nondum est allata huius impossibilitatis.

3° Si vero praeterea spectetur independentia creaturae intelligentis, quae in ordine ontologico fundamentum habet, et ex quo necessario dimanat, ratio afferri potest huius impossibilitatis. Etenim considerandum est quod creaturae irrationales neque dominae sunt suorum actuum, et quidquid sunt et habent, ordinatae sunt in creaturas intelligentes, tanquam in finem proximum. Pendent ergo creaturae irrationales ab intelligentibus quae illis in sui commodum uti

possunt, ad notitias saltem captandas, ut Deum magis magisque cognoscant. Ratio proinde adest cur omnia quae in creaturis irrationalibus inveniuntur, pateant supremis intelligentiis. At e contrario creatura rationalis sive intelligens est domina sui actus et in unum Deum tanquam in finem ordinata. Ex quo consequitur independentia ipsius in omnibus suis operationibus a quavis creatura. Iam vero haec independentia postulat a) ut nulla creatura intelligens possit ratione perfectionis suae naturae exigere ut ei sint manifesti actus alterius creaturae intelligentis: haec enim exigentia est actus dominii quod causae vel efficienti, vel finali competere potest; utraque vero ratio deest creaturae intelligenti cuique quoad aliam pariter intelligentem. Postulat b) haec independentia creaturae intelligentis ut actus sui non sint alteri creaturae citra suum beneplacitum manifesti: nam creatura libera exigit ut non possit ab eo, a quo nullo modo dependet, impediri a ponendis actibus suis cum plena indifferentia; haec enim plena indifferentia est per se de ratione voluntatis liberae, in quam nullum ius habet alia quaevis creatura. Impediretur vero voluntas, eiusque indifferentia minueretur si actus sui ex se citra suum arbitrium patere possent aliis creaturis intelligentibus: ergo. Hoc autem est quod voluit dicere S. Thomas iis verbis: *quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum ut ultimus finis*. Fieri vero potest quod immediate natura videatur, et non videatur eius actus, quia et ea visio non est comprehensio, et actus liber ad ordinem moralem per se spectat.

Nec quis putet argumentum hoc valere tantum pro actibus liberis voluntatis, nam et pro pure spontaneis valere dicendum est; nam et ii sunt actus naturae independentis, atque sunt fundamentum exercitii libertatis; unde ad eius integritatem spectant.

Itaque cum haec independentia nexa sit essentialiter cum ordine ontologico naturarum, sequitur rationem allatam esse ontologicam, sive ex ipsis rerum naturis petitam.

Quaestio succedit de actibus intellectus. Quidam Doctores putant eos non esse per se occultos spiritibus puris, saltem prae sua entitate, licet occulti sint quoad intentionem qua imperantur a voluntate. Ratio horum est quia non sunt actus formaliter liberi. Verum concedendum est in sententiam S. Thomae, qui negat posse actus intellectus cognosci ab Angelis. « Alio modo, inquit, possunt cognosci *cogitationes prout sunt in intellectu*, et affectiones prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. » Quibus in verbis distinguit aperte Thomas actus intellectus ab actibus voluntatis; ac de utrisque, citra ullam distinctionem, sententiam negantem statuit. Nec difficile est cum eodem S. Thoma et Suaresio rationem reddere. Etenim intellectus elementum est principii liberi et independentis, eiusque actus tum praequiruntur ad exercitium libertatis, tum comitantur illud exprimentes cogitatione determinationes libertatis. Cum ergo ratio occultationis petatur ex independentia subiecti, sit autem independens ens intelligens et volens quatenus est intelligens et volens, sequitur quod actus intellectus quoque sint per se occulti sicut actus voluntatis.

Restat quaestio de actibus sensitivis puta imaginationis et appetitus sensibilis. Haec est doctrina S. Thomae in resp. ad 3.^m Distinguit 1^o in homine actus sensitivae facultatis qui pure determinantur ab obiectis externis, quique ponuntur necessario non secus ac fiat in brutis, et actus eiusdem facultatis qui pendent ex quadam motione voluntatis eos imperantis. Illos actus Doctor significat, cum ait: « *secundum quod* in hominibus quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem. » Hos significat dicens, « motus appetitus sensitivi et apprehensio phantastica hominis *secundum quod* moventur a voluntate et ratione. » Ita ut illa verba *secundum quod* non significant diversos modos vel respectus eiusdem actus, sed alios et alios actus, eos nempe quorum origo est ab impressione sensibili, et eos quorum origo est a voluntate. Iam vero 2^o illos concedit cognosci posse ab spiritibus, negat vero

de istis. 3^o Tandem negat consequens esse quod spiritus eo quod cognoscat id quod est in phantasia aut appetitu sensitivo, cognoscat quoque quid sit in intellectu et voluntate; quia intellectus et voluntas non subiacent appetitui et phantasiae: vel si cognoscit, coniectando et arguendo aut certe aut probabiliter cognoscit.

Huic doctrinae S. Thomas neganti posse ab spiritibus cognosci actus sensitivos qui e voluntate et ratione procedunt licet non omnes assentiantur, tamen ea conformior est veritati. Nam hae facultates sensitivae quamvis per se spectatae non sint liberae et independentes, tamen prout in subiecto hoc nempe in homine sunt, pars sunt et complementum illius naturae, quae libera et independens est, atque proinde libertatem et independentiam propriam principii intellectivi quodammodo participant (1).

(1) Augustinus quidem in libro de divinatione Daemonum putat ex actibus animi impressiones quasdam fieri in corpus non solum exterius sed etiam interius, quae impressiones signa esse possint Angelis eorum actuum a quibus determinantur. Dein in II libro Retractionum c. 30. rem in ancipiti relinquit utrum huiusmodi signa existant, quae sint *daemonibus sensibilia, nos autem latentia*. Verum etsi ea signa exstarent, ea non sunt actus immanentes phantasiae et appetitus sensitivi, de quibus nos disputamus.

Certe Isidorus Pelusiota L. III. epis. 156^o medium quo Daemon cogitationes nostras cognoscere possit, non aliud assignat quam motus corporis. « Ea quae cogitationevolvuntur, minime Diabolo cognita sunt. Hoc enim divinae dumtaxat potentiae, quae corda nostra singillatim fixit, peculiare est. Verum ex corporis motibus animi consilia venantur. » Idem Cassianus docet Coll. VII. c. 15. « Nulli dubium est quod possint spiritus immundi cogitationum nostrarum attingere qualitates; sed iudiciis eas sensibilibus forinsecus colligentes, idest ex nostris dispositionibus, aut verbis, aut studiis in quae propensius conspexerint nos inclinari. Ceterum illas, quae necdum de internis animae prodierint, adire omnino non possunt. Ipsas quoque cogitationes, quas ingerunt, utrum susceptae, vel quemadmodum susceptae sint, non per ipsius animae naturam, idest per illum interiorum motum qui in abditiis eius absconditur, et ut manifestius aliquid exprimam, in medullis, ut ita dixerim, saepius latitantem; sed ex motibus atque iudiciis exterioris hominis apprehendunt. »

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Stabilita ignorantia Spirituum quoad cogitationes cordium, iam praeiudicata est etiam quaestio de cognitione futurorum liberorum. Futura enim libera vel sunt ipsi actus immanentes sive elicitii sive imperati a voluntate, vel sunt effectus ad extra, qui pendent a determinatione voluntatis sive Dei, sive alterius entis intelligentis. Iam vero qui non potest cognoscere naturaliter actus immanentes alterius quando praesentes sunt (cum Spiritus naturaliter Deum non videat, neque eius actum liberum videre potest), multo minus poterit cognoscere eosdem adhuc futuros; et quoad hoc res est demonstrata satis. Qui autem nequit cognoscere futuros actus immanentes, neque futuros effectus eorundem cognoscere valebit. Cognitionem enim futuri eventus liberi includit plus minus cognitionem actus liberi alicuius causae a qua procedit; cum ergo haec cognitio deest, deesse quoque debet cognitio futuri eventus. Verum ad haec generatim demonstranda optima est ratio S. Thomae q. 57. a. 3 quae huc revocari potest: cognitio futurorum quae, antequam sint, non sunt in suis causis determinata, cognosci non possunt nisi in se ipsis; ut autem cognoscantur in se ipsis requiritur intellectus infinitus, qui est solus Deus, ergo. Probatur minor: intellectus qui naturaliter cognoscit futurum ut est in se est intellectus ex natura sua determinatus ad cognoscendum actu quidquid verum est, ita ut sufficiat veritas obiecti sive existentis sive non existentis ut ab eo apprehendatur; unica enim ratio, cur futurum non determinatum in sua causa cognoscatur cum certitudine haec est, quia est verum; atqui intellectus ita determinatus est intellectus infinitus: ergo. Praeterea ut quidquid futurum est sit, praeter alia requiritur voluntas aut permissio Dei, dum ergo non cognoscitur quid velit Deus facere, aut velit permittere, nulla certitudo haberi potest ullius futuri eventus; at quid Deus velit facere aut permittere solus ipse naturaliter novit; ergo.

THESIS VII^a

Nulla est ratio qua cogamur asserere spiritus puros specie differre, multoque minus tot esse in eis species, quot individua; etsi plures in eis diversos perfectionis gradus consistere probabile sit.

DEMONSTRATIO. Specie differre dicimus ea quorum essentiae diversis notis constituuntur; sunt autem notae diversae, cum alia et alia est earum definitio. Ita brutum et homo, homo et Angelus differunt specie. Gradu tantum differunt ea quae eandem notam diverso modo sive plus minus perfecte participant, ut virtus remissa et virtus heroica. Quaestio est 1^o an spiritus puri differre debeant specie; quaestio est 2^o an saltem differre possint gradu perfectionis. Quaestio prior potest rursus duplex fieri, nimirum an singuli constituent species diversas, et an saltem plures species sint in spirituali natura, quarum unaquaeque plura individua habeat.

Scholastici plures differentiam specierum in puris spiritibus ponunt. Ad eam autem philosophice evincendam uti debent iis argumentis quae ex natura rei petita ostendant necessariam esse hanc spirituum specificam differentiam: et quae, si quid valent, probent etiam singulos Angelos specie differre ab aliis. Sane argumentatio eorum huc redit: Spiritus puri sunt formae subsistentes separatae a materia; atqui formae separatae a materia nequeunt inter se differre tantum numero, quia differentia sola numerica habetur per materiam, in qua forma inest, cum materia sit divisibilis: ergo. Et sane si albedo esset separata non esset nisi una, quis enim duas albedines abstractas concepit? Ergo spiritus non solo numero differunt inter se, sed etiam specie. Cui argumento reponimus 1^o commentum esse nulla fultum ratione quod materiae proprium sit esse principium individuationis; res enim quasvis, sive materia sint, sive forma, sive spiritus, inter se distingui hoc ipso tantum quod una non est alia, nempe quod haec est haec, et illa est illa; haec

autem est haec, et illa est illa propter suam realitatem (O. Th. VI). 2^o Aequivocationem esse in exemplo allato albedinis; albedo enim separata quae est una, est albedo abstracte concepta, unusque est eius conceptus obiectivus sicut una est definitio; et sic una est humanitas, atque ita quoque spiritualitas vel Angeleitas, ut ita dicam, una est; sed spiritus singuli sunt res concretae, quae plures esse possunt eidem conceptui respondentem. Et re quidem vera incredibile est Deum non posse creare alium e. g. spiritum qui sit eiusdem perfectionis in essentia ac S. Gabriel. Itaque tenendum est nullam esse rationem quae evincat spiritus differre specie singulos ab omnibus aliis, et ideo neque ullam esse rationem demonstrantem plures esse in illis species diversas propriis constantes individuis.

Imo dubitari potest an sit possibilis inter eos haec specierum differentia. Oporteret enim notas aliquas essentielles in quibusdam reperiri quae deessent aliis, sicut in homine est rationalitas quae deest bruto. Vel saltem oporteret esse characteres illos, quibus diversa operationum principia, diversaeque proinde naturae constituuntur, quemadmodum contingit in brutis propter diversa organa, diversumque instinctum. At in puris intelligentiis discrimen aliud excogitari nequit quam maioris vel minoris vis in intelligendo et consequenter in volendo et agendo. Verum hoc discrimen non infert diversas notas, sed solum diversos perfectionis gradus. Et haec de re satis.

Gradus eos perfectionis intelligimus qui sint in ipsa natura. Nolumus dicere singulos spiritus gradu perfectionis differre ab aliis; possunt quidem plures eodem gradu perfectionis contineri. Haec differentia graduum non negatur ab iis qui differentiam naturae negant. Eam differentiam suadet 1^o pulchritudo maior ordinis quae in multitudine ex diversis gradibus exurgeret; 2^o analogia ex aliis creaturis in quibus intra eandem quoque speciem diversos perfectionis gradus Deus distribuit.

THESIS VIII^a

I Possunt spiritus sibi invicem conceptus suos manifestare, quod est loqui. II Neque ratio probabilis deest explicandi quomodo inter ipsos locutio existere possit.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Nihil aliud est loqui ad alterum nisi conceptum mentis alteri manifestare. Id nos per signa extrinseca facimus, quia conceptus alterius aliter cognoscere non valemus; quod autem formale est in locutione, est ordinatio conceptus mentis ad hoc ut alteri manifestetur; quae ordinatio fit per voluntatem.

Posse loqui spiritus inter se certissimum est, quia cum sint entia intelligentia eiusdem naturae, sunt per se ordinati ad societatem inter se constituendam non secus ac homines inter se. Res est adeo certa ut uberiore probatione non egeat; quid enim stultius excogitari potest quam multitudo intelligentium eiusdem naturae muta prorsus, ut nemo cum suis similibus agere possit et familiariter conversari?

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Ratio explicandi modum quo spiritus inter se loquantur, pendet ex dictis in Th. VI. Vidimus enim rationem cur non possit naturaliter spiritus conceptus alterius cognoscere, non peti ex ipsa ontologica natura actus, qui non sit cognoscibilis spiritui, sed ex independentia cuiusque cogitantis, quae postulat actus suos immanentes occultos esse alteri. Si ergo voluntas cogitantis velit suos actus esse alteri manifestos, cessat ratio cur occulti manere debeant; et quoniam per se sunt cognoscibiles, cognosci poterunt ab eo et ab eo tantum, cui voluntas cogitantis vult manifestari. Atque id in re satis difficili sufficiat. Cf. I p. q. CVII.

Ex hoc porro liquet quod et si spiritus nolit, si tamen Deus velit, potest alter spiritus eius cognitionem et verbum intelligere; nam divina voluntas domina intellectus creati potest id abunde praestare quod praestat creata voluntas.

THESIS IX^a

Cum recta ratione illa hypothesis cohaeret quod Deus utatur opera horum spirituum in rerum mundanarum administratione.

DEMONSTRATIO. Hypothesim vocamus, non quia factum negemus, sed quia nobis non licet, nisi hypothetice loqui. Rationi enim solis rerum essentiis inspectis iudicium hae de re tantum ferre licet: utrum id sit necne conveniens.

Iamvero quod Deus possit per se ipsum, absque alterius ministerio, regere et gubernare res mundanas h. e. mundum hunc physicum, nemo est qui dubitat. Certum est quoque posse ipsum uti, si velit, ministerio spirituum ad certos effectus vel stabiles vel transitorios producendos; nam inest iis spiritibus vis sufficiens, eaque subest divinae voluntati, nec divina Maiestas detrimentum aliquod patitur, si causas secundas ad efficiendum quidpiam adhibeat (O. Th. XXII). Quaestio est igitur an recta ratio id non tantum possibile, sed et conveniens seu decens esse iudicet. Affirmative respondet S. Thomas q. CX. a. 1. hac fretus ratione.

Ordo communitatis recte dispositae ita se habet ut inferiora per superiora regantur, quo nexu regiminis unitas maior in communitate obtinetur. Iam vero universus mundus una est veluti communitas omnium creaturarum quae Deo famulantur; spiritus autem puri sunt creaturae ceteris superiores, Deoque propinquiores; ergo per ipsos creaturae inferiores administrantur. Scilicet convenientiae ratio ex hoc triplici capite colligi potest. 1^o Ex dignitate et virtute horum spirituum. Cum enim ipsis propter scientiam et vim motivam insit vis moderandis rebus mundanis sufficiens, decet ut haec vis non maneat otiosa, sed exerceatur, et cum praestantiores sint ceteris naturis, decet ut secundum activitatem suam quoque illis principentur. 2^o Ex unitate mundi. Tunc enim unitas perfecte obtinetur cum non solum secundum causalitatem finalem, sed et secundum causalitatem

efficientem partes omnes connectuntur. 3° Ex divina maiestate. Maxime enim decet ut supremus totius universi monarcha ministros habeat qui iussa sua exsequantur: ergo.

Porro si quaestio fiat quo spectare possit ministerium horum spirituum, et primo quidem quoad naturas corporales, advertit S. Thomas quod etsi omnis natura corporalis habeat determinatum modum operandi, quem necessario sequitur; tamen, quia « proprium corporis est quod non agat nisi per motum » ut actio corporalis existat necesse est corpora tandem moveri ab aliquo spiritu: corpus enim non movetur nisi et ipsum iam sit in motu. Huc ergo spectat officium spirituum ut primum motum imprimant corporibus. Verum id ex quadam doctrina pendet, quae modo non admittitur. Iuxta veteres enim ab operatione continua alienius intelligentiae repetebantur motus astrorum, et ab his astrorum sive caelorum motibus ceteros sublunares motus ceterasque corporum mutationes determinari veteres arbitrabantur. Haec autem doctrina a priori conficta est; motus enim astrorum pendent ab eo primo motu qui primitus certa lege a Deo impressus est materiae corporibusque ex ea formatis, qui motus, etsi multipliciter transformatus, iugiter perseverat; quocirca assistentia necessaria non est alienius exterioris agentis praeter Deum concurrentem et censervantem; natura enim corporalis ad hos motus determinata, necessario in iis perseverat, quia causa est necessaria. Itaque necessitas ministerii Angelorum pro motibus regendis corporalis naturae demonstrari non potest. Pariter dicendum est demonstrari non posse necessitatem ministerii alienius spiritus pro administranda natura sensibili; nam et ipsa necessario agit determinata vel ab obiectis extrinsecis quibus afficitur, vel ab instinctu.

Nihilominus certum est universam naturam corpoream singulasque eius species licet ad certas operationes et certos effectus ordinarios determinatae sint, esse adhuc ex se ad plura indifferentes, posseque plura effici ex diversa applicatione et combinatione causarum, quae ex ordinario naturae cursu non fierent, vel non fierent in his vel illis adiunctis.

Sic ex. gr. etsi pluviae, terraemotus, pestes, earumque averruncatio sint phaenomena naturalia, pro certis tamen locis in certis adiunctis deesse possunt causae immediatae eorum, hae vero ministerio spirituum applicari possunt aut excitari. Item mira quaedam quae naturae cursu simpliciter non continentur, cuiusmodi esset impedire motum alicuius astri, aut motum aetheris luminosi ab aliquo astro procedentem, quae phaenomena possibile sunt, ministerio horum spirituum effici possunt a Deo: et ita porro.

Quod spectat ad administrationem humani generis locus est quoque ministerio horum spirituum. Nam 1° quoniam intellectus humanus non omnia novit sive quae ad facta sive quae ad essentias rerum pertinent, potest Deus si velit ea ipsi ministerio horum spirituum manifestare. Competit autem spiritibus vis sufficiens ad has manifestationes efficiendas. Nam et visibiles fieri possunt, ac signis humanis et loquela uti (Th. II. q. III), tum possunt excitare ea phantasmata quibus intellectus determinetur ad certam notitiam. Arbitramur tamen quod in hac hypothese certitudo rei cognitae oriatur in intellectu ex quodam immediato lumine divino. 2° Cum in hoc stadio quoque mortalitatis homines scelesti specialibus poenis, boni autem specialibus beneficiis digni sint; et congruum sit ea distribui etiam eo modo ut a Deo providente profecta videantur, ideoque etiam tum cum naturae cursus ordinarius ea non ferret, ad haec efficienda ministerium spirituum est opportunum.

Itaque existit subiectum circa quod ministerium spirituum exerceri potest.

THESIS. X^a

Ratio docet possibile esse quod ex spiritibus puris quidam mali sint et reprobi.

DEMONSTRATIO. Praesupponendum est illud valere in his spiritibus quod valet in spiritu humano sive in homine. Scilicet 1° creatas eos esse propter aliquem finem qui est possessio Dei: 2° Finem hunc meritis suis debuisse consequi,

ideoque in statu viae cum plena libertate ad bonum vel ad malum fuisse constitutos. 3° Possessionem finis, eiusve amissionem aeternam esse. His positis negari nequit possibile esse quod eorum status viae iam finem acceperit, ipsique in termino reperiantur. Censet quidem S. Thomas eos uno actu deliberato statum viae absolvisse (1. p. q. LXII. a. 5. q. LXIV. a. 2); verum nulla est ratio ostendens huius rei necessitatem: nam tenendum est eorum voluntatem mutabilem esse donec finem suum consequantur; nam pati nequit necessitatem ab eo obiecto malo quod prius voluerit, ut rursus illud velit, vel perseveret in eius volitione. Item tenendum est integrum fuisse Deo exigere ab illis in statu viae plures actus seu quamdam liberam perseverantiam in bono. At probabile est certe quod eorum status viae non fuerit longior communi statu vitae hominum; idque suadet ratio S. Thomae. Eorum enim consensus liber plenior est et firmior quam noster, quia sequitur cognitionem intellectus quae intuitiva est non discursiva; ideo paucioribus actibus ad finem promerendum se possunt disponere. Probabile est igitur quod omnes iam sint in termino (1).

Iam vero 2° negari nequit possibile esse quod ex illis quidam in statu viae male egerint; ad id enim satis est eos fuisse liberos; quod si ita est, possibile est quoque quosdam eorum existentes in termino reprobos esse seu in aeternum damnatos.

THESIS XI^a

Non pugnat cum Divina Providentia certis existentibus conditionibus ut permittat spiritus reprobos ad malum homines viatores sollicitare, suisque fraudibus circumvenire: atque permittat, imo etiam velit eosdem a spiritibus illis physice vexari.

DEMONSTRATIO. Praesupponenda sunt tria. 1° Naturalis nexus existit homines inter et spiritus puros eo quod utri-

(1) Id quidem secundum solam rationem. Certum vero est ex revelatione Angelos post lapsum aut meritum in statu viae statim terminum vel aeternae damnationis, vel aeternae felicitatis esse consecutos.

que sint intelligentes et ad eundem finem assequendum destinati. 2° Potest inter spiritus puros rationale quoddam commercium intercedere. Sane quemadmodum potest spiritus purus alterius spiritus verba interiora cognoscere si hic velit (Th. VIII), poterit pariter cognoscere verba intellectus humani, quia ambo secundum essentiam conveniunt. Spiritui autem corporato verba sua spiritus purus manifestare potest usus sensibilibus signis (Th. IX); et ideo communicatio cognitionum et affectuum locum habere potest inter eos. 3° Potestas physica competit spiritui puro agendi physice in hominem; potest enim materiam movere, et sic effectus eos producere in corpore humano quae continentur motu; ideoque vis eidem inest immutandi organa sensuum.

Iam vero inter ea quae dicimus permitti posse a divina Providentia distinguimus sollicitationem ad malum et fraudes a corporali molestia seu vexatione, et primum de illis, tum de hac loquemur. Itaque asserimus 1° non repugnare divinae Providentiae ut permittat spiritus reprobos sollicitare homines ad malum, suisque fraudibus eos circumvenire. Ut haec permissio honesta Deo censeatur hae conditiones profecto sufficiunt (cf. quae docebimus de divina permissione malorum in Theologia): 1° ut homini insit libera potestas resistendi et facultas fraudes detegendi sive ex viribus solius naturae sive ex viribus naturae adiutae a Deo: ita ut si vincatur id sibi soli imputare debeat: 2° ut id in bonum hominis cedere possit: 3° ut exinde divina gloria consequi valeat. Atqui unaquaeque ex his conditionibus adesse potest: ergo his conditionibus existentibus licet divinae Providentiae illud permittere. Probatur minor. Nam quoad primum liquet tum voluntatem hominis liberam semper esse; tum Deum posse auxilio suo sive illustrare mentem sive vires addere voluntati, ut fraudes quasvis detegat et oppugnationes superet. Quoad alterum patet maximum in hac vita hominis bonum esse exercitium virtutis, istud vero praecipue peragi in contentione et pugna inter adversa et

adversarios. Exsistente autem priore conditione manifestum est quod sibi soli homo lapsus aut iacturas in hac pugna imputare debet. Iam quoad tertium, divinae perfectiones quae sunt sapientia, potentia et bonitas speciali modo manifestantur si qui est natura superior et fortior per inferiorem et debiliorem Deo protegente et adiuvante vincatur; haec porro manifestatio pars est non minima divinae gloriae: praesto est igitur ex ipsa divina gloria quae finis est operum divinorum ratio cur permittat Deus spiritus malos ea agere adversus homines.

2° Quod spectat ad physicam vexationem, advertendum est 1° hoc esse malum physicum quod Deus non solum permittit, sed et velle potest (Cf. locum citatum in Theologia). Advertendum est 2° malum physicum hominis non semper esse poenam, ideoque posse illud intendi recte a Deo etiam citra culpam hominis ob bona praestantia quae exinde nata sunt emergere. 3° Malum poenae exigere posse Deum ab homine omnibus mediis proportionatis quae sunt in sua potestate. Malum rursus simpliciter physicum, quod potest infligere Deus, potest quoque iis mediis adhibitis infligere quae sunt in sua potestate, et humanae dignitati non repugnant. 4° Si humanum genus libere peccaverit consentiendo spiritui malo, ratio specialis obtinet cur eo veluti tortore utatur Deus ad puniendos homines, vel ad eorum virtutem exercendam; illi enim spiritui homines quodammodo se subiecerunt: ideoque in hac saltem hypothesis non violatur humana dignitas si malo spiritui vexandus homo permittatur. Itaque ex his constat quod certis conditionibus existentibus licet Deo permittit et velle quod homines a malis spiritibus physice vexentur.

CAPUT III.

De Phaenomenis iis quae a malis spiritibus sunt repetenda.

Quoniam phaenomena sunt res in facto positae, quaestio primum agenda videtur historica, sint nec ne vera quae de huiusmodi phaenomenis frequenter narrantur. Verum si indoles proprie Philosophiae spectetur, quae rerum essentias considerat, liquet supersedere eam posse huic quaestioni, ipsique licere hypothetice tantum ea phaenomena accipere: hoc enim pacto ipsius phaenomeni essentiam, et causam quam exigit investigare ac assequi Philosophia potest, non secus ac si exsistentia facti certa foret. Conclusio proinde philosophica haec esset: talia phaenomena talem postulant causam: si haec phaenomena existunt, haec causa quoque existit: tum si scientia critica, critica inquam non physica, demonstret vere ea phaenomena contigisse aut contingere, certitudo hypothetica exsistentiae illius causae eiusque causalitatis transibit in absolutam. Quocirca nobis non est in animo quaestionem hanc historicam data opera tractare, philosophos enim agimus non historicos; haud possumus tamen nos temperare a tradenda methodo quae ab hac quaestionem versantibus adhibenda est: id enim docere ad Philosophum spectat, et in hac re a bonis etiam viris cetera doctissimis peccatur. Sit itaque

THESIS XII^a

Quaestio an vere contigerint et etiamnum contingant phaenomena ea quae mesmerismo aut magnetismo asserti solent, testium auctoritate definienda est, ita ut praepostere eius solutionem sibi vindicent scientiarum physicarum periti.

DECLARATIO. Adverte quid sit illud quod quaeritur. Phaenomena plura ex his confuso quodam modo accepta contingere

adversarios. Exsistente autem priore conditione manifestum est quod sibi soli homo lapsus aut iacturas in hac pugna imputare debet. Iam quoad tertium, divinae perfectiones quae sunt sapientia, potentia et bonitas speciali modo manifestantur si qui est natura superior et fortior per inferiorem et debiliorem Deo protegente et adiuvante vincatur; haec porro manifestatio pars est non minima divinae gloriae: praesto est igitur ex ipsa divina gloria quae finis est operum divinatorum ratio cur permittat Deus spiritus malos ea agere adversus homines.

2° Quod spectat ad physicam vexationem, advertendum est 1° hoc esse malum physicum quod Deus non solum permittit, sed et velle potest (Cf. locum citatum in Theologia). Advertendum est 2° malum physicum hominis non semper esse poenam, ideoque posse illud intendi recte a Deo etiam citra culpam hominis ob bona praestantia quae exinde nata sunt emergere. 3° Malum poenae exigere posse Deum ab homine omnibus mediis proportionatis quae sunt in sua potestate. Malum rursus simpliciter physicum, quod potest infligere Deus, potest quoque iis mediis adhibitis infligere quae sunt in sua potestate, et humanae dignitati non repugnant. 4° Si humanum genus libere peccaverit consentiendo spiritui malo, ratio specialis obtinet cur eo veluti tortore utatur Deus ad puniendos homines, vel ad eorum virtutem exercendam; illi enim spiritui homines quodammodo se subiecerunt: ideoque in hac saltem hypothesis non violatur humana dignitas si malo spiritui vexandus homo permittatur. Itaque ex his constat quod certis conditionibus existentibus licet Deo permittit et velle quod homines a malis spiritibus physice vexentur.

CAPUT III.

De Phaenomenis iis quae a malis spiritibus sunt repetenda.

Quoniam phaenomena sunt res in facto positae, quaestio primum agenda videtur historica, sint nec ne vera quae de huiusmodi phaenomenis frequenter narrantur. Verum si indoles proprie Philosophiae spectetur, quae rerum essentias considerat, liquet supersedere eam posse huic quaestioni, ipsique licere hypothetice tantum ea phaenomena accipere: hoc enim pacto ipsius phaenomeni essentiam, et causam quam exigit investigare ac assequi Philosophia potest, non secus ac si exsistentia facti certa foret. Conclusio proinde philosophica haec esset: talia phaenomena talem postulant causam: si haec phaenomena existunt, haec causa quoque existit: tum si scientia critica, critica inquam non physica, demonstret vere ea phaenomena contigisse aut contingere, certitudo hypothetica exsistentiae illius causae eiusque causalitatis transibit in absolutam. Quocirca nobis non est in animo quaestionem hanc historicam data opera tractare, philosophos enim agimus non historicos; haud possumus tamen nos temperare a tradenda methodo quae ab hac quaestionem versantibus adhibenda est: id enim docere ad Philosophum spectat, et in hac re a bonis etiam viris cetera doctissimis peccatur. Sit itaque

THESIS XII^a

Quaestio an vere contigerint et etiamnum contingant phaenomena ea quae mesmerismo aut magnetismo asserti solent, testium auctoritate definienda est, ita ut praepostere eius solutionem sibi vindicent scientiarum physicarum periti.

DECLARATIO. Adverte quid sit illud quod quaeritur. Phaenomena plura ex his confuso quodam modo accepta contingere

nemo negat qui rationis sit compos; videnter enim: at sunt qui velint ea non nisi secreto cuidam artificio praestigatorum mediis naturalibus utentium deberi, quo deficiente artificio nihil reapse unquam contingere; alii e contrario contendunt talia phaenomena accidere absque ullo secreto artificio et fraude eorum qui illa edere dicuntur. Iam vero id, de quo quaestio instituitur an contingat necne, est factum istud, nempe phaenomena huiusmodi edita sine artificio et fraude praestigatoris. Quod si verum sit, reliqua est quaestio cuiusmodi causae tribuenda sint ea phaenomena, an aliquibus causis naturalibus licet non cognitis ab iis qui factum spectant, an alicui causae praeternaturali sive supernaturali.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. In phaenomeno quod contingit duo distinguenda sunt, primum quod heic et nunc contingat, sensibusque adstantium usurpetur; deinde eius propria essentia vel natura, quid nempe in se sit, seu quam causalitatem exigat. Porro cum primum in quaestionem venit, proponitur simpliciter quaestio facti, eaque expediri potest nondum soluta alia quaestione: possum enim certo cognoscere rem aliquam esse, licet quid proprie ipsa sit ignorem. Iam vero ea quam diximus institui circa phaenomena mesmerismi aut magnetismi est quaestio facti. Nam id quod videtur seu apparet factum est, defectus quoque artificii seu fraudis factum est sive ad factum revocatur: ideoque cum quaeritur an talia phaenomena contigerint aut contingant, quaestio facti instituitur. Atqui modus proprius solvendae quaestionis facti cui nos praesentes non fuimus; est usus auctoritatis testium: ergo.

Neque testes nos docere debent naturam facti, id per nos ipsos secundum rationis regulas diiudicare debemus; sed testes testificatione sua factum quod se praesentibus contigit, nobis sistunt praesens, quo posito quemadmodum de facti natura quisquis sapiens qui praesens fuisset, iudicium potuisset ferre, poterit pariter sapiens accipiens factum a testibus.

Quocirca inepti sunt qui in miraculis et huiusmodi

mirabilibus eventibus reiiciunt auctoritatem testium nisi sapientes hi fuerint versatique in scientiis naturalibus, eo putido sophismate freti quod nequeat testari contigisse aliquid miraculosum seu supra vires naturae qui easdem vires ignorat; quod est vitium ignorationis elenchi. Nam non hoc est munus testis ut nos doceat eventum fuisse miraculosum aut naturalem, sed tantum factum ipsum refert; cuius vero naturae sit investigabunt periti: nec nos credimus testibus contigisse miraculum, sed factum credimus: quod vero miraculum sit, vel opus naturae nos ipsi iudicamus.

Neque ut factum testificatione alicui constet opus est ut ipsi prius prioritate saltem naturae certa sit positive possibilitas eius, sed satis est quod ei non sit simul certa impossibilitas. Id quidem necessarium est, quia sive ex errore sive ex rei veritate iudicet quis cum certitudine aliquid esse impossibile, nequit ita iudicans affirmare simul illud esse, credens autem factum, illud assensu suo affirmat. Existente autem ea habitudine mentis ut solum dubitet de possibilitate rei, per cognitionem facti determinatur affirmatio possibilitatis: quod enim est, certe potest esse (Cf. Th. XXVIII, Cosm.) Ceterum notitia haec possibilitatis est quidem conditio ut factum testificatione constet, sed non est elementum eius demonstrationis. Ad nostram vero quaestionem quod spectat, manifestum est absque ratione negari possibilitatem talium phaenomenorum, imo certa ratione constare eorum possibilitatem; quod liquet ex dictis in capitibus praecedentibus.

Et re quidem vera cognitio historica facti vel per propriam experientiam, vel per testificationem aliorum, fundamentum est notitiae certae legum physicarum quae inductione ope experientiae deteguntur: quocirca qui factum aliquod, quod vel experientia propria vel aliorum manifestum sit, ideo negat quia legibus physicis sibi notis adversatur, is fundamentum diruit cui ipsa sua certitudo earundem legum innititur. Cur enim eas certo tenes nisi quia certa experientia praecessit? Ex quo consequitur certitudinem experientiae priorem esse et independentem a notitia legum;

ideoque ius habere disputantem ut, seposita quaestione de rei natura, quaestio facti dirimatur propriis argumentis scilicet historicis.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Quaestio facti est quaestio historica, quae ad normas critices exigenda est: atqui scientia physica et quaevis alia scientia naturalis non sunt scientia critica; ergo non spectat ad eas iudicium de veritate huiusmodi phaenomenorum. Non est ergo cur Physici sibi arrogant ius iudicandi in hac quaestione; haec enim non est quaestio physica, sed historica. Physica quaestio erit an secundum virium physicarum leges explicari possit factum: quod si nequeat, vel physici ignorent, non ideo factum est negandum ut quidam stultissime faciunt, qui solas materiae vires in universo mundo agnoscunt.

Corollarium 1.^m Ergo inepte postulatur ut inquisitioni historicae facti praemittatur hoc principium, scilicet *illud factum non esse admittendum quod legibus physicis adversatur*; nam 1° id supponit nullas alias esse vires praeter vires corporalis et sensibilis naturae, quod falsum est: 2° peccatur contra logicam, quae exigit ut a notis ad ignota progressus fiat, non vicissim, experientia autem tum propria tum etiam aliorum notior est quam lex physica; atque eadem exigit ut quod fundamentum est certitudinis legum physicarum independenter ab ipsis possit et debeat demonstrari.

Corollarium 2.^m Pessime ratiocinantur qui ita statuunt: *inter testes affirmantes aliquod factum, et naturam illud negantem, adhibenda est fides naturae, est scilicet negandum factum.* Eatenus enim dicitur natura aliquod factum negare quatenus illud adversatur legibus physicis. Iam vero cum factum aliquod testificatione constat, id quod natura negat, est hoc tantum, se nempe posse illud producere; idcirco si idonea sit testificatio, consequens istud est colligendum: *factum quidem contigit, sed non viribus naturae.*

Nolumus tamen dicere quod oppositio facti narrati cum certis legibus naturae non sit frequenter prudens motivum suspendendi saltem assensus; nam huiusmodi facta non con-

tingunt ordinarie, et locus est pluribus imposturis. At negamus ipsam oppositionem cum naturae legibus esse sufficiens motivum negandi factum cum historice demonstratum sit eo modo quo cetera facta demonstrari debent, atque negamus quaestionem facti expediri non posse nisi prius solvatur quaestio an illud sit naturaliter possibile.

Ceterum ex eo simpliciter quod res sit praeter ordinem naturae non bene colligitur facilius esse quod testes erraverint in apprehensione facti; nam potius ex eo quod res sit extraordinaria et inexpectata difficilius evadit error; tunc enim non ex habitudine et citra reflexionem iudicant homines ut fieri contingit in assuetis et expectatis, sed potius contra habitudinem et cum reflexione quae naturaliter excitatur ipsa rei novitate. Sed ratio suspendendi assensum in haec phaenomena donec res sit eliquata, sive dubitandi an res sine praestigiis acta sit, ea est quod facile multi sunt impostores, vel qui incautos spectatores decipiant, vel qui falsa referant.

Corollarium 3.^m Ineptissimi sunt qui protestantes se nolle vera miracula negare contendunt simul fidem non esse adhibendam quibusvis testificationibus asserentibus phaenomena magnetismi aut spiritismi eo quod vires physicas naturae ipsa superant: quamvis tamen illa inter opera mala non recenseant. Certitudo enim miraculorum illi eidem secundum speciem testificationi innititur quae in hac quaestione adhibetur; et quamvis quaedam miracula divina quoque revelatione constant, tamen id primo non est omnibus commune; deinde et illorum demonstratio contra incredulos testificationi hominum innititur. Contradicunt ergo sibi ipsis hi philosophi. Contradictionis quidem notam effugerent, si docerent phaenomena magnetismi a causa bona esse non posse, negarentque ullam causam praeternaturalem esse praeter Deum; etsi enim id falsum sit, tamen in hac hypothesis eorum affirmatio et negatio non forent de eadem re. At cum velint ea opera esse bona, contradictio manet. Itaque alterutrum de duobus; vel dicant ea esse opera mala et ab iis abstinendum, vel recepta certitudine miraculorum, non

negent phaenomena magnetismi, eo quod naturae vires eis impares sunt.

THESIS XIII^a

I Praemissa historica notitia phaenomenorum quae sub magnetismo, ut aiunt, animali, aut spiritismo continentur, affirmamus II quod ut iudicium feratur de eorundem natura a) non solum seorsim, sed et praecipue collective consideranda sunt, b) non solum ipsum factum, sed conditiones ut factum sit, et modum quo fit spectare oportet: idcirco III eas omnes explicationes horum phaenomenorum reiiciendas esse quae horum rationi reddendae impares sint.

DECLARATIO I. PARTIS. Omissis primis phaenomenis quae ab ipso Mesmero auctore aut potius restitutore huius artis sub initium obtinebantur, potissimum phaenomenum magnetismi animalis quod plura et differentia sub se continet, est somnambulismus magneticus. Quae vero phaenomena per ipsum generatim producantur ad haec capita possunt revocari. 1° Totalis oblivio in consequente vigilia eorum quae in somnambulismo acciderunt. 2° Completa insensibilitas quoad omnes quantumvis vehementes impressiones externas, at simul expedita facultas ad sentiendum aut percipiendum vocem, aut gestus, aut levissima alia signa illius qui somnum induxit, aut alterius cum quo et patiente sit ab illo instituta communicatio. 3° Transpositio sensuum, ut nempe patiens legat librum occipiti aut dorso impositum; atque status lucidus, ut nempe liber ante positus legatur, velatis tamen oculis. 4° Explicatio portentosa intelligentiae, quae instructam statim se prodit penitissimis cognitionibus scientiarum difficiliorum prius ignotarum. Tum usus linguarum non prius auditarum, et solutiones problematum ipsis peritissimis imperviae. 5° Intuitio eorum quae in proprio organismo contingunt, ut vel minima inordinatio et levissima mutatio percipiatur. 6° Cognitio morborum quibus afficiuntur illi qui cum somnambulo communicant; ac cognitio remedium quae idonea sint morbis propriis et aliorum eu-

randis. 7° Praevisio eventuum quorundam futurorum, visio rerum maxime distantium, manifestatio occultorum. 8° Divinatio cogitationum alterius. 9° Obedientia somnambuli voluntati agentis ut ille faciat quod hic praecipit, etsi huius voluntas nullo exteriori signo prodatur; atque hinc plena subiectio intellectus et voluntatis patientis voluntati agentis, ut iste eos actus excitet, refraenet, dirigat et dissipet pro lubitu. 10° Subiectio somnambuli etiam post somnambulismum agenti ita ut hic voluntate sua possit illum in somnambulismum iterum inducere etiam distantem et ne cogitantem quidem.

Adde operationi quae appellatur magnetica obnoxias esse res quoque inanimatas, ut arbores, annulos, vasa, aquam et huiusmodi, in quae fluidum magneticum, ita enim explicant, condensatur, et per quae veluti media deferentia vim magneticam effectus magnetici exeruntur in eas personas quae illas res attingunt.

Phaenomena spiritismi alia spectant ad *manifestationes* spirituum, alia ad *communicationem* cum eis. Priores generis haec sunt 1° vis occulta movens, cohibens, elevans corpora gravia praeter modum consentaneum legibus naturae, hinc actio mensarum in gyrum, translatio, elevatio. 2° Splendores multiplices in obscuro effulgentes citra ullam causam naturalem cognitam: 3° strepitus sonique cuiusque generis, suavissimi vocales concentus et harmoniae quin ulla persona appareat quae haec edere valeat. 4° Ictus editi in solum, in parietes, in mensas, in aera quoque, ab invisibili causa, atque nutus, ut ita dicam, mensarum, pede suo pulsantium solum. 5° Inordinatio actuum organicorum atque spiritualium, ut stupor improvisus membrorum, respiratio interrupta, sensationum suspensio, perceptiones incertae, libertas impedita.

Communicatio cum spiritibus obtinetur per mediatores. Multiplex est modus. 1° Mediatores quidam sunt *audientes*, qui scilicet spiritus audiunt, et cum ipsis sermone vulgari confabulantur. 2° Alii sunt *videntes* qui spiritus intuentur sub forma humana, saepe veluti aetherea ac evanida, iden-

tidem crassa et corpulenta. 3° Alii sunt *scribentes* manum irresistibiliter ductante spiritu. 4° *Interpretes* sunt qui ictus aut motus ex conventionem factos interpretantur (cf. *Civiltà Cattolica*. Serie V. Volume XI. pag. 175 segg. atque scriptores ibi citatos).

Phaenomena huiusmodi vere accidisse et accidere ut certum sumimus propter demonstrationem quam in hac quaestione plurimi docti viri accuratissime observatores tradiderunt. Neque certitudinem hanc labefactare valet non infrequens quae subrepat impostura circulatorum; nam non contendimus omnia quaecumque narrantur ad magnetismum vel spiritismum spectare, sed generatim plurima; quae certissimis testificationibus ita muniuntur, ut fraudis et imposturae suspicio sit impossibilis. Ceterum fraus quae veritatis personam induit veritatem esse ac ipsam antecessisse testatur. Si quis vero in dubium vocare velit horum factorum veritatem, nolimus cum eo litigare ipsum reiicientes ad criticos; sed nostras conclusiones hypothetice accipiat; quod inquisitioni philosophicae satis est.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Constat 1° phaenomena somnambulismi frequenter vel omnia, vel plura ex his simul contingere; ita ut certe singula cum singulis coniuncta apparuerint. Constat 2° phaenomena magnetismi, si comparentur cum phaenomenis causarum naturalium id proprium habere ut nullo ambitu causarum naturalium concludantur, sed vagentur intra species plurium diversarumque causarum, ut proinde solus magnetismus possit quod plurimae eaeque oppositae physicae causae seorsim valent. Constat 3° quod etsi ab initio plures conditiones ex parte subiecti tum agentis tum patientis sive necessariae sive opportunae magis his phaenomenis producendis requisitae fuerint, concesserunt tandem omnes nullam esse reapse conditionem physicam qua subiectum agens aptum ad agendum, et patientis aptum ad patiendum constituatur, sed phaenomena eadem produci deficientibus omnibus physicis conditionibus in quibus alia vice producta sunt, ac aliis prorsus existentibus conditionibus. Sunt scilicet phaenomena nulli speciali

physicae conditioni alligata. Constat 4° quod licet a principio quaedam extrinsecae operationes, ut applicatio manuum corpori patientis, aut manuum sursum deorsum circa corpus patientis repetita deductio habitae sint veluti causae necessariae ad productionem effectuum (dicebatur enim per ipsas communicari fluidum magneticum quod causa sit phaenomenorum), convenit tamen facile deinceps inter omnes nullam actionem extrinsecam necessariam esse, sed sufficere ad hoc ut phaenomena haec existant imperium voluntatis vel voce aut scripto expressum, vel etiam sola interiore locutione prolatum: et sane frequentissime hoc modo phaenomena producta sunt. Scilicet sola efficacia voluntatis obtinentur phaenomena somnambulismi, sive obtinetur, ut aiunt, communicatio fluidi magnetici ab agente in patientem, a quo fluido ea phaenomena efficiuntur, et obtinetur eiusdem fluidi subtractio a patiente. Unde quemadmodum solius voluntatis efficacia somnambulismus inducitur, ita eadem desinit.

Porro haec quae de somnambulismo dicta sunt, de phaenomenis quoque spiritismi constat esse dicendum. Imo non solum somnambulismi phaenomena simul frequenter contingunt, et pariter spiritismi, sed obtinentur etiam simul utriusque phaenomena.

Iam vero quoniam horum phaenomenorum causa aliqua certe existit, ut vera eorumdem causa detegatur oportet habere rationem characterum qui proprii sunt ipsorum. A causa enim pendet effectus non abstracte spectatus sed in concreto, et modus quo fit res in ipsa causa rationem sui habet, unde ex diverso modo agendi causarum differentia oritur. Igitur ut productio horum phaenomenorum explicetur, oportet eam indigitare causam quae valeat haec phaenomena qualia reapse contingunt, et eo modo quo contingunt producere. Nimirum ea afferenda est in medium causa, quae 1° una cum sit valeat omnia huiusmodi phaenomena vel seorsim, vel simul quoque producere; quae 2° valeat producere simul phaenomena, quae a pluribus causis naturalibus diversis et oppositis solent proficisci; quae 3° nulla certa conditione physica agendi constringatur; quae 4° absque ulla

extrinseca applicatione agentis physici ad passum, et absque ullo medio physico, sed solo nutu voluntatis effectus existat. Sane oportere facere satis his conditionibus manifestum est. Etenim 1° exigitur ut una causa sit omnium phaenomenorum; nam ipsa producuntur omnia solo imperio eiusdem voluntatis, absque exigentia alicuius certae physicae conditionis, et simul; id porro ostendit causam unam esse saltem secundum speciem, quod nobis est satis. Quod et propugnatores magnetismi animalis et spiritismi fatentur qui non plures diversasque causas phaenomenorum, sed unam communem designare satagunt. Exigi autem iure 2° quod causa cui in acceptis referuntur haec phaenomena, valeat producere effectus qui proprii sunt diversarum et oppositarum causarum naturalium, evidens est, quia talia sunt phaenomena magnetica. Eadem ratione manifestum est exigi merito id quod 3° loco posuimus. Nec minus evidens est exigi 4° ut ea indicetur causa quae absque ulla extrinseca operatione sive agentis, sive patientis sola intercedente voluntate effectus producitur, sive haec causa dicatur esse activitas animae, sive fluidum quoddam motum a voluntate, sive quid aliud, de hac enim re modo non disputamus; namque hic est modus agendi huius causae.

Quae cum ita sint, liquet quod ad iudicium ferendum de causa horum phaenomenorum, a) ipsa non solum seorsim, sed praecipue collective sunt consideranda: h. e. non unum aut alterum, sed omnia spectanda sunt, invicemque componenda, atque eorum synthesis, cum habet locum, ratio est habenda; quia cum constet eos effectus ab una causa procedere, ut demonstravimus, et notio causae ex suis effectibus petatur non his aut illis tantum spectatis sed omnibus simul, eorumque diversa synthesis, nequit haberi vera notio causae horum phaenomenorum nisi collective etiam considerentur. Liquet b) quod habenda est ratio modi quo effectus isti producuntur, et non exigentiae alicuius certae physicae conditionis pro productione effectuum; hi enim characteres proprii huius activitatis et horum effectuum certam causam postulant.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Quod hac parte affirmamus sequitur ex praecedenti. Quocirca plures hypotheses adhibitae ad haec phaenomena explicanda sunt reiiciendae. Nam omissis quibusdam hypothesis quae solum pro aliquorum phaenomenorum explicatione proferuntur, praecipuae hypotheses quae excludunt operationem agentis praternaturalis huc revocantur: nempe vel causa horum phaenomenorum est imperium efficax voluntatis, vel est quaedam occulta vis animae vel est quoddam fluidum vitale existens in corpore quod a voluntate immediate, vel mediante activitate physica animae expellitur a corpore agentis, et inducitur in corpus patientis; quod fluidum magneticum dici consuevit. Atqui prima hypothesis est absurda: voluntas enim quae solo imperio agit ad extra, et efficit quod vult, non est nisi voluntas infinita, ut probabimus in Theologia cum agemus de divina omnipotentia. Pro spiritu autem finito non perinde est velle ac facere, ut universa experientia docet; sed eatenus spiritus volens aliquid facit, quatenus existente actu voluntatis alicuius rei determinetur quaedam vis naturalis hominis ad agendum. Ita existente voluntate intelligendi ideo existit intellectio quia vis intellectiva adest quae determinatur ad agendum, et actum elicit. Sed etsi existat voluntas volandi usque ad astra, volatus non fit quia vis volandi deest. Determinatio autem unius facultatis per aliam ex eo dependet quod omnes facultates sint eiusdem subiecti, et sint invicem subordinatae, unde volens spiritus agere utique agit, at non voluntate agit, sed facultate propria pro illo actu.

Altera hypothesis pariter est absurda. Agitur enim heic de actione transeunte qua alterum subiectum modificatur. Activitas vero finita ad extra agens exigit coniunctionem agentis et passi (O. Th. XIX); et ideoque activitas quaelibet animae, ut in corpus alterius agat, postulat aliquod physicum medium, quod ab ea moveatur, et quo immutare valeat subiectum extrinsecum. Si autem sit sola vis animae; ipsa erit vis immanenter agens, et redibit ad voluntatem imperantem, quam iam exclusimus.

Tertia hypothesis quoque absurda est; sive spectentur

effectus qui huic fluido asserendi forent, sive spectetur modus quo ab agente moveri et regi deberet.

Sane inter huiusmodi effectus, ut ex eorum enumeratione superius facta liquet, est explicatio portentosa intelligentiae, ut res abditae, distantes, et status interior corporis tum proprii, tum aliorum cognoscantur; terminis propriis singula organa, earumque affectiones significantur ab iis qui huiusmodi res penitus ignorabant, novarumque linguarum antea prorsus incognitarum expeditus usus habeatur: tum facultas communicandi cum agente ut eius imperio licet interius manenti pareatur, et similia. Iam vero evidens est huiusmodi facultates per fluidum aliquod communicari homini non posse; ens enim materiale non nisi materiales effectus edere valet: huiusmodi autem vires ad ordinem intelligibilem et spiritualem spectant.

Quod pertinet ad modum quo fluidum istud movendum et regendum esset ab agente, dato quod existat tale fluidum, et existat in homine vis illud movendi sub imperio voluntatis, advertendum est quod huiusmodi fluidum non solum subest imperio et potestati hominis dum versatur in proprio corpore, sed 1° proiicitur extra corpus, atque ita 2° ut in certum terminum etiam valde distantem sola animae activitate dirigatur, et in corpus patientis inducatur: atque 3° existens quoque extra corpus agentis et ab eo distans subsit non secus ac prius eius imperio, ita ut ad nutum ipsius ab eo corpore cui infusum est recedat. Atqui 1° absque ulla ratione asseritur homini vis proiiciendi extra corpus suum fluidum vitale: 2° absurdum est quod fluidum existens extra hominem subsit animae potestati quae illud dirigat quo vult, et expellat a corpore alterius; nam in hac hypothesis non est amplius locus ulli vi physicae animae quae non applicatur fluido, sed sola dicenda esset adesse efficacia imperii voluntatis humanae; est autem absurdum, ut iam monuimus, hanc esse ex se efficacem ad producendos sine medio effectus extra se ipsam. Ergo haec quoque hypothesis est absurda.

THESIS XIV^a

Causa immediata horum phaenomenorum est spiritus aliquis malus qui naturaliter pollet vi quae est excellentior humana.

DEMONSTRATIO. Certe causa aliqua esse debet quae influxu suo physico hos effectus producat. Porro ex universa eorundem consideratione patet eos effici ad nutum voluntatis hominis etiam non expressae exterius; iste nutus sufficit ut sint, nec ulla alia naturalis physica causa requiritur aut indicari potest quae agat. Atqui imperium voluntatis nequit esse nisi causa moralis et mediata. Scilicet sola voluntas finita nequit esse ex se efficax alicuius effectus extra se: sed ut sit effectus quem ipsa vult, oportet ut homo volens vel vim habeat physicam eamque exerceat qua immediate effectus producat; vel alia causa physica existat quae sub imperio voluntatis effectus intentos producat. Porro vidimus carere hominem physica vi producendi hos effectus, fluidumque, quod ab eo moveri et proiici dicitur, impar prorsus esse iisdem gignendis: ergo alia causa reapse intercedit. Iam vero haec causa 1° ad nutum voluntatis hominis operatur; ergo est ens intelligens, debet enim cognoscere quid alter velit: est igitur spiritus: 2° intelligit voluntatis imperium etiam interius solum expressum, quod homo non potest; phaenomena edit superiora viribus naturae physicae, ac naturae humanae, cuiusmodi sunt motus, translocationes, saltus et ascensiones in altum mensarum contra physicas leges, et cetera spiritismi phaenomena mechanica, ac somnambulismus inductus sine ullo medio physico adhibito ab agente in absentem quoque; atque multiplex cognitio ex improviso manifestata rerum antea ignotarum, et homini per se occultarum: responsa ad interrogationes per ictus ac mensarum subsultationes, apparitionesque sub specie visibilis per se invisibilis: igitur causa horum est spiritus natura sua excellentior homine. Assensum huic veritati vel ab invitis expresserunt phaenomena spiritismi; hoc enim

effectus qui huic fluido asserendi forent, sive spectetur modus quo ab agente moveri et regi deberet.

Sane inter huiusmodi effectus, ut ex eorum enumeratione superius facta liquet, est explicatio portentosa intelligentiae, ut res abditae, distantes, et status interior corporis tum proprii, tum aliorum cognoscantur; terminis propriis singula organa, earumque affectiones significantur ab iis qui huiusmodi res penitus ignorabant, novarumque linguarum antea prorsus incognitarum expeditus usus habeatur: tum facultas communicandi cum agente ut eius imperio licet interius manenti pareatur, et similia. Iam vero evidens est huiusmodi facultates per fluidum aliquod communicari homini non posse; ens enim materiale non nisi materiales effectus edere valet: huiusmodi autem vires ad ordinem intelligibilem et spiritualem spectant.

Quod pertinet ad modum quo fluidum istud movendum et regendum esset ab agente, dato quod existat tale fluidum, et existat in homine vis illud movendi sub imperio voluntatis, advertendum est quod huiusmodi fluidum non solum subest imperio et potestati hominis dum versatur in proprio corpore, sed 1° proiicitur extra corpus, atque ita 2° ut in certum terminum etiam valde distantem sola animae activitate dirigatur, et in corpus patientis inducatur: atque 3° existens quoque extra corpus agentis et ab eo distans subsit non secus ac prius eius imperio, ita ut ad nutum ipsius ab eo corpore cui infusum est recedat. Atqui 1° absque ulla ratione asseritur homini vis proiiciendi extra corpus suum fluidum vitale: 2° absurdum est quod fluidum existens extra hominem subsit animae potestati quae illud dirigat quo vult, et expellat a corpore alterius; nam in hac hypothesis non est amplius locus ulli vi physicae animae quae non applicatur fluido, sed sola dicenda esset adesse efficacia imperii voluntatis humanae; est autem absurdum, ut iam monuimus, hanc esse ex se efficacem ad producendos sine medio effectus extra se ipsam. Ergo haec quoque hypothesis est absurda.

THESIS XIV^a

Causa immediata horum phaenomenorum est spiritus aliquis malus qui naturaliter pollet vi quae est excellentior humana.

DEMONSTRATIO. Certe causa aliqua esse debet quae influxu suo physico hos effectus producat. Porro ex universa eorundem consideratione patet eos effici ad nutum voluntatis hominis etiam non expressae exterius; iste nutus sufficit ut sint, nec ulla alia naturalis physica causa requiritur aut indicari potest quae agat. Atqui imperium voluntatis nequit esse nisi causa moralis et mediata. Scilicet sola voluntas finita nequit esse ex se efficax alicuius effectus extra se: sed ut sit effectus quem ipsa vult, oportet ut homo volens vel vim habeat physicam eamque exerceat qua immediate effectus producat; vel alia causa physica existat quae sub imperio voluntatis effectus intentos producat. Porro vidimus carere hominem physica vi producendi hos effectus, fluidumque, quod ab eo moveri et proiici dicitur, impar prorsus esse iisdem gignendis: ergo alia causa reapse intercedit. Iam vero haec causa 1° ad nutum voluntatis hominis operatur; ergo est ens intelligens, debet enim cognoscere quid alter velit: est igitur spiritus: 2° intelligit voluntatis imperium etiam interius solum expressum, quod homo non potest; phaenomena edit superiora viribus naturae physicae, ac naturae humanae, cuiusmodi sunt motus, translocationes, saltus et ascensiones in altum mensarum contra physicas leges, et cetera spiritismi phaenomena mechanica, ac somnambulismus inductus sine ullo medio physico adhibito ab agente in absentem quoque; atque multiplex cognitio ex improviso manifestata rerum antea ignotarum, et homini per se occultarum: responsa ad interrogationes per ictus ac mensarum subsultationes, apparitionesque sub specie visibilis per se invisibilis: igitur causa horum est spiritus natura sua excellentior homine. Assensum huic veritati vel ab invitis expresserunt phaenomena spiritismi; hoc enim

nomine satis significatur auctorem eorum aliquem spiritum esse. Porro affirmamus spiritum qui haec agit esse spiritum malum. Nam 1° non est certe spiritus bonus, vel Deus ipse scilicet, vel spiritus qui Deo obediens voluntatem eius exsequatur. Etenim ludrica haec sunt, nec unquam ad Deum veramque religionem adducunt, et frequenter sunt inhonesta sive modus spectetur quo fiunt, sive ipsi effectus spectentur qui producuntur tum in somnambulis, tum in eis qui spiritismi intersunt operationibus, quaeque enarrare haud licet. Quocirca 2° auctor eorum est profecto spiritus malus; quod praeterea manifestum fit ex pluribus responsis quibus homines a vera fide, a vero cultu Dei et amore virtutis abducere conatur, atque ex inhonestis affectibus quos excitat. Quibuscum si conferantur ii effectus qui per se indifferentes videri possunt aut utiles quoque vitae temporali, patet primo eos honestatem rei non vindicare; bonum enim ex integra causa: deinde patet effectus hos in eum finem adhiberi a spiritu ut homines decipiantur velintque cum eo communicare, et ita iis fidem facilius et libentius adhibeant quae inique ipse suadet: spiritus vero malus appellatur daemon. Commereium autem cum daemone ut eius ope mira fiant et responsa obtineantur vocatur Magia. Magnetismus ergo et Spiritismus sunt commercium quoddam cum daemone seu quaedam Magia.

Et re quidem vera si comparentur haec phaenomena cum iis quae penes idololatrias frequentabantur, facile constabit similitudinem maximam inter ea intercedere. Spectentur sane media quae modo adhibentur, et ea quibus Daemon est usus inter idololatrias. Media quibus antiquitus Diabolus se manifestabat, erant tum *homines quidam*, et potissimum *mulieres*; tum *mensae* seu *tripodes*, *virgae* seu *litui*, *specula*, in quibus pueri intuerentur, *annuli pensiles*, et huiusmodi. Quoad primum satis sit meminisse oraculorum quae a Pythia reddebantur de qua confer Plutharcum *De Pythiae oraculis, et de defectu oraculorum*. Quoad alias testem habes Tertullianum in Apologia n. 23. testan-
em per *Daemones assistentes capras et mensas consue-*

visse divinare. Quae mensa idem est ac *τριπους* vel *cortina*, qua Apollo Delphicus utebatur. Ut enim nos docent scholia Aristophanis in Plutum n. 9. *ἡ πυθια ἐπι τριποδος καθήμενη χρησμοῶδει, καλεῖται δὲ τὸ μέρος, ἐν ᾧ καθήται, ὄλμος*. Unde et *λεβης* vel *κρατηρ* dictus tripes. Ammianus Marcellinus l. 29. c. 1. narrat historiam eorum qui divinare voluerant Imperatorem futurum post Valentem, quique deprehensi, et in iudicium adducti, ordinemque iussi replicare gestorum, *inducto tripode quo utebantur*, atque ad summas angustias adacti rem omnem aperuerunt his verbis « Construximus magnifici iudices ad cortinae (cortina hic est *τριπους* ita enim tripes Delphicus appellabatur. Forte origo huius vocis repetenda a כּוּר quod est vas, lebes) similitudinem delphicae, diris auspiciis, de laureis virgulis infaustam hanc *mensulam* (tripodem nempe inductum), quam videtis, et imprecationibus carminum secretorum, choragiisque multis ac diuturnis ritualiter consecratam *movimus tandem* (en mensarum motus); movendi autem, quoties super rebus arcanis consulebatur, erat institutio talis. Collocabatur (mensa) in medio domus emaculatae odoribus arabicis undique, lance rotunda pure superposita (mensae) ex diversis metallicis materiis fabrefacta, cuius in ambitu rotunditatis extremo, elementorum viginti quatuor scriptiles formae incisae perite disiungebantur spatiis examine dimensis. Hac linteis quidam indumentis amictus, calcia-
tusque itidem, linteis soccis, torulo (vitta) capiti circumflexo, verbenas felicis arboris gestans, litato conceptis carminibus numine praescitionum auctore, cerimoniali scientia supersistit. Cortinulis pensilem anulum librans... sartum ex carpathio filo perquam levi, mysticis disciplinis initiatum, qui per intervalla distincta retinentibus singulis literis incidens saltuatim, heroas efficit versus interrogationibus consonos, ad numeros et modos plene conclusos, quales leguntur Pythici, vel ex oraculis editi Branchidarum. Ibi tum quarentibus nobis, qui praesenti succedet imperio, quoniam omni ex parte expolitus fore memorabatur, et adsiliens an-

annulus duas perstrinxerat syllabas ΘΕΟ cum adiectione litterae postremae (Δ); exclamavit praesentium quidam Theodorum praescribente fatali necessitate portendi. Nec ultra super negotio est exploratum: satis enim apud omnes constabat hunc esse qui poscebatur. » Cf. et Sozomenum l. 6. c. 35, qui hos quos hactenus audivimus, vocat *philosophos paganos*. En mensa, en motus mensae, en annulus pendens, et incidens in literas, vocabulaque componens, quorum omnium exempla nostra hac aetate non desiderantur... Aelius Spartianus in vita Didii Iuliani Imperatoris narrat quomodo hic oraculum consuluerit cum imperium eius Severus invaderet. « Quasdam non convenientes Romanis sacris hostias immolaverunt, et carmina profana incantaverunt; et ea quae ad speculum dicunt fieri, in quo pueri praeligatis oculis, incantato vertice respicere dicuntur, Iulianus fecit. Tumque puer vidisse dicitur et adventum Severi, et Iuliani decessionem. » Huius modi et Tertullianus meminisse videtur loco superius citato aiens pueros in eloquium oraculi elidi. Quoad virgas habes testimonium Cyrilli Alex. in Oseam. c. 4. « Hic est alter fallaciae modus, et inventum ni fallor Caldaicae curiositatis (citatur Ezechielem XXI, 21). Duas virgas statuentes, deinde arcanis quibusdam verbis eas incantantes, ut agente diabolo prociderent, cadentes observabant utrum ante an retro, in dextrum an in sinistrum ferrentur. » Cf. Hieronymum in eundem Oseae locum. Conferre potes, inter alios, Ciceronem de Divinatione l. 1. c. 17.

Spectentur effectus qui per haec media obtinebantur penes Gentiles. Foemina per quam oracula fundebantur, extra se rapiebatur, quid ageret non intelligebat; vox e ventre eius egredi videbatur, unde *πυθων* et *ἐνγαστριμυθος*; synonyma erant (Plutarchus De Defectu Oraculorum). Oracula dubia, modo vera, modo fallacia, saepe nempe daemones falluntur et fallunt; cognitio quaedam rerum distantium, cuius exemplum suppeditat Herodotus l. 1. c. 47; cognitio eorum quae literis obsignatis continentur (Plutarchus ibid. n. 45); usus linguae ignotae illi per quem profertur

oraculum, ut antistiti Amphiarai contigit (Plutarchus ibid. n. 5); manifestatio remediorum quae idonea essent sanitati consequendae, quod identidem usuveniebat; spiritus se simulantes mortuorum esse animas, quod Tertullianus testatum reliquit lib. de Anima c. 57. Haec rursus per nostras *somnambulas*, nostrosque *mediatores* renovata videmus.

Spectetur moralitas. Turpitudine modi quo Pythiam Daemon invadebat nequit castis auribus significari; qui potest haec ferre legat, inter alios, Origenem Cont. Celsum l. 7.º sub initium. Doctrinam, quae per haec omnia suadebatur, honestis moribus adversam fuisse, et cum idololatria cuncta flagitia suasisse hominibus manifestum est. Haec nostra aetate, licet non adeo aperte, sensus enim christianus plus minus obstat, turpitudine tamen in modo, qua identidem in somnabulismum foeminae inducuntur, et quo se spiritus manifestant, perversitas in doctrinis quas secundum opportunitatem insinuant iidem, negari non possunt.

Spectetur finis. Tum in antiquitate, tum his nostris temporibus, id quod per se consequitur ex his, est aversio a cultu veri Dei.

Sunt qui velint huiusmodi phaenomena inter Gentiles Diis tributa non fuisse nisi sacerdotum aut callidorum hominum fraudes et imposturas. Verum praeterquam quod idem de gentibus scripturae sacrae testantur quod ceteri scriptores christiani et profani (cf. Exod. VII, 11. VIII, 18; Levit. XX, 27; Deut. XVIII, 11. 1º Reg. XXVIII, 7. Ezech. XXI, 21.), licet demus quod aliquando atque etiam saepe fraudulentum homines technis suis alios deciperent; negamus tamen generatim haec ab astutia hominum tantummodo proficisci potuisse et propagari, quin a tanta multitudine hominum, quorum maxime intererat haec nosse, tam longa aetate, error detegeretur. Et sane fieri non potuit ut homines adeo adhaerent cultui idolorum, nisi quibusdam miris in eo detinerentur, praesertim cum tam nefarias sollemnitates, tam inhumana sacrificia puerorum virginumque postularent numina sua. Si oracula praeterea non

erant nisi sacerdotum imposturae, explicent nobis isti eruditi cur praedicato Evangelio, cum eius doctrina eiusque sectatores a Gentilibus et potissimum a sacerdotibus impugnarentur, oracula pene omnia conticescerent, et muta evaderent praesentibus Christianis? Nonne tunc maxime sacerdotum intererat oracula fundere, ut fidem suis idolis conciliarent? Nonne stultissimi hominum fuissent dicendi sacerdotes, si hac arte, quam callebant, in tanta necessitate usi non essent? Explicent etiam cur silentium oraculorum et generatim praestigiarum cessatio tamquam argumentum afferretur a Patribus de victoria Christi in daemones? Si ergo oracula defuerunt, invitis sacerdotibus, argumentum est certissimum alium fuisse eorum auctorem, illum scilicet quem Christus foras eiecit ex hoc mundo. Et re quidem vera Patres scriptoresque christiani, qui ea aetate vivebant, quorum plures ex Idololatria ad Christum accesserant, haec mira, quorum ethnici gloriabantur, et quae subinde Christianis obiciebant tamquam signa verae religionis, haec inquam mira Patres non negant, imo negant se posse negare (cf. Augustinum de Civ. Dei L. XXI, c.); at explicare satagunt ostendentes quod ea non Dei sed Daemonis sunt opera, daemonis qui idola invexerat ut ipse in eis coleretur. Ita Eusebius Caesariensis vir, si quis alius, eruditissimus, in Praeparatione Evangelica hanc quaestionem data opera tractat lib. IV. cc. 1. 2. 3. Praemittit sententias aliorum quorundam philosophorum, qui censebant ea phaenomena esse tribuenda artibus hominum maleficorum; quod etiam pluribus suadet, atque ita primam hanc partem concludit dicens posse se refellere hoc modo famam oraculorum. Verum omissis aliorum interpretationibus, et e sua sententia loquens, subdit aliam viam ineundam sibi arbitrari. « Dabimus enim eos qui vaticiniorum fidem asserunt, vera dicere, ut ex eorum ipsorum confessione... integram eorum, quae proferuntur, et accuratam notitiam hauriamus, » libro autem V, c. 1., oracula opus fuisse daemonum docet, eaque siluisse praedicato Evangelio. « Adde mortua pene oracula daemonum, et vaticinia conticuisse »

quod et testimonio Porphyrii probat aientis « Ex quo coli Iesus caeptus est, communem ac publicam Deorum opem nemo sensit. » Tum c. 2. declarans originem imposturae Daemonum, ait eos in aere versantes cum viderent homines consecrasset sepulcra mortuorum, et vacare sacrificiis, sese iis insinuantes, *motibus simulacrorum* quae consecrata erant in defunctorum honorem, et *oraculis* decepisse homines, insuper addendo *curationes* ab iis malis, quae ipsi intulerant. » (Cf. Sapientiam XIV, 15. seq.). Rursus capite 4 allato testimonio ex Plutarcho, de oraculorum defectu, probat oracula opus esse improborum daemonum; c. 12. et 13 significat Deos ipsos docuisse homines, quibus ritibus coli vellent, et imagines ipsas simulacrorum designasse; c. 21, exprobrat audaciam Oenomai, qui omnia oracula tribuebat fraudibus impostorum, negabatque a Diis vel geniis ea esse repetenda. Idem repetit in L. V. Demonstrat. Evang., daemones nempe fuisse auctores miraculorum.

Quaeres an putari possint phaenomena spiritismi ab animabus separatis iisque malis proficisci. Si quaestio est facti, negandum est quod saltem communiter haec ab animabus separatis procedant. Hoc factum novimus auctoritate Ecclesiae per quam Deus ipse nobis quod verum est testatur; Ecclesia enim haec phaenomena spiritibus tribuit qui sunt hostes humanae naturae, sive Daemonibus. Si quaestio fit possibilitatis tantum, praecisione facta ab eo ordine divinae providentiae, quem per revelationem cognoscimus, dubitari fortasse potest. Et quidem, si ordo ontologicus essentiarum consideretur; probabile maxime est nobis id, quod dixit Beccanus, nempe demonstrari non posse animas separatas ea vi non potiri, qua valeant haec mira patrare. Ad hoc enim sufficit tum vis movendi quaelibet corpora, tum facultas cognoscendi quid alia mens cogitet: haec vero duo animabus separatis naturaliter non competere demonstrari nequit. Non enim excedunt rationem genericam spiritus, quae animae prorsus competit. Si vero haec vis eis inest, possibile est, permissione eis facta a Deo, animas separatas malas haec agere. Itaque quaestio eo delabitur: utrum possibilis

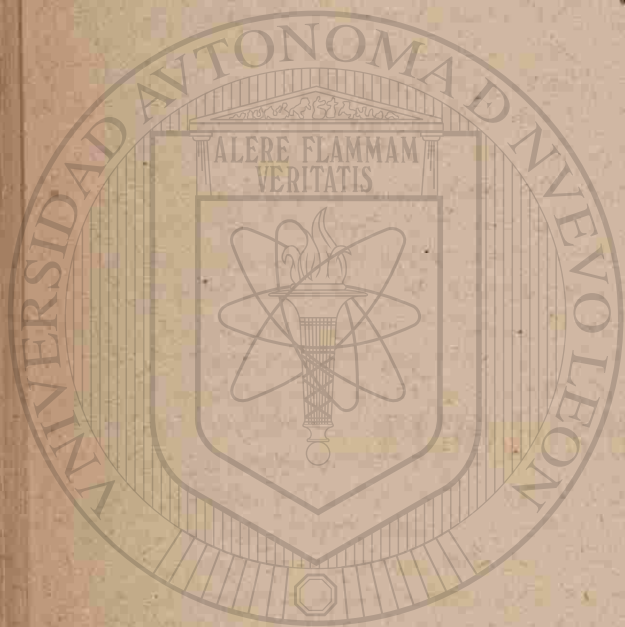
sit sive conveniens haec divina permissio. Sed cum ea fiat spiritibus, qui sunt et ipsi in numero reprobatorum, non apparet ratio necessario probans inconvenientiam eiusdem permissionis quoad animas separatas.

Scholion. Notandum est discrimen inter sententiam scriptorum christianorum et sententiam gentilium praesertim philosophorum, quoad auctorem illorum phaenomenorum de quibus in hac et in praecedente Thesi locuti sumus. Nam Christiani qui omnem cultum idololatrium malum censebant, et a Diabolo profectum rectissime existimabant, quaecumque forent huiusmodi phaenomena, ea etiam per quae aliquid boni temporalis hominibus exhibebatur, ad Diabolum sive spiritum malum referebant. Gentiles philosophi e contrario, qui cultum numinum probabant, et carebant notione Dei perfecta, quamdam distinctionem adhibebant. Nimirum quae per simulacra idolorum eorumque ministros, aut per ceremonias lege publica adscitas exercebantur, aut quae conferre hominum utilitati videbantur, ea Diis bonisque geniis sive daemonibus adserebant; quae vero privatim atque in perniciem aliorum exercebantur, ea malis Daemonibus tribuebant. Lege Ciceronem De Divinat. L. I. c. ult. Huius distinctionis et Augustinus meminit De Civ. Dei L. 10. c. 9. « Quam artem (mira faciendi) vel magiam, vel detestabilem nomine *goetiam*, vel honoratiore *theurgiam* vocant; qui quasi conantur ista discernere, et illicitis artibus, alios damnabiles, quos et maleficos vulgo appellant, hos enim ad *goetiam* pertinere dicunt; alios laudabiles videri volunt, quibus *theurgiam* deputant: cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus Angelorum. » Quae Augustini ultima verba probant distinctionem hanc excogitatum a philosophis, ad essentiam rei quod spectat, nullam esse. *Theurgiam* professi sunt Philosophi Eclectici Alexandrini hostes infensissimi Christiani nominis. Lege Histoire de l'Eclectisme Alexandrin... par l'Abbé I. M. Prat.

Corollarium. Merito igitur huiusmodi praestigiarum usus damnatus est ab Apostolica Sede literis Encyclicis datis ad Universos Episcopos a Suprema Inquisitione die 4^a Au-

gusti 1856 (cf. cl. Perrone Praelect. Theolog. De Virtute Religionis P. II. Sect. II. c. 4.º prop. 8^a). Sane inhonestum est homini se subiicere et se tradere regendum et docendum illi spiritui qui adversarius est Dei hostisque humani generis, qui proinde solum machinatur perversionem ordinis moralis, cultusque Deo debiti.

FINIS PNEUMATOLOGIAE



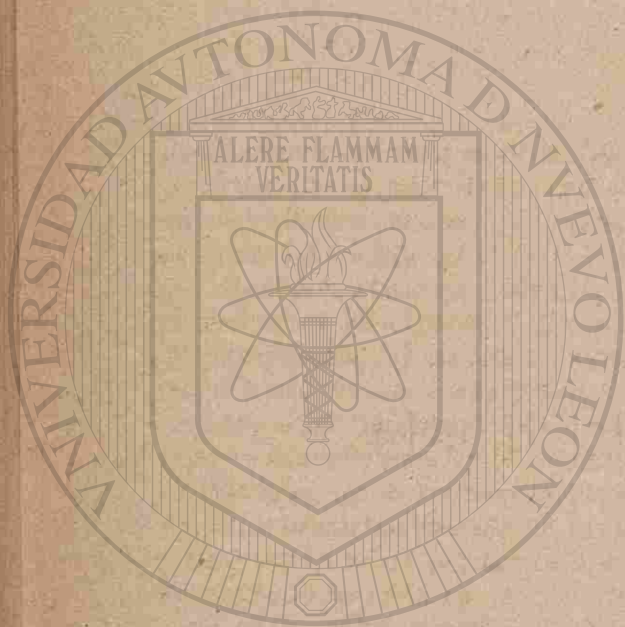
UANL
THEOLOGIA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



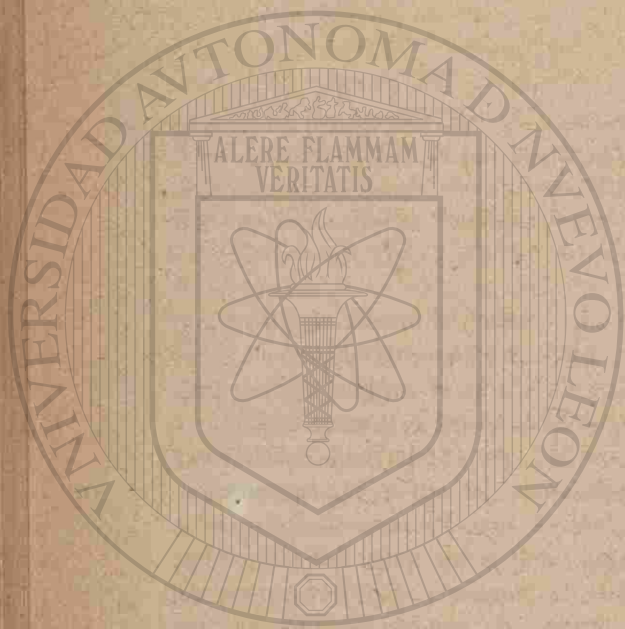
PRAEFATIO IN THEOLOGIAM



Ab adversario Dei ad Deum transitum facimus. Nobilissimum est hoc Philosophiae obiectum, ac nulla est excellentior cognitio cognitione Dei, licet propter obiecti praestantiam et sublimitatem, ea sit in hac vita mortali manca et incompleta. Quamvis imperfecta sit nostra cognitio de Deo, fatendum est tamen multa de ipso naturaliter sciri posse, et quidem cum plenissima certitudine, qua maiorem non sibi vindicant ceterae scientiae. Quoniam quaevis notitia rerum altissimarum et eorum quos diligimus est valde desiderabilis, heic autem agitur de Eo qui finis est noster et omne bonum nostrum, oportet ut quantum in nobis est, investigatio quam instituimus nihil praetermittat eorum quae ratione duce de Deo sciri possunt, eo tamen semper contententes ut amor noster erga Deum maior sit quam scientia quam de ipso habemus. Ingrediamur igitur ratione duce, amore comite hanc nobilissimam et suavissimam tractationem, ab eo implorantes regi rationem nostram qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, et a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPUT I.

De existentia Dei.

THESIS I^a

I Supposito facto consensus moraliter universalis et constantis in existentiam Dei, II Statuimus eum a) non ab educationis praeiudiciis, b) non a legislatorum fraude, c) non ab inani metu, d) non a naturalium causarum ignoracione originem ducere potuisse.

DECLARATIO I. PARTIS. Nomine Dei intelligimus ens quoddam supremum a quo ceterae res necessario dependent. Haec est modo definitio Dei nominalis, et quidem ex usu communi loquendi (D. CLXXIV, V) per eam enim declaramus quid nomine Dei nos intelligamus et ceteri intelligant. Porro conceptus hic licet imperfectus et confusus, est tamen reapse conceptus Dei, quia ipse in solo Deo veritatem habet, et quia implicite continet ceteras notas quae Deo competunt. Liquet ex historia tale Ens admissum fuisse ab hominibus consensu moraliter universali et constanti. Testes sunt inter veteres libri sacri hebraeorum, libri sacri Orientis qui doctrinam Sinensem, Indicam continent (Conferatur opus: Les livres sacrés de l'Orient traduits par G. Pauthier) Auctores Graeci, Hesiodus in Theogonia, Orpheus (cf. Fragmenta Philosophorum graecorum Didot. Vol. I. pag. 166), Homerus passim, Plato in Timaeo, Aristoteles Met. I. XII. c. 7. De Mundo c. 6. Herodotus Euterpe n. 37. Xenophon Cyropaedia L. I. c. 2. n. 7: auctores Romani, Tacitus De moribus Germaniae n. 39 seqq.; Caesar B. G. lib. VI. c. 16 seqq.; Cicero De legibus I. I. c. 8. De natura Deorum I. II. c. 2. Seneca ep. 117 et quaest. natur. I. II. n. 45: tum relationes de mundi parte recens detecta (conferatur pro his Brenna de consensu humani generis in agnoscenda divini-

tate L. II. p. II. c. 1 seqq.). Praeterea omnibus in linguis quae sensus communes et ideas populi exprimunt voces reperiuntur ad designandum ens aliquod supremum. Tandem sacrificia, dies festi, arae, oracula, iuramenta omnibus gentibus fere communia idem testantur: numini enim alicui haec omnia deferebantur. Ex his autem monumentis liquet 1° Notitiam Dei simul occurrere cum primordiis historice cognitae cuiusque gentis, et si libros hebraeorum conferas, quos authenticos esse critice constat, cum origine humani generis; ita ut nequeat indicari quandonam existente iam humano genere ortum primum habuerit sententia de existentia Numinis; sed vel certo constet eam sententiam coevam esse humano generi ex auctoritate librorum Iudaeorum, vel arguere id liceat ex eo quod reperiatur in initio historico cuiusque gentis. Liquet 2° non solum admisisse homines divinam aliquam naturam, sed etiam, cum multiplicare eam placuit, admisisse unum aliquod ens excellentius ceteris, et supremum a quo cetera penderent, quemadmodum est Iupiter penes Graecos et Romanos.

Nota. 1° Pluralitas admissa Deorum probat caruisse gentes conceptu distinctiore divinitatis, seu non agnovisse omnia attributa ipsius quae cognosci possunt: non autem caruisse conceptu aliquo modo distincto quo eum discernent quodammodo a ceteris rebus. Imo pluralitas Deorum non obstat unitati entis alicuius supremi, quia inter Deos principem aliquem reverebantur polytheistae.

2° Pariter negata vel non admissa distinctio inter Deum et ceteras res, quae est Pantheismi doctrina Indis familiaris, excludit quidem verum conceptum Dei ut in se est; attamen manet adhuc conceptus Entis supremi a quo quidquid est dimanat et pendet quocumque tandem modo.

3° Quasdam gentes a Graecis dictas esse atheas quia Deos Graecorum non colebant; ita Socrates, et postea Christiani dicti sunt athei.

4° Non perinde esse habere Dei notitiam ac cultu externo religionis et publico eum colere: quare si hic desit non ideo illa quoque deesse dici potest.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Certus est historice huiusmodi consensus moraliter universalis et constans (Cr. Th. XXIV. p. VII): dicimus *moraliter*, neque enim potest historice constare nisi universalitas et constantia moralis. Huic vero morali universalitati non obstat quod quidam philosophi dicantur negasse Dei existentiam, tum quia per ipsos universalitas moralis reapse non tollitur, tum quia qui contra sensisse dicuntur censendi sunt potius irrisisse et negasse idola aut Deos gentilium, atque a cultu illo publica auctoritate sancito se voluisse segregare, quam simpliciter negasse Deum. Hunc vero consensum moraliter universalem et constantem iure supponimus; nam quaestio historica facti haec foret non philosophica: philosophos vero nunc agimus; quare de facto non disputamus.

Iam vero hic consensus a) originem ducere non potuit ab educationis praeiudiciis. Nam 1° quod educationem praevertere debuit non potuit ab educationis praeiudiciis originem ducere; atqui haec opinio debuit praevertere educationem, primi enim parentes qui ea filios imbuerunt non potuerunt ab educatione eam accipere. Sane vel supponitur hic consensus ab origine quoque generis humani exstitisse, et tunc non ab educatione, sed vel ab auctore naturae, vel ab ipsa natura hominis originem ducere dicendus est; vel supponitur olim non exstitisse hanc opinionem, et per educationem sensim in hominum mentibus inolevisse; et tunc primi parentes aliqui exstiterunt qui eam ab educatione non acceperint, ii scilicet qui eiusdem auctores fuerint. Licet ergo haec persuasio educatione propagata fuerit, tamen origo prima huius opinionis quae postea evasit communis non fuit educatio: ergo origo huius communis opinionis repeti nequit ab praeiudiciis educationis. Praeterea 2° opinio orta ex praeiudiciis educationis est opinio quae admittitur eo quod sic in societate educati sumus quin debita reflexio adhibeatur ut cognoscatur verane sit an falsa; est proinde quaedam sententia *praeiudicata* h. e. iudicata seu acceptata a mente ante debitam considerationem. Iam vero huiusmodi praeiudicia primo non sunt eadem in omnibus nationibus, pendent

enim ex indole et inclinationibus hominum quae differentes sunt in diversis: deinde haec praeiudicia adhibita reflexione, si praesertim adversentur cupiditatibus facile deponuntur; haec autem opinio licet adversa cupiditatibus, nec unquam deposita fuit, et quo magis reflexio adhibetur, eo magis confirmatur: ergo.

b) Non a fraude legislatorum. Nam 1° obstat historia quae ante omnes legislatores cognitos exhibet nobis existentem in populis hanc persuasionem. 2° Hypothesis fraudis hae in re est absurda. Error enim in re facili cognitu, cuius veritatem cognoscere omnium interest, error molestus cupiditatibus, et nihilominus a paucis, nemine refragante, impositus omnibus etiam sapientibus, etiam illis qui a quavis specie tyrannidis abhorrebant, indoli humanae naturae omnino repugnat.

c) Non ab inani metu, quo percussi homines ob mala quibus premebantur ens quoddam sibi confingerent terribile hostiis placandum. Nam 1° effectus universalis nequit prodire a causa particulari; atqui persuasio haec universalis est communis bonis et malis, pavidis et audacibus: timor vero hic in pavidis ac impiis reperiri potuit, non vero in aliis: ergo. 2° Effectus debet esse proportionatus causae: unde si causa huius persuasionis esset hic timor, Deus quem haec persuasio teneret esset Deus solum terribilis, atqui est Deus quoque optimus et beneficus: ergo. 3° Metus iste vel est metus alicuius entis potentis, vel metus malorum: prior nequit esse origo persuasionis existentis Dei, quia iam supponit Deum sive illud ens terribile existere, cuius timore homines perculluntur: si alter, cum metus iste non potuerit esse nisi occasio qua ratiocinando homines devenirent in notitiam Dei, vel rite ratiocinati sunt, vel male: si rite, non metus origo fuit huius persuasionis sed vera ratio: si male tunc origo eius dicenda ignoratio causarum.

Atqui d) neque ab ignorantione causarum oriri haec persuasio potuit. Sane duo sunt distinguenda 1° quod homines effectus naturales retulerint in Deos, 2° quod multos effectus tribuerint Diis tanquam causis eorum immediatis. Porro

primum, quo continetur demonstratio existentiae Dei, nulla ignorantione aut errore laborat, sed est certa cognitio; alterum, quod supponit ignorantiam causarum naturalium, ad rem non facit; quia non ex hoc sed ex illo persuasio existentiae Dei orta est: haec enim supposita factum est ut effectus quorum naturalis causa ignorabatur, alicui numini immediate assererentur. Praeterea nequit ab ignorantia proficisci id quod scientia amplificata augetur magis et confirmatur; talis porro est persuasio existentiae Dei.

Non possunt igitur Athei huic universali et constanti consensui originem ullam adsignare falsitatis; ideoque supposito quod sit error, nequeunt eius rationem sufficientem demonstrare; oportet vero ut huius consensus sit aliqua ratio sufficiens; si vero nequit ea esse quae errorem gignat, erit ea a qua veritas iudicii prodit, h. e. ipsa rei veritas manifesta. Sane

THESIS II^a

Characteres quibus consensus hominum in asserenda divinitate insignitus est, quique huc praecipue redeunt ut sit molestus cupiditatibus, necessarius ut bene consistat societas humana, eo magis confirmetur quo scientiae augentur, virtutesque promoveat, evincunt existentiam Dei veritatem esse certissimam.

DECLARATIO. Advertatur quod demonstratio per se non pendet ex universalitate et constantia consensus, sed ab aliis characteribus huiusmodi consensus, unde valeret licet consensus paucorum esset (Cr. Th. XXIX. p. VII). Sed quia reapse historice constat esse universalem et constantem, hinc ut talem sumimus. Porro supponimus contra Atheos naturam humanam rationalem esse, et factam ad veritatem, quae est veritas primitiva ipsam praecedens notitiam Dei. Nisi ergo Athei velint esse et Sceptici, id non dubitabunt dare.

DEMONSTRATIO. Evidens est illud esse infallibiliter verum quod ab intellectu firmissime tenetur absque influxu volun-

tatis; quia intellectus non movetur ad firmum assensum nisi vel ab obiectiva evidētia, vel a subiectiva motione voluntatis; evidētia autem est certissimum criterium veritatis (Cr. Th. XXII); atqui sententia existentis Dei non est ab influxu voluntatis. Nam et molesta est cupiditatibus atque iis inclinationibus, quibus voluntas movetur ad imperandum assensum; et si esset ab influxu voluntatis, non haberetur unitas talis et constantia, quia voluntas mutabilis est et diversa in pluribus; firmissime vero haec persuasio tenetur ab omnibus; igitur est ab evidētia rei: ergo.

2^o Evidens est fieri non posse ut error sit necessarius ad hoc ut bene consistat societas humana; ratio est quia est societas intellectuum qui facti sunt naturaliter ad veritatem; atqui consensus in existentiam Dei est necessaria ut bene consistat humana societas. Ut bene enim consistat necesse est ut fundamentum honestatis, auctoritatis, mutuaeque charitatis reale sit et immutabile, ideoque independens a placitis cuiusque, hoc autem non est nisi Deus a societate cognitus, a quo omnis lex et sanctio legis, et auctoritas vim stabilem et independentem a placitis cuiusque mutuatur; nam secus nulla lex, nulla honestas, nulla auctoritas et huiusmodi haberi possent: ergo.

3^o Evidens est fieri non posse ut error circa rem quam homines sedulo inquirunt, quae captum eorum non excedit, eo magis confirmetur in universo humano genere quo magis in eodem scientiae promoventur, eaeque scientiae quae huic errori detegendo, si esset, forent pares, ut physicae et metaphysicae; quia error et scientia opposita sunt; atqui id contingit et contingit pro existentia Dei; nam barbarae gentes edoctae et exultae deposuerunt quidem polytheismum, sed magis confirmatae sunt in agnoscenda divinitate: ergo.

4^o Antequam hoc argumentum proponamus, supponimus ex sensu naturae communi, virtutem illud reapse esse quod solet communiter appellari virtus, et item vitium. Neque hic ullus est circulus vitiosus; nam athei, etiam negato Deo, non ideo negant naturam humanam, et quidquid sensus naturae communis docet; et praeterea quia

probari potest independentem ab admissa existentia Dei, id quod dicitur virtus, puta caritatem, gratitudinem, temperantiam, etc. vere esse perfectionem naturae humanae, ideoque virtutem, licet reapse ea esse non possit sine Deo. Itaque his positus evidens est fieri non posse ut ea doctrina quae maxime promovet virtutes, et honestis arridet falsa sit; vera autem e contrario illa quae vitia gignit: quia virtus naturae rationalis nequit per se proficisci nisi a vero, quod est eius norma, cum virtus sit rectitudo voluntatis, quae per se a recto intellectu pendet; atqui persuasio existentis Dei promovet virtutes, et eius negatio gignit vitia, ea scilicet a quibus natura rationalis per se abhorret: ergo vera est haec persuasio existentiae Dei. Sane si honesti deciperentur, et vitiosi recte saperent, haberetur monstruositas duplex: 1^a combinatio pravae mentis et rectae voluntatis, vel vicissim; 2^a naturam humanam vel non factam esse ad honestatem, vel non ad veritatem.

Corollarium. Ergo obiicientibus consensum universalem etiam prae aliis rebus, quae falsae repertae sunt, respondendum est consensum illum non iis fuisse characteribus insignitum quibus insignitus est consensus divinitatis.

THESIS III^a

I Evidentia vero qua veritas existentiae alicuius supremi Numinis omnibus hominibus elucet non est immediata sed mediata: scilicet quamvis propositio haec: Deus existit, sit per se nota secundum seipsam, non est tamen per se nota nobis: II quapropter indiget demonstratione, eaque a posteriori.

DEMONSTRATIO. Propositio per se nota est ea quae est cognoscibilis sine medio demonstrationis; quod dupliciter contingere potest; sive quia ope experientiae, sive quia ope analysis praedicatum in subiecto videtur.

Haec altera propositio per se nota dupliciter spectari potest, tum secundum seipsam tantum, tum etiam quoad nos. Secundum seipsam est per se nota, quando id quod

in ea enunciat in seipso habet cur sit cognoscibile immediate, cuiusmodi sunt omnes propositiones, quarum praedicatum est de essentia subiecti, quia cognito complete subiecto, hoc ipso potest cognosci praedicatum. Melius diceretur propositio *cognoscibilis* per seipsam: supponitur autem aliquis intellectus qui eam veritatem immediate cognoscere valeat; cognoscibilitas enim ad cognoscentem refertur. Quoad nos est per se nota propositio, cum talis est ut nos quoque illam immediate cognoscamus; quod contingit cum intellectis terminis subiecto nempe et praedicato, nexus utriusque statim apparet nobis, seu cum veritas propositionis nobis fit manifesta per solam analysim terminorum subiecti et praedicati absque ope medii. Dici solent propositiones immediate evidentes, cuiusmodi sunt prima principia. Atqui in hac propositione: *Deus est*, praedicatum est de essentia subiecti; quia existentia est essentialis Deo: ergo secundum se spectata haec propositio est per se nota secundum se ipsam.

Non est tamen per se nota nobis, sive non est immediate evidens. Antequam id demonstremus advertimus quod non agitur de notitia aliqua obscura et confusa Dei ita ut Deus ab aliis rebus non distinguatur, sed de notitia licet imperfecta ita tamen clara et distincta ut aliquae eius notae percipiantur, et distinguatur ab iis omnibus quae non sunt Deus. Id enim cognoscimus cum cognoscimus esse Deum. Cum ergo quaeritur an sit per se notum nobis id quod effertur hac propositione: *Deus existit*, quaestio est de notitia Dei certo modo, quo diximus, clara et distincta. Porro advertendum rursus est 1° quod notitia propositionis, de qua agimus, est notitia certa, h. e. notitia propter quam affirmatur cum certitudine id quod propositione effertur: agitur scilicet de iudicio, non de sola apprehensione. Advertendum est 2° praedicatum propositionis huius esse existentiam realem, ideoque esse realitatem ipsam subiecti. Iam vero realitas ipsa subiecti immediate videri et affirmari nequit nisi viso per intuitionem ipso subiecto. Ratio est quia dum solum ideam ipsius habemus, restat semper in-

quirendum an huic ideae reale obiectum respondeat: id autem, seclusa intuitionem, per solam demonstrationem cognosci potest: id autem quod ope demonstrationis sciri debet, non est immediate evidens. Quod vero realitas subiecti immediate videri et affirmari non possit nisi viso per intuitionem ipso subiecto, seu quod perinde est, quod seclusa intuitionem per solam demonstrationem ea realitas sciri cum certitudine possit, demonstratur hoc pacto. Nam seposita intuitionem, et sola existente apprehensione realitatis, vel ideo affirmas rem esse extra conceptum tuum quia vides conceptum esse non posse nisi sit ipsa res a qua procedat conceptus, vel ideo tantum quia apprehendis existentiam realem, vel quia apprehendis necessarium nexum inter existentiam realem et essentiam quam concipis. Iam vero in prima hypothesi locum habet vera demonstratio; ab effectu enim ad causam procedis; in altera hypothesi nulla potest esse certitudo existentiae rei; non enim existit quidquid concipimus. In tertia hypothesi habes conceptum essentiae alicuius, conceptum eius existentiae realis, conceptum necessarii nexum inter utramque: itaque quaerimus quo iure ab huiusmodi conceptu procedas ad iudicium sive affirmationem eamque certam quod in ordine reali sit id quod concipis? quia nimirum, inquis, existentia realis est de conceptu huius essentiae. Verum in hoc processu logico praedicatum existentiae realis se habet non secus ac alia praedicata necessaria alicuius essentiae: nam vis tui processus in eo est quod ea sit praedicatum necessarium, non autem in eo quod existentiam concipis huius entis; porro ut a conceptu praedicati essentialis alicui essentiae fiat gradus ad affirmationem quod illud praedicatum est in ordine reali oportet aliunde nosse subiectum sive illam essentiam esse a parte rei: secus non nisi hypothetica potest esse affirmatio. Decipiuntur quidam eo quod in hac re praedicatum est ipsa existentia realis; sed manifestum est agi nunc de processu logico quo certitudo obtineatur existentiae realis: processum autem logicum eundem esse si huic praedicato existentiae realis substituas quodvis aliud prae-

dicatum essentialē; ex eo autem quod videas alicui essentialē quam concipis competere necessario aliquod praedicatum, ius non habes affirmandi quod in ordine reali ita res se habeat, nisi aliunde scias essentialē esse in ordine reali. Oportet ergo ut vel ipsum subiectum intuearis, vel ope alicuius medii demonstrēs sive acquiras notitiam realitatis subiecti; quod est scire ipsum existere: Deum vero non intuemur: ergo. Quia vero hic est processus ad notitiam certam existentiae Dei obtinendam, quo S. Anselmus usus est et non paucis probatur, necesse est ut in hoc argumento amplius immoremur.

1°. Anselmus in Proslogio c. 2. ita argumentatur. « Et quidem credimus te (Deus) esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius cogitari non potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse... Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest... Et certe (ac si diceret: Atqui) id, quo maius cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest: existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet et in intellectu, et in re. »

Advertatur hoc argumentum ita fuisse a S. Thoma C. G. L. I. c. 10, 11. et I p. q. II. a. 1. acceptum ut si quid probaret, probaret notitiam certam existentis Dei esse immediatam. Sane ex ipso conceptu Dei, ope tantummodo principii contradictionis, quo indirecte demonstrantur principia immediata, derivat notitiam hanc.

Iam vero quaestio modo non est an id, quo maius cogitari nequit, debeat esse in re, sed de modo quo cognosci-

mus huiusmodi ens debere esse et in re; porro negamus id nos certe cognoscere ex eo quod illud sit in intellectu nostro, seu quod ideam eius habeamus. Ut autem pateat vitium huius argumenti, tres distinctiones faciendae sunt. Prima ea est quam iam indicavimus, nempe inter conceptum seu cogitationem et iudicium sive affirmationem. Altera est inter conceptum existentiae realis, et ipsam existentiam realem. Dico conceptum existentiae realis, nam existentia quae concipitur cum cogitatur esse id quo maius cogitari nequit, est realis; non enim cogitatur esse tantum in mente, sed in re: solet tamen a quibusdam vocari existentia idealis, non ut significetur obiectum quod cogitatur, sed ut significetur modus quo ea res concepta existit. Tertia est inter praestantiam existentis super nihilum, et praestantiam essentialē super essentialē.

Distinctionem inter conceptum existentiae realis et ipsam realem existentiam patet esse legitimam; non enim idem est esse a parte rei, et cogitari esse a parte rei. Praestantia entis super nihilum in eo est quod aliquid existens praestantius est ratione realitatis illo quod non existit, ideoque et se ipso ut pure possibili; praestantia essentialē super essentialē in eo est quod aliquid constet notis perfectioribus quam aliud. Hinc si comparetur planta existens cum homine possibili, secundum priorem modum planta praestat, secundum alterum homo.

Atqui argumentum Anselmi haec omnia confundit. Sane cum cogitatur id quo maius cogitari nequit, nequit concipi solum ut possibile; sed concipi debet cum nota existentiae qua posita simul cum aliis notis, nihil potest eo cogitari maius, et praestantiam essentialē super essentialē. Sed haec existentia est existentia realis concepta, sive conceptus existentiae realis: nec hactenus habes nisi conceptum rei seu apprehensionem: iudicium vero sive affirmatio quod ita sit parte rei, ita ut non solum praestantiam habeat essentialē super essentialē, sed et entis super nihilum gratis ponitur. Scilicet argumentum ita in forma proponi potest: est

in intellectu meo idea entis quo maius cogitari nequit; ergo hoc ens existit etiam in re.

Resp. Negatur consequentia, quia non licet arguere ab ordine ideali ad realem; non potest proinde argui quod sit hoc ens in re, nisi detur quod existat in re aliquid quo maius cogitari nequit, quod non est datum a ponentibus Deum non esse (S. Thom. 1. c.).

Probatur ab Anselmo consequentia. Si ens quo maius cogitari nequit, esset solum in intellectu, iam non esset ens quo maius cogitari nequit; nam maius est esse in intellectu et in re, quam in solo intellectu: ergo.

Respondeo: *Disting. Antec.* Si esset solum in intellectu, h. e. si solum conciperetur ut possibile, *conc.* si conciperetur ut vere existens, *subd.* non esset ens quo maius cogitari nequit intra ordinem idealem cogitabilitatis, *neg.* comparato ordine ideali cum reali, *subd.* praestantia essentiae super essentiam, *neg.* entis supra nihilum, *subd.* quae praestantia immediate cognoscitur consequi ex praestantia essentiae supra essentiam, *neg.* quae demonstrari debet, *conc.*

Quia vero diverso modo a pluribus deinceps propositum est hoc argumentum, operae pretium erit et ceteras praestantiores eiusdem formas audire. Itaque:

Scotus in I. D. 2. q. 2. n. 23. ita coloravit, ut ipse loquitur, hoc argumentum: possibile est ens perfectissimum existere, ergo existit: *prob. conseq.* quia si non existit neque est possibile, et intrinsece repugnat; repugnat enim ei intrinsece vel produci, vel incipere.

Supposita distinctione duplicis possibilitatis, de qua in sequentibus, respondeo *distinguendo*: ens perfectissimum est possibile extrinsece, *neg.* intrinsece *subd.* h. e. notae quae illud constituunt per se spectatae non repugnant, *conc.* adest adaequata ratio suae existentiae, *subd.* si essentia eius est realis, *conc.* secus, *neg.*

Nam sicut pro contingentibus adaequata ratio possibilitatis non est solum sociabilitas notarum, sed etiam existentia causae a qua produci possint; ita pro ente perfectissimo adaequata ratio suae possibilitatis est ipsius essentia,

quia est ens a se nec potest ab alio produci. Ideo nisi haec sit realis, deerit adaequata ratio suae possibilitatis.

Unde negatur consequentia.

Distinguitur probatio consequentiae: si non existeret, non esset possibile extrinsece, *conc.* intrinsece, *subd.* adaequate, *conc.* inadaequate quatenus termini per se spectati invicem non repugnant, *neg.*

Aliam colorationem subdit Scotus ibid. in hunc modum: maius cogitabile est existens, sed ens perfectissimum est maius cogitabile: ergo.

Prob. M. Maius cogitabile est id quod videri sive intelligi potest cognitione intuitiva; atqui id quod videri sive intelligi potest cognitione intuitiva est existens: ergo.

Prob. M. Maius cogitabile est id quod perfectiore cognitione apprehendi potest; atqui perfectior est cognitio intuitiva quam abstractiva, atque ad has duas revocantur omnes cognitiones: ergo. En verba Scoti: « Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est quod existit, i. e. perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellectione intuitiva; quod autem non existit nec in se, nec in meliore non est intellectualiter visibile; visibile autem est perfectius cognoscibile non visibili, sed tantum intelligibili abstractivae. Ergo perfectissimum cognoscibile existit. »

Resp. Sufficit distinguere primam minorem; ens perfectissimum est maius cogitabile in ordine ideali, *conc.* in ordine reali *subd.* si existat, *conc.* si non existat, *neg.* Hoc distincto sensu qui subest *maiori cogitabili* corruunt sequentia argumenta.

Cartesius in Meditatione quidem 3^a Dei existentiam a posteriori demonstrat, ut ipse fatetur in Synopsi synthetica suarum meditationum; licet illud argumentum vacillet quia idea quam habemus entis perfectissimi potest esse ab alio quam a Deo. At Medit. 5^a aliud profert argumentum: cum verum sit illudque affirmari debeat quod in idea rei clara et distincta percipitur; in idea vero entis perfectissimi clare et distincte existentia percipiatur, sequitur id verum esse, adeoque affirmandam esse existentiam de ente perfectis-

simo, praesertim (in respons. ad 1. Pbiect.) cum existentia percipiatur necessario coniuncta cum ceteris attributis. Hoc autem argumentum peccat eodem vitio ac illud Anselmi, cuius est reproductio vulgaris. Sane dato etiam eo principio, de quo nolumus modo litigare, valere quidem potest in ordine essentialium seu prae iis notis quae essentialiam rei constituunt, et quidem in ordine ideali; pro ordine vero reali valet hypothetice, h. e. si existit ea res, habes eas notas, quae in idea eius clara et distincta percipiuntur. At eius realis existentia nequit ex eo principio colligi etsi existentia ut nota essentialis concipiatur, quia prius cognoscendum est utrum ideae entis perfectissimi respondeat reale obiectum, nec valet transitus ab ordine ideali ad realem.

Rursus Leibnitzius non probans modum quo Cartesius argumentum proposuit, illud sic instaurat in Meditatione de Cognitione, Veritate, et Ideis: ens quod existat per suam essentialiam est possibile: ergo existit. *Prob. consequ.* quia cum essentialia rei sit id quod possibilitatem rei constituit, idem est existere per suam essentialiam ac per suam possibilitatem, quod autem existit per suam possibilitatem hoc ipso quod est possibile existit.

Resp. Antecedens distinguere potest sicut antecedens in argumento 1^o Scoti; nempe notae constituentes illud non repugnant, *conc.* est adaequate possibile, *subd.* si essentialia eius est realis, *conc.* secus, *neg.* Et negatur consequentia.

Ad probat. consequ. dist. 1^m p. Essentialia rei constituit possibilitatem rei, extrinsecam, *neg.* intrinsecam, *subd.* in ente finito, *conc.* in ente infinito, *subd.* inadaequatam, *conc.* adaequatam, *subd.* si est realis, *conc.* si non est realis, *neg.* *Dist. 2^m p.* ens existens per suam essentialiam idem est ac ens existens per suam possibilitatem adaequatam, *conc.* inadaequatam, *neg.* *Dist. 3^m p.* Quod existit per suam possibilitatem intrinsecam adaequatam, quae est ipsa essentialia necessaria realis, hoc ipso quod est possibile, existit, *conc.* quod existit per suam possibilitatem intrinsecam inadaequatam, *neg. suppositum.*

Potest tandem hoc argumentum proponi sic: quod per

se cadit in mentem vel est pure possibile, vel reale; atqui ens perfectissimum cadit in mentem, non potest autem esse pure possibile: ergo est reale.

Ad M. Quod per se cadit in mentem, sive quod a mente non fingitur, et quod non est fructus iudicii, vel est pure possibile, vel reale, *conc.* quod cadit in mentem tanquam fructus iudicii, *neg.*

Ad min. quoad 2^m p. Atheus respondere posset: ens perfectissimum cadit in mentem ut fructus iudicii, *conc.* per se antecederet ad iudicium, *neg.* Ceterum hoc omisso, quoad 2^m partem, *dist.* non potest concipi ut pure possibile, *conc.* non potest esse pure possibile, *subd.* per possibilitatem extrinsecam, *conc.* per intrinsecam, *subd.* inadaequatam, *neg.* adaequatam, *subd.* si essentialia est realis, *conc.* tunc enim existit; si non est realis, *neg.*

Ex his omnibus relinquatur existentiam Dei non esse per se notam nobis.

Corollarium I. Etsi idea Dei poneretur innata, nihil conferret ad notitiam existentis Dei, non adhibita demonstratione, quia restaret semper inquirendum utrum illi ideae respondeat nec ne reale obiectum. (A. Th. XXXIV, p. I.)

II. Licet per se notum sit existere veritatem, bonum, id quo nihil perfectius actu existat; non est tamen per se notum existere veritatem primam in ordine ontologico, summum bonum, ens perfectissimum seu supremum, a quo cetera pendent. Deus autem non est quaevis veritas, quodvis bonum, ens solum aliis perfectius, sed veritas prima in ordine ontologico, summum bonum in eodem ordine, atque adeo ens non solum perfectius iis quae forte existant, quod inspecta differentia naturarum evidens est existere saltem secundum speciem, sed est ens perfectissimum quo nihil perfectius esse potest: tale est enim summum ens a quo cetera pendent necessario. Quocirca ex eo quod per se notum sit existere veritatem, bonum etc. sub quorum conceptibus Deus quoque apprehenditur, consequitur tantum sub aliquo conceptu confuso vel obscuro Dei existentiam esse per se notam nobis.

III. Notitia Dei nequit dici naturalis hoc sensu quod sit immediata aut originalis, sed eo sensu tantummodo, quatenus inest a natura facultas eam comparandi, et quidem facillime, et quatenus ab ipsa natura haec notitia postulatur.

Nota: quamvis demonstrationem existentiae Dei debeat praevertere notio quaedam ipsius Dei; haec non est iudicium certum de existentia ipsius, sed simplex apprehensio aequivalens definitioni nominali. Et id quidem locum habet cum per demonstrationem invenitur veritas quaesita existentiae Dei. Cum autem invenitur per demonstrationem veritas eadem non quaesita, tum notio Deum exhibens, puta notio entis supremi a quo cuncta dependent, notio causae primae, et huiusmodi, obtinetur in ipso processu demonstrationis, ac tantum requiritur quaedam eius notio virtualiter sive implicite contenta in principiis quae assumuntur. Ex. gr. incipit aliquid existere, existit ergo causa eius; nequit autem processus infinitus in causis haberi, ergo existit aliqua causa prima, quam nominamus Deum. In quo ratio: notio causae primae explicite acquiritur, quae ante ipsum tantummodo implicite habebatur.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Demonstratio a priori procedit ab eo quod in ordine ontologico prius est veluti ratio vel causa eius quod demonstratur (D. CCXLIV). Atqui in ordine ontologico nihil est quod sit causa Dei vel in quo Deus rationem sui habere possit; ergo nequit demonstratio existentiae Dei a priori afferri. Loco tamen huius demonstrationis excogitata est alia demonstratio existentiae Dei, quae appellata est *a simultaneo*, quatenus ab eo procedit, quod nec prius est nec posterius existentia Dei demonstranda, sed simul cum illa. Hoc autem est ipsa essentia Dei concepta ex qua existentia realis eiusdem colligitur. Huiusmodi est demonstratio quam hactenus ex S. Anselmo, et Scoto primo loco, et Cartesio secundo loco, atque ex Leibnitio, atque ultimo loco audivimus. Porro circa huiusmodi argumentationem haec licet observare: 1° ea non concludit, ut probavimus: 2° ea non est demonstratio saltem directa,

nam in sola analysi conceptus adhibito tantum principio contradictionis continetur quo modo et principia immediate evidentia probantur. Unde concludimus nullam esse demonstrationem existentiae Dei a simultaneo.

Restat igitur ut demonstretur existentia Dei a posteriori.

THESIS IV^a

Ordo universi evidentissime ostendit tum I existentiam intelligentiae ordinatricis mundi physici, tum II existentiam ipsius Dei.

DEMONSTRATIO. Quid ordo sit, et principia quae ad ipsum referuntur, dedimus plene in Ontologia Th. XXXII; illa ergo huc revocanda. Spectamus primum ordinem physicum, quem Epicurus non negavit, nec eius sequaces negant; sed quaestio est circa originem huius ordinis. Epicurus scilicet, quamvis Deos esse concesserit, negavit tamen ipsos mundum molitos esse, contendens hanc admirabilem corporum dispositionem, universumque ordinem visibilem ex ipsis atomis ab aeterno in inani decidentibus, et tandem aliquando declinatione facta alias aliis adhaerentibus invicemque copulatis duxisse originem absque ope alicuius mentis dirigentis. Cf. Ciceronem De Natura Deorum L. I. Hoc puerile systema versibus exornavit Lucretius *De rerum natura*.

Demonstrandum est igitur ordinem hunc physicum opus esse entis intelligentis, et quidem valde intelligentis. Quoniam de ordine tantum agitur, supponimus materiam, quae est ultimum eius subiectum, existere; nec de huius origine modo disputamus. Demonstratio ita primum institui potest ut ad prima elementa ordinis seu primas eius originis conditiones consideratio revocetur, quae si mentem disponentem requirunt, manifestum facient ordinem qui existit ab intelligentia profectum esse. Ea autem primitiva elementa ordinis physici in hac materiae universitate sunt 1° motus in ipsis primis materiae elementis seu atomis;

2° huius motus certae et diversae directiones; 3° quaedam apta collocatio in spatio atomorum ab initio motus. Omnia enim phaenomena physica pendent a motu; motus ergo primum postulabatur. Quia vero ex diversis motibus diversisque eius directionibus in singulis atomis, et ex diversis subiectis, in quae singula agentia propter propinquitatem agere possunt et agunt, diversa exoriri nata sunt phaenomena diversaeque constitui naturae; ut hic certus ordo, qui nunc viget, existeret, certa directio motus, ac certa collocatio in spatio primum requirebatur. Iam vero demonstratio quae ex his conficitur qua ostenditur non esse in ipsa materia rationem sufficientem horum trium, sed esse in aliqua extrinseca causa, iam plenissime proposita est in *Cosmologia Th. XXXII*; quare ne actum agamus, huc erit ipsa revocanda.

Posito igitur quod in materia non sit horum trium ratio, sed in aliquo extrinseco agente, restat ut probemus quod hoc agens est intelligens, et quatenus intelligens fuit illorum ratio seu causa. Sane si causa horum non est intelligens, vel supponitur subordinata alteri intelligenti tanquam instrumentum eius, et sic habemus causam huius ordinis esse intelligentem; vel per se virtute sua agit, et sic impossibile est ut ab ea ordo procedat. Causa enim huius ordinis debet esse libera. Nam est in ipsa ratio cur hic ordo potius quam alius possibilis in materia exstiterit; determinatio autem huius ordinis prae aliis nequit esse a causa necessaria; 1° quia si haec potest hunc ordinem instituere, potest certe et alios huic similes vel mirabiles minus efficere. Iam vero in causa quae plura per se potest non est ratio sufficiens cur determinata sit ad hunc potius quam ad illum effectum, nisi vel seipsam determinet, vel ab alio determinetur; atqui si seipsam determinat, non est causa necessaria sed libera; si ab alio determinetur, non in ipsa sed in determinante ideoque libera est ratio huius ordinis, et ideo haec erit causa ordinis. 2° Cum causa necessaria agat quantum potest, ex ea et omnis ordo per eam possibilis et nullus ordo esset; omnis, quia omnem potest; nullus, quia simul esse non possunt.

Ergo causa huius ordinis est causa libera, causa nempe quae ex pluribus certum ordinem eligit; ideoque causa quae ordinem concepit, et cuius cognitio praeluxit institutioni ordinis physici; ergo.

Porro haec causa est magna intelligentiae vi praedita atque admodum potens. Sane 1° non mediocri intelligentia est praedita ea causa quae, paucis adhibitis elementis, tam plurima et diversa phaenomena, tam varios nobilesque fines consequitur; talis autem est causa ordinis mundani quae materia et motu tot mirabiles effectus operatur. Rursus magna intelligentia fretus ille censendus est qui opus molitur, cuius qui partem minimam cogitando assequitur, maximi fit apud intelligentes, et cuius post tot saecula totam amplitudinem assequi maximi inter humanos intellectus nondum potuerunt. 2° Magna potentia fretus ille censendus est cui omnis materia obedit, quique ex eo quod hunc ordinem potuit instituere ostendit se posse multiplices alios ordines sine fine instituere, quotquot nempe in materiae capacitate reperiuntur; ad eos enim non requiritur nisi certa variatio primorum elementorum, nec maior vis requiritur prae una quam prae alia, sed sola conceptio determinati ordinis in intellectu, et vis movendi materiam.

Argumentum istud dilatari potest ex levi quoque consideratione ordinis physici qualis apparet in universitate rerum. Spectetur scilicet ordo in caelestibus et terrestribus, in mineralibus, vegetantibus, animantibus; paucae sunt leges fundamentales quibus omnes motus seu operationes reguntur, pauci sunt typi ad quos omnes naturae exiguntur, at in hac paucitate variissimae sunt modificationes harum legum horumque typorum, et in his variis modificationibus mira connexio et subordinatio, miraque constantia deficientibus individuis; dissimilia dissimilibus, contraria contrariis ita sociantur ut in unum finem harmonice conspirent, perfectiones singulorum entium ad bonum totius conducunt, et singula in toto perficiuntur, ut pulcherrima unitas in maxima multitudine appareat; atque haec in materia quae ex se capax est tot diversarum dispositionum motuum ac virium,

quin tamen ulla unquam dispositio motus aut vis exeratur, quae connexionem hanc dissolvat, sed quidquid contingit in legibus universi rationem sui habet, et ad bonum partium vel totius conducit. Haec et similia si perpendas, adhibitis principiis iis quae de ordine statuimus (O. Th. XXXII), luculentius intelliges ordinem huiusmodi ab intelligentia proficisci debuisse.

Ergo ens intelligens causa huius ordinis a mundo physico distinctum est: non est enim materia, et ante eius ordinem existebat.

Adverte hoc argumento non demonstrari proprie saltem immediate existentiam Dei; talis est enim ea demonstratio qua efficitur existentia entis sub eo conceptu ex quo deinceps colligi possit eius infinita perfectio: Deus enim non est nisi ens infinitum. Atqui talis non est conceptus ordinatoris materiae; nam ad hunc ordinem, cuius perfectio finita est, per se sufficit vis intellectiva finita. Nihilominus haec demonstratio contra Atheos valet satis, qui existentiam negant alicuius ordinatoris a quo phaenomena omnia dependeant; quem si cogantur admittere, facile dabunt existere Deum. Si autem praecedens demonstratio cum sequente componatur, oritur completa demonstratio existentiae Dei.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Itaque perpende ordinem omnem physicum esse institutum in bonum naturae rationalis seu intelligentis; homini enim ceterae naturae sensibiles huius telluris inserviunt, iisque pro potestate utitur; atque universus ordo ad intelligentem refertur qui solus illo frui potest: tum perpende quod in natura rationali seu intelligente est capacitas cognoscendi et amandi bonum summum, atque eius amore fruendi, atque irresistibilis tendentia in illud tanquam terminum totius hominis, et necessarium complementum suarum facultatum. Hic est ergo ordo essentialis humanae naturae. Iam vero 1° huiusmodi bonum reale esse debet ita, ut ab homine obtineri possit, nam a) secus natura rationalis esset quaedam contradictio, nam tota quanta est, est ad hoc facta, ideoque sine possibilitate eius assecutionis esse nequit; ex altera vero parte esset ei impossibilis

eius assecutio, unde repugnantiam involveret: b) cum ordo rerum sensibilibus subordinatus sit ab ordinatore homini in quo quiescere immediate videtur, opus est ut homini suus non desit terminus et complementum, secus enim cetera quoque inferiora essent inordinata, cum essent ordinata ad illud, cuius, deficiente fine, nulla est ratio cur existat: atque idcirco ordinator ille qui sapientissimum ceteroquin se prodat, simul insipientissimum se proderet, referens omnia ad illud quod imperfectissimum foret, et inutiliter existeret. Porro bonum proprium naturae intelligentis nequit esse aliquod ens finitum quia nullum ex his vel tota collectio eorum satis esse potest capacitati amoris in quo fruitionem obtinere potest animus humanus. Ergo debet existere ens vere summe bonum, quod non est nisi Deus. Quocirca 1° hoc ens summe bonum est finis totius ordinis, cum homo in ipsum, cetera in hominem et per hominem in unum referantur. 2° Ordinator mundi sensibilis vel est alius ab eo qui finis est humanae naturae, et tunc tanquam eo inferior et minister habendus est, cum omnia ad ipsum retulerit, et ad eius normam disposuerit; unde prima ratio determinans existentiam ordinis saltem ut causa finalis dicendum erit illud ens summe bonum. Vel est idem ac finis humanae naturae, et tunc pariter prima ratio ordinis est ens summe bonum, h. e. Deus. Igitur ex ordine sensibili, mediante eo ad quem est ordinatus, colligitur merito existentia Dei.

In hac demonstratione nos supponimus naturam humanam non esse monstrum aliquod, suasque facultates non tendere in nihilum. Cum ergo intellectus apprehendat et iudicet necessario voluntatique proponat bonum aliquod summum tanquam unice sibi conveniens, si haec illusio est, mens humana dicenda est facta ad errorem, et scepticismus amplectendus. Cum ergo athei non sint sceptici, possumus hoc argumento contra eos uti, quod huc redit. Ratio unica explicans humanam naturam, eius intellectum et voluntatem, est existentia summi boni; atqui haec ratio admitti debet: ergo.

Nota potuisse ex ordine deduci mediate existentiam Dei hoc pacto arguendo: intelligentia ordinatrix vel vi sibi propria quam a se habeat ordinavit mundum, vel vi accepta ab alio, et ita porro: sic vero laberemur in argumentum quod sequenti thesi proponimus. Est tamen argumentum efficax.

THESIS V^a

Cum repugnet omne id quod existit esse productum et contingens, infertur ens improductum et necessarium a se existere.

DECLARATIO. Quid sit ens productum satis liquet. Ens improductum est id quod existit, nec ab alio accepit esse. Contingens est id quod potest existere et potest non existere, cuius scilicet natura est per se indifferens ad existendum vel non existendum. Necessarium generatim dicitur id quod non potest non esse sive in ordine intelligibili ut essentiae, sive in ordine reali; hoc alterum autem est proprie ens necessarium, quod proinde intelligitur illud quod in ordine reali non potest non esse; cuius scilicet natura non est indifferens ad existendum vel non existendum, sed postulat absolute existere. Quod non potest non esse nisi aliqua facta hypothese est hypothetice necessarium: absolute vero contingens (O. Th. XXX). Explicatio utriusque conceptus, et principia ad utrumque spectantia quaerenda sunt e thesi citata.

DEMONSTRATIO. Si quid existit, existit ens improductum; atqui aliquid existit: ergo. *Minor* est evidens. *Prob. Maior.* Quidquid est vel est productum, vel improductum, atqui omnia quae sunt non possunt esse producta; ergo existit aliquid ens improductum. *Prob. min.* Ratio entis producti est ut ab alio producat, ut habemus ex principio causalitatis; itaque cum hoc ens productum sit ab alio, vel hoc aliud est quoque productum, vel non productum; si non est productum, existit ergo ens improductum: si autem est productum, et ita porro, habemus seriem quamdam productorum et producentium; atqui nequeunt in hac serie omnia

esse producta. Nam si omnia sunt producta, vel producta sunt a nihilo, vel datur processus producentium et productorum in infinitum, vel duo saltem entia sunt sibi mutuo causa efficiens; atqui prima hypothesis est absurda ex principio causalitatis; alteram profligabimus thesi sequente; tertia quoque est impossibilis. Etenim heic agitur de causis quae secundum eandem realitatem, qua causae sunt alterius, sint quoque eius effectus. Iam vero hoc modo causae efficientes non possunt esse sibi invicem causae, sive immediate, ut ex. gr. *A* sit causa *B*, et *B* causa *A*; sive mediate, ut *A* sit causa *B*, *B* sit causa *C*, et *C* causa *A*. Quia repugnat ut aliquid sit causa efficiens sui; esset porro *A* causa sui, si esset causa *τὸν B*, et *B* causa *τὸν A*; vel si esset causa *τὸν B*, *B* autem causa *τὸν C*, et *C* causa *τὸν A*: efficeret enim immediate causam sui, mediate seipsum; ideoque existeret *A* et non existeret simul, non existeret quia nondum productum, existeret quia causam sui produceret: atque idem haberet et non haberet in se rationem suae existentiae, quae absurda sunt. Ergo non omnia possunt esse producta, adeoque aliquid ens debet esse improductum.

2^o Pariter si aliquid ens contingens existit, aut existere potest, existit quoque ens necessarium; atqui ens contingens aliquid existit, aut existere potest, ut saltem cogitatio mea: ergo. *Prob. Maior.* Etenim si aliquid ens necessarium non existit semper, nihil unquam potuisset existere. Sane 1^o si aliquid ens non existit semper, nihil aliquando fuit; si autem nihil aliquando fuit, nihil unquam potuit esse, quia a nihilo nihil, nec res per se incipere poterant; nam cum olim nihil fuissent indifferentes erant ad esse vel non esse; quod autem est huiusmodi non potest incipere nisi per aliud, ex principio causalitatis; ergo si aliquando nihil fuit, nihil unquam esse potuit. 2^o Huiusmodi ens, quod semper debuit esse, nequit esse contingens; nam huiusmodi ens debet esse ratio adaequata cur cetera esse possint: nullus enim effectus esse potest sine causa adaequata eius, secus haberetur aliquid factum sine causa, quod

repugnat. Atqui ens contingens nequit esse causa adaequata entis contingentis; causa enim adaequata est ea a qua est tota ratio cur existat effectus; porro cum ens contingens est causa existentiae alterius, ratio quaedam existentiae huius est etiam existentia illius quod est causa huius causae contingentis, ratio autem existentiae suae causae non est in ipsa causa contingente; ergo causa contingens nequit esse causa adaequata unius entis contingentis. Ens autem necessarium habens in se rationem suae existentiae potest esse adaequata ratio contingentium. Ergo causa adaequate proportionata entis contingentis est solum ens necessarium quod a se existit. Ergo debet esse ens necessarium, et a se.

Nota. Licet cognitio existentiae Dei subiective sit hypothetica, quia supponit existentiam rerum, tamen obiective est absoluta, quia ex demonstratione concluditur absoluta necessitas existentiae entis improducti et necessarii.

THESIS VI^a

Frustra Athei ut allati argumenti vim effugiant sese recipiunt ad seriem infinitam producentium et productorum tum I quia huiusmodi series successiva nequit esse infinita, tum II quia etsi infinita concedatur postulat nihilominus extra seipsam ens improductum et necessarium.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Series successiva iis continetur, quorum alterum post alterum existit; porro evidens est seriem huiusmodi non posse esse infinitam; liquet ex demonstratione allata in Ontologia Th. XXIX. Cui potest et haec alia duplex adiungi ratio. Etenim 1^o si est infinita haec continuata series, debet aliquis saltem ex eius terminis poni aeternus. Nam necesse est ut series initio careat; si enim initium habet, tunc ab eo primo ad nos usque progrediendo finita multitudine continetur cum semper crescat una addita unitate: nequit autem initio carere nisi aliquis ex eius terminis sit aeternus. Necesse est scilicet ut ipsa a parte ante

sit aeterna; vel ergo est aeterna per se totam, vel per aliquam partem sui; non autem per se totam, quia successiva est, et ad nos usque pervenit: ergo per aliquam partem sui, h. e. per aliquem terminum. Atqui si infinita ponitur, nullus ex eius terminis potest esse aeternus; nam cum sit infinita, quicumque ex eius terminis assignetur, habet semper alium priorem seipso, cui succedit, quia in serie infinita deest primus, quod autem habet ante se aliud cui succedit, nequit esse aeternum; ergo in hac serie infinita esset et non esset aliquis eius terminus aeternus, et ipsa esset et non esset aeterna, quod contradictorium est. Praeterea 2^o cum haec series sit causarum subordinatarum, vel ponuntur subordinatae per se, vel per accidens. Series causarum subordinatarum per se est ea in qua causa subsequens pendet a praecedente in causando, ut instrumentalis a principali; series causarum per accidens subordinatarum est ea in qua causa subsequens pendet a praecedente tantum in recipiendo existentiam, sed operatur independenter ab ea, ut series generationis humanae (O. Th. XXI. p. II). Iam vero si series infinita ponitur causarum per accidens subordinatarum, haec iis argumentis profligatur quibus generatim series infinita. Si vero ponitur series infinita causarum per se subordinatarum, proprio quoque argumento reiicitur; nam in hac serie causae mediae et ultimae non agunt nisi existente et causante praecedente, ideoque nisi existente prima, in serie vero infinita deest prima, ergo desunt quoque causae mediae, nullaque causalitas exeri potest. Ergo.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Quemadmodum quodlibet contingens est per se insufficiens ad existendum, ita et tota vel infinita collectio. Nam contingentia singula collecta simul non desinunt esse contingentia, nec tribuunt collectioni necessitatem. Etenim tunc quidem non convenit collectioni praedicatum quod convenit partibus singulis, cum id quod partibus convenit competit ipsis prout habent rationem partium, quod proinde in coniunctione cum aliis vel minuitur, vel tollitur. At cum praedicatum competit singulis ratione essentiae vel naturae eorum completae, tunc valet illatio, ut

quod de singulis seorsim dicitur, dicatur et de ipsis collectis, quia essentiae singulorum per collectionem non mutantur. Atqui praedicatum contingentiae quod de singulis dicitur in hac serie est praedicatum essentiale. Ergo de ipsis etiam dicitur simul collectis, h. e. tota collectio est contingens. Ergo etiamsi detur series infinita quam volunt Athei, tamen requiritur aliquod ens necessarium extra ipsam quod sit causa ipsius, quia tota haec series est contingens.

Quapropter si quis contra primam partem obiiceret seriem illam infinitam esse possibilem quia singuli termini sunt possibili, respondendum est (iuxta dicenda de possibilibus): possibili sunt collective sumpti, *neg.* seorsim sumpti, *subd.* si existat ens necessarium, *conc.* in hypotesi Atheorum quod nullum ens necessarium existat, *neg.*

Obiici potest 1^o contra demonstrationis necessitatem: statim ac cognoscitur ens contingens cognoscitur existentia entis necessarij, ergo haec cognitio est immediata non per demonstrationem.

Resp. Dist. Ant. Statim ac cognoscitur id quod est contingens, cognoscitur ens necessarium, *neg.* statim ac cognoscitur sub ratione contingentis, *subd.* cognoscitur existentia alicuius causae, *conc.* causae quae sit ens necessarium, *subd.* cognita impossibilitate processus in infinitum causarum contingentium, sive cognito quod adaequata causa entis contingentis nequit esse ens contingens, *conc.* antequam id cognoscatur, *neg.* Ex qua responsione liquet quinam sit processus mentis in agnoscenda divinitate.

Obiicitur 2^o contra methodum demonstrationis: iudicium hoc: *Deus existit* vel est analyticum, vel syntheticum; si analyticum est, admitti debet demonstratio a priori; syntheticum esse nequit quia sic existentia de Deo contingenter praedicaretur; ergo. Ex Kant. Critica Dialect. transe. Lib. II. c. 3. sect. 4.

Ante responsionem adverte primam formam sub qua mens iudicat existentiam Dei esse hanc, mundus seu ens contingens habet causam sui ens improductum et necessarium in existendo; unde reticita relatione eius ad mundum,

quae tamen subintelligitur, exprimitur absolute: existit ens improductum et necessarium. Iam vero totum praedicatum hoc, *habens causam sui ens improductum et necessarium* ex analysi subiecti, h. e. entis contingentis mediate efflorescit; ideoque iudicium hoc est vere analyticum, analysi instituta non Dei sed effectus eius. Rursus si obiective spectetur iudicium hoc, *Deus existit*, dicendum est analyticum; quia existentia est de essentia eius: unde si Deus experimentaliter cognitioni subesset, h. e. si ipsum videremus, iudicium quod efformarem de eius existentia esset proprie analyticum, quia videremus factum suae existentiae esse de essentia ipsius; quod quidem est speciale pro ente necessario.

Itaque ad argumentum, *conc. Maior.; dist. min. quoad 1^m p.* Si analyticum est analysi instituta ipsius Dei, vel conceptus Dei, *conc.* si analyticum est analysi instituta effectuum Dei, *neg. Transeat* altera parte minoris.

Scholion. Videri potest alias penes Scholasticos occurrere demonstrationes existentiae Dei, quae a S. Thoma referuntur I p. q. II. a. 3.^o Demonstratio prior ducebatur ex motu cuius causa aliquod ens immobile esse debet. Verum quoniam in hoc argumento motus sumebatur proprie prout est actus corporis mobilis, manifestum est argumentum istud redire ad illud quod ex ordine physico colligimus, si praesertim ratio habeatur medii quo usi sumus in demonstratione. Et sicut de illo affirmavimus quod immediate non concludit existentiam Dei, ita et de argumento ducto ex motu dicendum est; concludis enim tantum existentiam entis quod non movetur motu locali, quod quidem ens potest esse finitum; nisi ad demonstrandum deflectas quod hoc ens immobile debet esse productum vel improductum, et sic debere esse aliquod ens improductum, quod est argumentum aliud ab ipsis veteribus distinctum. Aristoteles quidem ex infinitate motus sive ex motu in tempore infinito colligit existentiam immobilis motoris pollentis infinita virtute VIII Phys. c. 3.^o At 1^o falso et repugnanti innititur supposito eius demonstratio, hypotesi scilicet motus ab

aeterno existentis: 2^o eo etiam dato nequit colligi nisi vis aeterna durans quae semper valeat producere effectum illum quem nunc producit, infinita enim duratio motus non est nisi repetitus sine fine actus motus: porro ad id sufficit vis finita quae non corrumpitur aut lassatur. Aristoteles autem non arguit infinitam virtutem motoris eo quod sit vis a se et independens; nulla enim ibi occurrit mentio huius mediū demonstrationis; sed solum arguit ex motu in tempore infinito. Quare infinitas virtutis quam Aristoteles cogitavit, non est infinitas simpliciter sed secundum quid, h. e. infinitas vis motricis. Cf. Suarez M. D. XXIX. S. I. et XXX. S. II. accurate et solide expendentem argumentum ex motu, et demonstrationem Aristotelicam. Nec dubitamus ipsi prorsus consentire dicenti: « Nec vereor dicere Aristotelem non recte argumentatum esse. »

Secundum argumentum veterum (Thom. I. c.) ex causis efficientibus, et tertium ex possibili seu contingenti et necessario sunt illud quod Th. V proposuimus.

Quartum ductum ex gradibus entium haberi forte potest ut suasio, non vero ut persuasio. Quintum ex gubernatione rerum redit ad argumentum ex ordine.

Adverte omnia argumenta allata inniti principio alicui metaphysico, etiam argumentum ex consensu hominum et ex ordine physico. Cum ergo primum dicitur argumentum *morale*, ratio habetur materiae, quae est consensus. Cum alterum dicitur *physicum* prae alio quod vocari solet *metaphysicum*, non habetur simpliciter ratio materiae, nam in utroque materia est vel esse potest quid physicum et sensibile; sed habetur ratio eius quod magis in explicatione argumenti excellit, et oculos mentis, ut ita dicam, perstringit.

Scholion. Inepte Kantius postquam *rationi theoreticae* negavit facultatem cognoscendi cum certitudine existentiam Dei, demandavit munus *rationi practicae* Dei existentiam statuendi, tanquam fundamentum quod a natura humana exigitur pro ordine morali. Ratio enim practica non est alia reapse a theoretica, neque ipsi contradicere potest; cognitio

autem et affirmatio Dei existentis spectat formaliter ad rationem theoreticam, quae veritatem scilicet rerum speculatur.

Perperam quoque Iacobi docuit existentiam Dei non ratiocinio sed sensu quodam et instinctu certam esse nobis. Nisi enim demonstratio affulgeat, sensus iste vel instinctus caecus est; hoc autem posito nulla est certitudo.

Reiiciendi quoque sunt auctores recentis systematis, cui nomen factum est *Positivismi* (Comte et Littrè). Hi enim statuunt nostram cognitionem non versari nisi circa phaenomena, videri quidem a nobis nexum successionis inter aliqua, eumque constantem, quem causalitatem vocamus, sed haec quid sit nos ignorare; experientiam et inductionem, quae solae sunt in nostra potestate, non posse nos ducere ad notiones universales. Renunciandum est ergo ac valedicendum inquisitioni causarum ac notitiae Entis absoluti, atque seponendum problema de origine et fine universitatis rerum. Tum superius tradita in Ontologia, tum demonstrationes nunc allatae existentiae Dei absurditatem huius systematis produunt.

THESIS VII^a

I Distinctis Atheis in practicos et theoreticos, atque his in negativos et positivos, II affirmamus ignorantiam aut negationem existentiae Dei non esse rem per se impossibilem humano intellectui; III attentis tamen subsidiis quibus homo est instructus ad instituendam demonstrationem existentiae Dei, nonnisi ad breve tempus fieri potest ut homo rationis usum habens expeditum vel ignoret, vel neget ens aliquod supremum existere a quo cuncta dependent.

DECLARATIO I, PARTIS. Atheus, sine Deo, ille est qui Deum non admittit. Duplex eorum genus distingui solet, *practici* et *theoretici*: ii sunt qui operibus suis Deum non admittere videntur, h. e. qui ita vivunt ac si Deus non esset: isti qui ratione sua Deum non agnoscunt. Atque isti proprie dicun-

tur Athei, illi improprie. Theoreticorum vero duplex est genus, nam vel Deum non agnoscunt, quia eius nunquam notitiam habuerunt, et sunt Athei negativi, vel Deum non agnoscunt, quia Dei, cuius aliquam notitiam habent, existentiam mente negant, seu profiteri nolunt, et sunt Athei positivi.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Et primo quod spectat ad defectum notitiae Dei. Veritas mediata, ad quam obtinendam proinde requiritur reflexio sive comparatio principiorum cum facto, et animadversio quid ex ea consequatur, potest ab humano intellectu ignorari, atqui talis est veritas existentiae Dei; ergo. *Minor* patet ex demonstrationibus allatis. *Maior prob.* Reflexio est actus qui determinatur ultimo vel a certis adiunctis in quibus cognoscens reperitur, vel a voluntate; atqui deesse possunt ea certa adiuncta, voluntas potest illam etiam impedire, ergo.

Deinde quod spectat ad negationem. Negare Deum difficilius est, quia id supponit acceptam aliquam Dei notitiam, cum qua difficile est non fuisse coniunctam quamdam saltem imperfectam demonstrationem, quam tamen quisque ratione utens absolvere potest. Nihilominus quia voluntas avertere potest intellectum a consideratione rationum, et illum figere in consideratione apparentium difficultatum, fieri potest ut licet mens persuasa non sit, tamen ei quod falsum est verum videatur, h. e. erret, et posito errore temere affirmet quod ipsi videtur, Deum nempe non esse. Neque enim quaeritur utrum quis negare Deum possit cum certitudine, sed eo modo quo veritas negatur, ideoque absque evidentiâ, et cum temeritate.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Homo expeditum habens usum rationis sive solus, sive in societate, ubi facilius hic usus acquiritur, nequit ignorare aut negare ex corde ad longum tempus existentiam Dei. Nam 1° media quibus illius cognitio comparatur sunt media obvia omnibus, principia prima, et existentia rerum. 2° Requiritur quidem reflexio, sed haec abesse nequit longo tempore, quia eam excitant tum obiecta cognita sub ratione effectus, aut ordinis, tum naturalis avi-

ditas cognoscendi causas rerum, et quaedam exigentia naturae quae hanc notitiam flagitat; ac tandem ipsa negatio huius veritatis cum non sit negatio certa, occasio est excitandi mentem ad reflectendum. Ergo fieri non potest ut per longum tempus mens non excitetur ad reflectendum; posita autem reflexione, comparante principium puta causalitatis cum facto existentiae alicuius, nequit non efflorescere notitia existentis Dei, sub conceptu saltem entis supremi, a quo cuncta dependent, quem qui admittit, non est profecto Atheus.

THESIS VIII^a

Visio vero intuitiva Dei nulli creato spiritui est vere naturalis.

DEMONSTRATIO. Visio intuitiva Dei ea est qua Deus ut est in se absque ullo medio apprehenditur. Naturale aliquid appellatur respectu alicuius naturae cui quomodocumque inest. Ipsum multipliciter dicitur vel quatenus est aliquid simpliciter conveniens naturae, vel quatenus praeterea a natura exigitur, licet ab alio h. e. a Deo illud recipere debeat, vel quatenus est in potestate naturae. Conveniens illud est quod naturam perficit; exigitur illud quod necessarium est ne natura frustra sit: est in potestate naturae id quod viribus suis natura sibi potest comparare. Cum illud quoque quod supra naturam est convenire eidem possit, h. e. eam perficere, cum quaestio agitur an visio Dei sit creato spiritui naturalis, altero et tertio sensu naturale accipitur secundum quem opponitur supernaturali. Porro generatim dupliciter aliquid exigi a natura potest, nempe *absolute* ratione ipsius solius naturae, ideoque et in hac vita; *hypothetice* ratione meriti tanquam merces operum in altera vita.

Iam vero 1° absolute non exigitur a spiritu creato visio intuitiva Dei. Nam ipsa non est necessaria ut spiritus actu cognoscat, cum pluribus aliis modis determinari possit intellectus ad actum. Neque est necessaria ut spiritus eliciat cognitionem quae secundum perfectionem suam respondeat perfectioni subiecti cogitantis; nam talis cognitio est ea quae

versatur immediate circa obiecta quae eadem specie vel eodem genere cum cognoscente continentur: ergo etiam sine intuitiva visione Dei natura spiritus creati frustra non est. Neque est in potestate spiritus creati videre Deum sicuti est in se. Etenim illud cognoscibile est in potestate intellectus quod ipse intellectus in actu existens propter id quod iam cognoscit potest ulterius apprehendere: atqui quod hoc modo apprehendi potest est aliquid abstractivè cognitum non visum intuitive, multoque minus est Deus intuitive visus: ergo. Neque ulli intellectui finito medium suppetit ipsi obnoxium quo Deum ut in se est apprehendere valeat: nam huiusmodi medium aliud esse nequit quam determinatio ab ipso Deo profecta se sistente praesentem menti; atqui haec determinatio est necessario libera Deo qui ratione suae illimitatae independentiae debet posse cui vult suum esse manifestare, cui vult, abscondere. Haec porro argumenta probant quod neque est in potestate spiritus existentis in termino videre Deum, sed opus est ut Deus velit se illi manifestare.

Quaestio igitur restat an spiritus finitus hypothetice, h. e. in termino existens, ut nempe sit felix, exigat visionem Dei. Haec quaestio difficilis potissimum est ex parte spirituum purorum. Nam cognitio in statu beatitudinis perfectior esse debet, utpote praemium meritorum, ea cognitione quae naturaliter habetur in via, communisque est bonis et malis: atqui non nisi visio immediata Dei videtur esse posse cognitio perfectior ea cognitione quae absolute vi naturae competit spiritibus puris; haec enim est immediata cognitio omnium essentialium, et huius ope perfecta cognitio abstractiva Dei. Potest quidem ea crescere secundum gradus, sed id nimis parum forte censebitur; videtur enim cognitio beatificans differre secundum speciem debere a cognitione viae. Nihilominus quoniam fide constat beatificam visionem immediatam Dei esse supernaturalem non solum hominibus, sed et Angelis, conandum est ut si fieri potest ratio quoque philosophica huius rei inveniat. Quoniam vero diversae rationes a diversis afferuntur, liceat nobis quod

magis idoneum arbitramur, depromere. Itaque 1° eatenus a spiritu creato exigeretur pro beatitudine visio intuitiva Dei, quatenus Deus nullo alio praemio posset facere satis dignitati meritorum eius; atqui potest alio modo: ergo. *Prob. minor:* quia merita haec sunt finita; meritis vero finitis potest fieri satis cumulo bonorum quae sint undequaque finita; atqui praeter visionem Dei praesto sunt Deo sine fine bona finita, inter quae necesse est ut illud bonum existat vel ille cumulus bonorum qui respondeat dignitati meritorum. Ergo nisi ab ipsa natura exigatur determinate visio Dei, sic enim non posset per aliud suppleri bonum, sicut nequit suppleri cognitio simpliciter Dei; si solum praemium ali-quod pro meritis postulatur, potest id rependi a Deo quin sui visionem communicet: vidimus autem a natura creata visionem Dei non exigi: ergo. Sane 2° beatitudo non in sola cognitione Dei consistit, sed est status omnium bonorum aggregatione perfectus; iam vero fac cognitionem abstractivam Dei quam habet spiritus purus augeri intensissime secundum gradus, auge proportionaliter eius amorem erga Deum, perfunde eius voluntatem iis voluptatibus honestis omnibus quibus est capax, deme possibilitatem omnis mali, confer ei potestatem quamdam singularem circa omnia inferiora, fac statum istum esse inamissibilem, idque certissime sciri, et habebis puto praemium specie quoque differens in ratione felicitatis a bonis viae, et condignum meritis ope naturae partis. Tandem 3° si perpendis perfectionem propriam visionis intuitivae Dei, facile intelliges eam nullo naturali merito exigi posse. Ea est enim visio immediata Dei, ut hoc ipso videns in arctissimam amicitiam et familiaritatem cum Deo transferatur, cognoscens ipsum sicut cognitus est, ipsoque divino esse divinisque perfectionibus fruens. Iam vero creatura quaevis rationalis est naturaliter serva Dei, quae licet Deum diligat, et ab eo diligatur, nequit tamen transgredi limites proprios servi, qui utique et diligere ex benevolentia et diligi gratuito potest a Domino, quin desinat esse iure servus. Atqui servus potest quidem gratuito a Domino elevari ad statum filiorum suamque familiarita-

tem et amicitiam qua filios diligit, at nunquam ius ad id habere potest: ergo spiritus quicumque creatus nequit exigere ut meritis suis hoc praemium rependatur, nempe visio intuitiva Dei.

THESIS IX^a

Supposita notione entis infiniti in perfectione, contendimus ens necessarium et improductum esse infinitum.

DECLARATIO. Ens infinitum in perfectione est id quod non habet limites in perfectione. Illud autem limites in perfectione non habet cuius realitas ita ex se sola aequivalet omnibus possibilibus perfectionibus, ut quaecumque ex iis adsignetur semper restet alia et alia sine fine cui aequivalet. Hinc infinitum est id cui nulla perfectio deest qua ens honestari potest.

Conceptus autem infiniti non exurgit, ut vult Lockius, ex omnibus perfectionibus finitis sine fine per cogitationem additis; quia 1^o hic conceptus est impossibilis; non enim possumus omnes perfectiones finitas sine fine uno conceptu comprehendere, 2^o quia huic conceptui non aliquid infinitum, sed finitum responderet; nam finitum addito finito nunquam potest facere infinitum. At conceptus infiniti eo redit ut tum affirmans sit, tum negans, tum, quod est consequens, veluti elevans; affirmet scilicet perfectiones omnes, neget omnes imperfectiones, ideoque et limites perfectionum, earumque distinctionem, atque ita ad maximam unitatem eas elevet quae absolutissima existens comprehendat in se perfectiones omnes eminentiori modo ac sunt in nobis. Conferatur O. Th. XXIX, quam heic supponimus.

DEMONSTRATIO. Argum. 1.^m Ens necessarium debet esse vel finitum vel infinitum; atqui nequit esse finitum; ergo est infinitum. *Maior* liquet, quia nihil est medium; quidquid enim actu est, vel habet limites in perfectione, vel non habet.

Prob. min. Ens necessarium est id quod postulat ne-

cessario existere; atqui repugnat enti finito id postulare; ergo. *Prob. min.* Nam ens finitum vel id postulat *qua finitum est*, vel *qua tale finitum*. Iam vero non potest id postulare qua finitum est, quia sic hoc ipso omnia finita possibilia necessario existerent, nam eadem est ratio sufficiens pro omnibus: id autem absurdum est, quia repugnat possibilia omnia actu existere. Neque id postulare potest eo quod sit tale finitum, scilicet certum perfectionis gradum obtinens: quia 1^o cum sint alia entia eo perfectiora hoc ipso quod est finitum, nulla est ratio sufficiens cur potius ipsum, quam illa existat necessario; quia 2^o rursus deberent existere quoque necessario ea entia possibilia, quae vel eiusdem sunt perfectionis vel maioris; quoniam eadem vel maior est ratio pro omnibus: atqui id quoque absurdum est; nam haec entia continentur multitudine indefinita quae nequit tota existere actu. Ergo reliquum est ut ens necessarium sit infinitum.

Argum. 2.^m Ens necessarium sive a se nequit ullos limites in perfectione habere; ergo est infinitum. *Prob. ant.*

Nam 1^o deest ratio sufficiens cuiuscumque limitationis, 2^o adest ratio postulans illimitationem. *Prob. 1^a pars.* Etenim ratio sufficiens limitationis nequit esse nisi aliqua causa vel extrinseca vel intrinseca; atqui ens a se nulli causae extrinsecae subesse potest; causa vero intrinseca sive formalis erit ipsa eius essentia. Atqui in essentia huius entis nulla est ratio postulans limitationem, nam eius essentia huc redit ut sit necessitas existendi; sive sit existentia vel realitas necessaria: atqui cum necessitate existendi nulla perfectio pugnat, ergo nulla est causa adeoque ratio sufficiens limitationis entis necessarii; quod autem caret ratione sufficiens esse non potest.

2.^o Adest ratio sufficiens postulans illimitationem. Nam ens a se sive ens necessarium est ens natura sua independens sibi sufficiens; independentia vero postulat ut in exercitio suarum facultatum nec perficiatur nec perfici possit ab alio, nam secus non esset sibi sufficiens et independens; id autem requirit illimitationem in perfectione. Ete-

nim ex. gr. voluntas eius potest obtinere omne bonum; iam vero vel id habet ab alio, vel a se ipsa; atqui non potest ab alio habere, quia tunc esset dependens; ergo habet a seipsa, h. e. essentia eius iam continet omne bonum cuius voluntas est capax. Atqui continere omne bonum perinde est ac esse infinitum, ergo.

Argum. 3.^m Ens improductum est causa prima saltem in certo ordine: causa autem prima debet continere omnem perfectionem quae in entibus a se productis et producibilibus reperitur, h. e. habere in se debet perfectionem aequivalentem omni perfectioni effectuum (O. Th. XXI. p. 1.) haec vero perfectio in quovis genere est indefinita, ut in materia est indefinita capacitas occupandi spatium, et capacitas maioris ac maioris realitatis; in spiritu indefinita est facultas intelligendi et volendi quae crescere semper potest. Iam vero causa prima debet eam perfectionem continere non potentia sed actu et semper; debet continere actu, quia cum agit causa iam debet habere omnia quae in effectibus producit; debet continere actu semper quia si eam perfectionem actu aliquando non habuit, nunquam habere posset. Nam a nullo recipere potest, cum sit causa prima, si enim ab alio reciperet, in suo quoque ordine foret causa secunda. Neque sibi ipsa eam comparare potest, quia cum sit ens necessarium, eius natura semper est eadem; si enim est ens necessarium, eius realitas seu natura necessaria est; quod vero necessarium est, immutabile est: porro perfectio causae quae perfectioni effectus respondet ad ipsius causae naturam spectat. Atqui quod actu continet perfectionem aequivalentem indefinitae perfectioni, est actu infinitum: nam nequit esse finitum; quod enim finitum est, continet actu perfectionem finitam seu aequivalentem finitae. Ergo. Ex Scoto in 1.^m D. 2; et ex Thoma c. G. Lib. 1. c. 16. et 28. I. p. q. 4. a. 1.

Obiici potest 1.^o Potest aliquid actu continere perfectionem seriei indefinitae quin actu sit infinitum, ex. gr. numerus 2. continet actu perfectionem seriei indefinitae $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$. . quae nunquam in infinitum procedendo attinget 2.

Resp. Series illa est per divisionem a termino certo semper decrescens in minora sine termino, unde non plus est in ceteris sequentibus quam in primo. Nos vero loquimur de serie infinita vel aequalium vel semper crescentium a termino certo.

Instant 1.^o Gradus perfectionis in animalibus crescere semper possunt sine fine; iam vero homo eos omnes actu continet, excedit enim speciem belluinam, et tamen est finitus, ergo.

Resp. *Conc. maior. dist. min.* excedit perfectiones omnes vel in infinitum multiplicatas in eo ordine, quatenus est in ordine superiori, *conc.* quia actu aequivalet omnibus perfectionibus indefinitis eius ordinis, *neg.* Sane nequit quis homo praestare ea quae haec entia tot, tot in locis praestarent, aut saltem ea omnia nequit praestare simul; quod vero actu continet perfectionem aequivalentem perfectionibus indefinitis, debet posse ea omnia simul praestare.

2.^o Mens humana attingit terminum infinitum, nec tamen est infinita, ergo.

Respondeo: attingit terminum infinitum, eundem producendo, *neg.* ab eo perficienda, *dist.* attingit finito modo actus eliciens finitus, *conc.* modo infinito, *neg.*

THESIS X^a

I Perfectiones ergo omnes rerum ab eo efficiendarum ita enti necessario tribuendae sunt, ut affirmantur quidem perfectiones, negentur vero imperfectiones et limites, atque ita perfectiones imperfectionibus et limitibus solutae eminenti modo in Deo esse intelligantur. II Quare conceptus tum entis, tum ceterarum perfectionum non est Deo et ceteris univocus sed analogus. III Licet autem ea ratio concipiendi Deum sit inadaequata, IV est tamen vera atque etiam propria, prout notio propria opponitur communi.

DECLARATIO. Quaenam perfectiones dicantur simplices, quaenam mixtae declaravimus in Ontologia c. IV. n. VI.

Porro perfectiones quae de creaturis dicuntur tribui possunt Deo ita ut ipsi inesse dicantur vel formaliter, vel eminenter, vel virtualiter, vel formaliter eminenter. Formaliter quatenus perfectio aliqua continetur in Deo secundum propriam suam rationem; eminenter quatenus perfectio aliqua in alia perfectiore et aequivalente continetur; virtualiter quatenus perfectio aliqua in Dei causalitate continetur; formaliter eminenter, quatenus perfectio secundum propriam quidem rationem sed nobiliori modo in Deo continetur ac in creaturis, qui nobilior modus huc redit ut perfectiones omnes in simplicissimam unitatem redactae aequivaleant infinitis secundum speciem perfectionibus, et cuiusque speciei infinitis numero perfectionibus.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Tribuere Deo perfectiones quae in creaturis reperiuntur tantundem est ac asserere Deo perfectiones identicas non quidem numero sed conceptu. Iam vero perfectiones omnes simplices quae in creaturis reperiantur Deo ita esse tribuendas ex eo liquet quod infinitus sit in perfectione. Omnes autem imperfectiones et limites esse negandos pariter evincitur ex eo quod sit infinitus. Quapropter perfectiones simplices in Deo formaliter continentur, quia nullam in suo conceptu imperfectionem dicunt; formaliter autem eminenter, quia detractis limitibus, et distinctionibus, resultat una perfectio maior quavis simplici perfectione creaturae. Mixtae continentur in Deo eminenter quia remota imperfectione quam includunt, et quae in Deo esse nequit, non restat nisi perfectio aliqua nobilior priori aequivalens. Utraeque rursus virtualiter continentur in Deo, quia omnium Deus est causa. Itaque perfectiones omnes creaturarum eminenter Deus continet quatenus sua simplicissima realitas aequivalet omnibus perfectionibus in infinitum etiam multiplicatis. Quare conceptus nostri de Deo 1^o partim sunt affirmativi, partim negativi; 2^o conceptus negantes non sunt seiungendi ab affirmantibus, sed una componendi; ex qua compositione resultant conceptus elevantes qui exprimunt eminentiam Dei. 3^o Conceptus negantes cum negent imperfectionem et limites maximam referunt positivam perfectio-

nem; atque se habent ut pars formalis in conceptibus nostris divinae perfectionis.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Cum divina perfectio adeo excellat super perfectiones creaturarum, ut istae ab ea infinite distent, nequit sub communi conceptu univoco cum illis contineri. Sane huc faciunt ea quae diximus in Ontologia Th. I. demonstrantes conceptum entis non esse univocum finito et infinito.

Quod autem dicitur de conceptu entis, dicendum quoque est de conceptu ceterarum perfectionum, quia sapientiae infinitae et finitae, improductae et productae, etc. est eadem omnino ratio. Hinc nequit Deus sub ullo genere contineri simul cum creaturis. Sane cum aliquid sub genere continetur, minus perfectionis genericae continet ipsum quam totum genus; et ratio est quia cum ambae vel plures species dividentes genus univoce participant genus, perfectio generica unius speciei non continetur reapse in alia; unde additis speciebus additur perfectio: sic minus est animal rationale, quam animal rationale et irrationale. At Deus ita continet omnes perfectiones creatas ut non sit maior perfectio entitatis, maior perfectio sapientiae, maior perfectio bonitatis in Deo et creaturis, quam in Deo solo, quia hoc ipso quod infinitus est, omnem iam possibilem perfectionem praeeoccupavit. Ergo.

Unde existentibus creaturis potest quidem haberi maior numerus perfectionum, sed perfectionum diversi generis, quas iam plenissime et eminentiori modo Deus obtinet.

Restat ergo ut communitas conceptuum prae Deo et creaturis sit analoga. Reperitur enim in ipsis ratio quaedam communis entis, boni, veri, sapientis etc. sed diverso modo. Cf. O. Th. I.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Conceptus alicuius causae est inadaequatus quando desumitur ab effectibus qui causam imperfecte repraesentant: et quando conceptus dicit potius quid non sit causa, quam quid sit; atqui huiusmodi est conceptus quem habemus entis infiniti; nam 1^o desumitur a creaturis quae effectus ipsius sunt imperfectissime illud

repraesentantes, 2^o conceptus iste dicit potius quid non sit Deus, quam quid sit; nam eatenus affirmamus nobis conceptum infiniti, quatenus negamus limites omnes perfectionibus quas cognoscimus ex creaturis.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Ille conceptus est verus qui repraesentat id quod obiectum est, licet modus quo res concipitur sit alius a modo quo res in se est, dummodo modus quo res concipitur, de re non affirmetur: atqui huiusmodi est conceptus noster de infinito; nam concipimus de ipso id quod in ipso realiter est; et licet modus quo concipimus infinitum sit alius a modo quo infinitum existit, tamen hic modus de ipso obiecto non affirmatur, sed imo affirmatur ille modus quo existit, etsi confuse tantum apprehensus, h. e. modus infinitus.

Tandem est conceptus proprius. Scilicet dupliciter conceptus aliquis dici potest proprius, vel quatenus est completus et adaequatus, et talis non est conceptus noster infiniti. Vel quatenus opponitur communi; nam communis conceptus dicitur cum cognoscimus aliquid per ea tantummodo quae licet ipsi insint, sunt tamen et aliis communia, ut cognoscens hominem cognosco in communi etiam Petrum. Propria cognitio huic opposita est qua cognoscimus aliquid per ea quae ipsi sunt propria, quibus valeamus ipsum a ceteris distinguere, ut cum cognosco hominem Apostolorum principem, primum Romae Episcopum, cognosco Petrum. Atqui hac cognitione cognoscimus Deum; nam cognoscimus ea quae ipsi soli competunt, ut est necessitas essendi et infinitas. Ergo.

Ergo quid sit Deus quodammodo scimus et nescimus; nescimus cognitione adaequata et propria repraesentante ipsum prouti est, sive modum, quo ipse est; scimus inadaequate cognitione analogica sed distincta.

Obiectiones plures contra infinitatem solvantur in thesi contra Pantheistas.

Quod spectat ad analogiam entis infiniti et finiti haec obiecti possent: 1^o quidem si Deus et creatura non conveniunt genere, nulla similitudo foret Deum inter et creaturas,

nec 2^o posset ulla comparatio inter haec institui; quod patet esse falsum.

Resp. ad 1.^m Multiplex est gradus similitudinis; similitudo est convenientia plurium in eadem forma. Porro 1^o est similitudo secundum eandem formam specificam, et haec vel eadem intensitate perfectionis, ut duo aequaliter alba, vel diversa intensitate perfectionis, ut magis et minus album; 2^o similitudo secundum formam genericam tantum, ut agentia aequivoca eorumque effectus, ut artifex et artefactum. 3^o Similitudo secundum formam analogam. Atque haec est similitudo quae intercedit Deum inter et creaturas. Possunt tamen creaturae plus minus hanc similitudinem participare. Sane eae creaturae quae constant proprietatibus specificis (eorum essentiam determinatam constituentibus) quarum conceptus reperiuntur formaliter in Deo, praesertim si eae proprietates exhibeant modum divinum operandi, sive vitam divinam, ut sunt spiritus, potiore iure dicuntur similes Deo.

Licet autem similitudo haec intercedat Deum inter et creaturas, unde possunt hae dici similes Deo, usus tamen atque ipsa ratio prohibet ne Deus dicatur similis rebus; cum enim aliquid simile alteri dicitur, relationem eius realem ad aliud intelligere solemus cuiusdam vel dependentiae, vel perfectibilitatis, quae creaturis quidem convenit, Deo autem repugnat. Thomas I p. q. IV. a. 3.

Ad 2.^m Quae sunt in diverso genere comparari non possunt secundum eorum determinatam naturam; at 1^o comparari possunt prae eo in quo conveniunt, conveniunt enim in aliqua ratione saltem analogica; 2^o comparari possunt per excessum unius super aliud, sive secundum perfectum et imperfectum; ita vero Deus comparatur nobiscum; quod quidem significatur cum dicitur summus. Ceterum Deus non est in alio genere a nobis, sed supra omne genus. Thomas I p. q. VI. a. 2 et 3.

Rursus 3^o conceptus simplex, qui de pluribus dicitur, non potest esse nisi univocus; atqui conceptus entis est simplex et de pluribus dicitur: ergo.

Dist. M. Conceptus simplex, h. e. non constans plu-

ribus notis, nec determinabilis per diversos modos, non potest esse nisi univocus, *conc.* conceptus simplex non constans pluribus notis, sed determinabilis per diversos modos, *neg.*

Ita contradistincta *m.* *neg.* consequens.

Instant. 4^o Determinationes entis puta finitum et infinitum se habent ut differentiae: atqui quod per differentias contrahitur est pluribus commune eodem modo; ergo.

Dist. M. Determinationes entis se habent ut differentiae proprie dictae, quae scilicet sunt extra conceptum generis, *neg.* improprie dictae, h. e. tanquam modi, qui non sunt extra conceptum rei cuius sunt modi, *conc.* *Finitum* enim et *infinitum*, *per se* et *in alio* nihil dicunt sine conceptu entis.

Contrad. m. quod per differentias proprie dictas contrahitur, *conc.* improprie dictas, *neg.*

Instant. 5^o Conceptus entis est conceptus unus omnibus communis: atqui conceptus unus pluribus communis est univocus: ergo.

Dist. M. quoad 1^m *p.* Est conceptus unus prout exprimit unam formam non plures, *conc.* prout continet unum modum non plures, *neg.* Quoad 2^m *p.* Est communis omnibus prout confusus est, *conc.* prout est distinctus, *neg.*

Et ita contradistincta *m.* negatur consequens.

Instant. 6^o Atqui cum quaeritur an conceptus entis sit univocus, vel quaeritur de conceptu confuso, vel de conceptu distincto: iam vero non quaeritur de conceptu distincto, hic enim non est omnibus communis, sicut est conceptus entis: ergo quaeritur de conceptu confuso; ipse igitur solus spectatur: atqui ipse est eodem modo communis omnibus; ergo conceptus entis omnibus communis est univoce communis.

Resp. ad *M.* Vel quaeritur de conceptu confuso, vel distincto tantum, *neg.* vel quaeritur de conceptu confuso, vel distincto, vel de confuso prout modo aliquo distincto determinatur, *conc.* Cum enim univocus sit ille conceptus qui exprimit formam pluribus communem eodem modo, quando quaeritur an aliquis conceptus sit univocus, non solum forma, sed modus eius, quo in singulis inest, considerandus est.

Ad m. Conceptus confusus est eodem modo communis spectato modo quo forma quam exprimit reperitur in pluribus, *neg.* spectata tantum forma, *subd.* et hoc sufficit ad analogiam, *conc.* ad univocitatem, *neg.*

THESIS XI^a

Repugnat autem ens infinitum multiplicari. Unicus ergo est Deus.

DEMONSTRATIO. Argum. 1.^m Contradictio est entia plura et infinita. Ergo. *Prob. antec.* 1^o Ens infinitum est illimitatum in perfectione; atqui si sunt plura, utrumque est limitatum in perfectione: ergo. *Prob. minor.* Si sunt plura, neutrum obtinet omnem perfectionem possibilem; atqui hoc est esse limitatum in perfectione: ergo. *Prob. maior.* Nam a) perfectio possibilis est esse summum, neutrum autem, si sunt plura, summum esset. b) Quaevis perfectio in utroque debet esse plena simpliciter; atqui si duo sunt, nulla est in ipsis perfectio plena simpliciter. Nam ex. gr. sapientia alterius non esset in alio secundum suam propriam entitatem hoc ipso quod sunt distincta; non esset eminenter, quia non est illud hoc perfectius; non esset virtualiter, quia non potest illud producere, cum utrumque sit ex hypothesi ens a se; non esset aequaliter, quia cum ista duo entia sint tantum aequalia, unum nequit aequivalere duobus; ideoque esset quid simpliciter perfectius synthesis duorum quam unum; atque adeo aliquid alteri deesset. Quapropter perfectio unius hoc ipso quod perfectionem alterius nullo ex his modis contineret, esset limitata: ergo.

Argum. 2.^m De ratione infiniti est omnipotentia; atqui si plura sunt infinita, iam nullum est omnipotens: ergo. *Prob. minor.* Omnipotentia id postulat ut voluntas eius qui omnipotens dicitur sit adaequata ratio cur effectus existant (cf. quae dicemus cum de Omnipotentia Dei disputabimus); atqui si plura sunt infinita, nullius voluntas esset adaequata ratio cur effectus existant. Sane alterutrum impedire posset effectum alterius; et licet amice convenirent, tamen ipsa ne-

cessitas consensus alterius ostendit quod voluntas cuiusque nequit esse ratio adaequata effectuum. Ergo nullum esset vere omnipotens: ergo.

Argum. 3.^m Si natura entis necessarii esset capax multiplicationis, existerent necessario infiniti multitudine Dii; atqui consequens est falsum, ergo et antecedens. Quod consequens sit falsum sive absurdum liquet vel ex eo quod multitudo infinita actu repugnat. Probatur autem consequentia. Etenim tunc in tot individua existeret necessario multiplicata natura entis necessarii in quot posset multiplicari; alioquin non esset natura necessaria si aliqua deitatis individua possibilia possent non esse; atqui haec sunt infinita, tum quia quovis numero assignato, non est ratio cur sint tot et non plura; tum quia si contingentia multiplicari possunt in infinitum, multo magis natura necessaria; si multiplicabilis ponitur, erit multiplicabilis in infinitum: ergo existeret necessario infinita multitudo Deorum; atqui illud absurdum est: ergo. Iure autem a falsitate consequentis arguitur falsitas antecedentis; ergo falsum est naturam entis necessarii esse multiplicabilem. Itaque licet non repugnet aequalis perfectio plurium in ordine finito, id tamen repugnat in ordine infinito, et licet pluralitas non opponatur perfectioni in naturis finitis, opponitur tamen in natura infinita.

Nota. Nullatenus huic doctrinae refragatur mysterium Sanctissimae Trinitatis; nam mysterium istud non docet esse tres naturas infinitas, sed tantum unam naturam infinitam in tribus personis distinctis; atqui nos docemus tantummodo repugnare plures naturas infinitas, non autem dicimus repugnare quod eadem natura infinita in pluribus personis subsistat.

Ergo ens necessarium est unicum, est autem tale necessario: ergo impossibile est plures esse Deos. Ergo natura divina rite percepta nequit concipi ut universalis, cum plura eiusdem individua secundum naturam divinam repugnent. Propter defectum vero debitae cognitionis factum est, ut divina natura ad modum ceterarum rerum conciperetur;

et pluribus eius individuis admissis, conciperetur ut universalis.

Ergo Deus est ens absolutum. Ens absolutum est illud quod nullum aliud ens supponit ut sit, aut ut sit tale, cui proinde nulla relatio ad aliquod sibi extrinsecum est necessaria, quod idcirco est ens prorsus independens: tale autem est ens necessarium et infinitum. Cf. O. Th. XXX. p. II.

THESIS XII^a

Systema Pantheismi sive realis, sive idealis absurdissimum est, et maxime perniciosum.

DECLARATIO. I. Duplex Pantheismi forma distinguitur, Pantheismus scilicet realis et Pantheismus idealis. Ille est qui ordinem realem ponit, in eoque vult omnia esse unam eandemque substantiam, vel unius eiusdemque substantiae modificationes: hic omnibus revocatis ad ordinem idealem, in ipso statuit quidquid cogitatur esse unum idemque cum cogitante, subiectum scilicet cognoscens et obiectum cognitum, ideam rei ac ipsius essentiam unum idemque esse.

Pantheismus realis, negata creatione qua res finitae ex nihilo virtute entis infiniti producuntur, et qua idcirco res effectae a Deo causa realiter distinguuntur, unicam ponit esse numero substantiam. Unitas vero substantiae ex omnibus, quae sunt aut esse apparent, vel ideo est quia unum est ens, et omnia ab eo veluti partes deciduntur (emanatio transiens) qua in hypothesi potius est unitas naturae quam substantiae; vel ideo est quia unum ens se immanenter explicat et evolvit, diversas subiens determinationes seu modificationes (evolutio immanens); nisi dicas pluralitatem eorum quae apparent et esse putantur, apparentia tantum et illusionem contineri. Ceterum si unica substantia est, quidquid est vel ipsa esse, vel in ipsa manere debet; quod si aliquid ab ipsa extra ipsam emanat, causalitas efficiens asserenda erit ipsi, qua aliqua substantia producatur, quod dogmati Pantheistico proprie repugnat.

Pantheismi doctrina vetusta est, atque penes Indos primum, quod nosse valeamus, floruit: fuitque in Indiis systema nedum philosophicum sed et religiosum. Iuxta philosophiam Vedanticam unicum est Esse, unica Substantia *Bram*, multiplicitas vero rerum non est nisi apparentia: reapse enim non sunt nisi imagines et symbola quibus eadem res sub diversis formis repraesentatur. Si in iis haeres, et multa esse putas, vane deciperis et erras; si ab iis praescindens unam cogitas et credis esse substantiam, tum enimvero sapiens es.

Apud primos Graeciae philosophos Pantheismus reperitur. In schola enim Ionica unum est principium, materiale scilicet, quod se evolvit et ex quo omnia fiunt. Huc spectant veteres poetae Hesiodus, Orpheus, Linus; licet vero Orphei et Lini carmina certa non sint, vetusta tamen sunt, cense-rique possunt eorum sententias referre. Pithagoras quoque qui a schola Ionica exiit unitatem substantiae sub diversis formis docuit numeros adhibens ad explicandam evolutionem unius substantiae in plures diversas formas per successivos gradus. In schola Eleatica Xenophanis, Parmenidis, Zenonis et Melissi viguit Pantheismus idealis: hoc enim erat eorum placitum: idem esse cogitationem et id quod cogitatur, unicum esse ens infinitum, praeter et extra ipsum nihil esse posse, quae praeter unum videntur ad apparentias et illusiones esse amandanda.

Pantheismus Indorum excepit Dualismus Chaldaeorum duo aeterna ponentium principia Ur intelligentiam scilicet, et Nebo materiam, illudque in hoc agens mutationibus inductis.

Dualismus penes Persas formam induit luctae et pugnae inter duo principia alterum bonum alterum malum, cuius plenior expressio est Manichaeismus. Posito quidem Dualismo servari adhuc potest ratio causae efficientis supremae prout est principium efficiens mutationum in alio, sunsque locus est quoque causis secundis. At in systemate Manichaeo videtur utrumque principium se explicare in suo ordine pantheistico modo, licet utrumque in alterum pugnam exerceat cuius opera studeat pervertere.

Dualismum contra Pantheismum invexit penes Graecos Anaxagoras, qui materiae, ex qua omnia fierent, adiecit mentem ipsi extrinsecam, quae omnia faceret. Ad Dualismum spectant scholae Platonis et Aristotelis.

Politheismus gentilium alius et alius formaliter erat, prout a Pantheismo vel Dualismo ortum ducebat. In Pantheismo enim diversa numina non erant nisi diversa symbola unius Entis, seu evolutionum eius. In Dualismo autem plura numina repraesentabant plura entia quorum unum supremum, alia ab eo procedentia, vel producta, non quidem ex nihilo, sed ex aliquo subiecto.

Progressum Christianae Fidei non solum ferro et vi impedire, sed et scientiarum subsidiis conatus est mundus. Doctrinae fidei quae mentes hominum alliciebat ad sese, obviam ivit *Gnosticismus* et *Neoplatonicismus*. Gnosticismus primis Ecclesiae saeculis ortum habuit ex temeraria et impia praesumptione explicandi et amplificandi Theologiam christianam ope doctrinarum Orientalium pantheisticarum. Duplex fuit forma Gnosticismi, nempe Pantheismus simplex, et Pantheismus dualisticus, Illius auctores Valentinus, Carpocrates, Epiphanes. Hi ab uno ente $\Theta\theta\theta$ plures immanentes processiones per $\sigma\sigma\sigma\gamma\iota\gamma\iota\varsigma$ commenti sunt, quorum termini essent $\alpha\iota\omega\alpha\epsilon\varsigma$ quibus triginta numero constitueretur $\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha$. Alterius auctores fuerunt Saturninus, Basilides, ac tandem ipsum absolventes Manichaei. Cf. S. Irenaeum in opere inscripto *Refutatio haeresum*, et S. Epiphanium *Adversus haereses*.

Schola alexandrina Neoplatonicorum id unum sibi proposuit ut doctrinae christianae systema opponeret philosophicum simul et religiosum conflatum ex placitis Philosophiae orientalis et graecae, quod systemate christiano vel excellentius, vel non impar videretur, ut ideirco opus non esset relictis veteribus magistris christiana sacra suscipere. Horum praecipui duces fuerunt Plotinus, Proclus et Porphyrius, strenuusque propugnator Iulianus apostata. Doctrina Plotini obscurissime proposita ut idem frequenter et affirmare et negare videatur in sextuplici Enneade, satis

aperte tamen excludere videtur creationem, ita ut processus Intellectus ab Uno et Animae universalis ab Intellectu, et particularium animarum ab illa, atque ita porro, non sit nisi quidam processus pantheisticus.

Medio aevo Pantheismum instauravit Scotus Erigena sec. IX in opere philosophico cui titulus *De divisione Naturae*: alique pauci quin scholas fundarent: ad Pantheismum accedebant ii quoque qui in quaestione de universalibus realismum exaggeratum propugnabant. At post Iordanum Brunum qui obiit anno 1600, iam praeparatis per reformationem protestanticam animis erupit Benedictus Spinoza seculo XVII hebraeus origine, tum christianus, tum tandem apostata: qui Pantheismum methodo geometrica demonstrare studuit. Ipse est parens omnium modernorum Pantheistarum.

Eius doctrina huc redit. Unica existit substantia infinita duabus freta proprietatibus, intelligentia et extensione; nulla realitas nova fit, aut facta unquam est; quod multiplex est non est nisi phaenomenum, ac phaenomena sunt totidem determinationes seu modificationes unius substantiae, quae intestina vi se explicat. Hic est Pantheismus realis. Eius argumenta mox proferemus et solvemus. Praecipua quae ex suo systemate ipse Spinoza colligit, haec sunt. Deum esse simul causam et effectum, quae enim ab ipso emanant sunt realiter ipse; Deumque simul activum esse et passivum; Deum non habere propriam personalitatem distinctam ab aliis, omnia enim sunt ipse; Deum non se cognoscere et amare nisi in homine, unicus est enim intellectus, unica voluntas nempe hominis; vitam Dei esse sitam in continua explicatione et manifestatione huius unius substantiae per immanentes emanationes. Omnia esse bona, omnia esse ordinata, malumque non esse nisi quid oppositum, phaenomenice quidem, legibus aliquibus particularibus, non vero legibus universalibus. Inclinationes omnes seu passiones hominis rectas esse ac divinas, ideoque sequendas: atque huc practice redit tota moles Pantheismi:

E questo fia suggel ch'ogni uomo sganni.

Pantheismus realis in idealem mutatus est ope formalismi Kantii. In systemate enim Kantii licet ratione materiae obiectum cognitum a subiecto cognoscente distinguatur, tamen tota forma sensibilitatis et cognitionis est a subiecto, et ab ipso est omnis ratio universalis et ratio entis; ita ut quid res in se sint extra nos nescire prorsus oporteat. At si ita est, et effugere tamen scepticismum velimus, primum est inferre obiectum cognoscibile non esse reapse extra nos, sed esse a nobis et in nobis; et quia ipsum subiectum cognoscens prout est aliquid ponitur ab intellectu suppeditante formas entis, subiecti, causae, hinc subiectum cognoscens et obiectum cognitum ponuntur a ratione et ad ordinem idealem spectant, et sunt unum et idem cum ipsa apprehensione et affirmatione eorum; subiectum enim et obiectum non sunt realiter nisi eorum apprehensio et affirmatio. Haec arripiens Fichte Pantheismum idealem subiectivum induxit: exorditur enim a subiecto. Ipsum est $\tau\omicron$ ego quod non est aliud quam cogitatio; hoc vero subiectum se cogitando et affirmando ponit: *ego sum ego*, heic enim cogitare et agere perinde sunt. Ponit autem se confuso modo, tum ad clariorem sui notitiam sui que determinationem procedens, se limitat contraponens sibi $\tau\omicron$ non ego, mundum. Evolutione deinde rationis hos limites transgreditur, $\tau\omicron$ non ego reducens ad $\tau\omicron$ ego, e cuius fundo reapse deductum est; donec utrumque in unitatem absolutam conveniat ope progressivae abstractionis et reflexionis.

Huiusmodi subiectivum processum non probavit Schelling qui Pantheismum idealem obiectivum praeoptavit. Iuxta Schelling primum principium est esse absolutum quod est ens indeterminatum, quod est simul ideale et reale. Illud vero in utroque ordine se evolvit et explicat donec perveniat tanquam ideale ad conscientiam sui, et tanquam reale ad organismum et vitam. Cum vero extra se veluti exiverit se dividens in materiam et spiritum, rursus intra se redit cum duplex explicatio idealis et realis mutuo sibi occurrunt in spiritu humano.

Hanc doctrinam declarare et demonstrare aggressus est

Hegel. Ut Hegeliani systematis rationem aliquam sibi effingas (res est enim, omnibus fatentibus, difficilis, nec operae pretium est in eo scrutando admodum laborare, quid enim confert somnia alterius nosse?) considera primum quomodo conceptus quem habemus entis indeterminati, ab initio paulatim novis additis notitiis determinatur magis per distinctas cognitiones singularum naturarum. Sunt quidem tot conceptus rerum alter altero perfectior usque dum ad entis absoluti et infiniti conceptum perveniatur, in his tamen omnibus conceptus entis reperitur, qui prout analogice unus est omnes naturas permeat, augeturque magis magisque incrementis singularum naturam determinatarum. Postea finge ens istud indeterminatum reale esse, et quem admodum in ordine logico processus fit ab indeterminatione ad determinationem, ab una determinatione ad aliam, ita quoque se explicare et augeri ens reale: et sic habebis notionem processus Hegeliani.

Ens scilicet maxime indeterminatum ab indeterminatione ad determinationem, ab una determinatione ad aliam processu quodam necessario transit. In hoc transitu id quod reale est et positivum, est relatio inter duos terminos, hi vero realitatem non habent nisi in ipsa relatione in qua ununtur. Haec relatio est ipsum fieri (*divenire*) successivum h. e. transitu a non esse determinationis ad esse determinationis: atque ista relatio est *Idea*. Quocirca *Idea* hegeliana est ens simul et nihil, *ens* scilicet non quod actu sit, sed quod fit, *nihil* non quod prorsus non sit, sed ex quo aliquid fit. Est autem simul ens et nihil, quia quod fit, dum fit neque est quod fit neque non est, sed ex parte est et ex parte non est. Idcirco essentia *Idae* et cuiusque rei est contradictio, secus ac veteres logici opinati sint Porro unicum est ens quod successive fit donec ad absolutam perfectionem perveniat: hoc autem ens est Deus; Deus ergo est in fieri. Conf. el. Maret Essai sur le Panthéisme etc. et Philosophie et Religion 21 Leçon.

Fundamentum huius delirii, ut liquet, est tum formalismus kantianus quo ordini reali ordo idealis substituitur,

tum illud falsum principium: ordinem ontologicum parem esse ordini logico, quod isti idealistae supponunt, cum ontologicum ordinem explicare contendunt. Hic tamen ordo ontologicus, secundum id quod ex systemate Kantii consequitur ipsique fatentur, identicus est ordini logico, resque existere in ordine reali non est nisi res apparere in cognitione sive cognosci; reique essentia eiusque *Idea* unum idemque sunt. Nihil in his novi reperitur: haec iam schola eleatica tradiderat, affirmans unum esse Ens, idemque esse cogitationem et quod cogitatur.

Pantheismus est praecipua haeresis seculi huius; facile quidem refellitur, sed quoad perversio et corruptio cordis perseverat quae ope rationis se tueri vult sibi iustitiae perfectionem vindicare, erunt semper qui a Pantheismi specie se illudi sinant.

II. Refutabimus primum Pantheismum realem Spinozae. Non negamus absolute unam posse existere substantiam; si enim Deus non creasset, non existeret nisi ipse; sed posita existentia nostra, extensionis etc. negamus unam tantum substantiam esse, qui est sensus a Pantheistis intentus.

DEMONSTRATIO. Et 1^o quidem ineptissimis argumentis systema hoc stabilitur. Sane *a*) arguunt ex conceptu entis infiniti hoc modo: Ens infinitum comprehendit omnem realitatem, ergo nullum aliud ens praeter ipsum est possibile, ergo unum est tantum ens, scilicet infinitum.

Resp. Ens infinitum comprehendit omnem realitatem, *dist.* sive eminenter, sive formaliter, *conc.* formaliter, *subd.* omnem realitatem necessariam et infinitam simplicissimo modo, *conc.* omnem realitatem contingentem et finitam, *neg.*

Instant. Atqui comprehendit omnem omnino realitatem: nam ens infinitum est ipsum esse, atqui esse complectitur omnia; ergo.

Resp. Ens infinitum est ipsum esse, *dist.* est ens necessario existens, ens absolutum et perfectissimum, *conc.* est ipsum esse respondens conceptui universali entis, et sic est esse formale omnium rerum, *neg.*

Instant. Atqui ens infinitum debet esse formale esse

omnium rerum. Nam infinitum non foret amplius infinitum, si posset esse aliquid ipso maius; atqui si ens infinitum non est esse formale omnium rerum potest esse ipso aliquid maius; etenim tunc ens infinitum simul cum entibus finitis esset aliquid maius ipso solo infinito.

Resp. Infinitum non foret amplius infinitum si aliquid ipso maius posset esse, *dist.* h. e. si aliquid maius quoad valorem perfectionis, *conc.* si aliquid maius quoad numerum tantum perfectionum quae ab eo tamen infinite distent, *neg.* Atqui si ens infinitum non est esse formale omnium rerum potest esse ipso aliquid maius, *contrad. m.* quoad valorem perfectionis, *neg.* aliquid maius quoad numerum perfectionum, *subd.* quae sunt in eodem ordine cum Deo, *neg.* quae a Deo infinite distant, *conc.*

Subsumunt. Licet numus aureus contineat argenteum, tamen est aliquid maius quoad valorem numus aureus simul cum argenteo quam solus aureus; ergo a pari.

Resp. *neg. paritatem.* Nam numus aureus continet solum aliquem numum argenteum et indeterminate; cum ergo non aequivaleat omnibus, nullumque determinet, quicumque numus argenteus addatur, habebitur semper maior valor. Quod si ille numus aureus aequivaleret omnibus etiam possibilibus numis argenteis; tunc profecto additione argenteorum augetetur quidem numerus numorum, non autem valor. Quod autem in numis ceterisque rebus repugnat, competit Deo.

Arguunt. *b)* ex impossibilitate creationis; scilicet si alia entia existunt distincta ab ente infinito, admittenda est creatio; atqui creatio admitti nequit: non existunt ergo alia entia distincta ab ente infinito. *Prob. min.* entia quae dicuntur creari vel iam continentur in ipso producente vel non continentur; si continentur, non producantur, sed tantum educuntur; si non continentur, non amplius possunt produci, quia deberent fieri ex nihilo, atqui ex nihilo fit nihil; ergo.

Resp. Advertendum est effectum in causa contineri non actu sed virtute quatenus in causa virtus est ipsum producendi: ideoque aliquid in alio contineri posse vel actu, vel

virtute. Itaque effectus vel continentur in ente infinito, vel non continentur, *dist.* vel continentur in ente infinito, vel non continentur sive actu, sive virtute, *conc.* actu tantum, *neg.* Atqui si continentur, non est productio sed eductio, *dist.* si continerentur actu, *conc.* si virtute, *neg.* Si non continentur non possunt produci quia ex nihilo fit nihil, *contrad.* si non continentur neque actu neque virtute, *conc.* si non continentur actu sed virtute, non possunt fieri quia ex nihilo nihil fit, *subd.* si causa quae illa continet virtute sit causa finita quae agit in subiectam materiam, *conc.* si sit infinita quae agit nutu voluntatis, *neg.* Cf. dicta in Cosmologia de Creatione.

Arguunt *c)* ex conceptu substantiae ita: substantia est id quod per se est, et per se concipitur; atqui id nequit esse nisi unum illudque infinitum: si enim aliae substantiae finitae ponuntur existere, hoc ipso quod sunt ab alio productae non sunt ens per se nec per se concipiuntur, ideoque nequeunt esse substantiae; ergo una est tantum substantia.

Resp. *dist. maior.* Substantia est ens per se, h. e. ens quod non subsistit in alio, *conc.* substantia est ens per se, h. e. quod non est ab alio sed a se, *subd.* Substantia infinita, *conc.* substantia finita, *neg.*

Rursus substantia est id quod per se concipitur, *dist.* h. e. quod non concipitur cum relatione ad subiectum in quo sit, *conc.* quod non concipitur cum relatione ad causam, *subd.* substantia infinita, *conc.* substantia finita, *subd.* spectata ratione substantiae tantummodo, *trans.* spectata ratione substantiae finitae quatenus huiusmodi, *neg.* Itaque tota difficultas lusus est verborum confundens conceptum entis quod in se subsistit, qui est conceptus substantiae, cum conceptu entis quod a se existit, qui est conceptus cuiusdam tantummodo substantiae, h. e. infinitae.

Subsumunt: atqui substantia est ens a se; nam quod produci nequit est ens a se; atqui substantia nequit produci; etenim non possunt dari substantiae plures eiusdem attributi, quae autem habent diversa attributa, nihil inter se

commune habent; quae autem inter se nihil commune habent, eorum unum nequit esse causa alterius; ergo nulla substantia potest ab alia produci.

Resp. *Concessa maior. neg. min.* Ad eius probationem haec distinguimus: 1° Non possunt dari substantiae plures eiusdem attributi, *dist.* eiusdem numero, *conc.* eiusdem specie vel genere, vel analogice, *neg.* 2° Quae habent diversa h. e. distincta tantum numero attributa, nihil inter se commune habent, *neg.* quae habent diversa specie vel genere, *subd.* non habent inter se commune id quo differunt, *conc.* rationes alias magis universales et relationes ut similitudinis aut dissimilitudinis, et huiusmodi, *neg.* 3° Quae nihil inter se commune habent vel specie, vel genere, vel saltem analogice nequeunt se habere ut causa et effectus, *conc.* quae solo numero vel genere, vel specie non conveniunt, *neg.*

2° Certis argumentis absurditas eius manifesta fit. Sane a) Evidens est fieri non posse ut eadem substantia sit simul corpus et spiritus; nam illud est natura sua ens divisibile, hic natura sua ens indivisibile; illud iners, hic vivens; atqui in systemate identitatis universalis eadem substantia deberet esse corpus et spiritus; nam cum nos existamus et existant corpora, nihilominus ex his unam tantum substantiam esse aiunt Pantheistae. Ergo.

b) Evidens est fieri non posse ut eadem substantia sit simul finita et infinita; nam infinitum dicit omnem maximam perfectionem, ideoque et exclusionem omnis imperfectionis, sive defectus alicuius perfectionis; finitum e contrario dicit aliquam perfectionem cum defectu ulterioris perfectionis; haec autem duo invicem opponuntur, nec simul esse possunt. Atqui in systemate pantheistico una eademque substantia deberet esse infinita et finita, infinita tum quia talis supponitur, tum quia ponitur existere necessario, tum quia nihil aliud praeter ipsam dicitur esse possibile, sed omnia in ea contineri; finita autem quia cum eadem sit cum nobis et corporibus scatet imperfectionibus, et quia semper aliquid novi acquirit existens semper in motu. Ergo.

c) Si est una tantum substantia, res omnes quae esse

apparent, vel emanatione quadam ab ipsa procedunt quatenus decisae quodammodo sunt ab eius essentia (emanatio transiens), vel modificationes sunt eiusdem essentiae sibi perpetuo succedentes (evolutio immanens), vel non sunt nisi merae apparentiae et illusiones; atqui quidquam dicatur absurdum est; ergo.

Prob. m. quoad 1^m p. Sane vel supponitur infinita ea substantia a qua res deciduntur, vel infinita solum dicitur collectio eius et ceterarum rerum. Si primum a) ab infinito nihil decidi potest, quia infinitum est simplicissimum, ut probabitur; sane simplicitas est perfectio quae proinde infinito deesse nequit; b) decisione facta vel remanet infinita vel non; si non remanet, habes infinitum quod detractio- nibus exhaustiri potest; si remanet, habes infinitum quo possit esse aliquid maius; partes enim decisae cum sint eiusdem essentiae ac ipsa, maius cum ipsa aliquid faciunt, quam ipsa sola.

Si dicatur secundum, habes infinitum exurgens ex partibus finitis, quod repugnat (O. Th. XXIX).

Prob. m. quoad 2^m p. Quia a) evidens est idem subiectum non posse simul affici diversis et oppositis modificationibus, quae extensionem non supponunt; atqui haec una substantia deberet his modificationibus simul affici, ex. gr. deberet esse simul docta et indocta prae eadem re, virtuosa et vitiosa; volens idem et nolens, etc. b) Sumatur aliqua ex his modificationibus ex. gr. humana natura; quaerimus: humana natura quae est identica huic substantiae infinitae, vel retinet propriam essentiam, vel secus; si non retinet, falsum est existere homines, unamque substantiam esse formaliter omnia; si retinet, nequit esse modus alicuius substantiae, quia modus est realiter idem ac substantia cuius est modus; homo vero nequit esse realiter idem ac substantia quae est lapis, aer, etc., quia hoc ipso desinit esse homo; essentiae enim sunt immutabiles.

Prob. m. quoad 3^m p. Haec illusio esset pro intellectu hominis, qui foret unicus intellectus huius substantiae infinitae; habemus ergo 1° intellectum infinitum errare posse;

2° intellectum natura sua factum esse ad errorem, necessario enim iudicamus ex maxima evidentia plures res esse distinctas a nobis; ideoque haberemus nullum esse intellectum, quae omnia absurdissima sunt. Ergo.

d) Evidens est plures esse substantias. Etenim 1° sint duo frustula cerae, unum quadratum, alterum rotundum; haec manifeste sunt duae substantiae; nam rotunditas modus est qui non potest esse nisi in subiecto: ita etiam figura quadrata: subiectum autem modi profecto est substantia; atqui nequit esse idem subiectum utriusque figurae, quia nequit idem esse simul rotundum et quadratum; si autem supponas duas has figuras in diversis partibus esse, cum divisibile hoc subiectum sit, facta divisione resultabunt duo subiecta, ideoque substantiae duae.

2° Pariter evidens est subiectum cogitans distinctum esse a pluribus aliis subiectis cogitantibus; nam experientia interna nos docet nos esse subiectum quoddam cogitationum et volitionum; experientia externa saltem mediata docet existere alias cogitationes et volitiones quas sensus intimus non testatur esse nostras, imo frequenter testatur nos eas non velle; atqui si nostrae forent, eas ut nostras testaretur sensus intimus, et cum eas vellemus, non posset testari eas nos nolle, ergo eae habent subiectum distinctum a nobis; hoc porro est substantia; ergo.

e) Evidens est legem veram obligantem hominibus esse latam, quia eam omnes vel inviti sentiunt; atqui in Pantheismo huiusmodi lex impossibilis esset et absurda; nam homo est ipsum ens infinitum et independens; ergo.

Tandem f) evidens est societatem et religionem non esse impossibilem; id enim omnis humana natura testatur; atqui in Pantheismo, impossibilis esset societas quia impossibilis esset multitudo, auctoritas, et subiectio; et impossibilis religio quia omnia essent unus Deus.

Nota. Hactenus disputata satis sunt ut exinde colligas absurditatem eius sententiae quae Deum aliquem impersonalem, ut aiunt, confingit. Deus enim impersonalis est ens vel abstractum, vel reale quidem, sed a ceteris quae sunt

vel esse possunt non distinctum, sua propria natura, sua vi, cognitione et conscientia non constans. Atqui probavimus Deum esse naturam realem, unicam, propriis attributis insignitam, distinctam a ceteris, quae, cum sit infinita, cognitione ideoque et conscientia sui praedita esse debet. Ergo Deus verus est Deus personalis.

III. Quod spectat ad Pantheismum idealem, primo quatenus cum reali convenit statuens unitatem substantiae, omniumque identitatem, satis refutatur argumentis modo allatis. Prout vero speciali methodo proceditur ad unitatem omnium stabiliendam, seu prout est Pantheismus idealis, refutatur primum avisis fundamentis quibus innititur. Iam porro demonstravimus falsitatem formalismi Kantii (Log. Th. VIII et XV. Anthrop. Th. XXXIV); atque demonstravimus non eodem modo et ordine res esse extra nos quo sunt in nostra cognitione. Deinde absurdissima sunt haec: 1° ens indeterminatissimum esse a parte rei (O. Th. VI); 2° hoc ens indeterminatum sese explicando et evolvendo determinare; unde enim haurit determinationes? si ex se habet, iam non est ens indeterminatissimum; si aliunde accipit, iam non est unum ens. 3° hoc ens indeterminatissimum quod progressivo motu se explicat et perficit evadere tandem ens absolutum, infinitum, Deumque esse semper in fieri: 4° contradictionem esse intrinsecam conditionem entis (id quidem asserit Hegel, licet contradictionem nominet id quod non est vere contradictio).

Praeterea quomodo probatur necessitas huius processus entis indeterminati? quibus legibus regitur? incepit ne hic processus, an semper fuit? si incepit, quid determinavit eum? si semper fuit, quomodo per infinitam seriem huc perventum est? erit ne unquam finis? et si finis aliquis esse debet, cur non est modo? iam enim ens se explicavit in humanam naturam humanamque societatem, suique conscientiam obtinuit, qui videtur esse praestitutus terminus illius processus: cur non semper ad perfectiora procedit, sed identidem imo saepe ad priora et deteriora relabitur? cur homo ignorat leges evolutionum Entis, ac tot praeteritas evolu-

tiones? Quarum et similium quaestionum vim ut intelligas, adverte vitam huius Entis unici quod est Deus contineri historia rerum naturalium humanique generis; eius namque explicatio et concreta magis determinatio fit inducendo successive formas inorganicas, organicas, animales, rationalem; quamvis oportuerit ab initio existere rationem ut esse posset Idea; quae quidem non satis cohaerent: quoniam vero volunt progressum successivum Entis necessarium esse ex extrinseca ipsius naturae lege, hinc colligunt historiam naturae humanique generis ac totius mundi a priori statui posse ac debere, seposita experientia. Intellectus enim noster qui est intellectus Dei nosse suas leges profecto debet. Verum ridiculi sunt cum historiam huiusmodi describunt. Dum enim videri volunt se ab experientia praescindere, illi semper innituntur, et quae explicare nesciunt, audacissime negant (Cf. cl. Maret. Saggio sul Panteismo. Milano 1842, pag. 201 seq.).

Quaere ab eis quinam fuerit primus gradus humani generis quoad cultum religiosum: respondent feticismum seu cultum naturae, id scilicet ex profanis historiis quibus unice credunt, acceperunt. Verum quae necessitas huius imperfectionis ab initio? quia nimirum ab imperfecto ad perfectum fit progressus. Attamen historia certissima humanarum originum quam Moyses descripsit, huic placito contradicit. Praeterea cur, si progressus est necessarius, non ubique eodem tempore hic cultus desiit, sed etiamnum penes aliquas gentes perseverat? atque ita porro quoad cetera.

IV. Diximus systema Pantheismi esse maxime perniciosum. Sane omnis eo contingentia tollitur, omnisque libertas; singulae enim Entis explicationes seu evolutiones ex interna lege necessariae sunt; tollitur omnis lex moralis; quam enim legem feret Deo? nulla est actio inhonesta sed omnis recta et sancta; nullus est error, nulla falsitas: sed si quid falsum aut malum videatur, id dicitur incompleta vel anticipata veritas, aut incompletum bonum, quae progressu Entis complebuntur et perficientur. Nulla humana societas rationabiliter esse potest, cum quisque se esse arbitrat

ens absolutum et unicum, nulla religio. Homo Deo substituitur, ac Atheismus inducitur, Scepticismus, Nihilismus.

Nota. Cum audis a viris huius seculi praedicari *progressum*, perpende esse progressum pantheisticum, h. e. vitam Ideae seu Entis unici progressivo motu se necessario evolventis.

CAPUT II.

Distinctior conceptus divinae essentiae.

THESIS XIII^a

Cum quaelibet compositio I sive physica, II sive metaphysica enti necessario et infinito repugnet, Deus absolutissima gaudet simplicitate; III et ideo immutabilis est; atque IV actus purissimus, qui unicus in se atque idem manens potest ad infinita objecta terminari, et in infinitum effectus producere.

DECLARATIO I. PARTIS. Compositum est quod habet partes, simplex quod partibus caret. Simplex negat distinctionem in ente, negat proinde imperfectionem; nam ens eatenus perfectum est quatenus omnia eius constitutiva unita sunt, quo ergo maior est unitas eo maior est perfectio, et quo minor est unitas eo minor est perfectio; negando ergo distinctionem in ente, negatur quaedam imperfectio et ponitur perfectio. Conceptus igitur simplicitatis quoad modum quidem est negativus, quoad rem vero significatam positivus est. Simplicitas itaque est unitas indivisibilis, sive identitas perfectionum quae rem constituunt. Porro compositio physica ea est quae ex partibus distinctis et separabilibus saltem inadaequate resultat. Cf. tradita in Ont. Th. XXVII (1).

(1) Notio *compositi* quod sit *ens habens partes* communiter recipitur. Attamen solent theologi appellare personam Christi compo-

Iam vero omnis compositio physica enti necessario repugnat. Etenim primo ens necessarium est ens a se sive independens; atqui 1° omne compositum est ens dependens, dependet scilicet a partibus ex quibus constat; ergo ens necessarium nequit esse compositum. 2° Omne compositum est ens per se contingens; quia cum constet partibus, potest dissolvi; dissolutis autem partibus hoc ipso desinit esse compositum; ergo omne compositum potest non esse, seu contingens est; atqui ens necessarium nequit esse contingens; ergo. 3° Ens necessarium est ens infinitum, ens autem infinitum nequit exurgere ex finitis, partes autem componentes hoc ipso quod sunt partes alicuius totius, perfectibiles sunt ad invicem, ideoque finitae; ergo ens necessarium nequit esse compositum. Est igitur physice simplex.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Compositio metaphysica dicitur analogice ad modum compositionis physicae. Itaque sicut in compositione physica requiruntur partes quae uniantur simul et invicem perficiantur, ita in compositione metaphysica requiruntur formalitates quae concipi possunt ad modum partium, vel saltem tanquam perfectibiles ad invicem. Hinc quadruplex est compositio metaphysica 1° ex essentia et existentia, 2° ex genere et differentia, 3° ex natura et supposito, 4° ex essentia et modis. Cf. dicta in Ontologia Th. XXVIII.

Iam vero 1° generatim nulla compositio metaphysica

sitam quatenus in duabus naturis unitis subsistit, quamvis natura divina non sit pars; est enim aliquod totum quod perfici nequit. Quid inde? Si compositionem omnem consideremus quam ratio adinvenit, quae quidem exurgit ex partibus, refinenda est definitio philosophica; si vero quaeritur conceptus universalissimus et analogus compositi, dicendum est compositum esse physice quod ex pluribus distinctis est unum. Fieri vero potest quod alterum ex his sit solum habens non habitum, perficiens non perfectibile, ideoque non sit pars, alterumque se habeat ad modum partis cum habeatur et perficiatur. Quoniam autem modo loquimur de compositione naturae, quam ab ente necessario excludere volumus; et ea ex partibus semper coalescit quae se mutuo complent ad constitutionem totius, hinc in thesi satis est loqui secundum communem conceptum philosophicum.

admitti potest in Deo, quia omnis huiusmodi compositio fundamentum habet in finitate formalitatum; finitum enim tantummodo est perfectibile, atque ut tale concipi potest: porro omnis formalitas in Deo infinita est. Sane 2° speciatim divina essentia huiusmodi est, ut de eius intrinseca ratione sit existentia, nequit ergo concipi composita cum existentia. Item gradus omnes perfectionum divinae naturae infiniti sunt, nec possunt existere divisi; ergo nequit concipi genus et differentia in Deo. 3° Rursus natura divina est essentialiter persona (novimus autem ex fide eam in tribus subsistere personis), et a nullo perfectiore assumi potest; ergo nequit compositio metaphysica ex natura et supposito in Deo locum habere. 4° Tandem nulla perfectio ad essentiam divinam spectans potest ei esse accidentaliter, quia divina essentia cum sit plenitudo entis est essentialiter omnis perfectio simplex possibilis. Quaevis ergo perfectio possibilis Deo est entitas necessaria: quia vero unicum existere potest ens necessarium, quidquid ut necessarium concipitur, de illius unici intrinseca ratione est et concipi debet. Quocirca nequit esse vel concipi in essentia divina compositio metaphysica ex ipsa et modis.

Corollarium. Ex eo quod in Deo admitti nequeat compositio metaphysica ex essentia et existentia, sequitur Deum esse suum esse; quae loquendi ratio nihil aliud significat quam Deum necessario existere, atque adeo nullam esse compositionem metaphysicam inter essentiam divinam eiusque existentiam. Pariter cum nulla sit compositio ex essentia et modis dici debet Deum esse suam sapientiam, suam bonitatem, etc. atque id eodem modo explicatur ac praecedens. Hinc liquet cur de Deo nomina abstracta simul et concreta praedicari possint. Nomen enim concretum realitatem formae per ipsum expressae significat; nomen autem abstractum significat plenitudinem formae, ac eius talem possessionem ut compositionem quoque metaphysicam excludat. Quare Deus et *sapiens* ex. gr. dicitur ut eius sapientia realis significetur, dicitur et *sapientia* vel *ipsa sapientia*, ut significetur Deum esse et infinite sapientem,

et a se ipso necessario sapientem. Cf. S. Thomam I p. q. XIII. a. 1.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Mutatio improprie dicta est vel inceptio, vel cessatio existentiae. Mutatio proprie dicta est transitus subiecti ab uno modo se habendi ad alium, qui dupliciter fieri potest, vel novam perfectionem acquirendo, vel habitam amittendo (O. Th. XXXI). Iam vero ens necessarium mutari nequit; non improprie, quia hoc ipso quod est ens necessarium nunquam incepit et nunquam desinere potest; non proprie quia eatenus proprie mutaretur quatenus aliquid vel reciperet, vel admitteret; atqui nihil recipere potest quia est ens infinitum incapax cuiuscumque augmenti; nihil amittere potest quia cum sit simplicissimum, 1° si aliquid amitteret, totum desineret, ideoque cessaret existere, quod repugnat; quia 2° si quid amitteret, perfectio ea quae amitteretur non haberet necessitatem existendi; si autem non haberet necessitatem existendi, spectare non posset ad Dei naturam, quia haec est necessaria et tota necessaria, quia simplicissima.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Actus generatim dicitur perfectio quaevis, unde ens in actu est ens habens realem aliquam perfectionem, cui opponitur ens in potentia quod est id quod potest perfectionem habere qua caret. Hinc actus purissimus dicitur illud ens quod nullatenus est in potentia h. e. nulla perfectione caret. Atqui huiusmodi est Deus, quia infinitus est, ideoque omnem perfectionem habet quam potest habere, et nulla est in ipso potentialitas.

Cum in Deo nulla sit potentialitas: intellectus et voluntas non sunt nisi actualis cognitio et volitio quae unum et idem sunt tum inter se, tum cum divina natura propter simplicitatem. Iam vero hic unus actus potest terminari ad diversissima obiecta sive cognitionis, sive volitionis, et producere diversissimos effectus in infinitum, quia cum sit infinitus aequivalet in sua unitate infinitis actibus diversis tum cognitionis, tum volitionis, tum effectiois. Neque in eo ulla est repugnantia quod ex. gr. idem sit actus amoris quo Deus diligit iustos, et odii quo punit impios; actus enim

odii et amoris eatenus opponuntur quatenus circa idem obiectum esse non possunt; non autem quatenus non possint esse simul; atqui neque Deus idem obiectum secundum idem diligit et odit, sed idem actus pro uno obiecto est amor, pro alio est odium, et sic de reliquis actibus dicitur. Sed de hac re fusius cum de scientia et voluntate.

Nota. Cum simplicitate quae compositionem in seipso excludit coniungebant veteres repugnantiam quam habet divina natura ut in compositionem veniat cum aliis, ita ut veluti causa formalis naturam quamdam constituat; quae repugnantia potius quam ex simplicitate oritur ex infinitate. Omnis enim pars ordinatur ad totum, perficitur ab alia parte, et est imperfectior toto; Deo autem qui est ens primum repugnat ordinari ad aliud, et cum sit ens infinitum, ei repugnat perfici ab alio, atque habere aliquid se perfectius; ergo.

THESIS XIV^a

Licet vero Deus simplivissimus in se sit, I potest tamen humana ratio, imo II debet divinas perfectiones et operationes distinguere distinctione quam dicunt rationis ratiocinatae.

DECLARATIO. Quid sit distinctio rationis, et quotuplex dictum est in Ontologia Th. VII. confer ibidem.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Potest mens humana perfectiones etiam rerum creaturarum hac distinctione distinguere; multo ergo magis poterit distinguere perfectiones divinas. Sane ideo potest quoad res creatas, quia eas licet simplices aequivalent pluribus perfectionibus; atqui divina natura aequivalet infinitis perfectionibus; ergo.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. 1° Ut possit mens nostra comparare sibi notitiam Dei prout oportet, necesse est ut vel eam apprehendat uno conceptu adaequato, vel pluribus inadaequatis; atqui primum est impossibile, nam requireretur intuitio immediata quam non habemus; ergo necesse est ut pluribus inadaequatis conceptibus apprehendat; scilicet de-

bet uti distinctione. 2° Modus quo Deum cognoscimus id pariter postulat; nam efformamus nobis conceptum divinae essentiae quatenus ex perfectionibus quas in creaturis cognoscimus, ascendimus ad concipiendas perfectiones Dei; porro perfectiones creatae sunt distinctae, diversae, diversis conceptibus concipiendae, neque unus est conceptus formalis qui eas omnes simul exhibeat; ergo et perfectiones divinae quae ad modum earum concipiuntur, distinctae concipi debent.

Quare fundamentum huius distinctionis duplici elemento constat, altero ex parte Dei quod est eius infinita perfectio; altero ex parte nostra quod est imperfectio nostri intellectus: utrumque vero simul requiritur, neutrum enim seorsim sufficit: unde non est duplex fundamentum sed unum. Idecirco distinctio haec est *rationis ratiocinatae*.

Itaque haec teneantur 1° quamvis perfectionem divinam a parte rei esse de essentia singularum, quia quaevis perfectio est Deus, ens a se, infinitum; ergo postulat esse formaliter omnis perfectio; ideoque sapientia ex. gr. est formaliter potentia etc. Attamen 2° in hac distinctione, de qua locuti sumus, nullam esse falsitatem, quia nec explicite nec implicite modus concipiendi affirmatur de re concepta. 3° praecisionem distinctorum conceptuum non esse obiectivam sed formalem: eo quod quidquid concipitur est de essentia ceterorum (cf. Th. cit.). 4° Conceptus istos plurimos de Deo non esse synonymos quia non eodem modo repraesentant divinam naturam. 5° Ideoque quia quidquid de rebus affirmamus vel negamus, affirmamus vel negamus de iis prout concipiuntur a nobis, falsa est formaliter haec propositio ex. gr. Deus voluntate intelligit, quia cum dico voluntatem, exprimo inadaequate Deum ut volens est, porro Deus ut volens conceptus non est Deus conceptus ut intelligens. Nihilominus 6° ea propositio dici potest materialiter vera; quia si hoc modus intelligatur, Deus eo intelligit quod est identicum cum voluntate et est ipsa voluntas, tunc vera est. 7° Negandum est verificari in Deo contradictoria. Sane hae duae propositiones ex. gr. voluntas amat, intellectus non amat, non sunt contradictoriae licet intellectus et voluntas sint

idem; quia si voluntas et intellectus concipiuntur formaliter, tunc propositiones sunt de diversis subiectis; si vero concipiuntur materialiter tunc falsa est altera, nam sic verum est et voluntatem amare et intellectum amare; atque adeo cum in primo casu desit identitas subiecti, in altero oppositio praedicatorum quae requiruntur ad contradictionem, nulla habetur contradictio. Tandem 8° ineptum esse contendere ut dimissis huiusmodi distinctionibus de Deo loquamur ut est, quia conceptus nostri semper finiti sunt, et incompleti quippe desumpti a rebus.

THESIS XV^a

Distincta ratione essentia divina ab attributis, contendimus eam in hoc esse collocandam quod sit ipsum esse sive ens infinitum.

DECLARATIO. Etsi in Deo ut in se est spectato nulla sit distinctio essentiae ab attributis, quia Deus est una simplicissima realitas, et quidquid de Deo praedicatur sit ipse Deus, nihilominus distingui solet ratione essentiae ab attributis, quemadmodum distinguitur quoque in naturis finitis essentia a proprietatibus, quamvis realis distinctio inter eas non intercedat. Essentia ita distincta ratione dicitur metaphysica; ut vero est in se spectata, physica dicitur.

Nomine itaque essentiae metaphysicae intelligitur ea nota vel complexus notarum quae concipi possunt ut fundamentum ceterarum h. e. tanquam ratio ontologica cur ceterae notae subiecto competant. Hinc cum processus fit rationis ab essentia ad proprietates, est processus a priori. Nomine attributi intelligimus id quod cum essentia est necessario connexum, quodque proinde essentia cognita ex ea potest certissime ratiocinando colligi. Quapropter per essentiam metaphysicam divinam intelligimus eam notam distincte conceptam ab aliis, sive conceptum illius notae quae concipi a nobis potest ut ratio ontologica cur Deo competant ceterae notae, quae proinde attributa eius dicuntur. Iam vero quaestio est quaenam sit nota in qua essentia divina collo-

canda est. Non una est philosophorum sententia. Communis satis est ea quae *in aseitate*, ut aiunt, eam reponunt, h. e. in eo quod Deus sit ens a se, necessario existens. Quam sententiam ex eo probant quod ex hac nota ceterae quae ad Deum spectant ratiocinando colligi possunt. Verum in hanc sententiam concedere non possumus. Etenim ut nota aliqua prima sit et essentiam exhibeat, non satis est quod ex ea ceterae per ratiocinium quomodocumque colligi possint, sed requiritur ut sit nota talis ut ex ea a priori ceterae colligi possint, ideoque ipsa sit ratio ontologica ceterarum. Secus risibilitas ex. gr. in homine posset haberi ut nota essentiam exhibens, ex ea enim ratio et animalitas, ac per eas deinceps ceterae notae colligi possent. Sed quia liquet processum a risibilitate ad rationalitatem esse a posteriori, hinc etiamsi prius risibilitas quam rationalitas cognosceretur, ea nunquam haberetur ut hominis essentia. Porro eodem modo se habet aseitas vel necessitas existendi in Deo. Nam colligitur quidem necessario ex aseitate aut necessitate existendi ex. gr. infinitas, at est ne illa an haec ratio ontologica alterius? Liquet rationem reddi posse ontologicam cur Deus sit a se et necessario existat, nempe quia est ipsum esse, sive ens infinitum; e contrario vero ratio infinitatis petita a necessitate non est nisi ratio logica cur nos eam cognoscamus; eatenus enim ens necessarium dicimus esse infinitum, quia cum nota necessitatis videmus connexam notam infinitatis; quin tamen videamus necessitatem esse rationem ontologicam infinitatis.

Ergo re bene perpensa, haec sententia admitti nequit. Omissis autem aliis sententiis quae minus probabiles sunt, contendimus essentiam metaphysicam Dei in eo ponendam esse quod sit ens infinitum. Verum quia id non uno modo accipi potest, declarandum est quo sensu id accipiamus. Sane infinitas Dei spectari dupliciter potest, 1° ut distincte percepta, eaque ita spectata complectitur formaliter omnes perfectiones secundum suas proprias et distinctas rationes; 2° ut percepta confuse; eaque ita spectata clare quidem percipitur, et exhibet conceptum quo Deus a ceteris rebus discernitur,

atque distincte etiam exhibet rationem infinitatis, at singulas determinatas proprietates confuse virtualiter continet. Iam vero sicut primo modo spectata exhibet essentiam physicam, ita altero modo spectata exhibet essentiam metaphysicam. Sane essentia metaphysica est ipsa essentia physica, sed diverso modo percepta; diversitas autem modi in eo consistit quod essentia physica distincte exhibeat omnes notas, metaphysica unam aut alteram distincte, ceteras confuse; atque ita confuse ceteras, ut ceterae ex ea colligi a priori possint, sive ut ipsa appareat ratio ontologica ceterarum. Atqui id competit omnino infinitati confuse perceptae; ex infinitate enim confuse percepta singula et distincta attributa Dei, quaecumque ea sint, colligi possunt a priori. Ergo.

Verum ecce rursus difficultas. Nam nota entis una vel multiplex, in qua constituitur essentia metaphysica, est formaliter diversa ab aliis quae ex ea colliguntur, ut sensibilitas et rationalitas in homine, ex quibus plures aliae, ut voluntas, libertas, appetitus, vis motrix, extensio corporea quae formaliter differunt, derivantur. At infinitas non est formaliter nisi omnium attributorum synthesis simplicissima. Haec difficultas nos monet quod forte essentia metaphysica Dei non eodem modo statui potest ac essentia metaphysica ceterarum rerum. Et sane in creaturis formalitates sunt finitae, ideoque compositio metaphysica inter eas habet locum: at in Deo omnes formalitates infinitae sunt ita ut quaelibet sit de intrinseca essentia alterius. Porro si ita est, perperam quaeritur una formalitas divina in cuius conceptu altera formaliter non contineatur. Quocirca essentia metaphysica divina nequit collocari in ea nota vel formalitate quae secundum se sit ab aliis formaliter distincta, sed solum in ea quae secundum nostrum concipiendi modum ita sit ab aliis distincta ut ceterae ex ea a priori colligi possint. Haec autem est infinitas confuse concepta: ergo.

Huc redit nomen $\eta\eta\eta\iota \delta \acute{\omega}\nu$, h. e. plenitudo entis sive ipsum Esse illimitatum, sed personale: non est scilicet $\tau\omicron \acute{\omega}\nu$ pantheisticum, sed $\delta \acute{\omega}\nu$.

THESIS XVI^a

Necessaria perfectio divinae naturae est immensitas, qua simplicissima natura nullis est pro sua reali praesentialitate coarctata limitibus; ita ut quantumvis rerum spatia produci intelligantur iam omnibus his actu maior sit et prorsus infinita: ex quo consequens est cum res existere incipiunt Deum absque ulla sui mutatione omnibus iis intime adesse, non circumscriptum nec definitum, sed eas potius continentem atque omnino excedentem.

DECLARATIO. Conceptus divinae immensitatis huc redit. Ipsa est modus quidam divinae essentiae, quae 1^o propter simplicitatem suam potest praesens esse rebus, praesentia non quidem cognitionis sed realitatis suae in hoc sita quod ipsa essentia sit ubi alia sunt, et non solum iuxta ipsa, sed cum ipsis et in ipsis; quae 2^o propter simplicitatem infinitam potest adesse et inesse omnibus rebus quae sunt et esse possunt, ideoque omnia spatia occupare, quae 3^o tandem propter immutabilitatem iam ab aeterno actu talis sit qualis esset si infinitis rebus existentibus iisdem adesset, et inesset. Quocirca divina essentia nullo est spatio circumscripta vel definita, non est proinde in loco quatenus esse in loco est esse circumscriptum limitibus, aut esse heic et non alibi; occupat tamen omnia loca, atque ita est unicuique rei praesens ut sit simul in ceteris: nec clauditur mundo, sed ipsum excedit, atque in infinitum actu protenditur ut actu sit ubicumque sine fine res esse possunt (Cf. Cosm. C. I. A. 2.^m).

Ex eo autem quod extra mundum nihil sit haud consequens est concipi non posse ibi esse Deum. Nam et ut nos *heic* simus non est necesse ut aliquid praeter nos sit ubi nos sumus. In hac enim denominatione qua dicimur nos *heic* esse, duo sunt distinguenda, alterum *relativum*, alterum *absolutum*: Relativum est praesentia rebus extra nos; absolutum est existentia nostra in certa parte spatii possibilis vel absoluti; iam vero si omnia circa nos annihilarentur, desineret quidem relatio nostra localis ad res,

sed modus absolutus existendi *heic* idem maneret. Quapropter si per adverbium *ibi* cum quaeritur an Deus sit extra mundum significetur coexistentia alterius rei cui praesens sit Deus, falsum est Deum esse ibi: si vero per *ibi* significetur solum existentia realis praeter res mundanas verissima est: nec ad hoc ut ibi Deus existat aliquid requiritur praeter suam essentiam.

Quapropter concipi nequit Deum neque esse *heic*, neque alibi, neque usquam: nam denominatio haec: *Deus est heic* praescindit per se a quavis circumscriptione et definitione locali, a quavis actuali relatione rei praesentis, et solum requirit ad sui verificationem existentiam Dei connotata possibilitate existentiae rei praesentis ipsi; quae possibilitas rei praesentis Deo est possibilitas spatii h. e. spatium absolutum seu pars eius (Cosmol. Th. VI). Proinde dicere: *Deum nusquam esse*: nisi intelligatur hoc sensu quod Deus non circumscribitur, nec definitur loco, perinde est ac dicere Deum non esse. Si enim Deus est, fieri hoc ipso potest quod ipsi sit praesens aliquid quod ab eo producat, atque aliquod corpus, possibilitas autem corporis seu extensionis est pars spatii absoluti; iam ergo Deus est ubi extensio aliqua esse potest, h. e. est in aliqua parte spatii absoluti, est ergo alicubi; ergo si existit est alicubi, et si nusquam est, non existit.

Est porro distinguenda immensitas ab ubiuitate; ea est modus intrinsecus divinae essentiae necessarius absolutus: ubiuitas vero relationem dicit praeterea ad res actu praesentes, quae relatio limitata est et contingens, ideoque ubiuitas est aliquid contingens et relativum.

Adverte 1^o quod extensio entis imperfectio quaedam est quatenus dicit distinctionem in ipso seu partes extra partes; prout vero dicit solam occupationem spatii et praesentiam pluribus, nulla imperfectio est, sed perfectio, eiusque possibilitas simplicitatem consequitur. Adverte 2^o modum istum existendi ubi res esse possunt, esse intrinsecum ipsi enti, scilicet essentiam ipsam hic modus afficit; nam de ea di-

recte praedicatur, eique inest independenter a quavis alia re; etenim res alia coexistens poterit quidem esse conditio cur illa essentia dicatur actu ei praesens; sed haec actualis praesentia iam supponit quod essentia praesens sit in se plus minus illimitata, et per se ipsam immediate reperiatur simul cum pluribus aliis; quae duo sunt intrinseca ipsi enti praesenti, et in quibus iste modus immensitatis quem declaravimus consistit; unde iste modus existendi non consistit in relatione quadam extrinseca sed est intrinsecus ipsi essentiae. Adverte 3^o modum hunc existendi merito vocari praesentialitatem; est enim per ipsum Deum praesens actu rebus existentibus, ac potest esse omnibus possibilibus, si existerent, ea praesentia inquam qua sit simul cum ipsis occupans omnia spatia ab ipsis rebus occupata.

DEMONSTRATIO. Modus iste existendi quem declaravimus, est necessarius Deo. Nam Deus vel nusquam est, vel est ubicumque esse potest aliqua res. Atqui ut probavimus falsum est primum, ergo restat alterum. Probatur consequentia. Nam 1^o si alicubi esse debet; nulla est ratio cur potius sit tantum heic quam illic; 2^o propter suam infinitatem et immutabilitatem opus est ut semper actu sit ubicumque esse potest; potest autem esse in omnibus rebus quae sine fine distendi spatio possunt; indefinitum vero ad actum reductum est infinitum; existentia ergo Dei in spatio est actu infinita, sive est Deus immensus.

Necessitas divinae immensitatis hoc quoque pacto demonstrari potest. Loquimur de immensitate quam descripsimus, ut sit Deus etiam ubi res non sunt, ideoque ubi ipse non operatur ad extra. Porro hunc modum nemo negabit Deo esse possibilem: 1^o enim ens simplex per se potest coexistere praesentialiter multis plus minus, atque existere ubi multa plus minus possibilis sunt; ens ergo simplicissimum et infinitum potest esse ubicumque sunt vel esse possunt; 2^o hic modus existendi nullam dicit imperfectionem, nullam excludit perfectionem. Iam vero modus qui ex se ipsam essentiam Dei afficit praeventens omnem operationem, si est possibilis est quoque necessarius; nam

si necessarius non est, est repugnans Deo. Sane non nisi quod imperfectionem dicit, non est Deo necessarium, omnis enim perfectio ipsi est necessaria; sed quod imperfectionem dicit ipsi repugnat. Et re quidem vera si in perfectionibus quae essentiam Dei afficiunt esset aliqua Deo non necessaria, et tamen ipsi non repugnans, in hypothesi quod illam haberet, essentia sua esset ex parte contingens, in hypothesi quod ea careret, esset ex parte in potentia; utrumque vero repugnat. Ergo si iste modus immensitatis non est Deus necessarius, ipsi repugnat. Falsum est autem ipsi repugnare, quia possibilis est; ergo est necessarius.

Coroll. 1.^m Cum Deus iam ab aeterno sit ubicumque esse potest, ergo cum res existere incipiunt Deus est illis actu praesens et ubique absque ulla sui mutatione, omnisque mutatio est ex parte creaturarum, quibus existentibus incipit quidem relatio praesentiae divinae ad creaturas, non autem immensitas quae aeterna est.

2.^m Cum res dupliciter dicantur esse in loco circumscriptive vel definitive, Deus nullo ex his modis est praesens rebus: nam circumscriptive dicitur esse in loco id cuius diversae partes respondent partibus diversis rei alterius sive loci, qui modus existendi proinde proprius est corporum quae partes habent, atque est modus praesentiae imperfectae, per eum enim quod est alteri praesens non est ubi est alterum sed solum in parte spatii immediate contigua. Definitive dicitur esse in loco id quod est ita heic ut non sit alibi. Porro cum Deus non sit corpus nequit esse in loco circumscriptive, cum sit ubicumque esse potest nequit esse definitive, sed cum sit immensus omnia potius in seipso continet et ambit.

3.^m Quemadmodum divina infinitas alia prorsus est a potenciali infinitate entis in genere, ita divina immensitas alia omnino est a potenciali immensitate universalium quae dicuntur esse ubique et semper quia ubique et semper esse potest intellectus aliquis qui ea cognoscat: divina scilicet immensitas est proprietas realis entis realis existentis realiter in omni spatio sive reali sive possibili.

Obiicies 1° Praesens esse pluribus perfectio est tantum in iis quae vel agere non possunt in distans, vel cognoscere non possunt nisi praesentia; atqui Deus agere potest in distans et cognoscere quoque absentia, a rebus enim eius cognitio non determinatur, ergo hic modus existendi non est perfectio in Deo.

Resp. *Neg. maior.* nam perfectio etiam est quia excludit potentialitatem seu possibilitatem mutationis prae modo intrinseco essentiae, et solutionem dicit a quovis limite in spatio.

2° Concipi nequit aliquem esse *heic* cum nulla res *heic* sit; denominatio enim *heic*, *illic* etc. a rebus quae sunt desumitur, in nihilo autem non est *heic* aut *illic*, ergo extra mundum Deus non est.

Resp. *Dist. maior.* Concipi nequit aliquem esse in loco circumscriptive nulla existente re, *conc.* aliquem esse *heic* cum nulla res *heic* sit actu, *neg.* cum nulla res hic sit possibilis, *trans.* *Dist.* rationem. Denominatio *heic* et *illic* desumitur a rebus quae sunt, hoc est mens hos conceptus sibi efformat per experientiam spatii realis, *conc.* mens non potest eos conceptus transferre ad spatium etiam absolutum postquam illud apprehendit, *neg.*

Item in nihilo non est *heic* possibile, *neg.* reale, *subd.* ita tamen ut ad hoc ut sit reale praeter illud quod dicitur esse *heic* requiratur aliud ens reale cui insit vel quod contingat, *neg.* satis sit ipsum solum, *conc.*

Quaeres cur non adhibuerimus argumentum commune satis petitum ex divina actione.

Respondemus 1° quia argumentum hoc probaret solam ubiuitatem: 2° quia reapse neque eam illud probare arbitramur. Cf. quae disputavimus in Ontologia Th. XXI. p. VI.

Solet dici Deum esse in omnibus rebus, triplici modo, *per essentiam* nempe, *per praesentiam*, *per potentiam*. Primus modus est ille de quo haecenus locuti sumus, et qui proprius est, esse enim alicubi est affectio propria essentiae, seu realitatis. Hunc modum appellavimus quoque praesentiam vel praesentialitatem, qui est per se modus loquendi pro-

prius: esse enim praesens aliter est affectio essentiae alicuius simul existentis cum illo sive tantum sit iuxta illud, sive multo magis si in illo sit ipsum pervadens, ut anima est praesens corpori. Nihilominus cum dicitur Deus esse in omnibus *per praesentiam*, et hic modus distinguitur a primo, solet intelligi praesentialitas cognitionis quatenus omnia praesentia sunt divino intellectui, h. e. cognita: de hac autem re agendum cum de scientia divina disputabimus. Tertio dicitur Deus esse in rebus *per potentiam* quia omnes effectus immediate operatur; id vero spectat ad quaestionem de potentia et de concursu Dei. Liqueat immensitatem et ubiuitatem primo modo tantum contineri. Cf. S. Thomam I p. q. VIII.

Divinam immensitatem ethnici philosophi haud agnoverunt; perperam enim provocatur ad eos qui sensu pantheistico locuti sunt: qui vero Dualismum amplexi sunt ab ea asserenda alieni fuerunt. Doctrina autem revelata nos docet Deum essentia sua esse in omnibus rebus, nec illis tamen claudi aut circumscribi. Cf. Dionysium Petavium Theolog. dogm. de Deo L. III. c. 8 seqq.

THESIS XVII^a

Notio aeternitatis huc redit ut sit duratio carens principio et fine totaque simul ex intrinseca necessitate naturae, ideoque huiusmodi ut non nisi analogice conveniat cum duratione quacumque entis finiti, eminenter aequivalens durationi imaginariae indefinitae, illamque infinite excedens. Porro manifestum est Deum utpote ens necessarium et immutabile aeternum esse, illumque solum.

DECLARATIO. Duratio est existentia entis continuata. Duratio creata has habet imperfectiones ut 1° initium habeat, 2° habeat vel possit habere finem, 3° sit successiva, atque hoc dupliciter tum quoad operationes aliasque modificationes quae sibi succedunt, tum quoad ipsam continuationem existentiae. Haec declaravimus et demonstravimus in Cosmologia Th. XII. seq. Quid ergo sit aeternitas intelligi potest ex remotione imperfectionum ac positione oppositarum per-

fectionum. Est scilicet duratio sine initio et sine fine, et est duratio tota simul. Quid vero sit *duratio tota simul* intelligi potest ex opposito quod excludit, nempe ex exclusione successionis, eiusque fundamenti. Est scilicet duratio entis quod 1° nulli subest mutationi et successioni in actibus suis, cuius 2° existentia non conservatur, quae idcirco 3° non respondet successivis partibus temporis, atque adeo in qua diversa successiva instantia distinguí virtualiter non possunt; quae proinde 4° hoc ipso quod modo existit, semper existit. Haec vero duratio debet esse talis ex intrinseca necessitate naturae, si enim ens haberet ab alio hanc durationem esset hoc ipso ens conservatum, ideoque non posset eius duratio esse tota simul, nec initio carere. Porro totalitas durationis est forma aeternitatis; ab ipsa enim et illud pendet quod initio et fine careat.

Haec duratio est perfectio infinita quia acta tota existit carens limite; cum autem sit perfectio infinita non convenit nisi analogice cum duratione creata.

Huc redit definitio Boethii: Interminabilis (sine initio et fine) vitae (esse enim Deo est vivere) tota simul et perfecta possessio. Cf. S. Thomam I p. q. IX. a. 1.

Ex dictis liquet sufficere ad notionem aeternitatis verba haec: *duratio tota simul*; imo et haec si falsis opinionibus non detur locus: *duratio sine initio et fine*: atque haec quoque: *duratio sine initio*, in his enim omnia quae ad aeternitatem spectant veluti in principio continentur. Quod enim initio caret, necessarium est, non conservatur, nullique proinde successioni obnoxium est. At propter oppositas philosophorum opiniones, et ut distinctius exprimat formam aeternitatis, quemadmodum in definitione postulatur, additur *tota simul* in quo formaliter sita est aeternitas.

Duratio aeterna imaginaria est series temporis per imaginationem producta a parte ante et a parte post sine fine; quae series est solum indefinita quia additione augetur semper nec unquam sistitur. Haec autem non est figmentum mentis quia fundamentum habet in re mens ita concipiendi: possibile est enim augmentum temporis a parte ante et a

parte post sine fine. Unde definiri quoque potest: possibilitas seriei successivae indefinitae tum a parte ante, tum a parte post. Porro aeternitas cum careat initio et fine aequivalet huic durationi, sed eminenter quemadmodum omnis perfectio divina perfectioni creatae; nam infinite illam excedit; etenim sicut illa est successiva, aeternitas est tota simul et immutabilis; sicut illa est indefinita, aeternitas est duratio infinita.

DEMONSTRATIO. Ens necessarium numquam potest non esse; non ergo incipere potest, quod enim incipit aliquando non fuit. Neque potest desinere esse, quod enim desinit deinceps non est; ergo eius existentia caret initio et fine. Tum duratio entis immutabilis nequit esse successiva; successio enim quamdam mutationem dicit; atqui Deus est immutabilis; ergo. Praeterea fundamentum adaequatum durationis successivae est contingentia entis, quod deficere potest, et indiget continua conservatione; itaque cum desit eius fundamentum et adsit oppositum in ente necessario, duratio entis necessarii non potest esse successiva.

Quod tandem Deus solus sit aeternus liquet, quia duratio tota simul carens initio et fine propria est entis necessarii, cuiusvis enim contingentis duratio nequit 1° esse tota simul quod requiritur ad veram rationem aeternitatis; nequit 2° esse sine initio quod demonstratum est suo loco (Cosm. Th. XXXI). Deus autem unus est ens necessarium. Ergo solus Deus est aeternus.

Coroll. I.^m Aeternitati nihil est praeteritum vel futurum; ipsa enim immobilis complectitur omnia tempora eadem manens; quod ita explicari potest: ipsa ut diximus aequivalet tempori indefinito; iamvero si tempus indefinitum existeret, sane omnia ei coexisterent licet aliis atque aliis partibus eiusdem, quia successivum esset, sed si successio tollatur, et unum simplex fiat, tunc omnes res essent eodem modo ei praesentes; atqui talis est aeternitas Dei.

2.^m Duratio finita coexistit toti aeternitati sed non totaliter, sicut res quaevis praesens est toti immensitati sed non totaliter.

3.^m Hinc cum Deus creavit, si actio eius spectetur est aeterna, ideoque in aeternitate creavit; si terminus, creavit non in aeternitate sed in tempore vel potius cum tempore.

CAPUT III.

De vita divina.

THESIS XVIII^a

Scientia divina in se spectata I a) est actus necessarius; b) non est realitas distincta ab essentia Dei; c) sed est actus substantivus: d) infinitus, e) independens, f) unus. II Idcirco a) nec veluti a facultate cognoscitiva egrediens concipi potest, nec b) ratiocinio gignitur, nec c) ex idearum compositione aut divisione coalescit. III Tandem est cuiusque obiecti cognoscibilis comprehensiva.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Scientia Dei spectari potest tum prae actu immanente quo obiecta exprimentur a cognoscente, tum prae obiectis ipsis ad quae refertur. Primo modo dicitur spectata *in se*, altero modo *terminative*. Nunc ut in se est spectata scientia Dei

a) Est actus necessarius: quia cognitio est perfectio simplex: omnis autem perfectio simplex est necessaria Deo. Praeterea Deus est causa prima, causa autem prima non potest esse nisi intelligens; causa enim prima vel est causa necessaria, vel libera; atqui non potest esse causa necessaria: 1^o quidem quia causa necessaria non est causa in agendo independens, nam positis debitis conditionibus necessario agit: pendet ergo ab illis; causa autem prima est omnino independens. 2^o Causa necessaria vel agit quantum potest, vel determinatur ab adiunctis ad agendum hoc potius quam illud, vel seipsam determinat. Si primum, a) cum causa

prima possit indefinita, existerent actu omnia; haec porro si actu ponantur constituunt actualem multitudinem non finitam, ideoque infinitam (O. Th. XXIX) quod repugnat: b) cum inter haec, singula habeant suum oppositum sive proprie, sive improprie (D. n. XXXIII), cum quo simul esse non possunt, affectio unius erit destructio alterius; ideoque nihil existere poterit. Si secundum, ergo a in ea non est ultima et adaequata ratio existentiae effectus, quia haec ratio complectitur etiam existentiam talium adiunctorum a quibus effectus existentia pendet; quae tamen adiuncta supponuntur a causa necessaria; ideoque b neque esset causa omnium quae sunt: igitur non esset causa prima. Si tertium: ergo est causa libera, non necessaria. Atqui causa libera est intelligens: ergo oportet ut causa prima sit intelligens: et quidem in actu; secus enim nunquam actu cognoscere posset, quia mutari nequit: et proinde nunquam posset existere causa alicuius effectus.

b) Non est realitas distincta ab essentia Dei, quia in Deo nulla est compositio physica (Th. XIII. p. I).

c) Est actus substantivus. Actus cognitionis potest esse vel accidentalis, vel substantivus sive substantialis. Actus accidentalis (sive sit realitas distincta a substantia cognoscentis sive modus eius) est ille qui potest adesse et abesse manente integra substantia cognoscentis, quique idecirco non est de eius intrinseca ratione, adeoque cum substantia quamdam compositionem saltem metaphysicam facit. Actus substantivus e contrario ille est qui ita identificatur cum substantia cognoscentis ut non possit abesse ab ea, sed sit de eius intrinseca ratione ita ut nullam cum eo compositionem vel metaphysicam faciat. Atqui talis est actus scientiae Dei. Nam 1^o divina simplicitas compositionem metaphysicam ex essentia et modis excludit (Th. XIII. p. II); nequit ergo essentia Dei cum actu suae cognitionis compositionem metaphysicam facere. Sane 2^o actus divinae scientiae est perfectio necessaria et de intrinseca ratione entis infiniti, cui proinde repugnat concipi posse tanquam perfectibile ab ulla perfectione; ergo actus scientiae

Dei non accidentaliter inest Deo, sed est essentialiter divina substantia, sive est actus substantivus. Ergo sicut essentia Dei est suum esse, ita essentia Dei est suum scire, et proinde suum esse est suum scire.

d) Est actus infinitus, h. e. capacitas divinae cognitionis nullo limite actu contineri potest: si enim actu limites haberet, esset actu finita, et cum essentia Dei sit sua cognitio, ipsa essentia Dei finita foret, quod repugnat.

e) Est actus independens: quia cum sit ipse Deus est ens a se, ideoque est actus improductus, qui nullam potest sui rationem in alio habere.

f) Est actus unus sive unicus: quia nequit scientia Dei pluribus actibus contineri, sive simultaneis, sive successivis. Non simultaneis, quia quamdam compositionem in Deo facerent, quod eius simplicitati repugnat; non successivis, quia mutationem in Deum inducerent, quod rursus ei repugnat. Non simultaneis aut successivis, quia in utraque hypothesi nullus actus esset infinitus, infinitum enim nequit multiplicari: repugnat autem actum scientiae Dei in se spectatum non esse infinitum.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. a) Non potest concipi ut egrediens a facultate cognoscitiva; non realiter, quia secus et haberetur compositio in Deo, et actus foret productus et dependens: quae repugnant. Nec ratione potest distingui in Deo facultas cognoscendi tanquam potentia, et scientia ut actus eius. Nam non debent concipi in Deo ea quae in suo formali conceptu includunt imperfectionem: potentia vero intelligendi ut talis est distincta ab actu, et dicit imperfectionem. Praeterea cum actus sit independens et a se, nullus est locus concipiendae facultati ipsum elicienti: atqui talis est actus scientiae Dei. Non vero negamus esse in Deo perfectionem omnem quae propria est vis intellectivae prout est vis, sed hanc dicimus esse totam in actu et cum actu identificatam ita ut quaevis potentialitas sit exclusa. Hoc modo frequenter a Theologis et Philosophis *intellectus divinus* nominatur.

Coroll. Ergo scientia Dei est ab aeterno tota in actu.

b) Ubi ratiocinium est, plures sunt actus: et cognitio parta ratiocinio est cognitio dependens a praecedentibus; atqui in Deo unus est actus, isque est independens: ergo.

c) Non coalescit ex compositione aut divisione idearum; quia ad id plures distinctae apprehensiones requiruntur: cognitio autem Dei unus est actus: ergo.

Neque inde inferas Deo deesse actum iudicii; ideae enim sunt materia circa quam versatur iudicium nostrum: formaliter vero est simplex actus mentis affirmantis aut negantis. Unica autem cognitione Deus apprehendit quidquid nos per plures ideas apprehendimus; cum illa autem unica cognitione identificatur actus iudicii: scilicet unus est actus apprehendens et iudicans, sive eminenter continens omnem perfectionem quae in nostra apprehensione nostroque iudicio continetur. Quare actus divini iudicii eo redire videtur, ut sit cognitio cum certitudine.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Comprehensio est gradus perfectissimus cognitionis, eoque redit ut 1^o nihil sit in obiecto sive absolute, sive relative spectato quod lateat cognoscentem, atque 2^o obiectum tantum intensive cognoscatur quantum in se cognoscibile est. Iam vero actus divinae scientiae pro quovis obiecto quod cognoscit est necessario comprehensivus. Nam obiectum vel est infinitum, vel finitum: si infinitum, cum et ipsa scientia sit infinita, haec ipsi adaequatur, ideoque illud tantum cognoscit quantum est cognoscibile: si finitum, illud divina scientia infinite excedit, multo ergo magis ei adaequatur: ergo

THESIS XIX^a

I Principium formale adaequatum divinae cognitionis est ipsa essentia Dei, sive scientia divina est ex se ipsa determinata et quidem necessario ad omnia cognoscibilia cognoscenda; atque adeo II quidquid praeter semetipsum Deus intelligit non est principium determinans divinae cognitionis, sed terminus et conditio tantum extrinseca ut divina scientia immutabiliter se habens ad illud referatur.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Principium formale cognitionis est id quod determinat intellectum ad cognitionem; cum enim intellectus noster sit veluti indifferens ad haec vel illa cognoscenda requiritur aliquid quo determinetur: hoc autem dicimus *principium formale cognitionis*, quod distinguendum est ab obiecto formali. Illud appellari solet *species intelligibilis*, quae in nobis proinde aliquid est ab intellectu diversum et accidentale. Principium vero formale *adaequatum* est id quod eatenus patet quatenus patet obiectum cognoscibile ab intellectu. Iamvero huiusmodi principium formale vel accipitur proprie prout dicit aliquid extrinsecum determinans intellectum ad cognitionem; et non potest habere locum in Deo. Nam 1° cum huiusmodi principio conexa est quaedam dependentia cognitionis ab eodem; scientia autem Dei est independens (Th. praeced. I p. e): 2° in Deo non est facultas intelligendi quae eliciat actum cognitionis quaeque proinde determinari possit. Vel accipitur improprie quatenus dicit rationem sufficientem cur cognitio sit huius vel illius rei; et sic hoc principium formale pro scientia Dei est ipsa essentia Dei.

Nam *a)* debet esse aliqua ratio cur scientia divina ad omnia cognoscibilia se porrigat; haec autem nequit esse aliquid praeter essentiam Dei, secus enim et accidens aliquod haberetur in Deo, et scientia divina esset dependens ab alio, quod omnino ipsi repugnat; scientia enim Dei quae est ipsa essentia divina debet esse omnino independens: ergo

id quod est ratio scientiae Dei est ipsa essentia Dei. Cum autem scientia et essentia Dei sint unum et idem, atque scientiae divinae repugnet quaevis ratio dependentiae, essentiam divinam determinare scientiam Dei nihil aliud significat quam scientiam Dei iam ex se esse determinatam ad cognoscenda omnia cognoscibilia, sive Deum sibi esse rationem sufficientissimam cur se et cetera omnia cognoscat.

b) Ideo requiritur species intelligibilis ut mens indifferens ad plura cognoscenda determinetur ad hoc vel illud cognoscendum; atqui scientia divina non potest esse indifferens, quia indifferentia haec est quaedam potentialitas et mutabilitas quae omnia abhorrent a divina natura. Ergo iam scientia Dei est ex se determinata; si ex se, ergo ratione essentiae suae; ergo. Est autem determinata *necessario* quia scientiae Dei, ut ex demonstratione liquet, repugnat indifferenter vel in potentia se habere. Determinata tandem ad omnia cognoscibilia quia cum infinita sit, nihil eam latere potest. Itaque essentia Dei est principium formale *adaequatum* cognitionis suae.

Quia vero principium hoc formale divinae cognitionis non est aliud ab ipso actu infinito cognitionis, hinc reapse nihil est medium inter actum cognoscentem et res cognitae, sed est solum actus cognoscens et obiectum cognitum.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Obiectum cognitum principium est determinans cognitionem quatenus vel est ipsa species intelligibilis, vel est id unde ea species hauritur; ideoque cum obiectum est principium determinans, cognitio habet quamdam dependentiam ab ipso obiecto. Iamvero quidquid Deus cognoscit praeter seipsum nequit esse principium determinans eius cognitionem, quia nequit Deus prae actu suae cognitionis esse dependens a rebus. Sane principium adaequatum determinans eius cognitionem est ipsa essentia divina ut probatum est; ergo non est locus alteri determinanti.

Restat igitur ut obiectum cognitum sit tantum terminus et conditio extrinseca cognitionis. Terminus cognitionis est id quod cognoscitur; ergo omne obiectum est terminus cognitionis. Quod autem sit conditio extrinseca ita probatur.

Conditio extrinseca est ea quae nihil influit in actum physice spectatum, sed solum in eius terminationem, quatenus ratio est cur ad hoc potius quam ad illud cognitio terminetur. Iamvero proprium est cognitionis speculativae quatenus cognitio est, ut obiectum suum quoad rem quae percipitur supponat non faciat, id ergo quoque in cognitione divina valere debet. Igitur ut divina cognitio ad hoc vel illud obiectum terminetur requirit ut hoc vel illud obiectum sit cognoscibile, cuius proinde cognoscibilitas sive in statu purae possibilitatis, sive in statu existentiae est conditio terminationis actus divini.

Non est autem conditio intrinseca quia nullatenus influit in actum physice spectatum, nec influere potest cum actus ille sit Deus. Ex quo patet quomodo actus divinae scientiae immutabiliter se habeat ad omnia cognoscibilia extra se. Quod enim immutabilis sit liquet ex eo quod unus est, infinitus, Deus ipse. Quomodo autem id concipi potest, quod nimirum actus cognitionis divinae idem maneret licet alia existentia cognosceret quam quae reapse cognoscit, et licet nullas res existentes cognosceret, quod locum haberet si Deus mundum non creasset? Concipi potest advertendo nullam perfectionem advenire illi actui eo quod ea contingentia cognoscat. Quia cum ab ipsis non determinetur, nihil ab ipsis accipit quo perficiatur; cum autem sit ex se determinatus ad omnia cognoscenda nihil sibi ipse de novo tribuit cum ad ea terminatur. Ergo nullam perfectionem acquirit cognoscendo, nullamque proinde imperfectionem subit non cognoscendo. Itaque tota mutatio est in terminatione huius actus ad obiecta quae est relatio extrinseca Deo. Concipiendus est ergo unus infinitus actus qui idem manens, ad omnia ut possibilia necessario terminatur, quod si actu quoque ea existant, ea ut talia quoque complectitur intra amplitudinem suae cognitionis.

Dices: cognitio rerum est perfectio intrinseca cognoscentis; cum ergo deest aliqua cognitio, deest perfectio aliqua intrinseca; porro si aliquid non existat vel non sit futurum, deest certe huius rei cognitio in Deo, quae in

hypothesi contraria adesset: ergo aliqua intrinseca perfectio potest adesse vel abesse a scientia Dei, atque adeo non sola terminatio mutatur, sed intrinseca ipsa scientia Dei mutabilis est.

Respondeo. Scientia divina est iam per se expressio vitalis omnium rerum possibilium, omniumque modorum qui in statu realitatis possibiles sunt: eademque scientia ratione suae infinitatis, quae infinitis actibus aequivalet, repraesentare potest res ut actu existentes si actu sunt, ut pure possibiles, si non existunt, alterumque ex contradictoriis cuiusque rei sive existentiam, sive non existentiam semper cognoscit. Porro cognitio est perfectio intrinseca cognoscentis prout est expressio vitalis cogniti: si ergo idem secundum entitatem actus exprimat res existentes cum existunt, et res possibiles cum solum esse possunt, nulla realis perfectio accedit ac deperit Deo scienti, cum aliquid cognoscit ut existens quia est, aliquid non cognoscit ut existens quia non est. Sola ergo terminatio actus ad obiecta mutatur.

Coroll. Ergo ut aliquid Deus cognoscat, non requiritur eius rei existentia, aut realis praesentia, quia id postulatur pro ea mente cognoscente quae ab obiecto determinatur.

Nota. Ut significetur divinam essentiam esse principium formale cognitionis divinae pro quovis obiecto, Deus dicitur cognoscere omnia in se ipso h. e. per seipsum, et negatur cognoscere res in se ipsis h. e. ab ipsis cognitionem mutuari. Alio autem sensu dici potest Deus res in se ipsis cognoscere, ut postea videbimus.

Obiici potest: si ex obiectis cognitis nulla perfectio accedit divinae scientiae, etiam facta hypothese quod existentibus rebus Deus illas non cognosceret, nulla intrinseca perfectio Deo deesset; atqui hoc repugnat: ergo.

Resp. *Dist. maior. conditionalem.* Si ex obiectis cognitis nulla perfectio accedit scientiae Dei, et id est ex eo quod ei sit indifferens cognoscere, *transm. consequens.* Si id ex eo est quod iam scientia est ex se determinata necessario ad omnia cognoscenda, eaque ex se cognoscit, facta

hypothesi quod sint cognoscibilia, *neg. consequens*. Ratio est quia si in ea hypothese non cognosceret, non solum deesset extrinseca terminatio ad obiecta, sed etiam intrinseca determinatio ad cognoscenda omnia cognoscibilia; atque adeo in scientia Dei potentialitas haberetur. Hoc non accidit cum res non cognoscit, quia res non existunt; tunc enim scientia Dei est tota in actu non secus ac cum ea cognoscit si existunt; et omne discrimen tunc est prae relatione sive terminatione. Ceterum ut ex dictis patet, licet scientia divina rerum complectatur terminationem divini actus ad res, tamen haec terminatio non est ipsa scientia, quae est actus immanens intrinsecus Deo, qui ad res refertur relatione rationis.

UNIVERSIDAD
 RENOVACION
 THESIS XX^a

Obiectum necessarium et princeps divinae scientia ipse est Deus.

Spectamus nunc scientiam divinam quoad obiecta ad quae refertur.

DEMONSTRATIO. Obiectum cognitionis necessarium esse potest tum quoad specificationem tantum, tum etiam quoad exercitium: quoad specificationem tantum cum illud cognosci debet si aliquid cognoscendum est, quemadmodum est ratio entis saltem confuse percepta, vel cum illud cognosci debet ut secundum cognoscentis naturam perfecta sit scientia. Quoad exercitium quoque necessarium est illud obiectum, cuius actualis cognitio semper adesse debet. Secundum utrumque sensum accipimus modo obiectum necessarium cognitionis. Obiectum igitur necessarium divinae scientiae illud est, quod ratione suae perfectionis scientia divina requirit, et quod nulla in hypothese fieri potest ut Deus illud non cognoscat actu: atqui pro scientia divina huiusmodi obiectum est Deus: nam 1^o scientia Dei est absolute necessario perfectissima, nequit autem esse perfectissima nisi obiectum cognoscibile perfectissimum cognoscat; hoc autem est ens infinitum, quod est Deus ipse; ergo scientia Dei habet

necessario pro obiecto Deum. 2^o Quando habetur intellectus, obiectum cognoscibile praesens, et ratio determinans eius cognitionem, tunc obiectum illud necessario cognoscitur actu; atqui in Deo adest intellectus seu melius actus scientiae, essentia Dei est obiectum praesens ipsi quia identica ipsi, adest quoque ratio determinans eius cognitionem quae non est nisi divina essentia; ergo essentiam suam Deus necessario cognoscit, et quidem necessitate absoluta.

Est quoque obiectum princeps; nam obiectum princeps est illud quod per se primo intelligitur, et ratione cuius cetera; atqui talis est divina natura; nam ipsa per se immediate cognoscitur, cetera vero ratione sui, quatenus scientia divina ad cetera cognoscenda determinatur ab ipsa essentia divina, ut probatum est Th. praeced. Ergo essentia Dei est obiectum princeps eaque sola, ac proinde cetera praeter Deum sunt obiectum secundarium, quia a scientia divina attinguntur ratione essentiae suae.

Coroll. Cum Deus sit sua cognitio, intelligens seipsum intelligit suam cognitionem; ideoque intelligit se intelligere, haec autem est cognitio reflexa, ergo cognitio quam Deus habet sui ipsius est directa simul et reflexa. Non tamen est duplex cognitio, quia unus idemque actus est utraque formaliter; est directa quia cognoscit obiectum h. e. esse Dei; est reflexa quia hoc obiectum est ipsa cognitio; et quia hic actus est infinitus, sufficit una reflexio, sicut unus actus directus.

UNIVERSIDAD
 RENOVACION
 THESIS XXI^a

Cum alterum obiectum necessarium licet secundarium divinae scientiae sint possibilis; ut de his accurate disputemus, plura ex ordine statuenda sunt. Itaque I quod est purum possibile non est omnino idem ac nihil: II ratio vero entis quae pure possibili tribuitur, analogia est analogia attributionis ad ens reale.

DECLARATIO. Possibile est id quod existere potest. Atque id etiam de rebus existentibus dici potest, quod enim

est, esse potest. Possibile autem purum est id quod esse quidem potest sed tamen non existit. Possibile est concretum ex subiecto et forma ipsum denominante possibilitatis, quae identificatur ipsi subiecto. Subiectum quod est possibile, est reapse illud idem quod deinceps, si producat, existit, ut Petrus olim possibilis modo existens idem sunt; nam ea quae sunt fuerunt ipsa ab aeternoabilia, et possibile est quod esse vel produci potest; quod ergo producit idem fuit possibile. Differunt vero statu, prius enim res eadem est in statu possibilitatis, postea in statu realitatis. Recte Arriaga (Phil. Disp. 2. Metaph. Sect 2): « Id quod denominatur possibile est ipsum ens secundum omnem suam entitatem quam haberet si existeret. In hoc conveniunt fere omnes, quia esse possibile nihil aliud est quam posse produci, sed entitas realis, quae existit, est quae producit. » (et ibid. Sect. 1) « Id quod est possibile est quid distinctum a Deo (positive cum existit, negative cum est purum possibile), quia id quod est possibile est creabile, Deus autem non potest creari. »

Distinguenda sunt ergo tum aeterna cognitio possibilitatum, aeterna vis ea producendi, aeternum fundamentum eorum possibilitatis, tum eorum trium terminus; illa sunt realia, et ipse Deus; hic ab aeterno non existit, et est id quod formaliter dicitur possibile, de quo nunc loquimur.

Comparato possibili et impossibili, si possibile purum spectetur quatenus negat existentiam, ea non opponuntur sed ambo conveniunt, neutrum enim existit. Si spectetur vero possibile quatenus dicit id quod potest esse, impossibile quod non potest esse; tunc opponuntur contradictorie: possibile enim aequivalet huic disiunctivae: *quod vel potest esse vel etiam est*, cui contradictorie opponitur haec copulativa: *quod nec est nec esse potest*, quae est formula exprimens impossibile.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Nihilum vel est existentiae tantum, vel etiam essentiae (O. c. I. n. VIII). Cum possibile purum non existat, idem est ac nihil secundum existentiam, non quidem formaliter, sed materialiter, h. e. non se-

cundum rationem propriam eius rei quae possibilis dicitur, sed secundum statum in quo reperitur. Si vero spectetur nihilum secundum essentiam quoque, ideoque spectetur nihilum ex integro, manifestum est purum possibile non esse idem cum illo: et ideo absolute dicendum esse quod purum possibile non est omnino idem ac nihil. Sane nihilum secundum essentiam nec 1° esse aliquando potest, nec 2° potest per se concipi, hoc est nequit concipi conceptu proprio positivo, independenter a conceptu alterius tanquam elemento eiusdem; nam nihil concipitur per remotionem entis; nec 3° opponitur impossibili: atqui quod est purum possibile, 1° esse aliquando potest; 2° per se concipi potest, ideis propriis positivis, independenter a conceptu alterius rei tanquam elemento ipsarum, ut humanitas possibilis; ac 3° tandem opponitur impossibili. Ergo.

Dices: quod non est idem omnino ac nihil, recedens a nihilo accedit ad terminum ei oppositum, qui est esse reale, non potest vero accedere nisi participando gradum quemdam realitatis; ergo purum possibile est aliquid reale, quod tamen eiusdem definitioni repugnat.

Dist. M. accedit ad terminum oppositum qui est vel esse essentiae, vel esse existentiae, *conc.* qui est esse reale existentiae, *subd.* quatenus vel actu est, vel potest saltem actu esse, *conc.* quatenus tantum actu sit, *neg.* *Contr. m.* non potest accedere nisi participando gradum quemdam essentiae, aut existentiae et huius vel potentia, vel actu, *conc.* actu tantum, *neg.*

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Ratio quaedam entis pure possibili tribuitur, nam distinguitur ens in reale et possibile; atque hoc ipso quod possibile non est omnino idem ac nihil, rationem quamdam entis habere concipitur. Haec autem ratio entis in eo est sita 1° quod sit aliquid quod per se concipi potest; nempe aliquid est in ordine intelligibili, terminus per se existens cognitionis, non fictus sed obiectivus (cf. Th. seq. p. III): 2° in eo est sita quod ordinem habeat ad existentiam, nempe sit potentia existens. Utraque vero haec ratio unam perfectam constituit, ideo enim

est terminus per se cognitionis quia est aliquid quod existere potest. Iam vero manifestum est 1° quod possibili puro ratio entis non competit eodem modo ac existenti; huic enim competit quatenus non tantum potest esse sed etiam actu est, h. e. quatenus habet id in quo ratio entis formaliter consistit: possibili autem puro competit ratio entis quia esse potest, h. e. ordinem habet seu non repugnantiam ad id in quo formaliter sita est ratio entis: eadem scilicet ratio entis utrique competit, sed alteri actu, alteri potentia, ideoque diverso modo: non ergo possibile purum dicitur univoce ens cum existente. Nec tamen dicitur aequivoce, quia eadem est ratio quae de utroque praedicatur: nam possibile ideo dicitur quia habere potest existentiam realem quam actu existens habet; unde existentia realis vel actu, vel potentia est in utroque ratio cur ens dicatur. Restat igitur ut possibile purum dicatur ens analogice analogia attributionis ad ens reale. Sane ratio entis ei tribuitur quatenus dicit ordinem ad statum existentiae, cui per se competit ratio entis, hoc enim ordine sublato, ratione cuius ipsa possibilitas locum habet, nullo modo possibile esse aut terminus esse cognitionis potest; ergo ratio entis tribuitur possibili analogice analogia attributionis ad ens reale. Scilicet quod potest esse licet actu modo nihil sit, dicitur in statu quoque possibilitatis quodammodo ens, quia potest habere existentiam, secus ac nihil vel impossibile. Quia vero quod est possibile, in ipso statu possibilitatis dicitur intrinsece h. e. ratione sui hunc ordinem ad existentiam realem, in quo ordine tota ratio possibilitatis consistit, et cum propter hunc ordinem ratio entis ei tribuatur; sequitur ipsum dici ens analogice per formam intrinsecam, sive per intrinsecam denominationem.

Dices id quod analogiam ad alterum habet debere esse aliquid in se et aliud ab illo; at possibile est illud idem quod reale est si producitur, et dum possibile est tantum, non est aliquid in se.

Respondeo quod analogia inter possibile et existens intercedit ratione diversi status secundum quem ratio entis

praedicatur de eodem. Licet autem possibile in se sit nihil, h. e. non existat, est tamen aliquid in ordine intelligibilitatis in quo iam est id quod existere potest; idque sufficit ut ens analogice dici possit.

THESIS XXII*

I Distincta duplici possibilitate extrinseca et intrinseca, II ad intrinsecam quod spectat, ea neque ab actuali existentia rerum pendet, III nec ab humano intellectu, IV nec a divina potentia, V aut voluntate, VI sed ex ipsis rerum essentiis emergit.

DECLARATIO I. PARTIS. Extrinsece possibile dicitur quod esse potest propter virtutem causae potentis illud producere: intrinsece possibile quod in se ipso formaliter habet rationem possibilitatis, licet non habeat a se ipso. Ratio ergo extrinsecae possibilitatis est virtus causae: ratio intrinsecae possibilitatis est id quo aliquid formaliter constituitur possibile. Prima est relativa, altera absoluta, quia pro prima possibile spectetur secundum ordinem quem habet ad causam, pro altera spectatur secundum se ipsum. Quaeritur in quo consistat haec ratio intrinsecae possibilitatis. Quae etiam posset utrum reapse adsit haec ratio. Verum 1° id satis liquet ex eo quod de ipsis rebus absolute spectatis possibilitas praedicatur, unde constat eas esse in se ipsis formaliter possibles, 2° vero id magis patebit ex solutione prioris quaestionis.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Dicimus itaque primo possibilitatem intrinsecam rei non pendere ab eius actuali existentia, h. e. rationem cur aliquid sit in se possibile non eam esse quia aliquando existit. Etenim 1° id quod modo existit, antequam existeret in se ipso spectatum vel poterat esse, vel non poterat esse, si non poterat esse, neque existet modo; si poterat esse, iam erat in se possibile citra existentiam; atque adeo existentia actualis non est ratio possibilitatis rerum. Sane 2° rationatum nequit in eodem ordine esse ratio suae rationis vel inadaequatae, atqui in

est terminus per se cognitionis quia est aliquid quod existere potest. Iam vero manifestum est 1° quod possibili puro ratio entis non competit eodem modo ac existenti; huic enim competit quatenus non tantum potest esse sed etiam actu est, h. e. quatenus habet id in quo ratio entis formaliter consistit: possibili autem puro competit ratio entis quia esse potest, h. e. ordinem habet seu non repugnantiam ad id in quo formaliter sita est ratio entis: eadem scilicet ratio entis utrique competit, sed alteri actu, alteri potentia, ideoque diverso modo: non ergo possibile purum dicitur univoce ens cum existente. Nec tamen dicitur aequivoce, quia eadem est ratio quae de utroque praedicatur: nam possibile ideo dicitur quia habere potest existentiam realem quam actu existens habet; unde existentia realis vel actu, vel potentia est in utroque ratio cur ens dicatur. Restat igitur ut possibile purum dicatur ens analogice analogia attributionis ad ens reale. Sane ratio entis ei tribuitur quatenus dicit ordinem ad statum existentiae, cui per se competit ratio entis, hoc enim ordine sublato, ratione cuius ipsa possibilitas locum habet, nullo modo possibile esse aut terminus esse cognitionis potest; ergo ratio entis tribuitur possibili analogice analogia attributionis ad ens reale. Scilicet quod potest esse licet actu modo nihil sit, dicitur in statu quoque possibilitatis quodammodo ens, quia potest habere existentiam, secus ac nihil vel impossibile. Quia vero quod est possibile, in ipso statu possibilitatis dicitur intrinsece h. e. ratione sui hunc ordinem ad existentiam realem, in quo ordine tota ratio possibilitatis consistit, et cum propter hunc ordinem ratio entis ei tribuatur; sequitur ipsum dici ens analogice per formam intrinsecam, sive per intrinsecam denominationem.

Dices id quod analogiam ad alterum habet debere esse aliquid in se et aliud ab illo; at possibile est illud idem quod reale est si producitur, et dum possibile est tantum, non est aliquid in se.

Respondeo quod analogia inter possibile et existens intercedit ratione diversi status secundum quem ratio entis

praedicatur de eodem. Licet autem possibile in se sit nihil, h. e. non existat, est tamen aliquid in ordine intelligibilitatis in quo iam est id quod existere potest; idque sufficit ut ens analogice dici possit.

THESIS XXII*

I Distincta duplici possibilitate extrinseca et intrinseca, II ad intrinsecam quod spectat, ea neque ab actuali existentia rerum pendet, III nec ab humano intellectu, IV nec a divina potentia, V aut voluntate, VI sed ex ipsis rerum essentiis emergit.

DECLARATIO I. PARTIS. Extrinsece possibile dicitur quod esse potest propter virtutem causae potentis illud producere: intrinsece possibile quod in se ipso formaliter habet rationem possibilitatis, licet non habeat a se ipso. Ratio ergo extrinsecae possibilitatis est virtus causae: ratio intrinsecae possibilitatis est id quo aliquid formaliter constituitur possibile. Prima est relativa, altera absoluta, quia pro prima possibile spectetur secundum ordinem quem habet ad causam, pro altera spectatur secundum se ipsum. Quaeritur in quo consistat haec ratio intrinsecae possibilitatis. Quae etiam posset utrum reapse adsit haec ratio. Verum 1° id satis liquet ex eo quod de ipsis rebus absolute spectatis possibilitas praedicatur, unde constat eas esse in se ipsis formaliter possibles, 2° vero id magis patebit ex solutione prioris quaestionis.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Dicimus itaque primo possibilitatem intrinsecam rei non pendere ab eius actuali existentia, h. e. rationem cur aliquid sit in se possibile non eam esse quia aliquando existit. Etenim 1° id quod modo existit, antequam existeret in se ipso spectatum vel poterat esse, vel non poterat esse, si non poterat esse, neque existet modo; si poterat esse, iam erat in se possibile citra existentiam; atque adeo existentia actualis non est ratio possibilitatis rerum. Sane 2° rationatum nequit in eodem ordine esse ratio suae rationis vel inadaequatae, atqui in

ordine ontologico existentia est rationatum, possibilitas intrinseca est ratio licet inadaequata, ut enim existat requiritur quod possit esse; ergo.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Nec pendet ab humano intellectu, nimirum ratio cur aliquid sit in se possibile non est quia ut tale ab intellectu humano concipitur. Etenim vel hic conceptus est arbitrarius, vel secundum normam necessariam; si est arbitrarius, sequitur quod idem possit esse possibile et impossibile, quod enim ab uno concipitur possibile, ab alio concipi potest impossibile, et quod ab eodem concipitur modo possibile, potest deinde concipi impossibile et vicissim; unde obiectum manens idem esset possibile et impossibile. Si autem conceptus est secundum normam necessariam, cum norma necessaria intellectus sit ipsum obiectum, sive veritas obiecti manifesta, sequitur in ipso obiecto esse rationem cur concipiatur et iudicetur possibile, ideoque possibilitatem natura saltem praecedere cognitionem, atque ideo ab ea non pendere. Sane 2° intellectus aliquid sibi effingere potest quatenus ideas aliquas simul coniungens obiectum novum ex his sibi efformat, iam vero in hoc obiecto sibi effingendo supponit ideas illas esse inter se sociabiles, non hanc sociabilitatem ipse eis tribuit; in hac vero sociabilitate consistit intrinseca possibilitas eius obiecti, ergo possibilitas rei cogitatae non pendet ab intellectu.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Nec pendet a divina potentia. Etenim 1° terminus activitatis cuiuscumque virtutis est actualis existentia rei, non eius possibilitas, quae per se non est aliquid reale nec producibile; possibilitas autem praesupponitur actioni, fit enim illud quod est possibile; ergo divina potentia prout efficiens est potest quidem esse ratio universalis cur aliquid existat, sed nequit esse ratio intrinsecae possibilitatis, quia haec non est terminus aliquis efficiendus, ad quem tantummodo potentia porrigitur.

2° In hac hypothesi tollitur conceptus divinae omnipotentiae. Dicitur enim Deus omnipotens quia potest omnia; at quaenam sunt haec omnia? nimirum quae potest Deus; Deus ergo est omnipotens quia potest ea quae potest. At

quaevis potentia potest ea quae potest. Non ergo amplius explicatur et concipi potest omnipotentia Dei. Item impossibile foret in hac hypothesi quod Deus non potest; hoc est aliquid esse non posse dicendum esset quia Deus illud non posset facere, ita ut ratio impossibilitatis alicuius reifesset impotentia virtutis divinae; id vero componi nequit cum infinitate divinae potentiae. S. Thom. I p. q. XXV. a. 3°.

DEMONSTRATIO V. PARTIS. Non pendet a divina voluntate libere scilicet agente et decernente aliquid ad extra. Id docuit Cartesius speciatim in responsionibus ad 6 obiectiones n. 6 et 8, et Epist. 6 in parte 2° Operum, ubi respondens ad obiectiones circa impossibilitatem vacui a se statutam ait: « Mihi non videtur de ulla re unquam esse dicendum ipsam a Deo fieri non posse, cum enim omnis ratio veri et boni ab eius omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim Deum facere non posse ut unum et duo non sint tria; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse ut a me concipi non possit aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria; atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. » Qua portentosa sententia posita, sequitur illico nullam esse veritatem necessariam quia nulla est immutabilis, atque adeo nullam esse certitudinem, et intellectum nostrum qui naturaliter adhaeret firmissime veritati, quia indicat oppositum in se impossibile, naturaliter et necessario errare et ideo factum esse naturaliter ad errorem. Itaque ea sententia admissa sponte fluit scepticismus, est ergo sententia absurda.

Sane si possibile et impossibile a divina voluntate pendent, Deus efficere poterit ut quod possibile est sit impossibile, et quod impossibile sit possibile, contradictoria autem impossibilia sunt, poterunt ergo contradictoria Deo volente esse possible, ideoque et ab ipso fieri, quo nihil absurdius: quid enim faceret faciendo contradictoria? profecto nihil: at qualis est effectio seu productio cuius terminus est nihil? Praeterea si possibilitas et impossibilitas a divina voluntate pendent, nulla nobis suppetit naturaliter ratio qua dignoscamus aliquid in se possibile vel impossibile; oporteret enim

nosse quid divina voluntas velit, et cum hic sit actus liber Deo, nequit a nobis cognosci nisi Dei ipsius revelatione quae naturaliter non suppetit.

DEMONSTRATIO VI. PARTIS. Possibile est aliqua essentia quae existere potest. Iam vero in ipsa essentia ratio est cur possit cum existentia copulari seu ad actum existentiae adduci. Etenim essentia omnis eo ipso quod est essentia potest existere: Cum dico: *essentia omnis*, excludo id quod reapse in ipso ordine obiectivo intelligentiae, sive essentiarum non est essentia aliqua licet concipi possit ad modum essentiae, ut si quid componatur ex notis se invicem negantibus: istae enim esse poterunt duae essentiae, sed non erit ex illis una nova essentia, quia totum esset nihil in ipso ordine essentiarum. Iam vero quod essentia omnis eo ipso quod est essentia possit existere manifestum est. Nam essentia omnis eo quod talis potest existere, si et omnis essentia existere potest, et non nisi essentiae potest competere existentia. Atqui certum est primum, quia ut aliquid possit existere (praeter causam sui si est producibile) non requiritur nisi ut si actu ponatur nulla contradictio, quod esset nihilum, ponatur: atqui qualibet essentia actu posita, non nihilum sed res ponitur. Certum est alterum, quia existentia non nisi alicuius essentiae esse potest; neque enim existit nisi aliqua essentia. Ergo in ipsa essentia cuiusque rei ratio est intrinseca suae possibilitatis. Quia vero essentia quaevis ex quibusdam notis coalescere concipitur, quibus simul in identitate subiecti positae nihil sequitur repugnans, h. e. non sequitur nihil; hinc intrinseca possibilitas dicitur sita in sociabilitate notarum, quae est reapse ipsa essentia intelligibilis.

Ergo cum omnis res sua constet essentia suisque notis, omnis res gaudet sua intrinseca possibilitate.

Hinc intelligitur cur intrinseca possibilitas sit prior existentia, cognitione nostra, exercitio divinae potentiae et divinae voluntatis ad extra; essentiae enim rerum ab his non pendent, imo ab his supponuntur.

Ergo possibilitas rerum est necessaria, immutabilis, ae-

terna, sicut dictum est de essentiis in Ontologia, quia ab ipsis essentiis necessario dimanant.

Ergo divina potentia est quidem adaequata ratio extrinsecae possibilitatis, non vero intrinsecae.

Ergo ex eo quod divina omnipotentia non possit facere impossibilia, non sequitur ipsam esse limitatam: impossibilitas enim est insociabilitas notarum ad essentiam aliquam constituendam; ideoque impossibile est nulla essentia, sive nihil; Deus ergo non potest facere nihil, quod quidem inter omnia non continetur.

THESIS XXIII^a

I Nihil est possibile nisi quod imitetur quodammodo essentiam entis infiniti, in qua quidquid esse potest eminenter continetur: II exemplar ergo virtuale et fundamentum omnium possibilium est essentia divina: et ideo III possibilis quatenus virtualiter divina essentia continentur, divini intellectus cognitioni praesupponuntur.

DECLARATIO. Vidimus in thesi praecedente gaudere res intrinseca possibilitate, et ideo esse *per se* possibles. Quaeritur modo utrum sint quoque *a se* possibles, an *ab alio*. Cui quaestioni respondemus hac thesi statuentes possibilitatem rerum dimanare ab essentia divina.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Ex Th. IX, X, XI constat unicuique esse ens infinitum, atque in sua plenitudine essendi omnem perfectionem possibilem virtualiter, eminenter continere: constat quamlibet essentiam quae praeter ipsum existat vel existere possit, certo gradu finito perfectionis contineri: constat positae una cum ente infinito entibus finitis, licet numerus perfectionum crescat, valorem perfectionis non augeri: ergo quaevis perfectio possibilis finita, h. e. quodvis possibile debet esse imitatio seu participatio quaedam perfectionis infinitae. Ratio est quia secus ens infinitum non contineret eminenter omnes perfectiones, atque ex positione perfectionis finitae cresceret valor perfectionis. Porro imita-

tionem hanc neque secundum speciem, neque secundum genus, sed analogam tantummodo esse posse ex Th. X pariter constat.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Cum quaevis essentia finita imitetur quodammodo essentiam infinitam, liquet divinam essentiam habere rationem exemplaris pro essentiis finitis. Verum distinguendum est duplex exemplar, radicale scilicet et formale. Formale est id in quo exemplatum sive ectypus secundum suam formam reperitur: radicale sive virtuale in quo exemplatum non formaliter sed eminentiori modo et virtualiter continetur, ex quo tamen intellectus determinari potest ad exemplatum distincte secundum suam formam concipiendum. Iam vero essentia divina per se spectata nequit esse exemplum formale, quia non continet formaliter res possibles, neque enim formaliter est homo, lapis, bos, etc. ergo restat ut sit exemplar radicale seu virtuale. Et sane, divina essentia eminenter continet perfectiones omnes possibles sive perfectionem obtinet quae aequivalet omnibus possibilibus perfectionibus; atque determinare potest intellectum suum ad eas omnes perfectiones distincte concipiendas, ut ex dictis de divina scientia liquet (Th. XIX), et declarabitur rursus thesi sequente. Ergo.

Fundamentum possibilitum dicimus id quod est ratio ultima cur sint intrinsece possibilia; atqui talis est essentia divina. Nam 1^o essentia quaevis finita nequit esse nisi quatenus imitatur essentiam infinitam; continet igitur in suo conceptu dependentiam ab essentia infinita: dependentia vero imitantis ab imitabili eo quoque redit ut eatenus imitans esse possit quatenus imitabile existit, ideoque imitabile sit ratio cur imitans sit vel esse possit. 2^o Essentia infinita ratione sui primatus debet esse ultima ratio rerum in quocumque ordine reperiantur, atque adeo non solum in ordine existentiae sed etiam essentiae; scilicet nihil praeter Deum potest esse a se: ergo. Hanc vero rationem ultimam extrinsecam esse ipsis possibilibus liquet, quia divina essentia non est ipsa possibilia formaliter spectata.

DEMONSTRATIO. III. PARTIS. Possibilia contenta virtualiter

in divina essentia sunt ipsa divina essentia simul cum necessitate, qua gaudet, imitabilitatis per eos modos quos distincte percipiat intellectus divinus ab eadem essentia determinatus; atqui divina essentia tanquam obiectum praesupponitur divinae cognitioni, et ideo etiam ea necessitas quae cum divina essentia, prout talis est, necessario connexa est, imo identica: ergo possibilia prout continentur virtualiter in divina essentia praesupponuntur cognitioni divini intellectus.

THESIS XXIV^a

I Divinus autem intellectus essentiam divinam comprehendens eamque cognoscens multipliciter imitabilem, concipit necessario multiplices terminos huius imitabilitatis sive possibilia, II distincte et proprie; III eaque per hanc cognitionem constituuntur formaliter in ordine ideali.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Sane divinus intellectus, ut ait S. Thom. (I p. q. XV. a. 2^o) essentiam suam comprehendens, cognoscit eam secundum omnes modos, quibus cognoscibilis est, est autem cognoscibilis non solum ut est in se ipsa, sed ut est imitabilis per creaturas; igitur divinus intellectus essentiam suam comprehendens cognoscit etiam eius multiplicem imitabilitatem, atque adeo terminos huius imitabilitatis sine quibus illa cognosci nequit. Quod tantumdem est ac dicere: divina essentia quae continet eminenter perfectiones omnes rerum, existens obiectum divini intellectus ipsum veluti determinat ad concipiendas essentias rerum quae in eadem essentia virtualiter continentur, quia intellectus divinus cognoscit quidquid per suam essentiam tanquam speciem intelligibilem cognoscere potest.

Scilicet quemadmodum intellectus noster ex cognita re singulari determinatur ad concipienda universalis, quae in ea virtualiter continentur, ita concipere possumus divinum intellectum ex cognita sua essentia determinari ad concipienda possibilia. Qua in re advertendum est, quod licet di-

vinus intellectus hos multiplices modos, sive possible, videat in divina essentia quia ab ea determinatur, non videt tamen ea esse in divina essentia, sive esse modos divinae essentiae; haec enim cum nullatenus sit formaliter aliquis ex his modis, nequit ut talis videri ab intellectu. Possible itaque videntur esse praeter divinam essentiam, licet in divina essentia videantur.

Cognoscit autem necessario possible, quia necessario cognoscit et comprehendit essentiam suam: comprehendens vero essentiam suam, cognoscit omnes modos suae imitabilitatis qui sunt ipsa possible; ergo necessario cognoscit possible.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Possible singula sunt a singulis distincta et propria constant essentia; cognitio vero Dei debet esse perfectissima suique obiecti comprehensiva: ergo non confuse et generice, sed distincte et proprie omnia possible cognoscit.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Esse formaliter in ordine ideali est esse secundum propriam formam obiectum intellectus; iam vero non supposita divina cognitione, possible existunt tantum virtualiter et fundamentaliter in essentia Dei, ideoque nondum distincta sunt, nec propriam formam singula habent, nec proinde obiectum sunt proxime cognoscibile; accedente vero cognitione divina explicantur veluti e divina natura singula determinata suisque notis distincta propriamque formam gerentia; atque ita evadunt secundum propriam formam obiectum intellectus; quod obiectum concipitur esse aliud a divina essentia. Ergo possible constituuntur formaliter in ordine ideali per divinam cognitionem.

Corollaria. 1^m Ergo possible formalem intelligibilitatem suam nanciscuntur ab essentia Dei prout intellectus obiectum est.

2^m Ergo seclusa divina cognitione nihil est *formaliter* possibile, h. e. secundum propriam formam, distinctum a ceteris.

3^m Ergo aeternitas positiva possible eo redit ut habeant esse in intellectu aeterno quin aliquid sint extra Deum.

4^m Ergo Deus cognoscens intuitive et comprehensive possible cognoscit etiam eorum similitudinem vel dissimilitudinem, atque adeo cognoscit in ipsis genera et species non quidem abstractivae sed intuitive.

THESIS XXV^a

I Divina cognitio possible ut terminus est cognitionis reflexae habet rationem ideae, quae una est in se, multiplex vero propter diversos respectus quos ad eam possible habent. II atque sub hac ratione est principium remotum extrinsecae possibilitatis rerum, quae proxime ab omnipotenti voluntate veluti a prima et universalissima causa dependet.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Idea sive exemplar definitur *forma rei in intellectu existens quam effectus imitatur ex intentione agentis* (O. C. III de Causa exemplari).

In Deo ideam rerum esse liquet ex eo quod sit Deus agens intelligens cui proprium est determinare sibi finem et speciem effectus producendi, quod sine idea praeesistente in mente fieri nequit. Hinc etiam liquet ideas rerum debere esse aliquid in ipso Deo; nam Deus nequit operari contemplans aliquid extra se ipsum. Sed quaestio est: quid sit illud quod in Deo rationem ideae habet. Quod ut determinetur statuendum est in primis quid requiratur ad rationem ideae. Itaque iuxta Valentiam (comm. in S. Thom. I. p. q. V. 1^o puncto) quatuor requiruntur conditiones ad constituendam rationem ideae: 1^o ut sit forma non intrinseca sed extrinseca rei, quia res debet fieri ad eius similitudinem; similitudo vero est inter distincta: 2^o ut sit quiddam immutabile aeternum, eo quod intrinseca Deo est: 3^o ut sit principium cognitionis rei non qualecumque sed obiectivum, in quo scilicet *cognito* res cognoscatur, quod proinde debet et ipsum cognosci; ratio est quia respiciendo ad ideam res efficitur ei similis, oportet ergo ut ideam cognoscendo cognosci quoque possit id quod ei simile est; ideoque quod idea sit principium obiectivum cognitionis rei: 4^o ut sit etiam princi-

pium operationis per modum exemplaris, quandoquidem ad eius similitudinem res debet effici.

Quibus statutis videamus quatenam sint doctorum sententiae. Aliqui enim arbitrantur ideam esse essentiam Dei ut est intellecta, ita Thomas I p. q. XV. a. 2^o et quaest. disp. de verit. quaest. 3.^a art. 2.^o Ruiz de Scientia Dei, disput. 82. Alii contendunt ipsam cognitionem divinam habere rationem ideae, sed hi rursus dividuntur; nam cum in divina cognitione distinguant conceptum formalem qui est ipsa cognitio ut est actus vitalis rem repraesentans, et conceptum obiectivum qui est ipsa res cognita, quidam ponunt rationem ideae in conceptu formali, ut Suarez metaph. disp. 25. sect. I. Vasquez in I partem, disp. 72; quidam autem in conceptu obiectivo, quatenus putant ipsas res factibiles prout obiective sunt in mente divina habere rationem ideae; atque adeo idem in ordine ideali existens esse ideam respectu sui ipsius in ordine reali; ita Scotus in 1^m distinct. 35. quaest. I, et Durandus in 1^m distinct. 36. q. 3.

Tandem quidam tum essentiam, tum cognitionem formalem putant habere posse rationem ideae, ut Valentia loco cit. et Derckemis de Deo disp. 8. cap. 8.

Ut ergo aliquid dicamus, et has sententias forte componamus, advertimus 1^o videri nobis iure eam sententiam Doctoribus non probari quae constituit ideam solummodo in conceptu obiectivo; nam res quae facienda est, si per se spectetur, est aliquid finitum, aliud a Deo; Deus autem nequit habere tanquam exemplar suae operationis aliquid quod non sit ipse Deus. 2^o Probabilius videri solam essentiam ut intellectam non esse satis ad ideam constituendam, nam idea debet repraesentare formaliter h. e. distincte et proprie res faciendas; at essentia eas formaliter non continet, nec intellectus potest in ea videre quod non est; unde essentia etiam existens obiectum intellectus non repraesentat in se formaliter res faciendas, ideoque videtur deficere a ratione ideae (Th. praeced. I p.). 3^o Cognitionem prout est conceptus formalis, exprimere et repraesentare res omnes; verum haec repraesentatio intelligi nequit nisi una concipiatur etiam

terminus ad quem refertur. Ideoque si id voluit dicere Scotus cum dixit ideas esse ipsas creaturas prout habent esse obiectivum in divina cognitione, h. e. ipsam cognitionem immanentem Dei esse ideam quatenus res intelligit et repraesentat, non nisi ratione loquendi tenus ab aliis discrepat. Imo nec sententia S. Thomae videtur ab hac diversa. Ipse enim (I p. q. XV. a. 2^o ad 2^m) ait: «Deus non solum intelligit multa per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam: sed hoc est esse plures ideas in intellectu eius.» Et quaest. disp. de verit. q. III. a. 2^o ad 4.^m «Prima forma ad quam omnia reducuntur est essentia divina secundum se considerata, ex cuius consideratione divinus intellectus advenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.» Ergo S. Thomas ad rationem ideae constituendam requirit intellectum divinum cogitantem multa, h. e. multiplices modos imitabilitatis essentiae divinae, sive possibilium, atque requirit hanc divinam cognitionem reflexe cognosci, ideoque ideam proprie constituit in ipsa cognitione possibilium: et eatenus videtur dicere essentiam ut intellectam esse ideam, quatenus essentia virtualiter continens possibilium ratio est cur intellectus eam intelligens concipiat formaliter possibilium.

Quapropter dicendum videtur cognitionem Dei quatenus in se exprimit omnia possibilium habere rationem ideae. Ad dimus autem: ut est terminus cognitionis reflexae, quod diserte indicavit S. Thomas per ea verba: intelligit se intelligere multa. Ratio est, quia idea est id quod artifex contemplatur; debet ergo ea cognitio habere rationem cogniti; cognitio autem cognitionis est cognitio reflexa, ideoque cognitio cognita est terminus cognitionis reflexae (O. C. III de Causa exemplari n. VI). Iam vero cognitioni possibilium ita spectatae conveniunt omnes conditiones ideae, quas supra enumeravimus, ut conferenti liquet; ergo.

Docent cum S. Thoma ceteri plures esse ideas in mente divina. Verum cum idea sit cognitio Dei eaque sit una et simplicissima et non nisi virtualiter multiplex, ideae eatenus in Deo plures esse possunt quatenus una cognitio aequivalet

pluribus; vel quatenus intellectus divinus reflectens et comparans eam cognitionem directam cum rebus cognitis accipit illam ut propriam rationem sive ideam singulorum.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Extrinseca possibilitas rerum dependet ab earum causa efficiente: quia vero causa omnis secunda a divina omnipotentia dependet, et haec sola est causa universalissima, ideo 1^o omnis possibilitas extrinseca dependet ab omnipotentia Dei. Cum autem omnipotens voluntas non operetur nisi praelucentibus ideis, hinc divina cognitio possibilium prout habet rationem ideae est principium remotum extrinsecae possibilitatis.

Coroll. 1^m Ergo, quoniam idea est exemplar practicum, non omnium sunt ideae in Deo, sed eorum quorum Deus vel solus, vel cum causis secundis auctor esse potest.

2^m Ergoabilia sunt radicaliter vel virtualiter, et fundamentaliter in essentia divina, formaliter in scientia divina, efficienter in omnipotentia divina.

THESIS XXVI^a

I Possibilium multitudo non iis tantum continetur, quae in qualibet differentia temporis existunt, II sicut autem ipsa non est finita, ita III nec infinitam eam esse censemus, sed indefinitam; et IV licet Deus uno actu omnia cognoscat, non tamen ea omnia sub una collectione cognoscere; V sed tum distinctissime cognoscere unumquodque possibile omnesque distributive collectiones finitas possibilium, tum distinctissime cognoscere qualibet collectione finita aliam maiorem possibilem quin ultimum in iis videat, quia non est.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Possibilia sunt ea omnia quae in suis notis constitutivis repugnantiam non includunt (Th. XXII); atqui manifestum est plura esse praeter ea quae fuerunt et sunt, quae repugnantiam hanc non includunt, ut alia corpora, alii homines, alii mundi; hisque perfectiores, aut imperfectiores; ergo. Imo fieri non potest ut omnia quaeabilia in se sunt, existant; unde computatis iis quoque quae futura sint, certum est praeter omnia quae aliquando

existant, plura esse aliaabilia. Ratio est quia ex duobus contradictoriis, item duobus contrariis vel diversis quorum alterum alterum excludit, si per se utrumque spectetur, est utrumque possibile; at non suntabilia simul: quare uno existente, alterum existere nequit; ita existente calore nequit existere frigus, existente somno existere vigilia etc. Ergo non omnia quae absolute suntabilia, sunt hypotheticeabilia.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Multitudo finita est ea quae habet primum et ultimum terminum, quae ideo tota potest exhaustiri. Iam vero multitudinemabilium non esse simpliciter finitam evincitur ex ipsa natura rerum; quia quicumque numerus finitus statuatur, semperabiles erunt alii termini sive similes prioribus, sive etiam maiores, quia quocumque finito possibile est semper aliquid maius. Ergo haec multitudo caret limite; quod vero caret limite non est finitum; ergo.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Multitudo infinita duplex concipi potest, infinita *actu* quam nos dicimus simpliciter *infinitam*, et infinita *potentia* quam nos dicimus *indefinitam*. Porro simpliciter infinita ea est quae ad modum unius collectionis ea comprehendit in se quae sine fine haberi possunt: dico: *ad modum unius collectionis*, quia infinitum actu est aliquid totum: dico: *ea quae sine fine haberi possunt*, quia limite carere debet. Indefinita autem ea est quae quantalibet sit potest semper augeri sine fine. Iam vero multitudinemabilium esse simpliciter infinitam plures docent, inter quos Vasquez in I p. disput. 63. c. 2^o, Becanus de Deo c. 10. q. 13, Ruiz de Scientia Dei disp. 20. sec 3^a, Ptolemaeus Philos. in Theol. nat. dissert. 5. E contrario esse indefinitam tenent Durandus in 1^m dist. 39. q. 2^a, Suarez metaph. disp. 30. sect. 17. n. 20. Amici in Phys. tom. 2^o tract. 18. q. 6. dubit. 5. art. 4^o, Pallavicinus de Deo cap. 33. Valentia I p. disp. 1. q. 25. Derkennis de Deo disput. 3. c. 2. §. 3. quibus subscribimus.

Cum autem sermo sit de multitudineabilium, te-

nendum est possibile in se *ipsis* spectato statu possibilitatis *nihil esse actu*; actu vero esse tum fundamentum eorum, quae est divina essentia, tum cognitionem divinam eorundem. Quae quidem cognitio pro termino habet non id quod est sed esse potest. Quare cum multitudo possibilium *in actu* cogitatur, non aliqua multitudo realitatum quae sint observari animo debet, sed multitudo eorum quae esse aliquando possunt.

Hoc praesupposito ne loco conceptuum phantasmata quaedam succedant; multitudo possibilium infinita iuxta definitionem datam debet 1° esse collectio una possibilium; 2° nequit ea collectione maior multitudo haberi, quia nequit esse multitudo maior ea multitudine quae limite caret. Igitur multitudo infinita possibilium ea est quae continet omnia possible ad modum unius collectionis, ita ut extra eam collectionem nullum supersit possibile, ac ea collectione maior multitudo haberi non possit (cf. O. Th. XXIX).

Iam vero multitudo possibilium nequit esse huiusmodi collectio. Sane 1° supponatur haberi hanc multitudinem quae infinita dicitur: quaerimus utrum singuli termini, quos continet, sint finiti in perfectione, an sit aliquis tandem aliquando infinitus. Profecto nullus erit infinitus in perfectione; creatura enim infinita non est possibilis; erunt ergo omnes finiti licet plus minus perfecti, et totius collectionis perfectio erit finita: atqui quocumque ente finito possibile est semper aliud eo maius: ergo praeter eam multitudinem sunt alia possible; ergo 1° ea non est collectio tota possibilium, et 2° potest esse ipsa multitudo maior; ergo non est simpliciter infinita. Scilicet ex ipsa natura intrinseca possibilium sicut excluditur infinitas in essentia, ita etiam excluditur infinitas in multitudine; nam infinitas multitudinis secum traheret infinitatem essentiae.

2° Multitudo infinita debet esse aliquid totum constans unitatibus sive terminis distinctis, secus non esset multitudo sed unitas: Porro si infinita est, plura sequuntur absurda; nam 1° si unitatibus collectis constat, habebit etiam binarios, ternarios, quaternarios, etc. quaerimus an et isti

sint infiniti sicut unitates; si negas, habes infinitum coalescens ex finitis quod absurdum est, si affirmas, habes infinities infinitum aequale infinito simplici quod rursus absurdum est, tum quatenus detur infinities infinitum quia infinito nihil potest esse maius, tum quatenus est aequale infinito simplici constante ex solis unitatibus quae sunt partes binariorum, ternariorum, etc. quia haberetur totum aequale parti. 2° Si multitudo infinita est, cum unitates sint invicem distinctae, possunt secerni aliqua saltem cogitatione; quaerimus an reliquae sint adhuc multitudo infinita; si negas, cum unitates detractae sint finitae habes absurdum quod ex finitis existat infinitum; si affirmas, habes absurdum quod infinito possit esse maius.

Iam vero e contrario ea multitudo est indefinita quae huiusmodi est, ut quantacumque sit, semper crescere possit, seu semper possit eam maior alia haberi; atqui talis est multitudo possibilium quae continentur virtualiter divina essentia, possunt enim res imitantes ipsam esse tot ut plures rursus supersint, et his positis rursus aliae sine fine: ergo possible sunt indefinita.

Ergo 1° repugnat multitudini possibilium adunari in unam totalem sive adaequatam collectionem, quia quavis collectione data restat semper alia: 2° multitudo est quae quantalibet accipiatur alias et alias habet se ipsa maiores. Haec autem repugnant multitudini infinitae, conveniunt vero indefinitae quae ea est quae semper crescere potest. Ergo.

Quare possible per se sunt singulae unitates non collectio, possunt quidem coalescere in collectiones finitas alias aliis maiores, non vero in unam quae omnia complectatur. Hinc terminus *omnis* cum dicitur *omne possibile*, supponit distributive tantum, non collective.

Cum autem possible sint indefinita, indefinitae sunt etiam singulae species possibilium prae multitudine suorum individuorum ex. gr. hominum, angelorum, leonum, etc. quia eadem rationes occurrunt. Nec tamen dici potest plura esse in una specie vel in duabus, quam in alia; quia nequit esse multitudo maior illa quae ultimo sive limite caret, quaevis

porro ex his speciebus limite in augmento caret. Praeterea cum istae species numerum non constituent comparari non possunt ut quatenam sit maior dignoscatur. Ad hoc enim oportet nosse ultimum in iis quae comparantur, quia ab eo species numeri desumitur; ultimum autem hic deest. Ita ex. gr. si vellet Deus creare Angelos singulis diebus per totam aeternitatem in futurum, eosque deinceps diserneret per singulas horas, pergerentne Angeli per totam aeternitatem? profecto: secus habuissent finem in prima hypothese, quod repugnat. Idecirco multitudo Angelorum creabilis sine fine per singulas horas non est maior ea quae crearetur per singulos dies, quia in utraque serie deest limes. Prae parte vero quae actu existeret multitudo prior esset maior altera.

Hinc ad quaestionem: quot sintabilia; reponendum est proprie negando suppositum: supponit enim posse ea colligi in unam collectionem. Iuxta naturam vero eorundem responderi potest: non esset tot, quin plura. Scilicetabilia si distributive singula spectantur, sunt per se eodem modoabilia, h. e. habent simultatem possibilitatis, et ita spectata nullum numerum constituunt quia non sunt collectio. Si vero spectentur quatenus colligi possunt, cum non possint efficere unam adaequatam collectionem, sed solum collectiones finitas in infinitum, neganda est possibilitas simultatis quae negatio exprimitur dicendo non esse tot quin plura.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Cognitio divina una est simplicissima suoque intuitu fertur super omnia: at quia est cognitio vera nequit aliter rem cognoscere ac res sit. Cum ergo obiectum hoc sit indefinitum nec unam constituat collectionem adaequatam, nequit a Deo cognosci tanquam infinitum et una adaequata collectio. Sane si mens divina omniaabilia colligeret ex parte obiecti ut nihil ultra reliquum foret, ea intelligendo destrueret, quia proprium est obiecti huius, h. e. possibilitium ut sint amplius et amplius sine fine inexplibiler. Praeterea Deus videt multitudinem infinitam esse impossibilem; non potest igitur videre eam possibilem; non ergo videt multitudinem possibilitium infinitam.

Ex eo autem quod simul omnia videat infertur quidem simultas cognitionis non vero cognitorum: in qua simultate cognitionis nulla est proprie dicta collectio cum cognitio sit unus actus simplicissimus se extendens adabilia ut sunt in seipsis; et cum cognitio sit ipsis extrinseca, licet Deus simul videat, non colliguntur tamen simul inter se.

DEMONSTRATIO V. PARTIS. Deus cognoscere debet quid est cognoscibile et eo modo quo est cognoscibile; iam vero singulaabilia sunt in se cognoscibilia; ea igitur Deus cognoscit: rursus singula possunt diversimode coalescere in diversas collectiones in infinitum; eas ergo cognoscit Deus: tum singulae collectiones possunt invicem componi, et hanc quoque multiplicem compositionem Deus cognoscit. Porro cum quavis collectione finita sit possibilitis semper alia maior, Deus videns collectiones finitas, videt iis semper aliam maiorem esse possibilem. Quapropter tum videt Deus singulaabilia distributive; tum singula videndo, videt ea esse in potentia ad plura in infinitum, quae plura distributive quidem videt, sed non videt esse simul cum praecedentibus, ideoque non videt unam collectionem.

Cum autem indefinitum careat ultimo, falleretur Deus si ultimum in ordine possibilitium videret; non ergo illud videt.

Quae ut magis, si oportet, intelligantur, aliquid praestabit dicere de cognitione futurorum dierum vel actuum per totam aeternitatem, quia ex huius cognitionis indole declarari potest et confirmari quod de cognitione possibilitium diximus. Nam difficultas quaevis quae fiat contra cognitionem possibilitium a nobis statutam, urgeri quoque potest contra cognitionem futurorum: et proinde solvenda est ab iis qui in quaestione possibilitium a nobis discrepant, cum relate ad futura non possint discrepare. Itaque de cognitione futurorum haec certa sunt: 1° nunquam futurum esse verum quod fluxerint infiniti dies: quia series eorum crescit semper per additionem unius. 2° Deum qui uno intuitu omnia conspiciat, non videre omnia futura praeteriisse aliquando: nam ut id videret, deberet adesse et videri a Deo instans aliquod praesens ratione cuius omnia essent praeterita; illud vero instans

esset finis durationis eorum, et idcirco aeternitas haberet finem: cum ergo finis aeternitatis non sit, nec Deus videre potest omnia praeteriisse aliquando: 3^o singula distributive spectata videre Deum praeteriisse aliquando; si enim sunt futura verificabitur aliquando quod sunt, et quia instans in quo sunt non potest esse ultimum, succedet ergo aliud, ratione cuius verificabitur ea praeteriisse. Haec certissima sunt, sed quomodo componuntur ut de omnibus negetur quod de singulis affirmatur? Nimirum a distributivo ad collectivum valet illatio cum distributa colligi possunt, futura vero nunquam in unam collectionem colligi possunt, quia nunquam futurum est verum fluxisse dies infinitos et non superesse aliquem qui sit subsecuturus: manet igitur semper aliquis dies in potentia extra quamcumque collectionem; idcirco collectionem omnium Deus non videns non videt omnia praeteriisse, licet singula seorsim videat praeterita.

Idem porro dicendum de possibilibus, quae Deus uno actu cognoscit, sicut uno actu cognoscit omnes dies et actus futuros. Sicut isti dies colligi non possunt in unam totalem collectionem, sed semper supersunt alii extra, ita etabilia constituere nequeunt unam totalem collectionem, sed semper alia restant extra, h. e. eorum multitudo semper crescere potest ideoque est indefinita.

Pro solutione difficultatum haec teneantur.

1^o Praecipua difficultas haec est: multitudo possibilium in statu possibilitatis est tota actu; quaevis vero multitudo actu vel est finita, vel infinita; multitudo possibilium non est finita, ergo est infinita.

Iam vero 1^o urgeri eadem difficultas potest contra multitudinem futurorum; nam haec multitudo in statu futurationis est tota actu, quia tota est praesens cognitioni Dei: neque est finita quia caret limite. Nihilominus non est infinita quia non est nisi multitudo ab initio finita quae crescit semper per additionem unius; finitum vero additum finito nunquam facit infinitum.

2^o Advertendumabilia realiter nihil esse; quatenus veroabilia sunt, *multitudinem eorum totalem actu* nul-

lam esse, quia collectio non sunt; sed solum actu esse multitudines finitas in infinitum; sicut contingit in multitudine futurorum. Actu vero esse tum fundamentum eorum possibilitium quod est divina essentia, tum cognitionem divinam eorumdem.

Hinc 3^o ad argumentum. Multitudo possibilium in statu possibilitatis est tota actu; spectato fundamento eiusdem et divina cognitione, *conc.* spectatis possibilibus in se, *subd.* h. e. singula sunt simulabilia, *conc.* h. e. est multitudo una totalis omnium possibilium, *neg.*

Ita contradistinguitur minor. Quaevis multitudo actu vel est finita, vel infinita, h. e. prae ea parte qua actu est, *conc.* prae ea parte qua est in potentia, *neg.* Quare cum actu non sit nisi et fundamentum possibilitium et cognitio eorumdem, et ex parte obiecti sint plures et plures collectiones possibilium: de his dici potest quod vel finitum aliquod sunt vel infinitum: et quidem infinitum aliquod sunt essentia et cognitio Dei; finitum aliquod sunt collectiones singulae possibilium. Cum vero multitudo totalis actu nulla sit, ea non est necesse ut sit aliquid vel finitum, vel infinitum, quia nihil est.

2^o Eadem fere ratione obiici potest: multitudo infinita in potentia est ea quae, ut actu est, habet primum et ultimum, et alia addi possunt semper; infinita in actu ea est quae, ut actu est, in se considerata inter ea, quae in se eodem modo habet sine additamento alicuius alterius, non habet primum et ultimum, nec numerando assignari possunt, atqui huiusmodi est possibilitium multitudo. Ergo.

Resp. Transmissa prima parte maioris, distinguitur altera pars: multitudo infinita actu est ea quae caret primo et ultimo inter ea quae eodem modo in se habet ad modum unius collectionis, *conc.* quae caret primo et ultimo etc. quin sit collectio una, sed solum quatenus termini ad eam spectantes tot sunt ut semper alia sine fine supersint, *neg.* Contradistincta minore iuxta distinctionem maioris, negatur consequentia. Rursus liquet id in multitudine futurorum, de quibus idem dicendum ac id quod nos dicimus de possibilibus.

Pro aliis argumentis qua in contrarium proferri possent advertatur 1° nos demonstrare possibile non esse infinita ex ipsa natura rerum possibilium et ex ipsa ratione infiniti quae in multitudine destruitur.

2° Licet haberi nequeat creatura infinita, iure tamen infertur nullam esse posse creaturam inter finitas perfectissimam, quia non datur status in perfectione, sed quaevis creatura est in potentia ad perfectiorem, h. e. potest esse alia perfectior: unde ut posset dici dari posse creaturam perfectissimam inter finitas, oporteret et infinitam esse impossibilem, et dari statum in gradibus finitis, seu omnem potentiam expleri; quod falsum est.

3° Absurdam esse hypothesim, qua fingunt vel fingi posse putant omnia possibile existere, unde colligunt quod sicut ipsa tunc esset multitudo infinita, ita et in statu possibilitatis sit infinita. Est autem absurda quia indefinitum sive infinitum in potentia (quae potentia est ad actum semper admixtum potentiae, ideoque est inexplebilis) nunquam potest poni totum in actu, quia semper remanet aliquid ad quod est in potentia quae ad actum expletum reduci nequit.

4° Multitudo possibilium in se spectata a parte rei non est multitudo cui nihil addi potest; quia semper est, ut diximus, in potentia inexplebili et semper crescere potest. Quatenus vero obiicitur cognitioni divinae nihil ei addi potest; scilicet cognoscuntur singuli termini ita ut nullus sit qui non cognoscatur, *conc.* cognoscuntur esse multitudo talis ut nihil ei addi possit ideoque sub ratione adaequatae collectionis quae proinde non amplius crescere possit, *neg.*

5° Cum dicimus Deum cognoscere possibile non esse tot quin plura, non negamus Deum uno actu simul cognoscere possibile, et idcirco non negamus vel simultatem cognitionis, vel possibilitatis; sed negamus Deum cognoscere ea posse esse simul, sive cognoscere possibilitatem simultatis. Possibilia enim sunt possibile hac conditione ut sint hoc et aliud, non tot quin plura, restet semper potentia inexplebilis.

6° Possibilia concipiuntur quidem a Deo sub ratione

unius formae possibilis, vel entis, vel intelligibilis, vel huiusmodi, quatenus unitas formae se tenet ex parte cognoscentis et quatenus obiective in singulis vel entitatibus, vel collectionibus finitis distributive Deus hanc formam videt: non autem quatenus omnia simul sumpta videantur esse a parte rei sub una forma. Nam omnia simul sumpta non sunt aliquid possibile, ideoque nec ens, nec intelligibile. Quemadmodum in singulis futuris videt Deus rationem hanc *futuri*; nec tamen ea colligit sub una forma in unam collectionem, quia eorum collectio repugnat.

7° Nos apprehendimus et nominamus possibile sub una ratione communi ex. gr. multitudinis, pluralitatis, infiniti in potentia, et dicimus etiam *omnia possibile*, quatenus cognitio nostra abstracta et confusa possibilium est una; non vero quatenus cognitio nostra distincta ea comprehendat sub una collectione, videatque praeter illam nihil esse.

8° Obiectum illud unde ducuntur quodammodo finita entia in infinitum non est aliqua multitudo infinita categorematice, sed est ipsa infinita essentia Dei, ex qua divina mens veluti prodire videt plura et plura possibile sine fine.

THESIS XXVII^a

I Scientia Dei respicit tanquam obiectum secundarium et contingens ea omnia quae in quavis differentia temporis existunt sive necessario futura sint, sive libere, II quae futura omnia hoc ipso quod futura aliquando sunt habent ab aeterno in intellectu divino determinatam veritatem.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Haec res consideramus non quoad earum essentiam quam habent etiam in statu possibilitatis; sed quoad factum existentiae quae contingens est.

Futurum est *id quod erit*, sicut praeteritum est *id quod fuit*; atque haec est propria eius definitio, est enim per causam eius formalem. Quando ergo aliquid futurum est, tunc actu nihil est, sed erit.

Res futurae dicuntur futurae relate ad Deum non qua-

tenus futurae sint post instans aliquod existentiae divinae, sed quatenus aliquando non fuerunt cum Deus esset. Porro futura distinguuntur in necessaria et libera; necessaria dicuntur non quae necessario futura sint, sed quae sunt effectus causae necessariae; futura libera quae sunt effectus causae liberae.

Iam vero Deus ab aeterno cognoscit omnia futura; nam 1^o cum scientiae Dei principium formale sit ipsa essentia divina quae par est exhibendis omnibus rebus cognoscibilibus divino intellectui, scientia divina iam est determinata ad cognoscenda omnia cognoscibilia: et cum sit immutabilis, quidquid cognoscit, debet ab aeterno cognoscere: atqui futura omnia sunt cognoscibilia, ergo Deus illa ab aeterno cognoscit. Sane 2^o Deus cum res actu praesentes existunt, eas certissime cognoscit; iamvero haec cognitio est eadem ab aeterno, h. e. semper sine initio fuit: nam sicut nostra cognitio mensuratur tempore praesenti in quo elicitur, ita cognitio Dei mensuratur aeternitate quae est duratio Dei actusque divini, aeternitas autem est tota simul sine initio et fine: ergo Deus habet ab aeterno eam scientiam quam habet cum res praesentes sunt: sed res ab aeterno sunt futurae; ergo Deus ab aeterno cognoscit omnia futura. Huc redit demonstratio S. Thomae I p. q. XIV. a. 13. Tandem 3^o divina scientia determinata est ex se ad cognoscendum quidquid est verum; atqui ab aeterno verum erat hoc vel illud esse futurum, ergo has veritates ab aeterno divina scientia cognovit. Minor demonstrabitur in 2^a parte.

Sunt autem futura obiectum secundarium et contingens: secundarium quia in essentia divina cognoscuntur, quae cognitionem determinat: contingens, quia obiectum contingens scientiae est illud quod posset non cognosci, futura autem omnia possent non cognosci; si enim non essent futura non cognoscerentur, possent vero non esse cum sint entia contingentia; ergo. Posito vero quod sint, necesse est ut cognoscantur, sed haec est necessitas hypothetica quae contingentiam non tollit.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Propositio determinate vera est

ea quae est conformis obiecto, ab eo enim determinationem accipit; falsa, quae difformis: atqui ex duabus enunciationibus contradictoriis de futuro ex. gr. *cras certo instanti pluet, cras eodem instanti non pluet*, altera iam est obiecto futuro conformis, altera difformis; ergo altera iam est determinate vera, altera falsa.

Prob. min. Fieri nequit ut crastina die eodem instanti simul pluat et non pluat, ex principio contradictionis; neque fieri potest ut neutrum contingat, ex principio exclusi medii: ergo alterum ex his determinate erit, ideoque si pluet, modo enunciatio *cras pluet* conformis est obiecto, si non pluet, difformis, atque ideo conformis altera *non pluet*; ergo. Porro quia nullum fuit tempus in quo si ea propositio prolata esset, non fuisset vera, hinc veritas huiusmodi futurorum est aeterna. Praeterea enunciationes de praeterito sunt verae determinate; ergo etiam propositiones de futuro. *Prob. conseq.* Quia eadem est ratio pro utroque, scilicet conformitas cum obiecto quod vel fuit, vel erit.

Itaque aliud est propositionem de futuro contingente non esse *quoad nos* determinate veram, aliud non esse *in se* determinate veram. Illud affirmandum est, quia nos res contingentes non cognoscimus nisi cum praesentes actu sunt, eo quod ab ipsis nostra cognitio determinetur, alterum negandum est, ut probavimus.

Ex dictis liquet quod spectato ordine cognitionis res omnes sunt Deo praesentes ab aeterno; spectato ordine reali res quaevis praesens est quidem toti aeternitati sed non totaliter; *toti*, quia aeternitas Dei est indivisibilis duratio; *non totaliter*, quia duratio rei creatae non adaequat durationem aeternitatis (Th. XVII); ideoque non coexistit ei ab aeterno.

Difficultates quaedam: 1^o si Deus videt res a tota aeternitate praesentes sibi, res ergo existunt a tota aeternitate: 2^o scientia Dei si cognoscit futura a) refertur ad alia, et b) pendet ab ipsis futuris, et c) est contingens quia futura possent non esse.

Iamvero ad 1^m dicendum quod Deus videt res a tota

aeternitate quatenus actus eius est aeternus, et videt res praesentes sibi, quatenus *idem semper* est actus quo eas videt praesentes sibi pro ea differentia temporis qua existunt; non autem videt res esse *praesentes semper* sibi; atque adeo aeternitas se tenet ex parte actus non autem obiecti; unde res ipsae nullatenus sunt aeternae.

Ad 2^m Scientia Dei a) refertur ad alia relatione reali sive dependentiae, *neg.* relatione rationis, quatenus eas respicit ut terminum cognitionis quin ab eis dependeat, *conc.* Haec autem relatio non est indigna Deo, quia proprium est cuiusque cognitionis, ideoque etiam divinae, terminum habere quem cognoscat.

b) Scientia Dei pendet a rebus tamquam a causa determinante, *neg.* tamquam a simplici conditione *subdist.* quoad entitatem, *neg.* quoad terminationem *conc.* Scilicet distinguenda est in divina scientia entitas ipsius actus qui est ens a se, et terminatio actus ad obiecta, quae est aliquid extrinsecum ipsi Deo: iam vero prae hac tantummodo pendet a rebus, h. e. postulat ut res sint si illas cognoscere debet.

Tandem c) scientia divina contingens esset quoad entitatem, *neg.* quoad terminationem *conc.* (Th. XIX).

THESIS XXVIII^a

Nullum ex divina praescientia periculum imminet creatae libertati. Certe enim Deus praescit futuros actus voluntatis quia ad eos voluntas in tempore se libere determinabit: ideoque necessaria veritas eorundem futurorum non antecedens est sed consequens liberum exercitium voluntatis quod Deus ab aeterno intuetur.

DEMONSTRATIO. Etsi Deus cognoscat ab aeterno omnes actus voluntatis, huic tamen manet integra sua libertas. Nam scientia Dei se habet ad actus nostros quemadmodum cognitio nostra se habet ad obiecta praesentia, ideoque non antecederet sed consequenter, scilicet videmus res quia ipsae sunt, non res sunt quia videmus: ita Deus scit actus

nostros quia futuri sunt, non futuri sunt quia scit. Hi autem sunt futuri relate ad seriem temporis, sed praesentes divinae aeternitati divinaeque cognitioni. Cur ergo ii actus sunt futuri? Quia voluntas se libere ad eos determinabit; sicut si quaeras cur quis modo ambulet, ratio est quia vult. Quoniam vero postquam quis se determinavit et agit non potest simul non agere, ita si voluntas in futuro se ad aliquid determinabit non poterit simul non se determinare; sed haec impossibilitas consequitur ipsam determinationem liberam voluntatis, et ideoque nullatenus perimit libertatem cuius integrum exercitium supponit.

Itaque scientia Dei si eius aeternitas spectetur, praecedit duratione actus futuros; si eius excellentia infinita, praecedit dignitate naturae; si vero spectetur eiusdem terminatio ad obiecta non praecedit, sed subsequitur determinationem liberam voluntatis. Unde verum quidem est fieri non posse ut non eveniat quod Deus praevидit aliquando futurum, sed hoc non quia scientia Dei imponat rebus necessitatem, sed quia cum infallibilis sit, videt certissime quid erit futurum ex libera determinatione voluntatis. Quia autem posito quod aliquid sit futurum nequit simul non esse futurum, sequitur fieri non posse ut non eveniat quod scientia Dei praevидit; sed haec necessitas eventus non est antecedens sed consequens determinationem voluntatis.

Quapropter responderi potest ad difficultates quae huc redeunt. 1^o Quod necessario futurum est non est liberum. Atqui quod Deus praevидit necessario est futurum. Ergo si Deus praevидit actus nostros, non sunt amplius liberi.

Resp. *Dist. mai.* Quod necessario futurum est necessitate antecedente determinationem voluntatis non est liberum, *conc.* quod necessario futurum est necessitate consequente ipsam liberam determinationem voluntatis non est liberum, *neg.* *Contrad. min.* Quod Deus praevидit, necessario futurum est necessitate antecedente, *neg.* necessitate consequente, *conc.*

2^o Stante Dei praevisione homo non potest se aliter determinare; ergo non est amplius liber.

Resp. *Dist. antec.* Stante Dei praevisione homo non potest se aliter determinare impotentia antecedente determinationem voluntatis, *neg.* impotentia consequente ipsam determinationem voluntatis, *conc.* atque adeo negatur consequens et consequentia.

3^o Si Deus res videt quia sunt futurae, non res futurae sunt quia Deus videt; a) res se habent ad scientiam Dei ut ratio, scientia ad eas ut rationatum, ideoque dependentia scientiae Dei a rebus statuitur quod repugnat. b) Quomodo id componitur cum certa et communi doctrina quod scilicet scientia Dei sit causa rerum, ideoque quod res sint quia Deus cognoscit?

Resp. ad 1.^o Id solvitur per ea quae dicta sunt in Thesi XIX. Etenim res sunt conditio terminationis actus divini, non sunt ratio ipsius actus divini. Atque in hoc quod sint conditio terminationis, nulla est dependentia actus divini a rebus cum ab eis non perficiatur. Sed solum dependentia, si ita loqui volumus, terminationis eiusdem, quae eo redit ut scientia divina postulet obiectum cognoscibile; id autem cum sit de intrinseca ratione scientiae, locum quoque habet in scientia divina, ut non semel dictum est.

Ad 2.^m effatum illud tum futura respicit quorum existentiae determinatio pendet a solo Deo, tum quoque futura libera; sed non eodem modo. Quomodo autem pro futuris liberis accipiendum sit, clarius explicabitur post Th. XXX. Quomodo vero accipiendum sit pro futuris aliis liquet si distinguatur scientia possibilium, qua divinae ideae continentur (Th. XXV), a scientia factorum. Ea dici solet scientia simplicis intelligentiae (Th. XXX^a nota), haec visionis. Porro pro his futuris scientia quae est causa rerum est prior, non altera. Sane cum Deus libere operetur ad modum artificis, necesse est ut decreto suae voluntatis cognitio praeleceat quae proponat quid et quomodo fieri possit, cognitio scilicet dirigens electionem voluntatis. Haec proinde scientia non est scientia qua res existentes videntur, sed qua res possibles intelliguntur. Posito autem decreto voluntatis ex tot possibilibus certas res eligentis ea-

rumque existentiam determinantis, eae res tum evadunt futurae, atque ut tales videntur scientia visionis. Itaque hae res sunt quia Deus cognoscit, quatenus ideae divinae dirigunt voluntatem Dei ad earum effectum; Deus easdem videt quia sunt, quia eius cognitio ad eas tamquam certe futuras terminatur eo quod futurae sunt.

THESIS XXIX^a

Ad modum autem quod spectat quo Deus futura cognoscit, tenendum est I futura libera non posse a Deo cognosci secundum quod in suis causis immediatis praeexistunt, nec omnia saltem secundum quod in causa prima praeexistunt; sed certe II illa Deum intueri scientia visionis in se ipsis, h. e. secundum esse quod habent in seipsis; III omniaque futura h. e. etiam futura necessaria Deum hoc modo in se ipsis videre.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Cognoscere futura quatenus in suis causis praeexistunt est certo ea scire ex sola causae existentis in actu primo consideratione, attentis etiam circumstantiis et dispositionibus eiusdem: atqui nequeunt hoc modo futura libera omnia certo cognosci. Nam vel sermo est de causa horum immediata, quae est voluntas creata, vel de causa mediata quae est voluntas causae primae. Iam vero creata voluntas positae etiam omnibus ad agendum requisitis manet indifferens ad agendum vel non agendum, et ad agendum hoc vel illud; idcirco si sola voluntas creata spectetur cum omnibus etiam circumstantiis eiusque propensionibus, nulla est ratio cur potius unus actus quam alius ex ea certo cognoscatur.

Si autem sermo sit de voluntate divina prout est causa omnis effectus causarum secundarum; vel supponitur ipsam praedefinire et praedeterminare actus voluntatis creatae, vel praedefinire quidem non vero praedeterminare, at cum voluntate concurrere concursu simultaneo, vel nec praedefinire, concurrere vero concursu simultaneo. Iam vero prima hypothesis est falsa, ut demonstrabitur suo loco; secunda non

potest certe admitti saltem pro actibus malis; nam Deus non decernit malum morale: qua de re, cum de concursu Dei agemus: hi ergo actus non possunt in divino decreto ut eorum causa cognosci. Unde sequitur errare eos qui hunc tantum modum assignant divinae cognitioni actuum liberorum; sed alius admittendus est modus quo actus malos praecognoscit. Quia vero eo modo quo actus malos praecognoscit potest etiam praecognoscere bonos, sunt enim et isti actus liberi futuri; hinc falsum est omnes actus voluntatis creatae a Deo non posse praecognosci nisi in decreto suae voluntatis. In tertia vero hypothesis vel spectatur divina voluntas concurrendi si voluntas creata agat; vel actualis concursus ad actum qui a voluntate creata ponitur; si primum, cum ea voluntas sit obiective indifferens, nihil ex ea determinate cognosci potest; si alterum, videtur quidem actus; sed cum actualis concursus sit ipse actus dependens a Deo, tunc actus in se ipso videtur, non prout in sua causa praesistit. Ergo.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Cum dicimus videre Deum res in se ipsis hoc intelligimus, nempe res secundum esse quod in se ipsis habent esse terminum immediatum divinae cognitionis: ideoque cognitionem Dei non sibi in solo Deo tamquam obiecto cognito, sed absque ullo medio ex parte obiecti terminari ad ipsas res ut in se ipsis sunt realiter existentes cum omnibus suis adiunctis: ideoque ut actu ab ipsa voluntate eliciuntur. Haec autem dicitur scientia visionis, quia est cognitio facti praesentis quod visione attingitur. Iam vero futura libera Deum hoc modo cognoscere liquet, nam 1^o futura libera vel cognoscit Deus prout in suis causis praesistunt, vel secundum esse quod in se ipsis habent: atqui primum dici nequit quoad causas immediatas, nec saltem de omnibus quoad causam primam: ergo restat secundum; nihil enim est medium. Minor manifesta est ex demonstratione praecedente. Ratio consequentiae patet: nam, quodcumque sit medium quo Deus effectus aliquos cognoscit, terminus tamen divinae cognitionis nequit esse nisi vel res in se ipsa, vel id in quo ipsa res virtualiter continetur.

Nihil autem potest assignari quod relate ad Dei cognitionem contineat virtualiter effectus nisi eorum causa. Cum igitur terminus divinae cognitionis certae nequeant esse futura libera prout in suis causis existunt, sequitur ea esse terminum divinae cognitionis secundum esse quod in se ipsis habent. Ergo.

Patet autem quod ea videt absque ullo medio ex parte obiecti. Medium enim cognitionis dicitur illud in quo res videtur, vel a quo cognoscens determinatur ad videndum. Iam vero medium altero modo acceptum non est pro Deo nisi essentia sua; non ergo se tenet ex parte obiecti, sed ex parte subiecti cognoscentis. Medium autem primo modo acceptum, cum de scientia divina sermo est, idem est ac alterum; illud enim *in quo res Deus videt*, est illud *a quo determinatur ad videndum*. Ergo nullum est medium ex parte obiecti, sed ex ea parte adest solum obiectum cognoscibile; ideoque res in se ipsis terminus immediatus sunt divinae cognitionis quae a sua essentia utique h. e. a se ipsa determinata est ad cognoscendum.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Futura necessaria se habent, cum existunt, non secus ac futura libera, sunt nimirum secundum esse quod in se ipsis habent terminum immediate cognoscibilis: si ergo Deus futura libere in se ipsis cognoscit, eodem modo futura necessaria cognoscere dicendus est. Haec quidem etiam cognoscit in suis causis in quibus determinata existunt: verum ratione obiecti duplex est distinguenda cognitio, scilicet cognitio quod hoc pro certa differentia temporis erit, et cognitio quod hoc in certa differentia temporis tandem sit. Prior est cognitio seu visio determinationis causae; altera est visio ipsius effectus, quae visio licet attingat ipsam causam in qua et ex qua videtur effectus, terminatur tamen immediate ad ipsum effectum secundum esse quod in se ipso habet, hic enim est terminus per se cognoscibilis praesens intellectui divino. Ergo omnes res creatae videntur a Deo in se ipsis, sed, ut iam advertimus, per se ipsum.

Contra immutabilitatem huius scientiae obiici potest: Deus, cum e. gr. Christus nasceretur, cognovit Christum nascentem, si eius actus est immutabilis cognoscit semper Christum nasci, ideoque etiam modo; quod falsum est.

Resp. scilicet actus divinae scientiae cognoscit Christum semper nasci, *neg.* cognoscit semper Christum in aliqua differentia temporis nasci sive primo incipere, *subd.* ita ut idem actus cognoscat quoque in differentia temporis praecedente Christum non existere, adeoque prae illa esse futurum, et in alia differentia temporis subsequente Christum pergere existere, atque adeo prae illa Christi nativitatem esse praeteritam *conc.* secus *neg.*

Unde si illud *modo* referatur ad tempus, Deus non dicit pro quavis differentia temporis: Christus *modo nascitur*; si referatur ad aeternitatem sive ad actum aeternum divinae cognitionis, Deus *modo dicit* Christum in aliqua differentia temporis esse futurum, in aliqua incipere, in aliqua esse praeteritum; quae omnes differentiae temporis licet inter se successivae sint, sunt omnes praesentes divinae aeternitati.

THESIS XXX^a

I Futura conditionata libera Deus infallibiliter cognoscit, II non quidem in voluntate considerata ut potentia, neque ex nexu aliquo necessario consecutionis conditionem inter et conditionatum, sed III ea cognoscit in se ipso absque ullo medio ex parte obiecti secundum esse quod in se ipsis habent.

DECLARATIO. Futura conditionata ea dicuntur quae forent si certa quaedam adiuncta ponerentur. Quia vero futura huiusmodi possunt esse necessaria vel libera, nos de his tantum sermonem habemus. Porro adiuncta horum futurorum sunt 1° *circumstantiae* rei sive actionis: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*; in quibus advertendum est sub illa circumstantia, *quibus auxiliis* intelligi etiam cooperationem aut concursum divinum, qui est conditio quae requiritur semper; unde conditionate semper

supponenda est. Manifestum est sine huiusmodi circumstantiis nullam actionem fieri, licet actio quaevis libera indifferens sit ad has vel illas. 2° Sunt circumstantiae *ipsius actionis*, idest illius actionis quae dicitur futura, unde hoc non est futurum conditionatum: si Petrus dormit Romae, Paulus saltabit Parisiis; quia dormitio Petri non est circumstantia saltationis Pauli.

Iam vero circumstantiae istae possunt plus minus conferre ad actum tamquam occasio vel etiam ut causa moralis alliciens voluntatem; sed 1° connexio ista est semper contingens; 2° non est nisi prae una parte contradictionis, dum etiam altera accidere potest. 3° Aliquando nulla est connexio potior prae una parte quam prae altera; ut si duo numi aequales offerantur alicui ut alterutrum eligat, eligat autem qui est a parte dextera prae eo qui est a parte sinistra. Quapropter in his conditionalibus nexus illationis potest esse plus minus probabilis pro altera parte, vel aequae probabilis, sed certus numquam est; quia propter indifferentiam voluntatis, haec positis omnibus ad agendum requisitis, h. e. positis omnibus circumstantiis, potest agere hoc et non agere.

Verum inter circumstantias et actum vel non positionem actus adest nexus historicus coexistentiae, qui nexus est simplex factum coexistentiae actus vel non positionis actus cum certis circumstantiis. Coexistentia autem actus vel non positionis actus pendet causaliter ab ipsa libera voluntate. Porro semper adesse hunc nexum liquet ex eo quod in certis determinatis adiunctis seu circumstantiis impossibile sit voluntatem neque agere neque non agere (A. Th. XL. p. I) vel agere simul et non agere; quapropter alterutrum debet iis circumstantiis coexistere vel actio vel non actio. Conferatur probatio ultimae partis thesis de scientia futurorum. Th. XXVII.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Deum infallibiliter ea cognoscere evincitur 1° ex perfectione infinita scientiae Dei, nam scientia Dei cognoscit omne cognoscibile; quod autem habet determinatam veritatem est cognoscibile; futura vero con-

ditionata habent ab aeterno determinatam veritatem: quod quidem eodem modo probatur de his futuris ac de futuris absolutis. Etenim constituta voluntas in certis adiunctis aut agat aut non agat, ideoque si supponatur in iis constituta aut ageret aut non ageret; unde alterutrum erit determinate verum, nobis quidem ignotum, non autem intellectui illi qui ex se determinatus est ad omnem veritatem cognoscendam.

2° Ex ratione providentiae: Nam necesse est ut Deus intendens aliquem finem obtinendum per creaturas liberas possit in signo rationis priori ante decretum condendi creaturas liberas et ponendi in certis adiunctis certus esse de consecutione illius finis, et possit illum reapse obtinere: atqui nisi eius decreto praeluceret scientia futurorum conditionerum, tum certus esse non posset de consecutione finis intenti, nisi visa existente determinatione voluntatis, tum identidem eius intentio frustraretur, nam posset poni voluntas in iis adiunctis in quibus operatura esset secus ac Deus intendit: Ergo.

3° Ex communi consensu hominum, maxime christianorum: solent enim homines orare Deum ut ipsos ponat in iis adiunctis in quibus videt eos bene operaturos esse; ut ipsis bona huius vitae conferat, si videt ea iisdem profutura, neget si nocitura; et huiusmodi. Hoc autem est testari Deum scire quid facturi essent homines si in his vel in illis adiunctis ponerentur; ergo.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Voluntas considerata ut potentia est semper indifferens ad agendum vel non agendum, igitur ex ea sola cognosci certo nequit, quid esset determinate actura. Ergo.

Pariter nullus est nexus necessarius illationis ex circumstantiis ad actum, ergo ex hoc nexu nihil certo cognosci potest. Potest tamen certo cognosci quid probabilius sit spectatis inclinationibus voluntatis.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Esse horum futurorum est obiectivum, quia supponitur non fingitur a cognoscente; reale autem non realitate existentiae quae sit, sed realitate ex-

sistentiae quae foret. Iamvero realitas haec quae foret, sive actus hic qui foret (sive enim velit sive nolit voluntas actum ponit), non est omnino nihil, est enim aliquid determinatum magis quam possibile quod non est omnino nihil (Th. XXI); atque est certo cognoscibile quia constat determinata veritate. Porro intellectus divinus cognoscit quidquid est cognoscibile; ergo intellectus divinus cognoscit esse horum futurorum, seu cognoscit quid actura esset voluntas in his vel illis adiunctis: ergo.

Cognoscit proinde Deus haec futura secundum esse quod in se ipsis haberent; quia hoc ipsum esse, sive actum voluntatis hypothetice futurum cognoscit.

Cognoscit autem per se ipsum, quia ad hanc cognitionem determinatur, ut saepe dictum est, ab essentia sua.

Quare ea cognoscit absque ullo medio ex parte obiecti, quemadmodum et de futuris absolutis dictum est. Et sane eadem occurrit ratio; illud enim in quo Deus ea videt, et a quo ad ea cognoscenda determinatur, se tenet ex parte subiecti cognoscentis, non autem ex parte obiecti; est enim essentia divina. Ergo.

Quaeres: cum ista futura conditionata evadunt deinceps absoluta, an Deus ea melius cognoscat seu aliquid novi videat, an sit semper eadem cognitio.

Resp. 1° Cognitio futurorum absolutorum non est duratione posterior cognitione futurorum hypotheticorum et possibilium; cuiusvis enim rei cognitio divina est aeterna.

2° Cognitio divina subiective spectata est unus simplicissimus et immutabilis actus.

3° Obiective spectata est cognitio rei prout est res cognoscibilis. Quare cum res sit tantum pure possibilis, cognoscitur solum ut talis, cum vero et hypothetice vel etiam absolute futura est, ut talis quoque cum certitudine cognoscitur.

4° Hinc a) nihil novi videt Deus quia ab aeterno omnia videt; b) videt aliquid esse *melius* alio, non vero *melius videt aliud alio*.

Corollarium. His statutis liquet quid respondendum sit

difficultati propositae Th. XXVIII, nimirum si scientia Dei est causa futurorum actuum liberorum, non eos videt quia sunt, sed e contrario ideo ipsi sunt quia Deus cognoscit. Difficultas versatur circa actus absolute futuros. Respondendum est scientiam, quae eorum causa dici potest, non esse eam quae eos videat absolute futuros, sed aliam nempe scientiam tum possibilium tum futurorum conditionatorum. Scientia enim quae eorum causa dici potest est ea, quae divinam voluntatem dirigit in condendo decreto quod hae voluntates existant, et existant in his adiunctis, ut certus finis a Deo intentus obtineatur. Ad huiusmodi vero decretum condendum requiritur scientia quae exhibeat voluntates possibles, et quid in quibusvis possibilibus adiunctis essent acturae; et quidem acturae ex se ipsis, non determinatae a Deo sed semetipsas determinantes. Posito autem decreto tunc evadit absolute futurum quod prius conditionate cognitum fuerat, futurum est scilicet absolute ut eae voluntates se libere determinent; et proinde eas ut actu se determinaturas Deus cognoscit. Et haec est scientia qua actus absolute futuros Deus videt: videt eos ergo Deus quia futuri sunt, licet futuri non essent nisi aliqua scientia praecessisset.

Nota. Ex hactenus disputatis circa scientiam Dei liquet scientiam Dei ratione non sui sed obiecti distingui posse 1^o in scientiam *necessariam absolute, et necessariam ex hypothesi*; 2^o in scientiam *simplicis intelligentiae, visionis, et mediam*. Sane cognitio essentiae divinae et possibilium est absolute necessaria; ceterarum rerum contingentium non est necessaria nisi ex hypothesi quod nimirum sint. His autem omnia obiecta comprehenduntur. Rursus scientia pure possibilium dici merito potest scientia *simplicis intelligentiae*; solet enim intelligentia praescindere ab existentia obiecti quod contemplatur, scientia vero sui ipsius et futurorum absolute dicitur merito *scientia visionis*, quia est cognitio obiecti realis praesentis in facto positi; scientia vero futurorum conditionatorum merito dicitur *inter utramque media*; futura enim hypothetica media sunt inter pura

possibilia et futura absolute; nam quatenus actu non erunt participant de possibilibus; quatenus forent participant de futuris absolute; quod autem de utroque extremo aliquid participat, medium est.

De veritate autem Dei locuti sumus in Ontologia.

THESIS XXXI^a

I Cum infinito excessu scientiae divinae prae intellectu nostro connexum est mysteria proprie dicta quoad nos existere; II quae nobis possunt revelari.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Distinguendum est in primis inter haec duo: *posse nempe intellectum nostrum cognoscere veritatem, et posse eandem per se invenire*: tum cognitio veritatis distinguenda est in *perfectam et imperfectam*. Certum est posse intellectum nostrum aliquo modo cognoscere quodcumque verum (Antrop. Th. XXIII) sive illud per se inveniatur, sive ab alio accipiat, sive gratuito ad illud videndum elevetur, sive perfecte sive imperfecte aut analogice. Ipse autem invenire per se dicitur id cuius ignoti notitiam exercitio suae activitatis sibi comparat: potest porro intellectus eas invenire veritates, quae ex principiis suis, ac factis sibi perspectis, eorumque synthesisi manifeste colliguntur. (Cr. Th. XVII). Quare 1^o plura facta contingentia cuiusmodi sunt actus liberi futuri, et actus remoti aut praeteriti quorum testificatio aut monumenta desint, et plura, quae in astris contingunt quibus sensus nostros vel immediate vel mediate applicare non licet, nequit intellectus noster invenire: quia ex principiis nostrae rationis, factisque cognitis nihil determinate certum consequitur quoad huiusmodi obiecta. 2^o Nequit intellectus invenire veritates eas necessarias quarum cognitio excedit modum proprium cognitionis humanae, qui modus in eo situs est ut instituta analysi rerum, adhibitis certis principiis contradictionis, causalitatis et huiusmodi, veritatis alicuius notitiam assequatur. Si qua ergo est veritas necessaria quae fugiat vim

huius analysis, quia in rebus nulla eius certa expressio reperitur, et vim transcendat principiorum, quia sive illa sit sive non sit, nullatenus nutare videtur principiorum certitudo, eas intellectus nequit invenire.

Utrum existant necne huiusmodi veritates mox disputabimus: nunc iis suppositis animadvertimus quod hae secundi generis veritates proprie vocantur *mysteria*. Nam 1^o priores veritates potius per accidens quam per se intellectus non invenit (dummodo ad futura quod spectat, rem per se consideres non rationem ipsam futuri); 2^o priores veritates si manifestentur, ideis abstractis perfecte apprehendi possunt, h. e. propriis conceptibus non secus ac aliae: veritates vero alterius generis etsi manifestentur, per cognitionem abstractivam nequeunt nisi analogicis conceptibus apprehendi. Ratio est quia priora vera similia sunt iis quae cognoscimus, et sic conformibus conceptibus eorum naturae plene respondentibus licet ea nobis repraesentare; at vera alterius generis haud similia sunt iis quae cognoscimus, sed specie et genere differunt et solum conveniunt analogice, quia in ratione saltem entis omnia convenire debent. Iam vero mysterium proprie dicitur verum quod inveniri ab intellectu non potest, et cuius proprius conceptus haberi nequit, seu, quod in idem redit, cuius intrinseca ratio non potest percipi.

Esse autem huiusmodi mysteria pro intellectu humano, ita ex perfectione divinae scientiae demonstratur. Obiectum verum quod ab intellectu inveniri potest propriisque ideis apprehendi illud est quod proportionem habet cum modo proprio eius intelligendi: atqui veritates sunt quae hunc modum intellectus nostri in infinitum excedunt; ergo eas nequit intellectus humanus invenire. *Prob. m.* Cuiuscumque intellectus modus est proprius cognoscendi qui substantivae eiusdem perfectioni respondet, et ideo existit quoque obiectum proprium quod adaequatur secundum suam intelligibilitatem cum modo cognoscendi. Itaque etiam intellectus divinus modum habet proprium cognoscendi, et sane ipse per essentiam infinitam cognoscit; ergo et obiectum est quod secundum suam intelligibilitatem ei solum adaequatur:

quapropter est aliquod obiectum verum cuius intelligibilitas modum nostrum excedit in infinitum: ergo. Huiusmodi porro obiectum, quia aliquod verum et intelligibile est, poterit quidem a nobis cognosci aliquo modo, analogice enim convenit cum veris proportionatis intellectui nostro, sed dummodo attemperetur modo nostro cognoscendi, si exhibeatur scilicet secundum illas ideas quas nos habemus, et quibuscum illud analogice convenit; non autem poterit inveniri, propriisque conceptibus percipi, quia eum excedat modum nostrae cognitionis, et caremus ideis adaequatis quibus illud nobis repraesentemus, nec nobis praesto est aliquid unde ad eius notitiam assurgamus.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Quoniam veritates huiusmodi possunt a nobis analogo modo apprehendi, poterunt quoque a Deo nobis revelari. Nam ut possibilis sit revelatio, ex parte nostra requiritur ut possimus percipere quod revelandum est: ex parte Dei requiritur ut valeat illud nobis manifestare, et nos certiores efficere eius quod manifestat. Porro quod ad nos spectat, ut iam vidimus, nulla est difficultas. Ex parte vero Dei nequit profecto deesse 1^o potestas manifestandi aliquid nobis. Sane Deus potest excitare immediate in intellectu alicuius ideas iam existentes ut synthesim quamdam efficiant quae mysterium repraesentet. Potest et exteriore loquela assumpta idem efficere, vel phantastica visione idem repraesentare. Quod autem alicui manifestatum est, potest deinceps eius ministerio in aliorum quoque notitiam deduci. Neque 2^o dubitare licet quod valeat Deus indere certitudinem rerum a se revelatarum. Si enim aler id erga alterum praestat, ineptum est negare quod fieri idem possit a Deo, a quo est omnis potestas non solum in ordine reali sed et intellectivo. Et sane si Deus more humano seu extrinseca locutione utitur ad res manifestanda, quemadmodum Christus fecit, potest miraculis demonstrare veritatem eorum quae docet, et sic eas extra omnem potere dubitationem. (De miraculis disputabimus in fine Tractationis huius). Si autem Deus intus homini alicui loquatur, tunc quoque ratio suppetit Deo gignendi certitu-

dinem. Nam primo quemadmodum ceteras notitias ita et istam communicare potest, nempe se esse qui loquitur, et id certum esse; deinde assensum certum in id quod apprehenditur determinare potest Deus sensu quodam indito quo practice experiatur mens sibi Deum loqui, tum negato quoque concursu suo ad actum dubitationis. Igitur possibilis est mysteriorum revelatio.

In huiusmodi revelatione manifestatur primum quod sit aliquod verum nobis ignotum, revelatur scilicet existentia rei, ac scimus rem esse: manifestatur deinde essentia rei non qualis in se est, nec ideis aut notionibus propriis, sed analogicis. Aliquid enim nosse oportet de ipsa essentia rei, seu oportet aliquo modo scire quid res sit, secus nec existentiam conciperemus, nequimus enim concipere existentiam nisi alicuius essentiae. Exempla horum habes in mysteriis christianae revelationis.

THESIS XXXII*

I In Deo est voluntas, cuius II ipse Deus bonum infinitum est obiectum necessarium, et III princeps; secundarium vero finita bona, IV circa quae libertate gaudet indifferentiae.

Nota. Quae de actu scientiae docuimus Th. XVIII eadem asserenda sunt actui volitionis; eadem enim prorsus rationes pro utroque valent: quocirca id monuisse sufficia; ne inutilis rerum repetitio fiat.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Quid sit voluntas diximus in Anthrop. Th. XXXVIII. Praeditum esse Deum voluntate tum ex ibi demonstratis, tum ex traditis quoque in hoc tractatu evidens est. Nam vidimus ad intellectum consequi necessario voluntatem: porro Deus est perfectissime intelligens (Th. cit.). Rursus perfectio omnis simpliciter simplex necessario competit Deo (Th. X); atqui talis est voluntas: ergo.

Quinam vero sunt actus voluntatis quos licet adserere Deo? voluntas enim dicitur appetitus boni; nihil autem videtur Deus appetere posse, si iam infinitam perfectionem ex

se obtinet. Scilicet advertendum est quod voluntas *ut potentia* est facultas complacendi sibi in bono, et tendendi in bonum, et quiescendi in bono ut bonum est, ac refugiendi a malo illudque odio habendi: *prout est actus*, est complacencia, tendencia, quies in bono, odium et fuga a malo. Voluntatis proinde actus non est sola appetencia seu desiderium boni quod adhuc desit, imo hic actus circa bonum proprium quo subiectum perficiatur supponit imperfectionem in subiecto, ideoque non est necessarius aut essentialis voluntati nisi supposita imperfectione subiecti: quocirca et in nobis obtento bono quod concupivimus desinit ille actus manente prorsus voluntate eademque perfecta magis, diligente bonum quod possidet, eoque fruente. Nimirum actus essentialis perfectioni voluntatis sunt amor et gaudium de bono, ac aversio a malo: hos vero actus exercet necessario Deus circa infinitum bonum quod est ipse, malumque sibi oppositum. Non est tamen negandum universim inesse Deo actum appetitus seu desiderii boni, si bonum est extrinsecum quod non tanquam perfectibile suum sed ut terminus effusionis sive activitatis suae expetatur: quod quidem in Th. XXXV declarabitur.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Illud bonum necessario diligitur quod est absolute necessarium diligenti, quodque eius amoris et gaudii capacitatem omnino adaequat (Anthr. Th. cit.): atqui bonum essentiae divinae est absolute necessarium Deo, et omnino adaequat capacitatem eius amoris et gaudii; ex utraque enim parte est infinitas: ergo. Praeterea Deus utpote infinite perfectus est necessario beatus, ac infinite beatus: nequit vero esse infinite beatus nisi per cognitionem amorem et gaudium; et quidem per cognitionem amorem et gaudium de bono infinito quod non est nisi ipse, quod infinite cognoscat, et amet, et quo infinite fruatur: ergo sicut se necessario cognoscit, ita se necessario amat, et se necessario fruitur. Rursus, pertinet ad perfectionem divinae essentiae ut sit actu dilecta, huc enim redit gloria eius intrinseca: debet ergo esse dilecta semper; non potest vero esse dilecta ab aeterno nisi a voluntate aeterna; ergo necesse est ut voluntas divina essentiam suam diligat.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Princeps obiectum voluntatis est quod ita necessario diligitur ut per se hoc est ratione sui diligitur, et ratione eius cetera dilignantur quae dilignantur. Secundarium vero quod ratione alterius diligitur. Atqui voluntas divina se solam sive Deum diligit ratione sui, et ratione sui cetera: se *diligit ratione sui*, quia essentia divina cum sit perfectissima, atque obiectum adaequatum divinae voluntatis, et praeterea cum sit independens, postulat ut ratione sui sit diligibilis: *se solam*, quia cetera bona finita cum non sint necessaria Deo propter eius infinitatem et independentiam non habent per se rationem sufficientem cur dilignantur a Deo: h. e. cur ea Deus velit. Cetera proinde quae diligit, ratione sui diligit. Nam cum cetera per se diligi non possint, et in actu dilectionis debeat esse aliquid quod per se diligitur, Deus autem se solum per se diligit: necesse est ut cetera ratione sui ipse diligit.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Cum dicimus Deum circa bona finita liberum esse, dicimus ipsum posse ea velle, et posse ea nolle, ita ut ratio cur velit potius quam nolit aut vicissim sit ipsa sua voluntas. Quaestio ergo primum fieri potest an possit Deus velle bona alia extra se, h. e. bona finita. Hic enim actus eius infinitae perfectioni repugnare videtur, ac si sibi sufficiens non esset bonitas sua cum alia extra se quaerit. Verum imperfectio quidem est seu potius imperfectio supponit velle alia a se tanquam perfectiva sui; at velle alia tanquam terminum communicationis suae bonitatis, h. e. tanquam effectus per quos sua bonitas effunditur et repraesentatur, non est imperfectio nec imperfectio supponit, sed perfectio est perfectionemque supponit. Supponit scilicet perfectionem quia est communicatio bonitatis, h. e. productio boni; est perfectio quia ad perfectionem causae spectat producere sibi similia. Nec imperfectio ideo potest habere locum quia si Deus alia a se velit, ab iis movetur voluntas eius. Nam 1° negandum est Deum volentem proprie moveri ea motione qua creatura volens movetur; nam haec motio competit voluntati prout est in potentia quae ad actum determinatur seu allicitur; ideoque

ibi reperiri nequit ubi est solum actus: porro divina voluntas est actus. Quocirca 2° id tantum Deo competere potest ut cum ipse aliquid vult, sit aliqua ratio cur velit, quae ratio est finis propter quem vult. Atqui haec ratio seu hic finis est ipsa sua bonitas, ad quam cetera quae vult, veluti media ordinat; quemadmodum opportuniore in loco Th. XLIV declarabitur. Nullo modo igitur Deus volendo alia, ab iis movetur. Restat ergo ut Deus alia a se velle possit. Cf. I p. q. XIX. a. 2°.

Ita tamen potest finita bona Deus velle, ut liber prorsus sit in iis volendis vel nolendis. Id enim evincit 1° ratio perfectionis simplicis quae in libertate reperitur quaeque proinde a Deo abesse nequit; 2° ratio primae causae ut diximus I Cap. Th. IV; 3° quia prae iis quae ad bonum proprium necessaria non sunt, voluntas quaevis est libera; atqui omnia bona finita non sunt necessaria divinae voluntati propter eius independentiam et absolutissimam perfectionem quam ex se habet. Ergo.

Hinc nec moraliter necessitari potest voluntas divina ratione convenientiae bonitatis rerum et suae gloriae extrinsecae; quia moralis necessitas in ente perfectissimo redit ad physicam. Est enim certe physice necessarium id sine quo realis et essentialis perfectio entis esse nequit. Iam vero intrinsece repugnat ens perfectissimum pati resistantiam quam sibi ipsi faceret renitendo suae inclinationi; renitetur autem suae inclinationi si experiretur moralem necessitatem volendi ea quae sunt extrinseca sibi, et tamen ea nollet: oporteret ergo Deum ea velle ut perfectus esset; ideoque physica necessitate ad ea volenda moveretur; est enim Deus necessitate physica perfectissimus: atqui nulla physica necessitate constringi potest Deus: ergo. Sane sufficientia infinita Dei est ratio cur nulla res sit quae indifferentiam libertatis eius turbare possit: quod enim infinitum bonum possidet aequivalens infinitis perfectionibus si esse possent, allici nullo modo potest a bono finito quovis tanquam sibi vel moraliter necessario.

Unde axioma illud: *bonum est diffusivum sui* ex quo

colligitur convenientia creationis, ita est accipiendum ut 1° possit Deus communicare aliis participationem suae bonitatis, ut 2° haec dispositio se communicandi oriatur ex ipsa bonitate Dei, 3° ut haec communicatio conveniat divinae voluntati et bonitati, sed tamen cum plena independentia a quavis necessitate; secus ac in creaturis, nam hae aliquid acquirunt et perficiuntur cum agunt: at Deus nihil omnino acquirere potest. Unde ita convenit Deo se communicare ut non disconveniat seu dedeceat se non communicare, sicut ita convenit habere terminum extra ut non dedeceat non habere. Verum hypothetice, posito scilicet quod Deus aliquid velit, tunc moraliter necessitatur ad volenda etiam ea quae cum illo sunt conserta, sine quibus videlicet illud esse non potest, quae necessitas moralis est, tamen ut diximus etiam physica, nullatenus vero repugnans libertati; quia est consequens liberum eiusdem exercitium.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES
 THESIS XXXIII^a

I Divina libertas quae intrinseca Deo est, II concipi nequit ad modum potentiae indifferentis ad plures actus, sed est solummodo eiusdem actus simplicissimi indifferentia ad plura, III quatenus una positiva volitio eadem in se manens vult sive rei cuiusque existentiam sive non existentiam. IV Quare actus liber divinus prae sua entitate est necessarius, prae terminatione vero contingens.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES
 DEMONSTRATIO I. PARTIS. Libertas 1° est modus intrinsecus voluntatis eiusque actus; divina vero voluntas sive actus divinae volitionis est ipse Deus; libertas ergo divina est Deo intrinseca. Sane 2° omnis perfectio simplex Deo formaliter inest, et ideo est ipsi intrinseca; libertas vero est perfectio simplex. Ergo.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. In Deo non est potentia nec proinde multiplicitas actuum, ergo nequit libertas esse indifferentia potentiae ad plures actus; restat ergo indifferentia actus ad obiecta plura: ergo. Quae quidem indifferentia 1° satis

est; nam indifferentia libertatis id proprie postulat ut ratio tendentiae vel non tendentiae in obiecta sit ipse volens; haec vero tendentia est relatio volentis ad obiecta: quod vero haec relatio sit per plures et diversos actus elicitos a volente, vel per unum actum improductum diversa obiecta respicientem, id est per se praeter rationem libertatis; illud enim est de ratione libertatis in potentia sive creatae, hoc de ratione libertatis in actu sive divinae.

Imo 2° indifferentia haec est maior quam nostra. Quia indifferentia libertatis nostrae se tenet proprie ex parte potentiae, actus vero eatenus est liber quatenus est a potentia libera, sed in se cum existit est determinatus ad certum obiectum; at vero actus divinus in se ipso est omnino independens a quovis obiecto, et indifferens ad quodvis. Est ergo indifferentia in actu, ideoque actus divinus est maxime liber.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. a) Actum divinae voluntatis unicum esse supponimus ex Th. praecedenti. b) Actus unicus divinus est 1° volitio una positiva. Quod positiva sit volitio quatenus aliquid esse vult, manifestum est. Sed et cum Deus aliquid non vult quod esse potest, atque a se pendet ut sit, non est arbitrandum Deum nolle illud, quatenus omittat actum volitionis, circa illud, sed quatenus positive velit non esse illud. Dicimus: *cum aliquid non vult quod esse potest*; nimirum quod positum etiam iis quae Deus voluit ideo esse nequit quia opponitur ipsis, id eo actu positivo Dei excluditur quo voluit eius oppositum. Quod vero Deus positive nolit id quod non est et a se pendet ut sit probatur ita. Actus divinae voluntatis est ab aeterno, libere quidem, determinatus, nec amplius determinabilis, quidquid enim Deus aliquando velit id ab aeterno voluit propter aeternitatem et immutabilitatem suam. Cum ergo Deus ab aeterno voluit quaedam ex possibilibus actu esse, ita voluit ut non fuerit possibile amplius alia velle, at haec impossibilitas in libera Dei determinatione rationem sui habere debet ut ea sit adaequata ratio omnium eorum quae de divina voluntate contingenter praedicantur; igitur ita voluit, ut voluerit

quaedam *tantum* esse, hic porro est actus positivae nolitionis quoad alia possibilia: ergo.

Dices: terminus positivi actus tunc esset nihil, quod absurdum videtur. Resp. Esset nihil existens, *conc.* nihil volitum, *neg.* Terminus enim esset illud ens possibile quod obiectum est eligibile a voluntate per intellectum propositum, circa quod voluntas se actu exercet illud nolendo. Quae nam porro est absurditas ut voluntas, puta principis, dicat positive: nolo id fieri? Absurdum ergo est solum quod causa extra se aliquid producat careat termino reali.

Praeterea unus actus positivus simplicissimus divinae voluntatis, identificat sibi omnes actus posibles Deo; porro possibilis est Deo hic actus: *nolo hoc aut illud*; ergo actus divinae volitionis est positiva voluntas et noluntas. Quapropter actus liber divinus una est volitio sive unum *volo*, quod respicit vel esse rerum, vel non esse rerum.

2^o Actus iste *idem in se* manens respicit *quodvis* obiectum quod potest esse terminus divinae volitionis. Etenim cum sit actus infinitus, aequivalens proinde infinitis multitudinem actibus finitis, per se capax est se referre ad infinita obiecta. Quare idem est actus qui ad hoc vel illud obiectum refertur, et ideo nulla intrinseca mutatio ipsi accidit eo quod ad hoc vel illud se porrigat. Omnis ergo mutatio est in termino et terminatione huius actus, quae terminatio est relatio actus ad obiecta: relatio autem non *realis* h. e. cum dependentia aliqua actus ab obiectis; sed *rationis* h. e. cum sola dependentia obiecti voliti ab actu.

Porro cum libertas divina prae suo exercitio contineatur terminatione ad extra, semper terminus aliquis respondere debet eius volitioni sive positivus si vult rem esse, sive negativus si vult non esse.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Cum actus liber sit Deo intrinsecus et ipse actus voluntatis divinae quae est ipse Deus, consequitur ipsum esse sua entitate necessarium. At praeter entitatem actus est eiusdem terminatio ad obiecta circa quae indifferentia habetur, haec autem terminatio contingens est quia potest esse et non esse; ergo.

Quaeri autem potest utrum haec dicta et probata sufficiant ad divinam libertatem explicandam, hic enim est scopus thesisi huius. Responsio est affirmativa.

Sane ut vera sit libertas requiritur indifferentia volentis ad obiecta, indifferentia intrinseca ipsi volenti, indifferentia activa, ut scilicet ipse volens se ad obiecta determinet. Atqui in iis quae statuta sunt haec omnia continentur. Habetur enim indifferentia non quidem potentiae sed actus quae maior est; indifferentia intrinseca Deo quia est proprietas ipsius actus divini; indifferentia activa, est enim actus ille qui prout ipsi placet haec vel illa obiecta respicit, ad hoc vel illa terminatur.

Quare libertas divina non consistit in sola terminatione; sed in indifferentia Deo intrinseca et activa terminationis, sive Deus liber est quia indifferens est ad obiecta non necessaria, seque determinat ad volitum. Quae quidem indifferentia duo dicit: actum nempe realem volitionis, et respectum ipsius non necessarium ad obiecta. Respectum hunc non esse necessarium, cum hoc sit de essentia libertatis, est aliquid necessarium; respectus vero determinatus ad haec potius quam ad illa obiecta est contingens. Porro Deus non se determinat ad hoc vel illud transeundo de potentia ad actum, cum in Deo non sit nisi actus isque unicus, sed a tota aeternitate ille actus est active determinatus ad obiecta omnia haec ut volita, ea ut nolita; quam liberam determinationem necessitas hypothetica consequitur. Hinc nulla intrinseca mutabilitas voluntatis, quemadmodum et pro scientia dictum est Thesi XVIII, p. 2. Non enim est in Deo potentia volendi quae in actus diversos exire possit, sed unus semper idemque actus qui haec vel illa respicit. Unde tota mutatio et possibilitas mutationis est in relatione seu terminatione ad obiecta quae extrinseca Deo est; quae quidem cum sit de ratione libertatis, in divina quoque libertate locum habere debet.

Corollarium 1.^m Cum ultima ratio cur quis ad hoc obiectum potius quam ad illud se determinat, sit *quia vult*,

actus infinitus Dei aequivalet et respiciendis certis obiectis et rationi cur respiciat, hoc est ipse respicit quia ipse vult; quod quidem in primo actu voluntatis nostrae omnino manifestum est, tunc enim voluntas eligit, quia vult, sed *quia vult* eundem primum actum significat, quatenus libere eum indifferentia ad opposita elicitur a voluntate.

Corollarium 2.^m Exercitium libertatis divinae non sequitur deliberationem consilii sed simul unico actu Deus decernit et vult, cum idem sit actus scientiae et volitionis, unusque actus infinitus satis sit et consilio et electioni.

Corollarium 3.^m Nequit concipi Deum aliquid modo velle quod prius noluit, aut e contrario, quia est unus actus et aeternus, atque idcirco uno eodemque permanente instanti contentus: sicut igitur absurdum est me modo nolle quod modo volo, aut e contrario, ita absurdum est Deum in aeternitate nolle, quae in eadem vult, aut e contrario. Cf. S. Thomas de veritate q. 23, a. 4. Vander Veken de libertate divina disp. 3, c. 3. Scotus in 1.^m dist. 39, q. 5, n. 15 et 21.

THESIS XXXIV^a

Divina voluntas ratione termini et modi quo in eum fertur distingui potest I in voluntatem absolutam et conditionatam; II in voluntatem antecedentem et consequentem; III in voluntatem praecipientem et efficientem; IV in voluntatem praecipientem tantum et praecipientem simul et sancientem legem; V in voluntatem efficacem et inefficacem.

DECLARATIO ET DEMONSTRATIO I. PARTIS. Breviter aliqua de his distinctionibus perstringimus, ut quaedam ex sequentibus melius intelligantur.

Itaque 1.^o Voluntas absoluta est voluntas rei quam Deus vult citra respectum ad ullam conditionem extrinsecam sibi: conditio extrinseca sibi est conditio posita in re quam non solus ipse Deus, sed libera etiam creata voluntas facit. Si enim ab ipso solo conditionis positio pendet, ut voluntas conservandi in aeternum animas facta hypothese creationis,

ea voluntas dicitur absoluta, quia absoluta est voluntas conditionis cum qua conditionatum connectitur; unde ea duo se habent ad modum unius integrae rei volitae. Voluntas ergo absoluta est ex. gr. voluntas existentiae mundi, gloriae suae obtinendae, constantiae ordinis physici in universum, etc.

Voluntas conditionata est voluntas rei quam Deus vult sub aliqua conditione ponenda a libera creatura. Talis est voluntas qua vult conferre hominibus possessionem finis ultimi, dummodo nempe legem observent.

2.^o Voluntas antecedens est voluntas cuius tota ratio est divina bonitas, praeventens in signo priori naturae scientiam visionis: ut voluntas creationis, et voluntas destinationis hominum ad beatitudinem.

Voluntas consequens est voluntas cuius adaequata ratio complectitur tamquam elementum opus etiam liberum creaturae; quaeque proinde subsequitur scientiam visionis; ut voluntas puniendi impios, conferendi praemium bonis; et voluntas quae vult nos exequi ea determinata praecepta quae, mala cum non sint, legitima auctoritas nobis constituit.

Haec secunda est semper conditionata, quia supponit conditionem extrinsecam sibi. Prima tum est conditionata cum terminus eius est actu consequendus per liberam cooperationem creaturae; at pro effectu conferendi media ad terminum consequendum est absoluta. Verum etiam cum antecedens est conditionata, non est eodem modo conditionata ac consequens. Nam antecedens includit conditionem *ponendam*, consequens supponit conditionem *positam*.

3.^o Voluntas praecipiens est *voluntas legislatoris* decernens quid causae liberae creatae facere, quid omittere debeant. Liberam observationem legis voluntas praecipiens *absolute decernit*; neque enim vult legem observari cum hac conditione, si ipsae creaturae velint; si enim ita vellet ratio legis periret. Licet autem *absolute decernat*, non autem *absolute obtinet* observationem legis; neque id spectat ad voluntatem legislatoris, quae vult legem *libere* observari. Sed effectus intentus obtinetur posita libera determinatione

voluntatis, quae subinde abest; ideoque prae ipso exercitio actuali legis voluntas praecipiens non semper est efficax. Imo cum hac voluntate coniuncta est voluntas permittendi legis transgressionem, ne libertatis exercitium impediatur. Ad voluntatem eam spectant lex naturalis et leges positivae divinae.

Voluntas efficiens est *voluntas causae primae* producentis effectus, sive per se solam, sive cum causis secundis.

4° Voluntas *praecipiens tantum* est voluntas qua Deus vult legem a se latam observari.

Praecipiens simul et sanciens est voluntas qua Deus vult legis observationem statuens simul praemium observatoribus, poenam transgressoribus. Haec altera est *voluntas legislatoris adaequata*. Ab hac nemo se subducere potest; etsi enim homini permittatur se subtrahere a voluntate tantum praecipiente, incidit hoc ipso in voluntatem sancientem. Idcirco haec voluntas legislatoris adaequata semper impletur.

5° Spectato nexu consecutionis inter voluntatem Dei et obiectum volitum, voluntas Dei distingui potest in *efficacem* et *inefficacem*.

Voluntas *efficax* est ea quae terminum suum consequitur, sive ex se sola, sive cooperante libera voluntate creata. Talis est voluntas absoluta, et conditionata cum conditio ponitur.

Voluntas *inefficax* est ea quae terminum in quem fertur non obtinet propter defectum conditionis requisitae, ut voluntas assecutionis finis pro iis qui reapse eum non assequuntur ob defectum observationis legis.

Iam vero hoc pacto esse ratione distinguendam divinam voluntatem manifestum est ex eo quod distinctio rationis actuum divinatorum petitur a diversitate obiectorum, sive ipsa obiecta diversa sint, sive diversus sit modus quo ea cum actibus divinis connectuntur; cum ergo haec alia et alia sint, atque alio et alio modo connexa, alia et alia voluntas concipi in Deo potest. Nec difficultatem gignere illud debet quod indignum Deo videatur voluntatem eius pro aliquibus obiectis esse conditionatam et inefficacem. Nam 1° cer-

tum est non omnia, quae Deus vere vult, reapse fieri, ut est observatio legis naturalis in pluribus; atque certum est prae riter voluntatem conferendi praemium bene operantibus supponere conditionem impletam, cuius determinatio pendet ultimo a voluntate creata. Ergo extra dubitationem esse debet, esse in Deo aliquam voluntatem conditionatam. 2° Indignum sane non est Deo velle aliquid sub conditione, nam in hac re non est dependentia voluntatis divinae a conditione, sed solum obiecti voliti ab eadem: scilicet vult Deus obiectum illum pendere ab aliquo tanquam a conditione sui. Cum ergo obiecta habeantur, quae ut sint postulant conditionem positam in libera determinatione voluntatis creatae, ea velle debet Deus eo modo quo intendi possunt, ideoque cum ea dependentia quam habent a conditione; et idcirco velle ea debet conditionate.

Neque 3° indignum est Deo voluntatem eius esse aliquando inefficacem. Nam haec inefficacia non est ex defectu suae virtutis, sed ex defectu conditionis sub qua tantum Deus obiectum intendit; quare cum ea deest, deest reapse obiectum voluntatis. Indignum vero Deo foret si voluntas absoluta esset inefficax.

Praeterea voluntas inefficax cum est voluntas legislatoris, est inefficax si ex parte tantum spectetur, si enim adaequate sumitur, est ea semper efficax; huc enim redit: aut libera creata voluntas legem observet, aut poenam subeat; alterutrum autem divina voluntas semper obtinet.

Itaque effatum illud: voluntas Dei semper impletur, intelligendum est de voluntate absoluta; et de voluntate quoque praecipiente sed adaequate spectata.

Ex dictis constare potest qua ratione actus desiderii reperiri possit in Deo. Prout enim desiderium sumitur pro volitione boni quo egemus, quod cupimus nobis ut eo perficiamur, nequit certe tribui Deo. Quatenus vero desiderium intelligitur volitio boni extrinseci nobis quidem sed ad nos ordinati, secundum quam volitionem agimus ut illud bonum sit, desiderii actus inesse Deo dicendus est; et sic vere dicimus desiderare Deum nostram salutem.

THESIS XXXV^a

Idcirco Deus est vivens ac maxime vivens, ipsaque vita.

Vitae nomen « impositum est (ait S. Thomas I p. q. XVIII. a. 2) ad significandam substantiam cui convenit secundum naturam movere se ipsam vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc *vivere* nihil aliud est quam esse in tali natura, et *vita* significat hoc ipsum sed in abstracto, sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde *vivum* non est praedicatum accidentale sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur, sicut dicit Philosophus (Ethic. IX. 9) quod vivere principaliter est sentire et intelligere. » Vivere ergo est se ipsum movere h. e. activitate sua se modificare, nempe immanenter agere: vita in actu primo essentialis est ei quod dicitur vivere, ad eius enim essentiam spectat activitas illa; vita vero in actu secundo quae distinctis et successivis operationibus continetur, accidentalis est quia operatio est quoddam accidens. Hic est conceptus vitae ex inductione rerum collectus.

Quaeritur an in Deo sit vita, et qua ratione competat vita Deo. Prior quaestio facile solvitur. Certum est enim spiritum intelligentem et volentem vivere, nec aliud perfectius cogitare possumus cum volumus cogitare viventem quam intelligentem et volentem. Quocumque ergo modo se habent intelligentia et volitio divina, si haec Deus formaliter habeat, oportebit concipere et affirmare Deum viventem.

Ad alteram quaestionem quod spectat, manifestum est esse non posse in Deo vitam eo modo quo in creaturis reperitur; quocumque tamen discrimine existente illud verum esse debet, conceptum vitae proprium formaliter in Deo reperiri: qua quidem in re non est minima difficultas, quae idcirco dissolvenda erit. Proponimus ergo primum S. Thomae

demonstrationem qua probatur vitam maxime proprie esse in Deo. Ea huc redit.

Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex se ipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. Atqui id perfectissime competit Deo: ergo perfectissima vita invenitur in Deo. *Prob. minor.* Illud perfectissime operatur ex se ipso cuius operationis principium nullum extrinsecum est, non causa ulla efficiens aut finalis: et in quo operatio ita manet ut sit per identitatem una cum illo: atqui haec locum habent in Deo: ergo. *Prob. maior.* nam si a nullo extrinseco operatio dependet, quoad hoc perfectissime obtinetur quod proprium est viventium, ut ex se ipsis agant; si autem eius operatio sit illi identica, obtinet perfectissime alterum quod est viventium proprium h. e. immanentia actus. *Minor* constat quia Deus est ens absolute independens, et cuius esse est ipsum eius intelligere et velle: ergo.

Liquet in hoc argumento supponi intellectionem Dei pariterque volitionem esse operationes. Iam vero heic, ut monuimus, delitescit quaedam difficultas: quam sic proponere licet. Conceptus formalis vitae in eo est ut sit quaedam activitas se movens h. e. se ipsam perficiens immanenter agendo: id vero postulat tum principium, tum actum procedentem a principio, et in eo a quo procedit manentem. Omnisque operatio talis est ut sit exercitium quoddam facultatis, quae si se perficit, immanenter agit. Atqui in Deo non est principium a quo intellectio aut volitio procedant, sed est sola intellectio et volitio quae substantivae sunt, h. e. substantia Dei; non habet ergo in Deo locum exercitium alicuius activitatis. Nulla est ergo proprie dicta operatio in Deo; sed scientia et volitio se habere videntur in Deo sicut cetera attributa ad modum alicuius formae absolutae: quomodo igitur in Deo est formaliter vita? *formaliter* inquam: nam licet eminentiori modo Deus vivat, oportet tamen ut conceptus vitae formaliter sit idem in Deo et in nobis, licet solum analogice, sicut conceptus entis, scientiae, ut vere et proprie imo maxime proprie Deus dicatur vivere.

Difficultas itaque est tota in explicanda indole operationis quae ad vitam requiritur et quae in Deo reperitur.

Itaque in operatione considerari primum potest quod ipsa est perfectio quaedam subiecti agentis: quod vero accidentali modo se habeat, quod incipiat et desinat, id ad essentiam perfectionis non spectat. Item considerari secundo potest quod operatio procedit ab agente et in eo manet: porro quod essenziale est in hoc processu ab agente illud est ut in subiecto sit perfectio omnis vis et operationis, et in eo sit ratio cur sit operatio; immanentia vero actus eo spectat ut unitas quaedam existat inter subiectum et operationem. Iam vero primum ex his non deficit cum idem est operans et operatio; alterum vero in hac hypothesi perfectissime obtinetur. Neque ex eo quod deest fluxus operationis a principio agente, deficit essentialis perfectio vitae quae sita videtur in activitate quadam aliquid in se producente, et sese modificante: nam remota, ut par est, omni potentialitate et distinctione quae imperfectiones sunt, activitas essentialis vitae in eo sita est ut sit ipse actus continens perfectionem omnem propriam vis vitalis, ita ut sit activitas tota in actu et essentialiter actus. Perpende scilicet quod in vitaliter agente tunc perfectio adest cum est actus: transitus vero a potentia ad actum perfectio non est, nec perfectionis signum. Porro si actus sit plenissimus et immutabilis, omnisque sit potentialitas remota, habebis actum divinum, vitamque divinam. Hic autem actus est intelligentia et volitio, quae profecto non desinunt esse tales eo quod sunt perfectio infinita et a se.

Ad argumentum igitur brevi respondere licet. Aiunt quod vita sita est in activitate sese explicante. Scilicet vita imperfecta, *conc.* vita perfectissima, *dist.* in activitate explicata, ut ita dicam, ab aeterno, h. e. quae ab aeterno est tota in actu, plenusque actus, *conc.* in activitate adhuc in potentia, *neg.* Aiunt pariter: operatio immanens est aliquid ab operante procedens, et sine operatione non est vita. Scilicet operatio quae potest esse et non esse, *conc.* operatio omnis, *subd.* est aliquid operantis sive per quamdam productionem,

sive per identitatem perfectionis quae in vi et operatione reperitur, *conc.* per solam productionem, *neg.*

Itaque ex perfectionibus entium finitorum ad Deum ascendentes asserimus ipsi operationem quae per se perfectio est: adhibita vero methodo negante removemus omnem potentialitatem et distinctionem quae imperfectiones sunt, et sic non tollitur operatio, sed manet operatio remota quavis imperfectione, infinita scilicet per se subsistens.

Corollarium 1.^m Ergo Deus non solum est vivens, sed est ipsa vita; est enim essentialiter idem ac vita sua quae per se est et infinita.

Corollarium 2.^m Ergo omnia quae Deus facit et facere potest sunt vita in Deo. Nam conceptus eorum, subiective quidem spectatus, est ipse intellectus seu ipsa scientia Dei, obiective autem spectatus est fundamentaliter ipsa essentia Dei; scientia vero et essentia Dei vivens est, ipsaque vita.

THESIS XXXVI^a

Deus est pulcher pulchritudine infinita, atque est ipsa pulchritudo.

DECLARATIO. In Ontologia (Th. ultima) iam declaravimus conceptum pulchritudinis, docuimusque qua ratione res pulchrae sint, huc tantum reiicientes tractationem de pulchritudine divina. In summam redigentes quae ibi de pulchritudine tradidimus, ea ad haec revocantur, ut elementa eius sint plurium varietas in unitate idonea luce perfusa, exacta perfecte ad typum vel exemplar proprium alicuius rei in intellectu existens, ita ut in eius contemplatione animus voluptate quadam perfundatur.

Obiici primum potest quod in convenientia rei cum suo typo sita proprie est ratio veritatis, qui ergo fit ut in ea ponatur ratio pulchritudinis quae alia est a veritate? Respondemus quod ad pulchritudinem non solum hanc convenientiam cum typo requirimus sed varietatem in unitate, quae rationi cognoscenti placere potest: talis quidem habitudo ad rationem requiritur; si enim ea esset ratio vel in-

tellectus cui nullum visum qua tale placere posset, vel si nihil esset quod visum rationi placeret, nulla esset ratio pulcritudinis. Placet vero aliquid rationi propter id quod in se est, propter ordinem scilicet qui rationi maxime cognatus est. Illa autem convenientia eo redit ut unitas in varietate sit qualis esse debet secundum rei naturam; utimur vero hac formula dicentes convenientiam cum typo in mente existente, quia formaliter pulcritudo obiectum est proprium intellectus qui illam percipit quatenus typum rei in se gerens videt rem ipsi esse conformem, ideoque rem, h. e. illam unitatem in varietate sua luce perfusam esse sicut esse debet. Obiici praeterea potest non opus esse ut ad exemplar *proprium* res sit exacta; nam non paucae res sensibiles pluribus videntur pulchrae quae ab aliis non pulchrae vel etiam turpes habentur, et vicissim, ita ut typus earum arbitrarius potius censendus sit. Respondemus 1° nos loqui de pulcritudine vera, cuius unicus propriusque est typus. Respondemus 2° in rebus sensibilibus quae multipliciter disponi et componi possunt, posse habere locum plures pulcritudines, et idcirco plures typos pulcritudinis plus minus perfectae; fierique proinde posse ut si quis alicui typo sit assuetus, eumque praeoptaverit, secundum illum indicet aliquas res pulchras, alias non pulchras; sic europaeo pulcher erit vultus hominis albus, aethiopi vultus niger. Respondemus 3° fieri posse ac reapse contingere ut quis erret in effringendo sibi typo pulcritudinis tum quoad res sensibiles, tum quoad res quoque spirituales atque ordinem moralem; ex hac autem iudiciorum diversitate circa eandem rem id unum rite colligis ad pulcritudinem requiri eam convenientiam eum typo quam diximus; haec enim iudiciorum diversitas ex eo oritur quod diversi typi in mentibus existant.

Quaeri deinde potest in quo proprie sita sit essentia pulcritudinis, an in varietate plurium in unitate cum quadam lucis suavitate, an in convenientia eiusdem cum suo typo a mente apprehenso. Respondemus quod, ut iam monuimus, convenientia haec cum suo typo eo redit ut res sit qualis esse debet; ideoque a parte rei nihil obiecto addit

nisi perfectionem ipsi debitam, ut sit unitas in varietate qualis esse debet, quod tamen totum praesupponitur convenientiae eius perceptae cum typo. Porro pulcritudo spectari potest vel absolute et in actu primo, vel relative et in actu secundo. Absolute et in actu primo est ipsa unitas in varietate visibilis vel cognoscibilis per exemplar suum, potens placere cognoscenti; relative et in actu secundo est eadem res quae percipitur et placet. Ut vero id fiat, typus eiusdem rei in cognoscente requiritur. Iam vero essentia rei non in actu secundo, sed in actu primo sita est.

Ex dictis heic et in Ontologia sequitur pulcritudinem obiectivam non quidem in quovis ordine sitam esse, sed in ordine ex pluribus variisque constante. Licet enim omnis ordo rationi probetur, placet tamen seu voluptatem quamdam illi gignit ordo qui ex pluribus variisque ad perfectam coalescit unitatem.

Constat item plura esse genera pulcritudinis, nempe pulcritudinem physicam sensibilem, pulcritudinem physicam propriam spirituum vel simplicium viventium, et pulcritudinem moralem; tot enim sunt generatim ordines rerum in quibus locum habere possint ea quae visa seu cognita placeant rationi.

Quia vero in rebus creatis pulcritudo est finita, hinc potest una pulcritudo esse alia maior seu perfectior. Excessus autem unius pulcritudinis super aliam vel spectatur secundum rerum naturas, vel secundum complacentiam cognoscentis. Hoc altero modo relative re considerata, fieri potest ut magis sub ratione pulchri placeat, seu magis pulchrum habeatur quod in se tale non est; sic quia sensibilibus magis afficimur, eaque vividius percipimus, sponte fit ut pluribus hominibus, qui non se abstraxerunt a sensibus, pulcritudo sensibilis maior videatur quam moralis. Habita vero ratione naturae rerum, ibi est excellentior pulcritudo ubi non solum elementa per se perfectiora sunt, sed praecipue ubi eorum harmonia et unitas per se perfectior est. Est autem ea harmonia per se perfectior quae finis est

ceterarum; haec porro est ea quae in ordine morali reperitur: quare pulcritudo moralis simpliciter perfectior est.

His praestitutis demonstrandum est Deum esse pulcrum et maxime pulcrum, ipsamque pulcritudinem.

DEMONSTRATIO. Intrinsicca pulcritudo Dei demonstrari potest duplici via, h. e. tum argumento ex effectibus, tum ex analysi divinae essentiae quantum nobis fas est instituta.

Ex effectibus ita arguimus. Manifestum est pulcritudinem esse in omnibus creatis rebus diffusam: totamque rerum synthesim, eiusque plures partes tum materiales, tum spirituales pulcras esse, atque in viventibus liberis pulcritudinem moralem vigere. Haec vero pulcritudo non est a se, quemadmodum nec ullum ens finitum; rationem proinde sui habet ultimam in Deo. Porro Deus est causa ipsius non solum efficiens, sed exemplaris: prima enim causa ordinis per intellectum agit (O. Th. XXXII): atque idecirco typi supremi cuiuscumque pulcritudinis in mente divina existunt. Huiusmodi vero typi pulcritudinis rerum, qui formaliter sunt in intellectu divino, existunt virtualiter eminenter in essentia Dei, ratione cuius possibiles sunt, et cuius dimi-nuta sunt participatio. Quemadmodum autem typos harum pulcritudinum essentia divina virtualiter eminenter continet, ita continet quoque indefinitos typos ceterarum possibilium pulcritudinum. Iam vero sicut eo quod Deus omnia entia possibilis sua essentia virtualiter eminenter continet, est summum ens, et in ratione entis perfectissimum, nec aliter ea posset continere nisi tale esset; ita eo quod omnes pulcritudines possibilis sua essentia virtualiter eminenter continet, dicendus est esse summe et perfectissime pulcrer. Cuius pulcritudo et infinita est et a se. Infinita quia essentia Dei actu continet indefinitas pulcritudines, easque simplicissimo modo: a se, quia essentia divina fons est et ratio ultima cuiusque participatae pulcritudinis, ipsa autem ratione sui independenter ab alio habet quod sit pulcrer. Atqui quod a se et infinite pulcrer est, est ipsa pulcritudo, sicut quod a se et infinite est sapiens, est ipsa sapientia; et quod a se et infinite est ens, est ipsum esse: ergo.

2^o Si sepositis effectibus, analysim divinae essentiae, quoad nobis licet, instituere velimus, rursus pulcritudo Dei evidens est. Ibi est enim infinita varietas perfectionum, perfectionumque graduum cum summa secum ipsis cohaerentia et aptitudine, h. e. maxima unitate; est quidem Deus simplicissimus, verum simplicitas eius positiva est, nullamque simplicem (O. Th. XXVIII) perfectionem formaliter excludit, ut sit Deus formaliter sapiens, formaliter bonus, iustus etc. unitas vero sive simplicitas Dei cum sit perfectissima, perfectionem includit quae propria est ordinis citra ullam imperfectionem. Est igitur ibi maxima unitas in plenissima varietate. Atque est prorsus qualis esse debet secundum conceptum perfectissimae essentiae quam divinus intellectus apprehendit, est enim necessario Deus id quod debet esse, et est immutabiliter talis. Quae varietas in unitate nequit non placere intellectui divino contemplanti; si enim proprium est rationis voluptatem capere ex perfecta unitate in varietate, id maxime intellectui divino competere debet. Porro haec pulcritudo Dei est infinita, nam secundum extensionem, ut ita dicam, est infinita perfectionum perfectionumque graduum varietas, et secundum intensitatem infinita est unitas. Quocirca cum sit pulcritudo a se quia divina, et sit infinita, sequitur ut sit ipsa pulcritudo.

Haec est pulcritudo physica. Eodem autem modo ratiocinandum est de pulcritudine morali quae in iustitia et sanctitate sita est. Deus est enim ex se et infinite rectus et sanctus, non quatenus alicui extrinsecae regulae conformetur, sed quatenus est ipsa norma subsistens omnis ordinis moralis. Non libet in his pluribus exspatiari, quae devotae potius contemplationis quam frigidae demonstrationis argumentum sunt.

Corollarium 1.^m Ergo pulcritudo creata cum pulcritudine divina analogice solum convenit.

Corollarium 2.^m Ergo Deus ratione suae pulcritudinis est infinite amabilis amore amicitiae, infiniteque desiderabilis.

CAPUT IV.

De divinis operationibus ad extra.

THESIS XXXVII^a

Ea est efficacia divinae voluntatis ut Inutu suo qui est actus formaliter immanens, virtualiter tantum transiens, operari possit ad extra, II atque adeo possibilia omnia producere: quapropter III est Deus omnipotens eiusque potentia est infinita.

DECLARATIO. Potentia est principium factorum, sive ratio vel causa existentiae effectus. Iam vero licet ratione distingui possit in Deo vis volendi et vis efficiendi, ideoque voluntas et potentia, tamen affirmari nequit potentiam etiam prae nostro concipiendi modo esse formaliter distinctam a voluntate eo modo quo voluntas ab intellectu, sed est potius modus ipsius, nam voluntas divina hoc ipso est efficax quod est absoluta voluntas ut res sit. Nimirum voluntas adaequate spectata in plus porrigitur quam potentia, ut ex. gr. voluntas non impediendi peccata: sed voluntas inadaequate spectata h. e. quatenus est efficax est ipsa formaliter potentia: et ideo ratione distinguitur voluntas a potentia ut res adaequate spectata a seipsa inadaequate spectata. Quapropter Deus operatur ad extra quatenus vult efficaciter rem esse: actio ergo qua operatur est actus voluntatis; ergo potentia seu vis agendi ad ipsam voluntatem spectat. Quod vero haecenus diximus probatur ita.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Supponimus Deo competere vim creandi quam necessario Deo esse adserendam probavimus in Cosm. eum de origine mundi disseruimus. Itaque 1^o Actus creativus qui Deo competit non potest esse nisi actus formaliter immanens; nam actus transiens cum sit applicatio virtutis ad subiectum aliquod in quo novus modus producit, subiectum supponit in quod agens agit; creatio vero

nullum supponit subiectum; ergo actus creativus est actus formaliter immanens. Actus autem immanens creativus praeter actum scientiae dirigentis nequit esse nisi actus voluntatis. Sane a) remota a creante actione formaliter transeunte, non restat nisi imperium vel volitio ut res sit; ideoque actus immanens voluntatis. b) Si ponatur potentia quae ratione distincta a voluntate creat; eius actus nequit concipi ut immanens; quia potentia ut ratione a voluntate distinguitur nequit concipi nisi ut principium executionis operis subsequens scientiam dirigentem et imperium voluntatis; principium vero executionis operis subsequens scientiam dirigentem et imperium voluntatis est principium agens per actionem formaliter transeuntem, eo enim *adaequate* spectat *formaliter* ut ad extra aliquid efficiat; ergo eius actus nequit concipi nisi ut transiens, qui tamen in creatione non potest habere locum. Eadem vero est potentia Dei quae creat, et ceteros effectus producit. Ergo actus immanens voluntatis est per se creativus ideoque efficax ad extra. 2^o Est de ratione voluntatis creatae ut sit principium aliquod operationis ad extra, movet enim facultates immediatas ad opus: quare efficacia quaedam operis faciendi spectat etiam ad voluntatem. Haec ergo efficacia spectabit quoque ad voluntatem divinam, verum remotis imperfectionibus, et infinito modo. Imperfectio autem est quod mediate attingat effectum ad extra: et efficacia infinita ex se est sufficiens ad opus quod respicit. Voluntas igitur divina absque medio attingit effectum, sive est per semetipsam efficax ad extra.

Ergo operatur Deus ad extra actu suae voluntatis, ideoque actu formaliter immanente. Quia vero hunc autem sequitur effectus ad extra, dicitur virtualiter transiens h. e. effectum ad extra producens, ideoque aequivalens actioni transeunti. ®

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Potentia primae causae debet esse perfectissima, perfectio vero aliqua deesset, si quaedam possibilia non posset; ergo potest omnia possibilia.

2^o Ratio existentiae omnium possibilium debet esse in aliqua causa; haec autem certissime est causa prima;

atqui nequit esse talis nisi eius potentia ad omnia se porrigat; ergo potentia divina potest omnia possibilea producere, sive est omnipotens.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Cum possit Deus omnia possibilea, liquet eum esse omnipotentem. Infinitas vero divinae omnipotentiae demonstrari potest tum ex parte subiecti, tum ex parte obiecti. Ex parte subiecti, quia cum divina essentia et voluntas sit infinita, et potentia agendi respondeat perfectioni essentiae et principii agentis, ipsa quoque debet esse infinita. Ex parte obiecti difficultas esse posset quia singula possibilea sunt finita, et eorum summa non est infinita. Nihilominus hoc ipso quod possibileum multitudo est indefinita, manifeste colligitur divinam potentiam esse infinitam; nam potentia causae adaequatae effectuum continere debet perfectionem omnem quae in effectibus reperitur; potentia vero causae primae est potentia causae adaequatae. Porro causa prima quae immutabilis est, necesse est ut actu semper contineat perfectionem omnem quae possibilis est in terminis possibileis in indefinitum; secus enim nunquam habere posset eam perfectionem quae ei ab aeterno deesset. Iam vero perfectio quae possibilis est in omnibus possibileis est indefinita, perfectio vero indefinita si tota ad actum revocetur nequit esse finita, quia quod finitum est limitem habet, indefinitum vero in augmento limites non habet, ergo revocata ad actum est infinita; ergo perfectio divinae potentiae quae actu aequivalet omnibus possibileis in indefinitum est infinita.

Corollarium. Ex eo quod potentia divina sit ipsa voluntas ex se efficax immanenter agendo: sequitur omnes effectus quos Deus producit sive ex se solo sive simul cum causis secundis, a Deo produci per actum efficacem suae voluntatis.

THESIS XXXVIII^a

Ita Deo competit potentia creativa, ut non nisi ipsi soli competere possit.

DEMONSTRATIO. Quaestio est an vis creativa sit ita propria Dei ut non possit ullo modo competere creaturis dependenter quidem a Deo, vel ut causis principalibus, vel saltem ut causis instrumentalibus. Et quidem si quaestio fiat de vi creandi universaliter accepta h. e. quae se porrigat ad omne quod creabile est, facile convenit inter omnes eam repugnare creaturis, atque id optime demonstrari. Nam 1^o si talis vis creandi eis competeret, competere deberet et vis creandi se ipsas, quod repugnat. 2^o Cum nulla sit creatura, qua non sit possibilis alia perfectior et quidem sine fine, si alicui creaturae competeret vis omnia creandi, ut causae principali, competere deberet et vis creandi se perfectiora, quod rationi causae adversatur. 3^o Quamvis divina attributa possint similitudine quadam communicari plus minus creaturis, non potest tamen vel per gratiam talis communicatio fieri ut quoad intrinsecam perfectionem sive essentiam sint univoca attributum Dei et attributum creaturae; atqui univoca esset vis creandi quoad essentiam in Deo et creatura, si haec ut causa principalis posset creare omnia creabilia.

Verum quaestio proprie est an aliqua creatura, sive ex iis quae sunt, sive ex possibileis saltem, esse possit instructa vi creandi aliqua entia, puta aliquam speciem inferiorem se. Et quidem primo quaeritur utrum creatura aliqua creare possit ut causa principalis, tum deinde an saltem possit ut causa instrumentalis concurrere cum Deo ad opus creationis.

Ut intelligatur quid in hac quaestione veniat nomine *causae principalis*, omissis aliis declarationibus quae videri possunt penes Suarez M. D. 17 §. 2. aliosque; haec suf-

ficiant. Sermo est de *causa principali efficiente physica*. Cum aliquid dicitur *causa principalis*, comparatur cum certis determinatis effectibus, erga quos vim causae principalis habet: non enim quod est *causa principalis* est talis erga omnes effectus. Idem dicatur de causa instrumentali. Iam vero notio causae principalis huc redit, ut illud quoad aliquem effectum dicatur causa principalis, quod virtute suae formae h. e. suae naturae seu propriae perfectionis determinat vel determinare potest existentiam illius effectus: causa vero instrumentalis pro aliquo effectu ea est quae ad productionem eius concurret virtute suae formae, sed 1° mota seu applicata ad agendum ab alio quod est causa principalis: 2° ita ut ipsa vi sua non determinet existentiam perfectionis propriae illius effectus, sed aliquid minus virtuti suae respondens. Sic artifex propter artem quam in mente concepit, et potestatem quam habet movendi corpora eorumque motum diversimode temperandi potest determinare existentiam alicuius operis, puta *vasis*: ignis vero qui adhibeatur potest quidem vi suae formae determinare existentiam combustionis, vel liquefactionis, vel huiusmodi, erga quos effectus proinde ipse est causa principalis; nequit vero ex se determinare existentiam illius operis artificialis, sed ad illud tantum concurret, aliquid agendo vi suae formae, et motus seu applicatus, ut oportet, ab alio. Definitio allata causae principalis competit ei, sive agat cum causa instrumentali, sive sine ea. Vis causae principalis potest esse *a se et independens*, ut in causa prima: vel *ab alio et dependens ac conservata ab eo*, ut in causis secundis.

Iam vero quaestio nostra duplex est: 1^a est utrum creatura aliqua possit esse causa principalis creationis. Qua in re adverte quod proprie non quaeritur, utrum creatura possit instrumento utens, quemadmodum plerumque solent causae principales, creare aliquid, sed utrum creatura per vim propriam suae naturae possit determinare existentiam alicuius rei ex nihilo sive instrumento utatur, sive secus.

Ita statuta prima quaestione, negantem partem tuemus.

cum S. Thoma. Neque loquimur tantum de potentia, ut aiunt, ordinaria, sed simpliciter et absolute negamus posse Deum creare talem creaturam quae sit causa principalis creationis quarundam aliarum creaturarum. Ratio S. Thomae (1. p. q. XLV. a. 5.) huc redit: terminus creationis non est aliquis modus entis, sed ipsum ens, fit enim quod prius non erat ullo modo; porro ens est effectus universalissimus inter omnes effectus, quia nihil est quod non sit ens; oportet vero effectum universalissimum (quoad praedicationem) reducere in causam universalissimam (quoad efficaciam); atqui haec est Deus: ergo Deus solus creare potest. Haec ratio difficilis visa est pluribus. Sane concedunt quidem colligi ex ea quod omne ens sive summa omnium entium non possit esse terminus nisi activitatis causae universalissimae; at quod aliquod determinatum ens vel determinata species puta ranarum non possit creari ab aliqua creatura ex. gr. ab Angelo id se videre negant. Integra enim semper Deo maneret universalitas causalitatis, qui omnia creare posset; licet simul per virtutem naturalem a Deo acceptam creatura aliqua crearet, sicut reapse manet Deo dignitas causae universalissimae quoad omnes effectus, quamvis aliquos effectus etiam creaturae producant.

Itaque primum alio argumento rem in tuto collocabimus; tum deinde ad argumentum S. Thomae revertemur illudque illustrare et vindicare conabimur.

1° Vis creativa etiam alicuius generis substantiarum est infinita: ergo nulli creaturae competere potest. P. M. Etenim creans agit nutu voluntatis; qui autem agit nutu voluntatis, potens ex se est simul producere substantias omnes eius generis, etsi eae simul esse non possint: nam potest ea simul velle. Vis quae potest simul producere substantias omnes alicuius generis est actu maior quavis vi finita, nam vis finita eo magis crescit, et concipitur esse maior, quo plures terminos suae activitatis potest simul producere; si ergo potest infinitos terminos simul, crescit in infinitum; et quia actu est potens eas simul producere, erit actu infinita. Rursus sit vis creandi omnia corpora, haec

vis cum actu possit omnia simul producere, nequit amplius crescere saltem in suo genere; atqui vis finita potest in suo genere quoque crescere, quia hoc proprium est cuiusque rei finitae, sicut quavis magnitudine finita potest esse alia maior, et ita porro. Vis autem quae actu non est finita est infinita, quia quidquid actu est, vel est finitum, vel infinitum. Praeterea perfectio in summa omnium substantiarum corporearum simul sumptarum est perfectio actu maior quavis perfectione finita, quia est perfectio actu resultans ex gradibus perfectionum semper crescentibus sine fine: quamvis autem haec perfectio a parte rei esse nequeat, vis tamen ex se capax eam, si posset existere, producendi, ei aequivalere debet, et si potest simul eam producere, ei debet aequivalere actu, ideoque esse infinita actu. Probata est ergo *Maior, minor* certa est: ergo.

2° Nulla perfectio potest esse univoca Deo et creaturis; esset vero univoca si in creaturis aliqua perfectio attingeret maximum gradum. Atqui maximus gradus qui attingi possit a virtute producente est ut res producat solam voluntatis, qui maximam independentiam, maximamque actualitatem dicit. Igitur hic gradus nequit competere creaturis, quia secus in aliqua perfectione convenirent univoce creatura et Deus. Respondebis discrimen adhuc adesse ratione extensionis ad plura vel pauciora obiecta; verum etiam hoc dato, quoad modum tamen agendi essent pares vis creatrix Dei et vis creatrix competens creaturae; modus autem aequalis quo perfectio possidetur infert univocationem. Praeterea huius diversae extensionis ad plura vel pauciora obiecta nulla ratio sufficiens afferri potest, ut mox dicemus.

3° Itaque resumentes argumentum S. Thomae, illud ita proponi posse arbitramur. Causa universalissima non potest esse nisi una, nempe Deus: ratio est quia nulla causa praeter Deum potest habere vim producendi omnia possible, ut probavimus ab initio. Atqui causa producativa ens ut ens, seu ens ex nihilo, sive unum sive plura producat, est causa universalissima; ergo ea non potest esse nisi Deus. P. m. qui potest producere ens ut ens, potest hoc ipso producere

quidquid habet rationem entis: atqui qui potest producere quidquid habet rationem entis, est causa universalissima; ergo. Omnis difficultas est in maiori huius syllogismi cuius tamen veritatem putamus hic S. Thomam supposuisse, et qua constituta infringitur omnis vis argumenti adversariorum; non enim amplius relinquitur locus distinctioni inter virtutem quae creare possit omnia, et virtutem quae aliqua tantum possit creare. Porro demonstratio huius maioris nobis in eo videtur sita quod facultas quaevis in ea omnia materialia obiecta se potest extendere quae sub suo formali obiecto continentur. Atqui formale obiectum potestatis creativae est ens ut ens, est ens producibile, sive ens ex nihilo efficiendum (Cosm. Th. XXVII); quae causa ergo in id ferri potest, potest versari circa ea omnia, quae sunt ex nihilo producibilia; ideoque potest substantias omnes possibile creare.

Sane si ratio aliqua sufficiens id negandi afferri posset, ea petenda esset ex improportione inter rem productam et producentem, quia nempe illa est hac perfectior. Verum comparatio instituenda est inter rem producendam et vim creandi quae supponitur; utrum autem natura instructa hac vi sit aut possit esse finita, id est quod quaeritur, nec de hoc aliquid supponi debet. Iam vero quaenam improportio esse potest inter rem quamvis finitam et eam vim quae potest aliquid creare? Si perfectio substantiae ex potestate agendi et efficiendi dignoscitur, nihil perfectius videtur esse ea substantia, quae creare potest. At dices perfectiorem ea substantia, quae potest aliqua creare, esse eam quae potest alia et maiora creare. Atqui id dici nequit. Si enim id dicatur, tum potestas creandi non uni creaturae, sed pluribus sine fine asserenda est: infinitaeque erunt creaturae, puta, in genere spirituum, quae possint creare: semper enim ea creatura quae creare potest erit sine fine possibilis alia perfectior: at si infinitae creaturae possunt creare, etiam eae quae existunt dicendae sunt posse creare, nam et istae inter illas continentur: quod satis falsum apparet. Nulla ergo est ratio sufficiens negandae illius maioris.

Argumentum aliud, quod obiter refert S. Thomas in resp. ad 3. his verbis, « si tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita materia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens; » non videtur demonstrativum; etenim responderi potest quod tanta virtus in agente requiritur quanta est ea quae aequivalere potest subiecto quod deest; ad hoc vero vis finita sufficiens esse videtur, quod enim subiectum confert est aliquid finitum. (Cf. Suarez M. D. 20. §. 2).

In responsione ad 2.^m docet S. Doctor maiorem virtutem requiri ad producendum ex nihilo quam ex contrario: et ratio est manifesta, quia causa ex contrario producens utitur aliquo subiecto, in quo debet quidem dispositionem oppositam superare; quod tamen finita vi fieri potest: causa autem producens ex nihilo non utitur ullo subiecto, totam proinde rem producit, quod est aliquid maius. Hactenus probatum nulli creaturae competere posse ut sit causa principalis creationis.

Erunt fortasse tamen qui advertant probatum quidem esse repugnare hanc vim creaturae si ei connaturalis et debita asseratur, at si supernaturalis et gratuita statuatur, repugnantiam non apparere. Verum cum vis creativa sit simpliciter infinita, perfectio vero infinita neque per gratiam possit communicari, sequitur absurdam esse eam gratuitam communicationem; nisi hoc sensu accipiatur quod ad nutum sive desiderium voluntatis creatae Deus creet; secundum quod creatura non causa efficiens, sed moralis tantum constitueretur.

III. Causae instrumentalis physicae definitionem dedimus initio partis praecedentis. Ex qua liquet quod causa instrumentalis propriam virtutem propriumque actum habere debet quo aliquid efficiat, secus causa non esset, nec ratio ulla existeret cur pro certis effectibus certa instrumenta adhiberentur. Iam vero actus quo creatura aliqua

ponitur cooperari ut instrumentum ad opus creationis, vel est immanens vel transiens; transiens autem supponit subiectum, unde non potest habere locum in creatione. Si immanens est, erit actus voluntatis. Porro vel hic actus eo spectat ut moveat voluntatem Dei ad creandum, et tunc non cooperatur physice ad opus creationis, sed solum moraliter. Si autem eo spectat ut vi sua physice aliquid efficiat, tunc erit causa principalis, quia vi sua totum effectum attingere debet, ideoque tota perfectio effectus ei respondere debet; nam effectus creationis, qui in hoc consistit quod aliquid sit quod prius non erat, qui nimirum est ens ut ens, est omnino indivisibilis. Ergo causae instrumentali nullus locus est in creatione. Ergo.

Ratio S. Thomae est quia omnis causa instrumentalis supponit subiectum aliquod quod disponit ad opus causae principalis. Haec ratio quibusdam parum probatur. Verum si consideretur quod causa instrumentalis assumi non potest nisi cum effectus unus est aliquo modo multiplex; et quod effectus unus nequit esse aliquo modo multiplex nisi fiat modus in subiecto, manifestum erit recte S. Thomam docere causam instrumentalem postulare semper aliquod subiectum. Quia vero minores partes causae instrumentali tribuendae sunt, potiores principali, nequit attribui proprie causae instrumentali modus aut forma, quae est terminus actionis, sed tantum dispositio quaedam ad haec.

Restat explicanda doctrina quaedam S. Thomae in responsione ad 1.^m l. c. Quaeritur enim, cum possit homo, et generatim omne animal producere sibi simile, cur Angelus, qui perfectior est, id non possit. Ratio est quia animal eatenus producitur quatenus materia quaedam in corpus organicum disponitur quod ex naturae lege animam postulat, quae creata a Deo eique infusa animal vivens constituit. Porro materiam disponere in corpus organicum opus est quod ab animali effici potest, est enim quaedam modificatio subiecti praeesistentis. Atque ita animal potest esse causa alterius, sibi que simile producere. Angelus vero nulla materia, nullo subiecto constat, sed est substantia simplex;

produci ergo nequit nisi per creationem, quae Angelis competere nequit. Non inde tamen sequitur Angelos imperfectiores esse hominibus, quia operationes eorum immanentes perfectiores sunt; et quamvis homo possit actione transeunte ita modificare materiam aliquam ut corpus sit hominis, animamque humanam requirat; possunt tamen Angeli et ipsi actione transeunte immutare materiam potestate quae quoad efficaciam et quoad extensionem est maior.

Obiici posset: Terminus creationis est ens finitum. Atqui ad finitum producendum sufficit vis finita. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Et spectari debet solum terminus, non etiam modus producendi, *neg.* spectato termino, *subd.* terminus est ens finitum quod actu fit, *conc.* quod simul necessario fieri posset spectata vi producendi, *subd.* non est vere infinitum, *conc.*, non est finitum sine fine, h. e. indefinitum *neg.*

Inst. Etiam vis finita potest producere effectus indefinitos: ergo.

Dist. antec. Potest successive *conc.* simul, *neg.* Porro ad productionem successivam effectus finiti sufficit vis finita quae semper perseveret.

THESIS XXXIX^a

Res omnes productae divina indigent conservatione ut esse pergant.

DECLARATIO. Conservatio duplex distinguitur: *indirecta* et *directa*. Indirecta est quae removet impedimenta perseverantiae in existendo; directa quae vi sua influit in perseverantiam existentiae, a qua proinde esse rei perseverans dependet. Quaestio est de conservatione directa, haberique quaestio potest et circa substantias, et circa accidentia si qua sunt quae esse proprium habeant. Nunc de substantiis loquimur iisque primitivis sive sibi seorsim constant, sive aliarum partes sint. Substantia creata postquam incepit pergit existere; huius continuationis existentiae aliqua ratio

esse debet: quaeritur an haec perseverantia pendeat ab efficientia alicuius causae et quidem illius per quam incepit. Multiplex enim opinio esse potest, vel quod substantia eo ipso quod virtute creatoris inceperit iam ex se perduret absque alio influxu causae alicuius: vel quod substantia vi sua (cooperante quidem causa prima, quod proprium est causarum secundarum) semetipsam in esse conservet: vel quod ab alia causa secunda, vel quod tandem a divina virtute directe conservetur. Ratio dubitandi est quia cum substantia existit, nulla apparet ratio cur desinat esse; ut ergo perduret non est opus aliqua efficientia quae influat semper esse, quod praesertim valet in iis substantiis quae naturaliter postulant esse semper; huiusmodi enim exigentia non videtur posse componi cum necessitate influxus perennis causae alicuius; in hac enim hypothesis illa substantia per se semper desinere posset, quod illi naturali exigentiae videtur repugnare. Quod si efficientia alicuius causae conservantis desideratur, quemadmodum ordo est dependentiae inter substantias, et quaedam ab aliis fiunt, haec a causis suis a quibus habent esse poterunt quoque conservari.

Verum tenendum est substantias omnes creatas indigere activitate Dei conservantis ut perseverent esse. Quod antequam demonstremus, declarem breviter conceptum huius conservationis directae. Ea est actio causae efficientis cuius terminus est ipsum esse sive ipsa realitas quae primo producta est. Quocirca terminus creationis et conservationis est materialiter idem, h. e. substantia existens; res enim quae incipit est eadem quae perseverat, secus falsum foret eam perseverare: differt autem uterque terminus formaliter, quia creatio substantiam respicit prout incipit esse, conservatio eandem respicit prout perseverat esse. Porro sicut perseverantia in existendo est continuata illa existentia quae incepit, ita conservatio active est continuata creatio, non quatenus res denuo successive creetur h. e. in nihilum relapsa rursus e nihilo educatur, quod absurdum est, sed quatenus ea actio quae primo dedit esse pergit influere absque in-

terruptione idem esse. Quia vero actio Dei ad extra non est nisi actus immanens efficax suae voluntatis, quemadmodum creat volendo efficaciter rem esse, ita conservat volendo efficaciter rem perseverare.

DEMONSTRATIO. In primis reiicienda est tertia opinio; cum enim substantia a solo Deo producat, nequit, si conservanda est, ab aliqua causa secunda conservari in esse: quod enim esse non dat nequit illud directe conservare; conservatio namque directa est influxus in ipsum esse. Possunt tamen causae secundae indirecte alias substantias compositas, ac se ipsas, si compositae sunt, activitate sua indirecte conservare tum removendo corrumpentia, tum procurando sibi ea quae ad sustentationem sui vel aliorum sunt necessaria. Inquam *si composita sint*; nam simplices nihil habent quod reformident ab aliis causis creatis, nec alia re creata indigent ut maneant in esse quod habent.

His positis demonstramus thesim. Sane, ut iam meminimus, perseverantia in existendo est aliquid aliud ab inceptione, est enim aliquid maius; et licet fieri non possit ut res incipiens aliquo instanti non perduret, quod alibi declarasse nos meminimus, liquet tamen plures res quae pariter incipiunt non pariter perseverare; ideoque continuatio existentiae aliquid addit inceptioni. Porro huius continuationis ratio vel est intrinseca vel extrinseca; si intrinseca, nulla alia excogitari potest quam vel ipsum initium, aut existentia rei praesens, vel vis quaedam substantiae seipsam conservantis, vel exigentia naturae. Atqui nulla est ex his ratio sufficiens perseverantiae. Etenim initium rei sive existentia rei praesens non est ratio cur res postea perseveret; quia nullus est nexus necessarius inter inceptionem vel existentiam praesentem et existentiam futuram: secus omne quod est etiamsi sit aliquid compositum, deberet esse semper, quod liquet falsum esse. Et sane res postquam inceperit non desinit esse absolute contingens, unde necessaria est quidem hypothetice dum est, sed non pro tempore futuro. Non est ratio perseverandi vis quaedam substantiae quae se (concurrente quidem Deo) conservet; quae est opinio

quam impugnat Lessius (De Perfectionibus divinis L. X, c. 4.) Nam vis huiusmodi concipi nequit; esset enim activitas pro sui exercitio supponens id quod terminus eiusdem dicitur, nimirum esse ipsum substantiae: nam esse substantiae ab eius influxu penderet ita ut sine illo non foret, et integrum esse influxui praesupponeretur, nequit enim agere nisi sit; idque praesupponeretur in eodem ipso instanti quo agit, nam tunc cum agit necesse est ut sit. Neque exigentia naturae ad existendum semper in posterum ratio est sufficiens continuationis existentiae. Nam 1° continuatio saltem aliqua communis est quoque aliis substantiis quibus deest talis exigentia, ideoque pro hoc universali effectu saltem alia ratio afferenda est. 2° Exigentia naturae alicuius ad semper existendum, habet quidem fundamentum in ipsa physica constitutione naturae, et ita spectat ad ordinem physicum; at formaliter non est aliquid physicum, sed morale situm in ordine quem aeterna ratio indit necessario rebus. Porro id quod physicum est cuiusmodi est perseverantia existentiae requirit rationem sufficientem sui physicam. Quapropter ista exigentia poterit esse partialis causa mediata cur ab alia causa efficiente res conservetur; non vero esse potest ratio sufficiens cur perseveret. Et re quidem vera natura exigens perennem sui existentiam, non extrahitur ab ordine contingentium in quo cum crearetur posita est: atqui contingens non habet in se rationem sui esse, esse vero contingentis incipiens et perseverans est realiter idem, nec aliud est perseverantia quam istud ipsum esse iugiter manens; ergo non est in ea natura ratio sufficiens suae perseverantiae. Dices eo ipso quod idem est esse incipiens et perseverans, atque perseverantia non est nisi modus eius, concipi potest quod in ipso esse sit ratio huius modi. Respondeo perseverantiam non esse modum quemdam praeter subiectum h. e. esse, sed formaliter in sua essentia includere esse quod manet; ratio proinde perseverantiae debet esse ratio ipsius esse. Itaque constat nullam esse intrinsecam rationem sufficientem cur res perseveret. Erit ergo extrinseca: haec porro est causa; causa autem huius effe-

ctus nequit esse aliqua causa secunda: igitur necesse est ut Deus res conservet in esse.

Argumentum 2^m Inductione generali ex iis omnibus quae nobis sunt nota constat quod tum perfectio ab agente alteri communicata manet in illo etiam desinente actione agentis, cum vel subiectum habet virtutem appropriandi sibi illam et eam sustentandi, vel cum ipsum principium agendi secundum speciem communicari potest effectui, aut subiecto. Primum ex. gr. locum habet in constructione domus; materia enim eiusdem capax est retinendi eum ordinem, quem aedificator instituit. Alterum habet locum ex. gr. in excitatione caloris qui manet etiam remota causa: idem enim motus excitando calorem gignitur, qui fuit in igne principium excitationis caloris. Si neutrum adsit, effectus tamdiu durat, quamdiu durat actio agentis. Iam vero cum res creatur, nullum est subiectum, quod existentiam possit recipere; nam in creatione ipsum subiectum producit: ipsum autem esse seu existentiam subiecti est realiter ipsum subiectum ab initio productum. Sicut igitur in creatione deest subiectum quod sibi appropriat substantiam quae producit, ita deest quoque subiectum quod existentiam recipiat et sibi appropriat. Principium vero agendi quod est ipsa virtus infinita creatrix nequit secundum speciem communicari creaturae. Ergo si inductioni credimus non potest Deus ita communicare rei creatae perfectionem hanc existentiae, ut ea perseveret cessante actione ipsius Dei: oportet ergo ut actio Dei semper perduret. Cf. S. Thom. I p. q. CIV, a. 1.

Diximus de conservatione substantiarum, quaeritur an modi earundem, et accidentia, si qua sint, conserventur a Deo. De modis prout res sunt nulla est difficultas, cum enim eorum realitas non sit nisi realitas substantiae, haec conservata et illi conservantur. Prout vero modi sunt aliquid formaliter distinctum a substantia cui insunt, nempe ordo dispositio habitudo quaedam, hi conservantur in esse a Deo mediante subiecto cui insunt; inest enim substantiae vis retinendi certum ordinem et dispositionem cum aliis: sicut

ergo haec omnia Deus producit simul cum aliis causis, ita et conservat simul cum subiecto, et cum aliis causis, si quae sunt, quae influere pergant in eorum existentiam.

Ad accidentia quod spectat quae sint realitates distinctae a substantia, si sint talia accidentia quae a solo Deo fiant, cuiusmodi esset in sententia scholasticorum quorundam intellectus et voluntas, ea quemadmodum habent ab initio esse a Deo, ita et divina conservatione indigent ut sint: quamvis quia supponitur ipsa a Deo fieri in subiecto et dependenter a subiecto, dici possit ea conservari a Deo mediante subiecto quod ipsa sustentat, et cuius aliquid sunt. Idem dicendum de accidentibus quae a causis secundis producantur; transeunte enim actione productiva causae secundae quacum agit causa prima, manent ea in subiecto a quo sustentantur, et sic mediante subiecto, a quo dependenter facta sunt, conservari dicenda sunt a Deo. Itaque res omnes quas Deus facit secundum quod rationem entis ab eo participant, conservantur ab ipso. Non tamen conservatio haec eo spectat ut res semper sint; sed quamdiu durant dicimus eas conservari a Deo: tamdiu autem eas conservat quatenus ordo rerum et mutua efficientia causarum id requirit.

Dices: Conservatio respondet productioni: ergo ea causa quae producit conservare quoque potest; at etiam causae secundae produunt: ergo et eae possunt conservare.

Resp. *D. M.* Conservatio respondet productioni quae est causae effectus secundum fieri tantum, *neg.* quae est causa effectus secundum ipsum esse, *conc.* Causa effectus secundum esse est ea a qua est substantia cuius proprium est esse; causa effectus secundum fieri tantum est ea quae modos inducit substantiae praesistenti, a qua effectus pendet quidem cum fit, sed cum factus est manet in subiecto desinente actione producente.

Contrad. m. Causae secundae sunt causae secundum fieri tantum, *conc.* secundum ipsum esse effectus, *neg.* Responsio desumpta est ex S. Thoma l. c.

Cum causae secundae agant actione transeunte quae in

eo consistit ut per applicationem virtutis agentis subiectum aliquod immutetur, quando subiectum immutatum est, expletum est id, quod causa secunda agere potest; ideoque desinit. At actus immanens causae primae, cuius terminus est ipsum esse effectus, quaeque agit ut causa universalis omnis entis, semper durare potest et debet.

Ex dictis liquet quo sensu accipiendum sit effatum illud: Conservatio est continuata creatio. Nimirum non ita est accipiendum ut res creata singulis instantibus vel continue postquam creata est e nihilo educatur, ideoque continue in nihilum redeat, ut rursus e nihilo extrahatur, quod absurdum est, tum quia singula haec instantia realiter distincta nulla sunt, tum quia res creata pergat continue existere, quod autem iam existit, e nihilo fieri nequit. Sed est ita accipiendum: nimirum ex parte rei creatae terminus conservationis est idem ac terminus creationis sed durans sive continuatus, existentia nempe rei perseverans; et ex parte Dei, actus a quo est rei conservatio est ille idem a quo est rei inceptio. Distinguuntur tamen ratione, quia alius est conceptus creationis, alius conservationis, sicut alius inceptionis et alius durationis: et quia res creari posset, quin tanto tempore saltem, quo durat, quodque in infinitum minui semper potest, duraret et conservaretur. Itaque eodem actu immanente quo Deus voluit rem esse voluit quoque simul eam vel semper vel tanto tempore durare.

Corollarium. Ex dictis et probatis in thesi sequitur errasse Galluppi qui solius conservationis indirectae necessitatem adstruit.

Obiici potest 1° Quaedam naturae ut spiritus sunt immortales, ergo in ipsis est ratio sufficiens cur perseverent.

Resp. Sunt immortales essentialiter, *neg.* naturaliter, *conc.*

Dist. conseq. Ratio sufficiens est in ipsis cur existant conservatae, *conc.*; cur pergant existere a se, *neg.*

2° Deus nequit animas racionales annihilare, ergo.

Dist. ant. h. e. non est in Deo virtus par huic effectui annihilationis animae, *neg.* non decet Deum eas an-

nihilare, *subd.* propter aliquid quod vere debeat ipsis *neg.* propter id quod potius debet sibi, *conc.* Quod vero Deo indecens est evadit ei quoque physice impossibile propter infinitam eius perfectionem.

Adverte actum annihilationis eo redire ut Deus velit aliquid tamdiu et non amplius conservari, ideoque ultimo instanti adveniente opus est ut res desinat esse deficiente activa conservatione. Liquet porro solum Deum posse annihilare quia ipse solus substantias conservat.

3° Esset ergo tendentia entis creati in nihilum, quod repugnat.

Resp. *Dist.* tendentia positiva, *neg.* negativa, h. e. incapacitas ex se perseverandi, *conc.*

4° Potest agens ita communicare alteri aliquam perfectionem, ut in ipso maneat cessante actione agentis; ergo Deus potest communicare esse creaturis quod perseveret cessante divina actione.

Resp. *Dist. ant.* Potest agens etc. cum subiectum non habet virtutem appropriandi sibi eam perfectionem, eamque ex se sustentandi, *neg.* cum habet propter imperfectionem effectus, ut est structura in domo, figura in marmore, *subd.* potest ita ei communicari ut conservetur in subiecto independenter a causa secunda, *conc.* independenter a causa prima, *neg.*

5° Potest creatura effectus producere qui ab ea in perseverantia existentiae non pendeant; ergo multo magis Deus.

Resp. *Neg. cons.* illud enim est ex imperfectione effectus et virtutis agentis; quod proinde non est transferendum in Deum.

THESIS XL*

I Distincto duplici physico Dei concursu, mediato et immediato, utriusque necessitas ad actiones omnes creaturarum tenenda est. II Concurrit autem Deus sub ratione causae primae universalis efficientis quidquid habet rationem entis.

DECLARATIO. Concursus Dei definiri potest: *divina cooperatio ad actiones creaturarum*. Duplex ea esse potest, physica vel moralis: physica cum Deus agit ut causa physica; moralis cum agit ut causa moralis (O. C. III De causa efficiente III, 9.) Nos de physico concursu loquimur. Hic rursus duplex, mediatus et immediatus; mediatus est collatio et conservatio virium ceterorumque mediorum quibus causa secunda constituitur in actu primo expedita ad agendum; immediatus est influxus Dei in ipsum actum secundum causae, sive in eius effectum. Quia vero Deus quidquid producit, producit per actum voluntatis, volendo scilicet efficaciter aliquem effectum, concursus immediatus in eo consistit quod Deus efficaciter velit actum vel effectum creaturae.

Immediatus rursus a quibusdam distingui solet in praeivium et simultaneum. Praeivium est qui ita cooperatur causae secundae agenti ut eius actionem praevertat, causam movens ad agendum; unde non est tam concursus quam praecursus. Simultaneus est qui ita cooperatur causae agenti ut simul tantum cum ipsa operetur.

Actiones creaturarum in duplici sunt differentia; quaedam enim sunt immanentes, quaedam transeuntes (Ontol. th. 14. 4. p.): cum actio est transiens, id quod a causa fit est extra ipsam; cum est immanens, manet in agente. Concurrere autem ad actiones creaturarum est simul cum ipsis producere effectum vel terminum virtutis earundem sive sit extra sive sit intra ipsas.

Quapropter in hoc concursu nihil est aliud reale cogitandum praeter voluntatem efficacem Dei et effectum, qui est operatio creaturae dependens ab ea. In productione enim

nihil est realiter medium inter causam agentem et effectum. (O. Th. XIX). Unde dicitur concursus esse passive idem cum actu ad quem Deus concurrit: et quia hic actus a causa quoque secunda dependet, et ex eadem ratione effectus huius et concursus passivus sunt idem, hinc realiter idem esse dicuntur concursus causae secundae, et concursus Dei si passive spectentur. Active tamen concursus duplex est, a duplici nempe causa idem effectus dependet.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Necessitas concursus mediati manifesta est. Necesse est enim ut causa a Deo recipiat vim agendi, eademque vis a Deo conservetur. Item necesse est si quae res tamquam media extrinseca requirantur ad agendum, ut a Deo fiant et conserventur, quia quidquid est, a Deo esse debet et conservari.

Necessitas autem concursus immediati ab omnibus fere admittitur, excipitur enim Durandus; sed pro diversa sententia, quam in eo explicando sequuntur, diversimode, nec semper bene, ab omnibus probatur. Independentem ergo a quovis systemate ita demonstrari potest.

Causa in actu secundo cum agit perfectior est se ipsa in actu primo tantum, omnis autem perfectio omnisque gradus perfectionis realis a Deo tanquam causa adaequata existentiae omnis realitatis procedere debet: ut vero procedat a Deo hic gradus perfectionis tanquam a causa adaequata existentiae omnis realitatis, oportet ut causa secunda subordinetur Deo ut est actu agens, hoc est sub ipsa ratione agentis, non tantum sub ratione potentis agere; subordinatur autem Deo sub hac ratione quatenus Deus influit voluntate sua in ipsum actum creaturae agentis; ergo. Cf. Lessium De Perfectionibus divinis L. XI. c. 3.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Cum totus actus sit a causa secunda et a causa prima; altera autem sine altera effectum non producat, liquet utramque causam esse totalem totalitate effectus, non vero totalitate causae; sed quoad hoc esse causas partiales (O. C. III, l. c. n. 7). Licet vero totus effectus sit ab utraque causa, distingui tamen potest

in eo quaedam formalitas secundum quam proprie respondeat primae causae, et alia secundum quam respondeat causae secundae. Est scilicet certe ratio cur hic effectus sit a Deo, et est cur sit a creatura. Iam vero cum Deus sit causa universalissima, et ideo concurrat quia quidquid est a Deo originem mutuari debet, liquet rationem formalem sub qua Deus effectus causarum attingit esse rationem entis; rationem vero talis entis, quod ex. gr. sit motus, germinatio fructus, sensatio etc. id ex causarum singularum propria natura ac circumstantiis actionis dependet. Hinc cum effectus proprius causae liberae sit actus immanens voluntatis, Deus illam non producit sub formali ratione volitionis, neque enim propter illum actum Deus dicitur volens, cum non sit actus immanens Dei; sed illum producit ut est aliquid voluntatis creatae sive sit ens sive modus huius entis, quod vero sit actus immanens et liber, id actus nanciscitur ex respectu ad voluntatem creatam. Quia vero ratio entis, et ratio talis entis identificantur, suntque una eademque res, hinc ut diximus totus effectus est ab utraque causa.

Corollarium. Ergo causae secundae possident completam virtutem suos effectus producendi dependenter a causa prima, non vero independenter ab ea.

THESIS XLI^a

Ut concursus divinus ad actus liberos creaturarum quantum in nobis est explicetur, advertimus I quod quia determinatio voluntatis est eiusdem exercitium et actus, ea per concursum Dei fieri debet, neque est expectanda prius ut Deus concurrat. II Arbitramur autem Deum non ita concurrere cum causis liberis ut eas praedeterminet, vel praemoveat, vel proprie moveat, neque enim cum eiusmodi divina cooperatione libertatem voluntatis possumus conciliare. III Itaque concursus immediatus ita concipi potest, ut sit quaedam continuatio concursus mediati; sicut enim concursus mediatus virtutem creatam efficacia sua sustentat, ita cum causa creata se determinat, ope eiusdem concursus se deter-

minat, qui proinde concursus eo ipso immediatus evadit, principium existens actus sive effectus eiusdem causae.

DECLARATIO. Per se omnis actus est determinatio facultatis, et omnis facultas activa se ipsam agendo determinat. Verum pressiore sensu *se determinare est se libere determinare*, h. e. ita actum talem ponere ut in eiusdem agentis potestate sit eum non ponere, ita ut ratio ultima cur indifferentia facultatis ad unum flectatur, seu cur talis actus sit, sit ipsa facultas, quae potens ex aequo utrumque, alterutrum ponit. Determinatio proinde libera actus est eiusdem positio cum activa potestate contradictorium vel contrarium vel diversum ponendi.

In actibus voluntatis distinguitur actus indeliberatus et actus deliberatus. Ille est spontanea vel complacentia rei, vel aversio a re quae conformis est vel difformis inclinationi sive naturali sive habituali voluntatis; hic est libera tendentia in obiectum. Actum deliberatum iam probatum est a nobis (A. Th. XL. p. I.) esse positivum exercitium libertatis. Actus indeliberatus, cum necessarius sit, ponitur per eum concursum quo actiones ceterae causarum necessariarum ponuntur; de quo aliquid postea. Nunc quaestio est de actu deliberato.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Difficultas est in componenda libertate voluntatis cum divino concursu. Inapte vero hanc difficultatem solveret qui rem ita explicaret; voluntatem quidem ex se ipsa determinare se ad actum, qua determinatione posita Deum ad actum eius concurrere, ac si determinatio ad actum esset aliquid realiter medium inter voluntatem et actum eius, quam Deus veluti expectaret ut concurreret. Etenim determinatio voluntatis non potest esse nisi operatio eius, se enim determinat agendo, et agit se determinando, unde actus ipsius sive exercitium facultatis et eiusdem determinatio sunt omnino idem. Cum ergo actus debeat fieri per concursum Dei, concursus vero nequeat subsequi actum cuius causa esse debet, concipi non potest quod Deus ad concurrendum expectet determinationem vo-

luntatis, quae concursum praecedat, et sine illo fiat; sed ipsa determinatio voluntatis fieri debet per concursum Dei.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Praedeterminatio eo redit ut voluntatem adhuc in actu primo indifferentem influxu suo physico Deus moveat ad determinatum actum, sive ad volendum vel nolendum determinatum obiectum; quae proinde praedeterminatio seu praemotio dicitur, quia praevertit causalitate sua ipsam determinationem voluntatis. Iam vero opus non est pluribus demonstrare hanc praedeterminationem admitti a nobis non posse. Etenim ea posita non intelligimus quomodo possit incolumis esse libertas. Sane libertas in eo est ut voluntas sit domina sui actus, ideoque non sit, antequam agat, determinata ad unum, sed se ipsam agendo determinet; atqui posita praedeterminatione voluntas non est domina sui actus, non enim ipsa se determinat, sed est ab extrinseco determinata ad unum (A. Th. XL. p. VI): ergo.

Nec divina motio proprie accepta admitti potest in voluntate. Sane motio ex sua natura tendit semper ad unum terminum determinatum, nec potest esse indifferens ad plures terminos, sicut enim nequit concipi corporalis motus, qui ad unum terminum determinatum non tendat, ita nequit concipi spiritualis motus qui ad unum pariter terminum determinatum non tendat. Iam vero Deus non potest ita agere in voluntate, quia tunc voluntas esset ab extrinseco determinata ad unum; ideoque eius libertas periret. Nequit igitur concursus se habere ad modum cuiusdam proprie dictae motionis.

Quae ut magis intelligantur advertendum est 1° non tantundem esse causam esse primam actus voluntatis, et esse causam determinantem eiusdem actus. Causa enim prima id sibi vindicat ut ante se nulla alia sit, et ab ea sit omnis efficientia voluntatis, atque ipse actus, modo tamen conveniente voluntati. Causa vero determinans id sibi vindicat ut ultima potius sit in serie causarum; determinat enim quod praecedens relinquit indifferens; recipiens si est creata vim agendi a causa prima, et ab ea adiuta ad agen-

dum, ita tamen ut sub hoc adiutorio ipsa sit ratio cur indifferentia facultatis ad unum determinetur hoc potius quam illud volendo aut nolendo. Causa ergo prima indifferenter se habet, ultima vero est determinans sub influxu quidem primae. Itaque sicut Deus est causa prima, ita voluntas est ultima determinans quatenus positus omnibus ad agendum requisitis constituta in actu primo se ipsam flectit ad hoc vel illud volendum aut nolendum. Quare ex eo quod est Deus causa prima etiam actus voluntatis, non sequitur ipsum praedeterminare eiusdem actum.

2° advertendum est effatum illud: *causa secunda non agit nisi mota a prima, vel applicata a prima ad agendum*; si de voluntate sermo sit et de motione proprie dicta accipiatur, a nobis admitti non posse, ut probavimus. Verus ergo sensus huius effati pro causa libera is est; quod scilicet tum causa accipit a prima virtutem agendi et destinationem finis, in quem tendat, tum quod causa secunda libera adiuvat ad agendum a Deo concurrente cum ipsa. In quibus quaedam ratio motionis reperiri potest; quatenus quod movet prius est moto, atque vim quamdam confert et terminum praefinit moto, quod sine movente non moveretur. Cum ergo Deus sit prior voluntate, virtutem ei conferat et finem universalem ei statuatur, quatenus eam creans hoc ipso inclinationem ei indidit ad finem sibi naturalem, et sine cooperatione eius voluntas non se moveret, Deus dicitur movere voluntatem. Quae motio non est propria, quia non determinat certum singularem terminum vel obiectum, quod actu velit aut nolit voluntas.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. I. Concursus immediatus voluntatis debet esse influxus divinus in actum, influxus physicus, influxus attingens immediate actum, simultaneus cum actione voluntatis, atque talis ut eius libertatem non impediatur; atqui haec omnia competunt concursui proposito in thesi: ergo. Sane 1° concursus mediatus est influxus Dei, et influxus physicus, est enim actus efficax ad extra divinae voluntatis volentis facultatem creatam esse et conservari. 2° Cum voluntas operatur, ille concursus attingit immediate

ipsam operationem voluntatis; cum enim voluntas operatur, operatur vi suae virtutis, quae profecto attingit actum suum immediate, operans autem vi suae virtutis, operatur etiam vi concursus sustentantis suam virtutem; cum autem operatur vi concursus sustentantis suam virtutem, sicut virtus attingit immediate actum, ita et concursus sustentans virtutem attingit immediate actum, qui proinde evadit immediatus. Scilicet virtus creata et divinus influxus eam sustentans constituunt unum principium ex duobus elementis subordinatis, principiumque proximum operationis; quapropter ipsa determinatio voluntatis est a concursu divino. 3° Est simultaneus; nam concursus mediatus fit immediatus simul ac operatio adest; atqui quemadmodum facultas agens est simul cum suo actu nec prius nec postea, ita influxus sustentans facultatem est cooperans simul cum actu nec prius nec postea. 4° Non impedit exercitium libertatis, quia prout mediatus est relinquit voluntatem indifferentem; prout immediatus est, comitatur quidem voluntatem operantem, quae eius vi quoque operatur, sed actum non determinat voluntati, at voluntas ab eo adiuta se determinat. Ergo.

II. Influxus physicus immediatus Dei eo redire debet ut actus voluntatis creatae, prout effectus aliquis est, refundi possit in Deum ut causam eius immediatam. Atqui id in hac sententia locum omnino habet. Actus enim sive determinatio voluntatis fit immediate per facultatem ipsam et influxum divinum sustentantem eam, sive per Deum sustentantem facultatem, cum vero fiat per Deum quoque sustentantem facultatem, Deus est ipsius quoque causa immediata sicut facultas: ergo.

III. Concursus immediatus nequit se habere ad modum motionis, seu praemotionis, ut probatum est. Quatenus ergo prior est actu voluntatis debet se habere indifferenter. Iam vero concursus indifferens qui transit in determinatum cum voluntas agit 1° explicatur satis si ponatur esse ipse concursus mediatus; 2° explicari nequit si ponatur alius influxus distinctus a mediato. Etenim quomodo hic concursus seu haec oblatio concursus, ut aiunt, fit determinata? an

per determinationem voluntatis? Sed tunc determinatio voluntatis non erit ab ipso concursu, nempe actus voluntatis ab ipso non erit (I p. thesis); an ex se ipsa? Sed tunc determinatur actus voluntatis ab extrinseco. Ergo iste concursus concipi nequit.

Doctrina tradita explicari potest quoad modum concurrendi exemplo matris regentis infantem, qui incerta vestigia adhuc ponit. Infans se movet virtute sua, sed virtute recta et sustentata a matre, ita ut causa adaequata gressuum sit virtus motiva infantis et sustentatio matris. Hinc cum se movet infans, motio eius est etiam a sustentatione matris, quae evadit tunc immediata causa motionis simul cum virtute infantis, quia eius quoque ope infans se movet. Mater vero regens et sustentans infantem comitatur quidem vi sua gressus infantis, sed eos non determinat, licet vi quoque sua ii ponantur. Item quoad immediationem concursus explicari potest exemplo causae principalis et instrumentalis. Instrumentum enim agit quidem vi propria, sed *sub et simul cum* motione causa principalis, quae proinde simul cum instrumento attingit effectum. In quo proinde differt ab iis causis quae tribuunt quidem aliis vim agendi, sed postquam tribuerint, hae ex se agunt quin illae cooperentur. Toto autem caelo differt concursus mediatus Dei ab influxu mediato huiusmodi causarum.

THESIS XLII^a

Cum concursus mediatus ex se sit indifferens ad quamvis determinationem causae liberae, fiatque immediatus eo quod causa libera eius ope se determinat, liquet moralem malitiam actionis Deo non posse imputari, qui sua efficacia comitatur voluntatem agentem ne eius libertatis exercitium impediatur, actum cum ipsa efficiens tanquam causa universalis omnis entis.

DEMONSTRATIO. Malitia actus imputatur illi qui est causa determinans eius existentiam, non illi qui 1° ut legislator quidem aversatur et prohibet, 2° ut causa vero efficiens in-

differenter se habet, 3^o et cum voluntas operatur, actum cum ipsa efficit a) quidem sub ratione entis; sub ratione vero malitiae b) permittit, habens c) optimam rationem permittendi. Atqui 1^o causa determinans actum malum est voluntas creata: 2^o Deus ut legislator illud impedit quantum decet; 3^o ut causa prima efficiens operatur actum ut ens est, non vero ut malum est. Licet enim non sint duae res actus et malitia eius, et qui sciens et prudens determinat actum, ei hoc ipso malitia quoque actus imputetur; tamen cum causa efficiens actum est 1^o tantum causa adiuvans, quae 2^o ideo requiritur ut actus quatenus ens est fieri possit, 3^o tunc causa pure adiuvans respicit actum tantum sub ratione entis, praescindens ab eius defectu seu malitia. Praescindere autem potest quotiescumque habeat iustam rationem permittendi malitiam. Huiusmodi porro est Deus concurrrens ad actus malos, qui ideo concurrat ut actus prout ens aliquid est fieri possit, quique iustam habet rationem permittendi malitiam, cuiusmodi est liberum exercitium voluntatis creatae; qua de re uberius suo loco in sequenti capite.

Dices si Deus concurrat ad actum ut ens est, et praescindit a malitia, praescindit quoque a bonitate morali actus; ideoque bonitas actus non erit a Deo.

Resp. Non eandem esse rationem actuum bonorum et malorum: 1^o enim Deus voluntate antecedente (Th. XXXIV) vult et praecipit actus bonos, atque in hunc tantum finem eadem voluntate confert et conservat vires; nec per se vellet concurrere nisi ad actus bonos. Actus vero malos vult tantum sub ratione quidem entis voluntate consequente, sub ratione vero malitiae vult permittere. 2^o Bonitas actus, cum sit perfectio quaedam, Deo ut causae primae referenda est, malitia vero cum sit privatio non postulat ut a causa prima sit. Hinc actus boni prout etiam boni sunt, Deo sunt tribuendi ut causae primae eorundem, non vero proprie Deo imputandi, imputatur enim actus proprie ei qui est eius causa determinans; talis autem non est Deus, sed creatura quae sola meretur per actus bonos, non autem Deus.

Scholion. Pro causis aliis viventibus sed necessariis ut intellectus, concursus differt in eo quod positus omnibus ad agendum aliquid requisitis eo ipso concursus mediatus evadit immediatus, agens enim tunc est ex natura sua determinatum ad certum actum. Pro causis vero agentibus ad extra per actionem transeuntem praeter concursum immediatum ad exercitium facultatum sicut in causis necessariis, postulatur alius concursus divinus pro existentia effectus. Effectus enim ita prodit in fieri a causa, ut quodammodo etiam in fieri pendeat a subiecto in quo fit. Sicut ergo quatenus pendet causa, fit a Deo concurrente ad causae actionem, ita quatenus pendet a subiecto fit a Deo concurrente cum subiecto ad eius receptionem. Quia vero postquam factus est, non amplius pendet a causa, sed a subiecto, ita conservatur a Deo per conservationem subiecti continuatam etiam ad modificationem in eo inductam, in qua consistit effectus causae creatae.

Obiicies 1^o Deus dicitur producere effectus creaturarum mediantibus causis secundis; ergo non est Deus causa immediata sed mediata.

Resp. D. A. Deus dicitur producere effectus mediantibus causis secundis, iisdemque determinantibus concursus, ex se indifferentem, ad talem effectum, *conc.* h. e. attingendo tantum suo influxu vim causae secundae, non autem effectum, *neg.*

2^o Si concursus immediatus non est nisi continuatio mediati, reapse non habetur nisi concursus mediatus, et recipitur opinio Durandi (in 2.^m d. I q. 5) quae ab omnibus philosophis et theologis reprobatur. Ergo.

Resp. D. A. quoad 1.^m p. Si concursus immediatus non est nisi continuatio mediati, reapse non habetur nisi concursus mediatus h. e. nisi unus concursus qui prius mediatus est et deinceps immediatus, *conc.* nisi concursus mediatus, h. e. nisi concursus qui solum influat mediate, *neg.*

Quoad 2.^m p. adverto 1^o quod opinio Durandi ut verba sonant accepta, negat concursum immediatum sive influxum divinum attingentem immediate ipsum actum vel effectum

causae secundae; nos vero eum admittimus et probamus; ergo non est eadem sententia.

Sane 2° duplex distinguenda est quaestio: 1° utrum concursus immediatus sit admittendus, 2° in quo hic concursus consistat; in prima consensus philosophorum et theologorum facile communis est, et Durandum reiicimus si ipsum negavit; in altera multiplex est doctorum sententia, et nos eam amplectimur quae magis nobis probatur.

Quae quidem sententia 3° perperam reiiceretur tanquam verbis asserens concursum immediatum, re autem negans; quasi vero ad asserendum concursum Dei esse immediatum necesse foret admittere concursum re distinctum a mediato; quod nemo haecenus probavit.

3° Actio primae causae prior est prioritare naturae actione causae secundae; atqui non esset prima si voluntas non determinaretur a Deo.

Resp. *D. M.* Actio primae causae prout est id quod in termino reperitur et ab agente procedit, *neg.* suppositum maioris, quod scilicet sit alia actio Dei ab actione creaturae, est enim actio creaturae id quod Deus quoque facit; prout actio primae causae est ipsa causa agens, *subd.* prior est ratione independentiae, efficaciae, universalitatis, dignitatis, *conc.* ratione determinantis actum, *neg.*

Contrad. m. Non esset prior si voluntas non reciperet a Deo vim agendi, non adiuveretur ab eo, *conc.* si solum non determinaretur, *neg.*

4° Si non est a Deo determinatio, voluntas creata habet rationem primae causae in ordine determinantis, atqui hoc repugnat; ergo.

Resp. *D. M.* Si non est a Deo determinatio voluntatis, h. e. si sine cooperatione Dei voluntas se determinat, tunc voluntas creata habet rationem primae causae, *conc.* Si non est a Deo determinatio voluntatis h. e. si non est ab influxu divino determinante, tunc voluntas creata... *neg.*

Non negamus determinationem voluntatis esse a Deo (Th. praec. I. p.), sed negamus esse a Deo determinante.

5° Voluntas creata non est primum liberum, atqui talis esset si non praemoveretur a Deo: ergo.

Resp. *D. M.* h. e. non est liberum independens, non est ratio suae libertatis suaeque activitatis, *conc.* non est ultima ac proxima causa determinans actum, *neg.*

Contrad. m. Si non praemoveretur a Deo esset independens, ratio sibi suae activitatis, *neg.* esset ultima causa determinans actum, *conc.*

6° Probatum est Deum concurrere immediate, quia Deus debet esse ratio universalis cur quivis determinatus effectus existat: atqui id perinde videtur ac determinare omnes effectus, ideoque et actus voluntatis: ergo.

Ante responsionem adverte aliquem posse esse duplici modo rationem cur determinatus effectus existat: 1° ipsum simpliciter efficiendo, et ita ut si ille non efficeret, effectus esse non posset, efficiendo tamen per concursum ex se indifferentem, cuius indifferentiam non ipse determinat ad unum: 2° ipsum determinando, scilicet vim per se indifferentem ad effectum producendum vel non producendum, aut ad producendum alium flectendo ad unum exclusis aliis. Porro primo modo Deus est ratio cur actus voluntatis existat, altero modo voluntas quae suam vim h. e. seipsam flectit ad unum sub adiutorio Dei.

Unde concessa maiore distinguatur hac ratione minor.

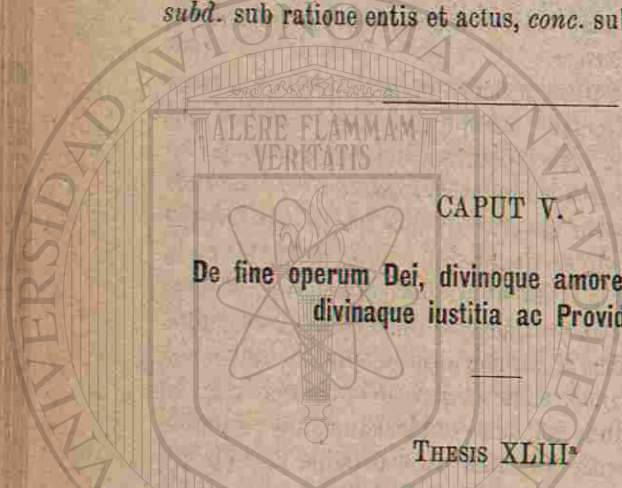
7° Deus concurrens ad actum malum est causa mali; atqui hoc repugnat: ergo Deus non concurrat ad actus malos.

Resp. Est causa determinans, *neg.* cooperans, *subd.* influxu ex se connexo cum malo, *neg.* indifferenter se habente *subd.* ideoque attingens rationem entis praescindens a malitia *conc.* non praescindens, *neg.*

8° Quod Deus facit, vult; facit autem actum qui est malus, ergo vult illum: ergo vel falsum est Deum non velle malum morale, vel falsum est Deum concurrere ad actum malum.

Resp. *D. M.* Quod Deus facit ut causa determinans eius existantiam, ipse vult, *conc.* quod Deus facit ut causa

cooperans influxu ex se indifferente, ipse vult, *subd.* voluntate absoluta, *neg.* voluntate conditionata et consequente *subd.* sub ratione qua facit, h. e. pro realitate positiva quae in eo est, *conc.* sub ea ratione qua non facit, *neg.* *Contrad. min.* facit actum qui est malus tanquam causa determinans, *neg.* tanquam causa cooperans indifferenter se habens, *subd.* sub ratione entis et actus, *conc.* sub ratione mali, *neg.*



CAPUT V.

De fine operum Dei, divinoque amore erga creaturas
divinaque iustitia ac Providentia

THESIS XLIII*

I Distinctis hinc actu divinae voluntatis, hinc effectibus eius, illius nulla est causa finalis; *II* horum vero causa finalis est divina bonitas, quae dici etiam potest ratio cur Deus velit creaturas. *III* Porro divina bonitas est finis cui ultimus operum divinorum: finis vero qui creationis est ipsa aeterna divinae bonitatis cognitio, amor, et laus, sive gloria extrinseca; *IV* in quo bonum quoque maximum creaturae rationalis consistit, quae est finis cui obnoxius operum divinorum.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Causalitas finis respectu voluntatis in eo consistit quod aliquid ratione suae bonitatis alliciat voluntatem alterius ad amorem sui vel desiderium. Respectu vere mediorum in eo consistit quod aliquid per se amatum aut desideratum sit ratio cur alia amentur aut desiderentur, et ad ipsum ordinentur.

Iam vero primum ens quod est prorsus independens, et omnibus aliis ratio ut sint et possint esse, nulli causae

subesse potest, atqui divina voluntas, quae est ipse Deus, est talis; ergo nulli causae subesse potest, ergo nec potest habere causam finalem. Nec causa finalis pro divina voluntate potest esse divina bonitas: nam perfectissima identitas realis est inter utramque: nihil autem est causa sui ipsius. Ita S. Thomas. Hinc August. De Genes. cont. Manich. c. 2. « Si ergo isti dixerint, quid placuit Deo facere caelum et terram? respondendum est eis ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei seire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: quare fecit Deus caelum et terram, respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem dicit: quare voluit facere caelum et terram, maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest ».

Ex quibus colliges eandem veritatem ab iis omnibus affirmari qui voluntatem Dei causam omnium rerum, qui Deum primam causam esse affirmant; atqui id omnes philosophi docent. Idem quoque diserte affirmant qui Deum dicunt sufficientissimum sibi, nullaque re indigentem. Voluntas enim quae aliqua causa finali sollicitari potest, non est sibi sufficientissima, nec nullius indiga.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Divina opera finem aliquem necessario habent propter quem facta sunt, sunt enim opera agentis per intellectum qui finem semper intendit. Quamvis enim voluntas divina nullam causam habeat, attamen quoniam rationabiliter agit, necesse est ut effectus quos vult, velit propter aliquem finem, h. e. effectus suos ordinet in aliquem finem: eorundemque effectuum ea est natura ut propter aliquem finem existere debeant. Quare et finis ultimus esse debet in quem omnes creaturae sint ordinatae. Hunc autem finem ultimum dicimus esse divinam bonitatem, quam divina voluntas necessario diligit. Unde divina bonitas ontologice sumitur prout est ipsa plenitudo του οντος,

et infinitum perfectionum pelagus, sive prout est ipsa essentia Dei boni. Quod vero hic sit finis ultimus effectuum divinorum evidens est: nam quod est causa finalis ultima rerum nequit esse aliud ab eo quod est causa earundem prima efficiens. Etenim 1° dignitas causae finalis, cum sit perfectio simplex, competit necessario Deo, atque perfectissimo modo competere ei debet: 2° si finis ultimus rerum est aliquid praeter Deum; quoniam finis ultimus est *finis cui*, (O. C. III, de causa finali) huiusmodi vero finis est subiectum aliquod ad quod ordinatur aliud; consequens erit esse aliquod ens praeter Deum, qui sit finis ultimus operum divinorum. Iam vero huiusmodi ens vel est par, vel maius, vel minus Deo. Prima et altera hypothesis repugnat; in tertia autem hypothesis istud ens minus Deo vel ordinatur in Deum, vel non ordinatur: si ordinatur, ergo non est finis ultimus: si non ordinatur, ergo est independens a Deo, ideoque non minus, sed par Deo. Necesse ergo est ut finis ultimus rerum sit ipse Deus omnium creator, qui cuncta propter bonitatem suam a se dilectam effecerit, et ad eam retulerit. Divina igitur bonitas est causa finalis omnium rerum, *causa*, inquam, *rerum finalis*: est enim id quod amatum a Deo ratio est cur alia sint, et est id ad quod ea realiter ordinantur.

Ex probatis in hac et praecedente parte patet ratio doctrinae S. Thomae q. XIX, a. 5. Docet enim quod voluntas Dei non *propter hoc* vult hoc, si per verba *propter hoc* significetur causa finalis actus divini; sed *vult hoc esse propter hoc*, nempe vult effectus suos esse ordinatos in fines sibi convenientes, vult enim ordinem in rebus, atque omnia tandem vult propter se ipsum seu suam bonitatem, quae est ultimus finis omnium.

Subdimus divinam bonitatem, quae est causa finalis rerum, posse dici rationem cur Deus velit creaturas, seu rationem voluntatis divinae, cuius tamen nulla causa finalis esse potest. Quod ut intelligatur, advertendum est in hoc differre causam a mera ratione sufficiente, quod causa requirit distinctionem inter se et effectum, huiusque a se

ipsa realem dependentiam: id autem quod est mera ratio sufficiens potest esse idem reapse cum rationato; tantum enim postulatur ut obiectum duplicem veluti functionem praestare possit, sitque fundamentum distinctionis rationis, qua adhibita, possit concipi aliquid tanquam necessarium ut aliud sit, et hoc aliud possit concipi vel existens vel possibile saltem, si sit illud prius. Ita ratio sufficiens libertatis est intelligentia; ratio vero sufficiens adaequata cur voluntas ad hoc vel illud terminetur, complectitur etiam determinationem liberam voluntatis, a qua si fiat praecisio, non restat nisi ratio sufficiens cur possit, si velit, ad hoc vel illud terminari. Hoc posito manifestum est divinam bonitatem, vel etiam amorem suae bonitatis, rationem esse cur divina voluntas velit alia a se. Nisi enim Deus semetipsum h. e. bonitatem suam amaret, non posset alia diligere; eatenus enim possunt placere creaturae Deo quatenus sunt aliquid ipsius per participationem; et cum Deus se diligit, potest, si vult, et alia amare. Comparatis ergo his duobus quae identica sunt re, sed ratione distingui possunt, divina bonitate, et amore creaturarum vel voluntate creandi, liquet priorem esse alterius rationem ad eum modum, quo infinita perfectio est ratio necessitatis existendi. Ita Vasquez in l. p. q. XIX, a. 5. d. LXXXII, c. 2.

Atque haec est doctrina S. Thomae C. G. I, 86. « Finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso ». Quo argumento probat divinae voluntatis posse assignari *rationem*; subdens a. seq. quod quamvis id possit, non potest tamen assignari causa.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. His generatim praestitutis quaestio succedit, quomodo nempe divina bonitas sit causa finalis omnium rerum. Distinctio quaedam finium praemitenda, ut caveamus aequivocationes in terminis, quibus non eadem semper significatio ab omnibus subiici solet. Finis est id cuius gratia aliquid fit. Duplex distingui potest:

a) *subiectum cui* bonum intenditur, *finis cui*; b) *bonum quod* intenditur, *finis qui*; hic rursus duplex: vel bonum obiective spectatum, quod appellationem retinet *finis qui*: vel possessio eius, quae speciatim dicitur *finis quo*.

Finis qui ordinatur ad *finem cui*, ut ex definitione liquet: bonum enim quod intenditur, intenditur alicui subiecto sive sibi, sive alteri. Ergo finis ultimus omnium debet esse *finis cui*. Finis ultimus diligendus est amore amicitiae, et in hac perfecta amicitia consistit felicitas hominis; ideoque in possessione felicitatis Deus erit finis ultimus non solum *qui sed et cui*, cui semetipsum referet beatus, gaudens de bono Dei, bonumque Dei habens pro maxima sua felicitate.

Iam vero divina bonitas, ut diximus, est finis ad quem mundus est ordinatus, mundus autem est effectus: effectus vero nequit ordinari in causam suam tanquam in finem nisi vel ad eam quodammodo perficiendam, vel certe eam manifestandam et glorificandam. Deus autem perfici nequit: ergo mundus eo spectat ut divinam bonitatem manifestet, et glorificet. Manifestatio autem fit naturis intelligentibus, eaque per se ordinatur ad amorem et laudem perfectionis manifestatae. Ergo eo tandem spectat mundus ut Deus cognoscatur, ametur, laudetur. Quae cognitio amor et laus dicuntur gloria Dei extrinseca, alia nempe ab ea cognitione, ab ea amore, et ab ea laude quibus Deus ab aeterno se ipsum cognoscit, se diligit, se laudat. Gloria autem haec extrinseca duplex cum Lessio (De Perfect. Divin. L. XIV) distingui potest, *obiectiva et formalis*: ea est ipsa excellentia et pulchritudo creaturarum: haec est cognitio et amor Dei atque laus et honor, qui ei exhibetur ex notitia eiusdem accepta tum ex creaturis, tum potissimum ex visione ipsius Dei. Priorem gloriam exhibent res omnes, et potissimum creaturae rationales, manifestando bonitatem Dei: altera in solis creaturis rationalibus obtinetur quae possunt cognoscere, amare, laudare Deum. Haec gloria extrinseca potest dici bonum Dei extrinsecum, quia ad Deum est ordinatum, Deoque debitum.

Quae cum ita se habeant, manifestum est 1° *finem cui*

esse ipsam divinam bonitatem h. e. Deum; *finem qui* esse gloriam extrinsecam consistentem in cognitione, amore et laude creaturarum rationalium. Etenim *finis cui* est illud subiectum quod per se diligitur, et in quod bonum aliquod ordinatur: *finis qui* est idem hoc bonum. Porro Deus ille est in quem cognitio, amor et laus creaturarum intelligentium ordinatur, quae est gloria bonumque Dei licet extrinsecum: ergo. Manifestum est 2° divinam bonitatem esse finem *ultimum cui* omnia ordinantur, quod est per se evidens; nequit ea enim in aliud ordinari: gloriam vero eius extrinsecam esse finem *ultimum qui* universae creationis: haec enim gloria est bonum extrinsecum supremum et universalius quod immediate refertur in divinam bonitatem. Hanc enim gloriam omnes res Deo tribuunt, et mali damnati, et boni gaudentes: atque ad eam refertur ipsa possessio Dei, qua fruuntur beati.

Porro si divina bonitas est finis creaturarum, creaturae ergo se habent ad eam ut media; sive ut *ea quae sunt ad finem*, ut heic loquitur S. Thomas. Advertendum est autem quod non ita sunt media, ut finis intentus sit extra ipsas, sed ita sunt media ut finis obtinendus, qui est gloria Dei, sit in ipsis, cognitio enim, amor, laus et glorificatio divinae bonitatis est subiective in creaturis. Sunt ergo creaturae non tantum *id per quod*, sed *id in quo finis qui* obtinetur, qui *fini cui* subordinatur.

Quod modo docuimus divinam bonitatem esse finem ultimum cui operum divinum, docet quoque S. Thomas, cum probat finem Dei non esse aliquod bonum acquirendum sibi, sed communicandum. Cuius rei demonstratio his continetur. Omne agens agit propter finem seu propter bonum: agens vero intelligens etiam propter amorem boni. Agens autem ad extra sive aliquid efficiens vel agit propter amorem finis sibi extrinseci, vel propter amorem finis, qui sit sibi intrinsecus. In prima hypothesi agit propter aliquid acquirendum sibi saltem indirecte. In alia hypothesi, si ad extra agit propter amorem boni iam a se possessi, nequit

agere, sive efficere, nisi ut hoc bonum communicet. Atqui Deus non potest agere propter aliquid extrinsecum sibi. Ergo. Iam vero divina bonitas communicatur primum prout in rebus existit quaedam participatio eiusdem, quae participatio in hoc consistit quod sint effectus plus minus similes Deo. Communicatur deinde speciali modo se cognoscentibus et amantibus, potissimum si cognitio sit intuitiva, et amor huic cognitioni proportionatus; vere enim tunc Deus a creatura possidetur. Porro prima communicatio eo spectat ut divina bonitas manifestetur; manifestatio ergo haec, quae est gloria extrinseca, est *finis qui* intenditur: id vero quod manifestatur, quae est ipsa divina bonitas, est illud subiectum *cui*, seu in cuius gloriam manifestatio ordinatur. Altera vero communicatio specialis, ad quam prima quoque est ordinata, eo redit ut *finis qui* intenditur, sit cognitio et amor creaturarum: divina autem bonitas sit obiectum et terminus, in quem tendit huiusmodi cognitio et amor: h. e. divina bonitas sit *finis cui* gloria ea extrinseca refertur. Igitur cum dicitur divina bonitas ut communicanda esse finis creaturarum, si huius sententiae analysis instituatur, illud idem reapse affirmari dicendum est quod nos probavimus, *finem* nempe *ultimum cui* esse divinam bonitatem, *finem ultimum qui* esse gloriam extrinsecam.

Dices: si Deus bonis extrinsecis non eget, cur ergo quaesivit gloriam hanc extrinsecam? Respondeo cum Lessio l. c. quod alia est ratio voluptatis et commodi, alia gloriae, laudis, honoris. Ea enim quaeruntur ut subiectum intrinsece perficiatur; et quia Deus hoc pati nequit ab ullo, non potest ipse velle creata bona ob suam voluptatem et utilitatem. Gloria vero, laus honorque expeti possunt ea tantum ratione, quia subiectum dignum est iis, idemque subiectum diligitur. Et ea quidem bona ita extrinseca sunt, ut non sit opus iis perfici subiectum ad quod ordinantur; per se enim signum sunt perfectionis existentis, non causa perfectionis. Deus quidem hac intrinseca gloria absque ullo detrimento suae felicitatis carere poterat, ideoque necesse non fuit eam velle: potuit tamen velle, quia bonitas divina digna est ea gloria.

Ratio autem ultima determinans existentiam eius fuit libera voluntas Dei.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Porro in hoc *ultimo fine qui* positum est quoque maximum bonum creaturae intelligentis. Nam in cognitione et amore Dei posita est felicitas creaturae rationalis, quare Deus consequendo finem illum propter quem condidit creaturas, illud etiam obtinet ut creaturae rationales sint felices; finisque Dei et creaturae rationalis sub diverso respectu est idem, divina nempe bonitas cognoscenda, amanda, fruenda finis est creaturae, et Dei, sed creaturae ut bonum consequendum, Dei ut bonum communicandum.

Hinc omnia opera divina eo etiam spectant ut creaturae rationales sint felices; quapropter si comparentur inter se opera omnia Dei, intelligentes nempe et irracionales creaturae, liquet has alteras omnes factas esse immediate propter creaturas intelligentes, ipsasque esse finem immediatum, ad quem diriguntur omnia; finem proinde *cui*, secundum Deum, operum divinatorum. Sane ceteras creaturas factas esse tum propter homines, tum etiam propter alias creaturas rationales sive intelligentes, illud evincit quod factae sunt in manifestationem divinarum perfectionum, quae manifestatio locum habere nequit nisi in creatura cognoscente. Unde notitia omnis quae de his rebus haberi potest, ac delectatio huiusmodi notitiam consequens, sunt bona quae Deus creaturis rationalibus praeparavit. Quare Deus ita est finis creaturae intelligentis ut sit eius finis proximus: ea enim existens in supremo ordine entium nequit in commodum alterius creaturae tanquam suum finem proximum ordinari. Ceterarum vero creaturarum ita Deus est finis, ut proximus earumdem finis sit creatura intelligens, quae iis utens refert laudem et honorem Deo.

THESIS XLIV^a

I Nullum est quidem proprie dictum motivum formale divinae voluntatis. II Si autem quaestio fiat de formali ratione, sub qua Deus creaturas intelligentes diligit, respondendum est universim creaturas quaslibet non esse amabiles Deo nisi sub respectu ad suam infinitam bonitatem: atque adeo III rationem formalem propter quam creaturae quoque intelligentes amantur esse divinam bonitatem dilectam. Id tamen non impedit quominus in Deo vere sit, excellentiore quidem modo, et ut ipsum decet, amor benevolentiae et amicitiae erga creaturas intelligentes.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Distinguendum est inter terminum actus, rationem formalem actus, et motivum formale eiusdem. *Terminus* est id quod a facultate agente attingitur: *ratio formalis* est ea ratio sub qua terminus a facultate agente attingitur: ut verum aut cognoscibile pro intellectu, bonum pro voluntate. *Motivum formale* prout *motivum* dicitur, et non simpliciter *ratio*, est id quod determinat facultatem ad actum, vel ad attingendum terminum. Quoad actus divinos nullum potest proprie esse *motivum* eorum, actus enim cognitionis et amoris sunt *a se* sicut ipsa essentia divina; et actus cognitionis est ex se determinatus ad omne verum cognoscendum; unde quod aliquid praeter Deum sit verum, id non est nisi conditio ut ad ipsum divina cognitio terminetur. Pariter actus divinae volitionis est ex se determinatus ad amandam infinitam bonitatem; idem vero actus erga cetera bona liber prorsus est; eiusque activa terminatio ad quaedam bona extrinseca rationem sui in ipso actu habet non in obiectis; id enim postulat libertas et independentia divini actus. Fieri ergo nequit ut bonitas creata sit motivum formale divini amoris.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Verum alia quaestio restat circa habitudinem divini actus volitionis ad obiecta extrinseca. Quaeritur nempe utrum Deus possit diligere bonitatem finitam *absolute spectatam* prout est in se bona, an non possit ipsam diligere nisi *relative* spectatam, prout nempe re-

fertur ad bonitatem suam. Non quaeritur utrum bonitas creata possit esse finis ultimus divinae volitionis: id enim necesse non est ut bonitas absolute ametur; quemadmodum videre est in nobis, qui plura bona in se ipsis et propter se ipsa amamus, licet omnia saltem negative referamus in ultimum finem. Scilicet bonum aliquod diligi potest *relative* ad aliud dupliciter. Primo ita ut in se ipso quidem et propter se ipsum ametur, quia eius bonitas conveniens est nobis, nos perficit, nobis est utilis, nos delectat: attamen non sistamus in illo, sed illud ad finem ultimum referamus: qui finis ultimus ratio proinde est non unica sed suprema cur et illud bonum diligamus. Secundo diligi aliquid ita potest *relative* ad aliud, ut hoc aliud sit unica ratio cur illud ametur, nempe ut ametur tantum propter ordinem quem habet ad aliud: sicut medicinam, prout talis est, diligimus tantum propter sanitatem. Hoc autem est quod modo quaeritur, utrum Deus diligere possit bona finita propter se ipsa, hoc est propter bonitatem, quae in ipsis vere est, absolute spectatam, referendo eam quidem tanquam ad ultimum finem ad bonitatem suam; an adaequata et unica ratio diligendi creaturas non sit Deo nisi bonitas sua dilecta, ideoque eas diligere non possit nisi sub hac ratione quatenus nempe referuntur ad suam bonitatem sive ad se ipsum.

Communior Theologorum sententia est, Deum diligere non posse bonitatem creatam nisi sub respectu ad bonitatem suam. Vult scilicet Deus alia a se, non tantum bonitatem suam; vult bonum creaturarum, et facit: sed ratio cur velit creaturas earumque bonum est sua divina bonitas, quae per eas et in eis manifestatur et glorificatur. Spectantur proinde creaturae a Deo tanquam media ad glorificationem bonitatis suae, non quidem ut media vacua, sed ut continentia *ultimum finem* qui referendum suae bonitati ultimo *fini cui*. Idque proprium est eorum quae media sint ad gloriam alicuius: debent nempe esse in se bona, ut per ea auctor earum glorificetur: non tantum debent esse causa bonitatis alicuius sicut medicina est causa sanitatis. «Perfectiones creaturarum (ait Suarez Relect. De Libertate Dei.

Disp. I. n. 21) quantumvis in se magnae videantur, solum sunt amabiles Deo per respectum decentiae aut convenientiae ad eius bonitatem. » Sunt scilicet amabiles Deo tantummodo quatenus manifestant eius bonitatem et ad gloriam suae bonitatis conducunt.

Sane seposito hoc respectu, nulla est in ipsis creaturis ratio cur a Deo ipsae amentur. Non enim est ratio boni utilis, quia praeter extrinsecam gloriam, nihil Deo conferre possunt creaturae. Non ratio boni delectabilis; neque enim potest a creaturis delectationem mutuari Deus; indigens enim tunc esset in se Deus alicuius boni, nec foret a se infinite beatus. Non ratio boni honesti desumpta a creaturis. Honestum bonum dicitur illud, quod conveniens naturae est, eamque perficit, sive hoc bonum sit res, sive sit ipse actus qui ponatur iuxta legis normam circa aliquod obiectum congruenter naturae: atqui nullum est bonum creatum, quo perfici Deus possit; nullusque potest concipi actus vel terminatio actus erga creaturas qua Deus perficiatur, eo quod respicit creaturas. Dices: nonne honestum est Deo diligere creaturas? Respondeo 1° ita honestum est Deo diligere creaturas, ut nullo modo sit inhonestum illas non diligere: 2° ita honestum est, ut nullam perfectionem acquirat Deus diligendo creaturas: 3° honestum est Deo diligere creaturas ratione suae bonitatis, non ratione bonitatis ipsarum absolute spectatae. Cum enim alicui honestum est diligere aliquid ratione bonitatis ipsius, necesse est ut diligens, eo quod diligit illud, perficiatur, tunc enim honestas diligentis ab ipsa bonitate rei dilectae dependet: et ideo rursus necesse est ut actus dilectioni oppositus sit, aut saltem in quibusdam adiunctis possit esse inhonestus, vel minus honestus. Haec autem nequeunt habere locum in Deo diligente creaturas. Nulla est igitur ratio in ipsis creaturis, seposito respectu ad Deum, cur diligantur a Deo. Neque ea ratio esse potest, quia scilicet res creata est bona, et bonum est diligibile; nam haec ratio probat quod creatura diligi potest a Deo, non quod potest diligi propter se. Habenda est quippe ratio non solum obiecti boni, sed et

subiecti diligentis; nam non quaevis res in se bona potest a quovis per se diligi: unicuique enim proprium est bonum.

Ergo non nisi in ordine ad bonitatem suam potest Deus bona creata diligere; atque bonitas divina est ratio adaequata et unica amoris creaturarum. Haec porro videtur esse sententia S. Thomae, qui creaturas, prout obiectum sunt divinae voluntatis, hac semper appellatione designat, nempe *ca quae sunt ad finem*, h. e. media; medium autem non propter se, sed propter finem diligitur. Et sane q. XIX, a. 2° ad 2^m distinguit ea quae volumus tantum propter finem, et ea quae volumus etiam propter se: et primorum exemplum ponit in mediis, cuiusmodi est medicina. Docet autem quoad haec totam rationem volendi esse finem, eumque esse qui voluntatem movet: quemadmodum qui sumit potionem amaram nihil in ea vult nisi sanitatem. Secus vero ait esse quoad ea quae et propter se appeti possunt, quemadmodum contingit in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. His praestitutis subdit S. Thomas « unde cum Deus alia a se non velit nisi *propter finem*, qui est sua bonitas, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius, nisi bonitas sua: et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam ». Se ergo habent omnes res creatae ad voluntatem divinam, sicut potio amara ad volentem sanitatem (intelligis haec dici ratione similitudinis, ut motivum seu ratio formalis amoris Dei declaretur), eae non propter se etiam, sed solum propter finem, qui est divina bonitas, intenduntur a Deo.

Id vero non excludit verum amorem Dei erga creaturas. Vere enim diligitur id cuius bonum intenditur, cui bonum confertur: atqui Deus intendendo gloriam bonitatis suae bonum creaturarum quoque intendit et facit, eas creando atque eas ad se ordinando, in quo maxima perfectio creaturarum sita est: quae nunc quidem declaranda sunt.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Si Deus alia a se propter se ipsum diligit, et haec est unica adaequata ratio cur alia

diligat, etiam creaturas intelligentes ex eodem motivo formali unice diligit, eo quod nempe ad suam bonitatem referuntur. Multoque minus fieri poterit ut creaturas intelligentes ita propter se ipsas Deus diligit, ut amor Dei sistat in illis veluti fine ultimo. Nam sicut arguit Lessius l. c. 3. « Sicut Deus necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, cuius gratia omnia. At proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquod bonum suum. Nullum autem est genus honorum imaginabile, quod Deus possit sibi acquirere praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantissimum. Ergo impossibile est quod Deus aliquid faciat aut velit non intendendo gloriam suam. » Nimirum, ut idem paulo post subiicit, « infinita perfectio et eminentia Dei super omnia creata est causa cur Deus non possit aliquid velle vel facere nisi ex intentione suae gloriae. »

Iam vero si ita est, quo redit amor benevolentiae et amicitiae, quo Deus dicitur prosequi creaturas intelligentes? Haec est potissima difficultas in hac materia: nam quoad creaturas irracionales facile quisque dabit eas non diligi a Deo nisi ut media; sed res quibusdam veluti tenebris obvolvitur, cum ad creaturas intelligentes progressus fiat. Constat enim eas a Deo diligi amore benevolentiae et amicitiae; suos enim amicos Deus iustos appellat. Itaque ut id declaremus, haec ex ordine advertimus: 1° amor benevolentiae est ille amor quo volumus alteri bonum; differt proinde ab amore concupiscentiae quo bonum, quod intendimus, volumus nobis ipsis. Ut amor sit benevolentiae non est opus ut praescindamus ab omni bono nostro; nam a) nisi amare alterum esset perfectio diligentis, nemo honestus amaret: unde perfectionem huiusmodi bonumque virtutis possumus et debemus velle nobis: et iuxta Aristotelis sententiam omnibus probatam: amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad se: et unusquisque magis est amicus sibi. Ethic. IX, 4, 8: b) cum quis vult alteri bonum quia ea persona sibi placet, et delectationem

experitur in illius felicitate, cupitque redamari, is non eam diligit amore concupiscentiae, sed benevolentiae; atque ita matres diligunt filios suos; bonum tamen aliquod is, qui ita diligit, sibi procurat. Amor autem, quo alteri bonum volumus, tunc dicitur amor concupiscentiae, cum ideo bonum volumus alteri ut ex bono eius commodum nos et utilitatem capiamus. Quatenus enim ita amamus, non alterum, sed nos amamus. Quare contingere potest ut idem sub diverso respectu ametur utroque amore; ut si Pater velit filio sanitatem, et quia est bonum filii sanitas, et ut filius sanus ipsum alere possit. Amor autem amicitiae, vel potius amicitia, superaddit amori benevolentiae redamationem amati, et quamdam proinde mutuam communicationem honorum: solet autem frequenter usurpari nomen *amoris amicitiae* pro significando simpliciter *amore benevolentiae*.

Advertimus 2° amorem concupiscentiae, quo res nobis diligimus, esse per se actum honestum: amorem autem concupiscentiae, quo personas diligimus, non esse semper malum, sed et honestum esse posse. Nam si persona quaevis iure naturae, vel legitimo alio iure est alicui subordinata, eiusque bonum procurare tenetur, honeste potest hic desiderare illi bonum, ut ex eo vel eius operationibus utilitatem percipiat: sic Pater filio et Dominus servo sanitatem desiderare possunt, ut possint ii in commodum suum laborare. Vitium vero foret id unice intendere, considerando ipsas personas veluti res sibi subordinatas: quia creaturae intelligentes pares sunt secundum naturam, et unaquaque ius habet ad propriam felicitatem, nec una est finis alterius.

Advertimus 3° inter amorem divinum quo nos Deus diligit, et amorem nostrum, quo nos alios diligimus, non paritatem, sed tantum analogiam intercedere posse: id enim postulat quaevis perfectio divina. Conceptus autem amoris benevolentiae, qui Deo adseritur, informandus est ex analogo amore creato, deductis omnibus imperfectionibus; et idcirco ex eo potissimum amore creato, qui sit inter ceteros perfectior.

Iam vero 4° supposita revelatione christiana constat

duplicem in creaturis esse amorem honestum benevolentiae erga alios, nempe amorem naturalem communemque amicitiae, atque amorem caritatis. Differunt namque hi duo amores: amor enim amicitiae intelligitur ille quo alterum diligimus formaliter propter ipsum: amor autem caritatis est quo alterum diligimus formaliter propter Deum. Quare habita ratione communis definitionis amicitiae, caritas dicitur quidem amicitia, sed amicitia hominis ad Deum, non ad hominem. Cum enim bene volumus homini ex caritate, motivum formale amoris est Deus: secus actus caritatis erga proximum non esset actus virtutis theologicae. Porro nemo catholicus negabit amorem caritatis erga proximum esse praestantiorem amore simplici amicitiae, non solum quia ille prior amor est essentialiter supernaturalis, hic potest quoque esse naturalis: sed etiam ratione *motivi formalis*. Propter motivum enim suum formale virtutes theologicae praestant ceteris, et caritas inter eas excellit. Iam vero in quo sita est excellentia caritatis erga proximum ratione sui motivi formalis? nempe in eo quod proximus propter Deum diligatur, quod adaequata ratio amoris erga proximum sit divina bonitas dilecta, proximusque ad Deum referatur, Deique gloria in proximo desideretur et ametur: haec enim est indoles illius motivi. Huiusmodi amorem omnes sancti studuerunt sibi familiarem facere, ut proximum non nisi in Deo et propter Deum diligerent, proximique aeternam felicitatem propter Dei gloriae amorem expeterent, ad maiorem Dei gloriam unice spectantes. Quis vero inficiabitur Sanctos viros, qui hac caritate erga proximum unice flagrabant, fuisse eos qui maxime et verissime homines dilexerint?

Quare amor qui amicitiae dicitur, prout excludit rationem hanc formalem, ut proximus propter Deum diligatur, deficit a perfectione quadam amoris erga homines, qua gaudet caritas theologica. Ex his autem consequitur quod amor ille amicitiae distinctus ab hoc amore caritatis, non est amor moraliter perfectissimus; exstat enim perfectior alter amor, qui est caritas theologica.

His praestitutis dicimus 5^o amorem divinum benevolentiae et amicitiae erga creaturas racionales non esse nisi eum, qui tamquam archetypus respondet huic amori caritatis, qui est eius ectypus analogus. Sane supponendum est amorem istum caritatis, quem Deus nobis infundit, conformem esse essentialibus relationibus Deum inter et creaturas racionales, iisque relationibus perfectissime fieri satis si homines hac ratione diligantur. Iam vero non alius amor concipi in Deo formaliter potest nisi qui perfectissimo modo respondeat exigentiae ipsius divinae naturae: atqui amor erga creaturam, qui perfectissime respondet exigentiae divinae naturae est ille quo creaturae intelligentes non propter se ipsas sed propter divinam bonitatem amantur: ergo talis est amor, isque solus, quo Deus eas diligit. Neque ex eo quod divina voluntas ipsa est divina bonitas, desinit ratio cur divina voluntas homines diligat ex amore suae bonitatis: divina enim voluntas necessario diligit suam bonitatem, eamque necessario diligit perfectissimo amore, quantum digna est amari. Hinc Augustinus de Doct. Christ. l. I, c. 31. « Diligit nos Deus... quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruatur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit, omne enim bonum nostrum vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum est non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa illustraverit? Dicit etiam apertissime propheta: Dixi Domino: Deus meus es tu, quia bonorum meorum non eges. Non ergo fruatur nobis, sed utitur. Nam si neque fruatur neque utitur, non invenio quemadmodum diligit. Sed neque sic utitur ut nos: nam nos quibus utimur, ad id referimus, ut Dei bonitate fruamur: Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus... Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur; ad eius autem tantummodo bonitatem. » Scilicet Deus ordinat nos in se ipsum in suam bonitatem tamquam in finem; sed haec ordinatio, *hic usus* in nostram non Dei utilitatem cedit. Dicitur ergo uti creaturis Deus quatenus usus est eorum

quae referuntur in finem, non vero quatenus usus est eorum quibus aliquid acquirimus quo fruamur. Referens proinde Deus, nos ad suam bonitatem quam iam plenissime obtinet, et cui nulla accessio fieri potest, nequit referre ad eam nisi ut communicandam, quemadmodum ait S. Thomas.

Si autem quaeratur cuius speciei sit iste amor divinus: respondemus 1^o quod non est postulandum quod amor divinus sit univocus nostro: analogia enim tantum intercedere potest. Respondemus 2^o quod non est amor concupiscentiae; nam Deus nihil sibi acquirit, totumque cedit in bonum nostrum; atque hoc nostrum bonum Deus vult, vultque nobis, licet ex amore suae bonitatis, non quidem augendae sed communicandae. Quare dicimus 3^o quod est amor maxime liberalis: imo, ut ait hic S. Thomas ad 1.^m « ipse solus (Deus) est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. » Homines enim liberales illud saltem bonum proprium intendunt, quod est intrinseca perfectio posita in exercitio virtutis. Dicimus 4^o creaturas non diligi a Deo tamquam medium, *per quod* obtineatur *finis* qui intenditur; sed tamquam medium, *in quo* finis ille obtinetur; gloria enim Dei haberi nequit nisi ipsae creaturae in se ipsis bonae sint et felices. Hoc enim est discrimen inter id quod est medium tantummodo ad gloriam, et id quod est medium ad intrinsecam utilitatem. Dicimus 5^o quod iste amor est amor benevolentiae, excellentiore tamen modo, quam sit naturalis noster amor amicitiae erga alios. Quod sit amor benevolentiae probatur ita. Amor iste vult bonum aliis, summumque bonum, vultque prorsus gratuito absque ullo suo commodo, suaque utilitate: quid ergo ei deest ut sit amor benevolentiae? aiunt deesse illud, quod nempe velit alteri bonum propter ipsam personam dilectam. Verum intendit quidem Deus in omnibus gloriam suam ita ut amor suae bonitatis glorificandae sit unica ratio formalis cur creaturas diligat: attamen id non impedit amorem benevolentiae erga homines. Nam primo haec ratio aequivalet eminenter illi rationi qua homines propter se diliguntur; cum enim bonitas quaevis creata continea-

tur eminenter bonitate divina, bonitas divina per se dilecta aequivalet eminenter bonitati hominis per se dilectae, quae eatenus per se diligi potest, quatenus est quaedam specialis participatio divinae bonitatis. Eademque bonitas divina ratio est propter quam ipse homo debet velle se amari, sequere ipsum amare, si affectus eius ordinatus est. Ac praeterea sub ea ratione divini amoris homo est vere terminus eiusdem amoris: vult enim Deus homines vere esse perfectos et felices, ut gloria sua obtineatur (4); quam felicitatem Deus hominibus vult absque ullo suo commodo, gratuito prorsus et liberrime. Atqui cum quis alterum diligit libere, gratuito, absque ullo suo commodo, vultque ei bonum ut ipse eo fruatur, diligit autem illum ex motivo nobiliore, aequivalente eminenter motivo communi amicitiae, ex quo motivo quisquis bene affectus praeferrere debet se diligi quam ex quovis alio; ille, inquam, excellentiore quidem modo, sed certe amore benevolentiae diligit alterum. Ergo nihil deest amori divino ut sit amor benevolentiae. Modus quidem, ut diximus, huius amoris est excellentior, tum quia iste amor regitur nobiliore motivo, quod est divina bonitas dilecta, tum quia benevolendo benefacit, tum quia homines vel maxime benevoli nequeunt praescindere ab eo proprio intrinseco bono, quod acquirunt benevolentes et benefacientes, h. e. a perfectione virtutis; at Deus nullam intrinsecam sibi comparat perfectionem.

Si autem iste amor Dei est amor benevolentiae, erit quoque amor amicitiae, non enim secundum rationem amoris ipsi differunt; eodemque modo erit amor amicitiae, quo benevolentiae. Cui si accedat redamatio, et communicatio bonorum, quae ex parte Dei deesse nequit, amor enim eius est efficax; habebitur amicitia Deum inter et homines.

Itaque obicientes amorem Dei non esse amorem amicitiae, quia nos propter se diligit; amore autem amicitiae aliquis propter se ipsum diligendus est; respondendum est 1^o generatim quod perperam postulatur ut idem sit modus amoris Dei, et nostri: 2^o respondendum est speciatim, et primo distinguendo maiorem. Amore amicitiae aliquis pro-

pter se ipsum diligendus est, nempe non est qui diligitur referendus tanquam medium ad commodum et utilitatem diligentis; bonumque quod ei desideratur, desiderandum est ut eo ipse utatur et fruatur, *conc.* amore amicitiae aliquis propter se ipsum diligendus est; nempe ratio cur diligitur debet esse formaliter ipsum bonum dilecti, *subd.* ratio ultima, *neg.* ratio formalis immediata, *subd.* vel bonum dilecti, vel bonum alterius quod eminenter aequivaleat bono dilecti, et quod propter se amatum redundet in commodum et utilitatem dilecti, *conc.* tantummodo bonum dilecti, *subd.* si sermo sit de naturali communique amore amicitiae, qui est inter homines, *transeat*; si sermo sit de excellentiore aliquo amore amicitiae, qui potest esse Dei ad homines, *neg.* Tum contradistinguenda est minor: Deus homines diligit propter se, h. e. eos refert in commodum et utilitatem propriam, vel eos diligit tanquam medium *per quod*, *neg.* imo omnia inferiora bona refert Deus in commodum et utilitatem hominis, suamque gloriam vult esse bonum ipsum hominis; ideoque eos diligit tanquam medium *in quo*: Deus homines propter se diligit, h. e. ratio cur Deus homines diligat, est formaliter sua bonitas glorificanda, *subd.* quae ratio eminenter aequivalet rationi communi diligendi amicos (nam bonitas Dei continet eminenter bonitatem cuiusque creaturae), et quae propter se dilecta redundat in bonum creaturae, *conc.* quae ratio excludit formalem perfectionem amoris amicitiae, *subd.* amoris communis, *transeat*; amoris excellentioris dignique Deo, *neg.*

Hinc ista doctrina cohaeret cum ea qua docuimus hominem esse *finem cui* obnoxium operum divinorum. Comparandae sunt enim res inter se, quarum quaedam habent erga alias rationem finis, quaedam medii: sunt enim inter se maxime ordinatae. Hunc autem ordinem vult Deus, sed vult propter se ipsum, ut scilicet sua bonitas manifestetur, et glorificetur. « Quoties ergo (ut loquamur cum Ruiz De Voluntate Dei. Disp. III. sect. 2) significatur nostrum bonum, nostra gloria esse finis divinae volitionis, aut humanae caritatis intelligendus est finis secundarius et subordinatus,

qui non sit obiectum formale, sed materiale tantum. » Atque non aliter accipi debet quod ait S. Thomas C. G. L. I. c. 86 ex parte rerum quasdam esse quae sint finis aliarum, et ratio cur alias Deus velit. Sunt enim quaedam, ad quae ordinat Deus alia, et Deus vult hoc esse propter hoc: sed non propter hoc vult hoc; at solum propter suam bonitatem.

Corollarium 1.^m Ergo ad defendendum amorem Dei benevolentiae et amicitiae opus non est contendere Deum creaturas propter se ipsas diligere ita quidem ut eae referantur ultimo ad divinam bonitatem ut finem supremum et extrinsecum.

Corollarium 2.^m Multo minus opus est docere Deum creaturas rationales ita diligere, ut ipsae sint finis ultimus eius dilectionis; quod satis absurdum est.

THESIS XLV^a

*I*am vero si obiecti quod manifestatur h. e. divinae bonitatis ratio habeatur, manifestatio, quam per mundum Deus obtinet, dici debet optima: *II* si autem spectentur ea, quibus haec manifestatio obtinetur, dici nequit simpliciter optima, perinde ac si possibilis non esset manifestatio maior divinae bonitatis: *III* dici vero debet optima secundum quid, quatenus omnia entium genera, quibus divina excellentia manifestari potest, continet mundus, et quatenus perfectissime ab omnibus simul rebus obtinetur gradus ille divinae gloriae, quem Deus libere suis operibus praestituit; et quatenus etiam ordo totius creationis melior et perfectior est, quam nos cogitando assequi valeamus.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Ratio est quia divina bonitas optima est: prout ergo mundus eo spectat ut quod est optimum manifestet, ratione habita rei manifestatae, ipse optimus dici potest.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Quaeritur autem utrum mundus iste optime manifestet divinam bonitatem; seu utrum manifestatio per eum divinae bonitatis sit optima. Id porro intelligitur cum quaestio fit an mundus sit optimus. Itaque

si nomen optimi *positive* accipiatur prout significat perfectionem eamque excellentem; concedi sine dubio debet mundum optimum esse. Atque de hoc nulla est quaestio. Si vero *comparative* accipiatur; tunc optimum esse mundum absolute negandum est; sub certo tamen respectu affirmari potest. Prima pars evidens est. Mundus enim per se spectatus, quaecumque tandem sit eius perfectio, est in perfectione finitus, ideoque et manifestatio divinae bonitatis per ipsum est finita; atque ideo possunt esse alii et alii sine fine perfectiores mundi, perfectioresque manifestationes divinae bonitatis, sive quoad multitudinem perfectionum, sive quoad earum gradus atque ordinis pulcritudinem, quo partes inter se colligantur. Imo sicut generatim repugnat maximum inter finita, ita mundus absolute optimus est impossibilis.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Potest tamen merito dici optimus mundus secundum quid, h. e. sub certo respectu. Sane si 1° consideretur mundus quoad genera rerum quae continet, et quibus divinas perfectiones manifestat, mundus dici optimus potest quia genera omnia possibilea continet, materiam, spiritum, eorumque synthesim, materiam inorganicam, organicam; viventia sensitiva, rationalia, intellectiva: quibus praeterea superadditur ordo supernaturalis, unio hypostatica, divinaque Maternitas. Quoad genera ergo rerum melius fieri non poterat, quia nullum genus omissum.

Item si 2° perfectio mundi quae in partibus et in toto reperitur comparetur cum illo certo gradu manifestationis suae bonitatis, quem Deus elegit, tanquam medium cum fine obtinendo, mundus rursus dici optimus potest: quia quoad hunc finem ipse est optimum medium, nam aptissime conducit ad eum finem propter quem est factus. Id autem a priori nos cognoscimus, habita ratione divinae sapientiae et potentiae: quod cum Deus libere certum gradum gloriae suae obtinendum elegerit, hunc reapse voluntate consequente obtinere velit, et reapse obtineat. Potestati enim suae nihil resistit, et sapientissimus ordinator ad finem, quem praestituit, aptissima media adhibet. Ergo mundus iste ad gloriam a Deo intentam perfecte conducit.

Si autem 3° perfectio mundi comparetur cum cognitione nostra, quae eam ex toto capere non valet, potest quoque mundus dici optimus; h. e. melior quam nos cogitando assequi possimus. Quod enim cognitionem nostram perfectione sua excedit, inter optima computare solemus.

Haec est doctrina S. Thomae qui I p. q. XXV, a. 2. docet « simpliciter loquendo, qualibet re a se facta posse Deum facere aliam meliorem. » q. vero XLVII, a. 2 ad 1.^m docet quod optimi agentis est producere totum suum effectum optimum non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum. » Optimum hic accipi nequit nisi primo et altero sensu, quem indicavimus, secus repugnaret priori doctrinae. Cf. et S. Bonaventuram in 1. D. XLIII, a. I. q. 2.

THESIS XLVI^a

I Deus de omnibus et singulis rebus providentiam habet: quae II fatalem necessitatem a mundanis eventibus excludit: III et in quam casus cadere non potest: IV speciali autem providentia intellectuales creaturas gubernat.

DECLARATIO. Providentia tum ad intellectum tum ad voluntatem pertinet. Prout in intellectu est definitur: ratio ordinis rerum in finem sibi convenientem: prout est in voluntate est divina approbatio huius ordinis, atque decretum ut ille actu existat. Quapropter providentia per se est actus immanens intellectus et voluntatis divinae; cuius effectus ad extra dicitur gubernatio. Cura autem utrumque significare potest, tum providentiam, tum gubernationem. Tria ergo spectant ad providentiam: 1° determinatio finis convenientis tum singulis rebus; tum omnium rerum universitati; 2° certa constitutio quoad numerum, quoad seriem, quoad connexionem mutuam rerum; 3° opportuna collectio ac conservatio mediorum, sive intrinseca sint, ut vires,

sive extrinseca, ut cetera adiumenta ad agendum, pro assecutione finis.

Determinatio vero finis talis esse debet ut fines proprii singulorum harmonice conspirent cum fine universitatis rerum, ideoque eidem subordinentur, atque bonum inferioris naturae h. e. corporeae in eo sit ut inserviat bono superioris naturae, h. e. intelligentis. Constitutio certa rerum requiritur, quia cum indefinitae sint combinationes rerum, certa aliqua tum quoad numerum tum quoad nexum associationis tum quoad seriem successivam determinari debet ut aliqua esse possit, et certus finis obtineri.

Collatio vero mediorum talis esse debet, ut 1° finis ultimus totius universitatis certissime obtineatur; hic enim absolute intenditur: 2° fines singularum rerum obtineantur prout conducunt ad bonum totius, atque ad ultimum finem; 3° natura inferior possit inservire superiori. Ratio dictorum est quia his positus ordo existit in rebus.

Porro finis ultimus totius universitatis rerum, ut Th. XLIII est demonstratum, est divina gloria, sive Deus glorificandus. Glorificatur autem immediate per cognitionem, amorem, et laudem creaturarum intelligentium, mediate per manifestationem suarum perfectionum, tum in creaturis inferioribus, tum praesertim in ipsis creaturis intelligentibus. Quare cum perfectio summa creaturarum intelligentium sit cognitio amor laus divinitatis, earum felicitas consistit in assecutione finis totius universitatis; et bonum maximum quod extra se Deus intendit, est bonum maximum quo intrinsece ipsae perficiantur.

Porro 1° cum divina providentia consortum est falsum esse ferrea quadam ineluctabili necessitate omnia administrari; quam quidem falsam doctrinam, probata generatim divina providentia, diserte confutabimus.

2° Item defendentes providentiam divinam negamus hoc ipso mundum *casu* consistere, et mundana phaenomena *casu* evenire.

Supponimus Deum causam esse mundi. Modo enim demonstrandum est mundum a suo auctore rite gubernari.

His praestitutis providentia divina probari potest tum a priori, tum a posteriori. Itaque

DEMONSTRATIO I. PARTIS. 1° Sapientis est effectus quos producit producere propter aliquem finem, et cum plures sunt effectus qui aliquod totum constituent, praestituere finem ipsi toti. Sapientissimi est effectus quos producit producere propter eum finem qui maxime conveniat; atque minima etiam quae in suis effectibus reperiuntur ad convenientissimum finem ordinare, cum omnia ex aequo sive parva, sive magna cognoscat. Rursus sapientis est et boni, quando possit, suos effectus iis mediis instruere quibus finem propositum consequi valeant, secus enim opus suum esset inutile ac inordinatum, et malum absque causa suis effectibus procuraret; sapientissimi vero est et optimi, dummodo possit, media opportuna maxime suis effectibus conferre ad finem assequendum, nullumque ex suis effectibus vel minimum relinquere iis mediis destitutum. Atqui Deus est causa omnium omnino rerum quae existunt, sive magnae sint, sive parvae, Deus est ipsa sapientia, ac bonitas et potentia infinita; ergo 1° toti universitati rerum ac singulis eius partibus fines convenientissimos praestituit, atque 2° opportuna media omnibus et singulis contulit ac porro confert ut suos fines assequantur. Iam vero id tantundem est ac providentiam de omnibus habere; ergo.

Ergo 1° eatenus patet providentia quatenus patet creatio; atque adeo singula individua Deus sapientissime et amantissime curat.

Ergo 2° et eorum quae ab hominibus tanquam minima et vilissima habentur Deus curam habet; neque id est indecorum Deo. Etsi enim homines magnos non deceat circa minima occupari, id non ex eo procedit quod sunt magni, sed eo quod sunt limitatae et imperfectae virtutis, ita ut non possint curas rerum maxime diversarum simul componere. Cum ergo nemo possit omnia per se solum curare, quibusdam committuntur ea quae sunt vel videntur magna hominibus, quibusdam quae comparative dicuntur vilia; quibus autem magna committuntur magni dicuntur. At Deus

omnia simul gubernare potest, qui proinde est vere maximus. Praeterea nihil est reapse vile in se, nec relate ad Deum, si spectetur res prout Dei attributa modo sibi convenienti manifestat; omnia autem sunt vilia relate ad Deum, si spectetur infinitus excessus quo separantur a Deo. Quare qui divinae providentiae curam rerum vilium denegat, contendere deberet vel nullas res, vel omnes esse a Deo gubernandas.

Licet autem 3^o Deus omnibus provideat, non est necesse imo divina sapientia prohibet ne omnia gubernentur *propter se*. Sane Deus intendit *propter se* finem ultimum; et cetera propter ipsum, ideoque cetera vult *propter aliud*. Comparatis autem inter se rebus ad hunc finem ordinatis, ea dicitur Deus gubernare *propter se*, quorum bonum ad aliorum rerum bonum non ordinatur; gubernare vero *propter aliud* ea, quorum bonum ad aliorum bonum ordinatur. Iam vero sapientia divina postulat ut inferiores naturae ad bonum superiorum ordinentur, hae autem solummodo in Deum. Ergo.

Argumentum a posteriori. Si res omnes et singulae considerentur, liquet unamquamque certum habere finem et certis viribus pollere quibus finem assequatur; omnia connexa esse, inferiora entia superioribus inservire, non viventia viventibus, corpora spiritibus: omniaque harmonice conspirare, et ad quamdam unitatem revocari, divinasque perfectiones luculenter manifestare. Iam vero hic ordo continet eas omnes condiciones quas tum pro fine tum pro mediis providentiam postulare diximus in declaratione. Ergo.

Sane 1^o nulla est res, de qua affirmari possit eam esse inutilem, sive ad universi finem non conducere; 2^o quo magis adoleverunt studia rerum naturalium, eo magis patuit scopus substantiarum inorganicarum, earumque aptitudo ad eundem; utilitas quoque vel minimorum organorum in substantiis viventibus; 3^o Constantia legum physicarum tot phaenomena eadem semper ratione reproducentium, constantia modi agendi in tot classibus viventium quae semper secundum propriam speciem easdem operationes edunt, quae in pluribus tam ela-

boratos et varios effectus producunt, significant naturas rerum propriis esse instructas viribus ad certum finem assequendum; 4^o nexus et iunctura, qua sibi mutuo regnum minerale vegetale et animale cohaerent, qua terrestria caelestibus nectuntur, unumque totum et perfectum efficiunt, ostendunt fines proprios singularum naturarum conspirare in finem aliquem universalem cui omnia subduntur; atque ita media esse collata, ut finis ultimus ab omnibus obtineatur; 5^o multitudo specierum maxima quidem, at simul ex eorum tantum serie resultans quae sibi mutuo opem ferre, et in ipso conflictu bonum universale promovere possunt, ostendit certam constitutionem rerum factam esse; 6^o tanta et tam pulchra varietas specierum tum ad decorem universi conducit, tum scientiae humanae amplificandae inservit, tum divitias divinae sapientiae potentiae et bonitatis mirabiliter praedicat; atque ita porro: plura enim persequi non vacat. Ergo.

Ergo sive consideretur auctor mundi qui est sapientissimus optimus et omnipotens, sive ipse mundus, providentia divina certa est.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Haec autem providentia fatalem necessitatem excludit a rebus. Fatalis necessitas eventuum eo reedit, ut quidquid accidit necessitate absoluta accidat, ita ut aliter contingere non potuerit.

Iam vero in primis supponimus, quod in Cosmologia demonstratum est (Th. XXXI), et satis patere potest ex dictis de divina libertate Th. XXXI et XXXII; mundum a Deo non necessario sed libere creatum. Necessitas ergo existentiae rerum per hanc certam doctrinam excluditur. Hac necessitate exclusa restaret necessitas phaenomenorum, materiae, atque actuum humanorum, necessaria eorum series et connexio. Atqui haec necessitas admitti nequit.

Sane 1^o Si de actibus humanis sermo sit, haec necessitas tum rerum naturis repugnat, tum a divina providentia excluditur.

Rerum, inquam, naturis repugnat, nam actus humani liberi sunt; quibus ergo argumentis libertas voluntatis stabilitur, iisdem ostenditur naturae voluntatis hanc fatalem

necessitatem repugnare. Divina autem providentia, cum sit sapientia recte disponens omniaque regens iuxta exigentiam suae naturae, nequit ita voluntates humanas regere, ut necessitatem eis imponat; haec enim foret maxima inordinatio quae sapientiae repugnat.

Regit quidem divina providentia voluntates humanas, ut illud ab eis et per eas fiat quod ipse voluit; nullam tamen necessitatem ipsis imponit. Quod ut intelligatur considerandum est cuiusque causae liberae actus possibiles esse indefinitos, ideoque et series determinatas suorum actuum esse indefinitas; item indefinitas esse series actuum liberorum quae ex societate plurium voluntatum coalescere possunt; item indefinitas esse horum actuum series non tantum possibiles, sed quae forent si in his vel in illis adiunctis voluntates ponerentur. Quae quidem omnia Deus scientia media ab aeterno cognoscit. Nulla autem ex his seriebus est necessaria, neque omnes simul esse possunt. Oportuit ergo ut Deus creator voluntatum ex tot seriebus seriem determinatam eligeret, statuens universarum voluntatum societatem in iis adiunctis in quibus ea series eventura videbatur. A libera ergo determinatione divinae providentiae pendet quod haec series hic ordo actuum humanorum existat, non quia voluntates determinet, sed quia praesciens quid liberae voluntates essent acturae in certis adiunctis, in iis ipse libere easdem constituit. Fit ergo quod ipse vult, quatenus ille ordo rerum existit quem ipse elegit et voluit esse; quia vero eligens hunc ordinem, ad quem mala plura moralia spectant, ea non voluit quidem esse sed solum voluit permittere, cum dicitur fieri quod Deus vult, intelligendum est fieri quod Deus vel voluit esse vel voluit permittere ut esset, citra quam permittendi voluntatem nec esse posset.

Ex eo vero quod divina providentia praescientiam certissimam continet omnium actuum futurorum, nulla necessitas antecedens imponitur voluntati, ut iam Th. XXVII demonstratum est.

Porro 2° si de phaenomenis materiae sermo est; contendimus necessitatem eorundem absolutam repugnare, at-

que a libera dispositione providentiae Dei pendere. Sane, ut iam probavimus in Cosm. (Th. XXXII), materia est ex se indifferens ad motum et ad quietem, atque adeo ad eiusdem conservationem; phaenomena ergo omnia quae motu continentur non sunt necessariae materiae. Quapropter motus debuit determinari in materia a causa extrinseca, eaque, ut probavimus, libera et intelligente. Haec autem libera causa est Deus qui materiam condidit. Cum vero plures sint possibiles motus et directiones motus in materia ac collocationes atomorum, nec simul tamen possibiles, spectabat ad hanc causam primam unum prae alio eligere.

Ex diverso autem motu et directione motus ac collocatione atomorum primitus statutis omnia phaenomena materiae, eorum series et iunctura pendent et oriuntur; ergo haec omnia phaenomena effectus sunt tum divini intellectus eorum rationem in se concipientis, tum divinae voluntatis ea libere decernentis, et in tempore exsequentis; ergo a divina providentia pendent, non a fatali necessitate. Ergo.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Casus nullum sibi vindicare potest locum in regimine mundi. In Ontologia Th. XXI, p. 7^a definivimus *casum*, ostendimusque ipsum nullam esse causam, nec locum habere posse quoad Deum; cum ergo Deus mundum regat, sequitur necessario quod in regimine mundi nullam partem potest sibi vindicare casus. Cf. ibi dicta.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Specialis providentia eo potissimum redit ut specialis sit ordo in quo quaedam creaturae collocatae reguntur a Deo; atqui specialis est ordo creaturarum rationalium. Sane specialis ordo est ordo moralis, in quo et secundum quem creaturae rationales solae reguntur, cum ceterae ad ordinem physicum tantummodo spectent. Porro hic ordo haec secum fert 1° ut creatura rationalis quae hoc ipso libera est, non sicut ceterae feratur necessario in finem, sed libere suum finem consequatur, ipsaque sibi sit meritis suis auctrix tanquam causa secundaria suae felicitatis: 2° ut finis subiective spectatus creaturae rationalis specialis sit prae aliis creaturis; est enim Deus immediate

consequendus per actus intellectus et voluntatis, in quibus plenitudo ordinis moralis sita est; quare sola creatura rationalis ad hoc est facta, ut possit finem totius creationis, qui est divina gloria, ad actum reducere: 3^o ut Deus legibus proprie dictis atque iustitia singulis pro meritis reddens regat creaturas rationales.

Ex his sequitur 1^o quod Deus quidem destinat homini finem, ac sincere vult ut homo quisque eum assequatur, et idcirco confert singulis opportuna media pro assecutione eiusdem, quae collatio mediorum est certum argumentum sinceræ illius voluntatis. Attamen vult Deus ut homo finem assequatur dummode legem servaverit, ideoque vult conditionate. Qua conditione non impleta, excidit homo ab assecutione finis sui. Finis vero ultimus Dei qui est divina gloria semper obtinetur, nam punitione aeterna eorum qui legem non servarunt, divina iustitia manifestatur, debitusque honor Deo vindicatur.

Porro 2^o ex hac hominis dignitate, ut ipse solus Deum immediate consequatur, dimanat et illud quod homo *propter se* a Deo diligatur et gubernetur, cetera *propter ipsum*; ipseque sit finis immediatus ceterarum rerum visibilibus.

Ergo speciali providentia homo regitur a Deo. Cf. Th. I p. q. XXII. a. 2. ad 4 et ad 5.

THESIS XLVII^a

I Praestitutis variis acceptionibus iustitiae; II docemus quod si ratio debiti habeatur, iustitia presse accepta nequit Deo competere erga homines; III si autem ratio aequalitatis habeatur inter bona opera et praemium, ac mala opera et poenam, iustitia vere Deo inest.

DECLARATIO. « Nomen *iustitiae*, ait Lessius (De Perfect. div. L. XIII. c. 1), duo involvit, *debitum* et *aequalitatem*; in eo enim ratio iustitiae consistere videtur quod praestet ad aequalitatem id quod debet, et suo opere totum debitum exhauriat. » Advertit idem quod cum variis modis possit

aliquid esse debitum, fit ut varia quoque sit iustitiae ratio, ex parte autem aequalitatis non variatur quia omnis iustitia ad perfectam aequalitatem inclinatur, quantum quidem assequi potest.

Iam vero *debitum* quatuor modis dici potest: nimirum debitum ex exigentia naturae, debitum ex obligatione legis, debitum ex fidelitate, debitum ex iure quod alteri inest, cui nisi fiat satis iniuria admittitur. Primum est id quod cuique naturae aut facultati necessarium est ne frustra sit, et dicitur naturale. Voluntas, quae Deo inest praestandi ea quae hoc modo debita sunt singulis rebus, improprie appellatur iustitia, ut monet idem Lessius cum communi doctorum sententia, quia licet eae perfectiones exigantur a creaturis, Deus tamen non est debitor illis, sed sibi; quemadmodum pictor non imagini, sed sibi debet eius perfectionem et complementum. An vero supradicta voluntas vere insit Deo constat ex iis quae de providentia disputavimus. Alterum debitum ex obligatione legis est conformitas affectuum et operum cum morali earum norma quae est lex, et primario lex aeterna: unde omnis actus honestus iustitia nominatur, et qui secundum legem vivit iustus dicitur. Huiusmodi iustitia, quae et sanctitas appellatur, perfectissime est in Deo quatenus non solum omnis eius operatio libera conformis est legi aeternae; sed quia Deus est ipsa rectitudo subsistens, regula existens omnis rectitudinis et iustitiae. Tertium debitum oritur ex promissione facta alicui sive citra ullam conditionem, sive etiam sub conditione alicuius operis, quin tamen promittens intendat ius alteri conferre, vel se obligare ita ut sine iniuria non possit non satisfacere. Hoc debitum ex promissione praestare *fidelitas* iubet: honestas enim exigit ut dicta tua verifikes, neminemque decipias, talem te proinde erga alium exhibeas qualem ipse libere spondidisti. Huiusmodi fidelitas perfectissime est in Deo qui est maxime verax, nullaque levitate aut inconstantia laborare potest.

Ultimum debitum est id quod alteri debetur ratione iuris quod ipse habet, cui iuri nisi fiat satis censetur fieri

iniuria. Cum *alter* dicitur, intelligitur illi qui est perfecte discretus a debitore, h. e. non est in eius potestate et arbitrio, nec ei sua opera aliqua ratione iam debentur. Hoc debitum, ait Lessius, ex duplici capite oritur: 1° ex rei alienae acceptione aut damnis vel iniuriis illatis: 2° ex officio distribuendi certa quadam proportione bona communia. Prius debitum solvit iustitia commutativa, quae aequalitatem ponit inter datum et acceptum, inter laesionem et compensationem: alterum praestat iustitia distributiva quae aequalitatem constituit proportionis ad proportionem, ut nempe eadem sit proportio inter ea bona communia quae distribuuntur, quae est inter condiciones eorum quibus fit distributio. Ius quo exigitur haec ordinata distributio bonorum tum inest iis qui fecerunt satis conditionibus requisitis, tum ipsi communitati cuius bona administrantur. Iustitia presse accepta ea est quae hoc quartum debitum solvit. Quaeritur an talis iustitia sit in Deo erga creaturas racionales quae solae iuris sunt capaces.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Iustitia stricte accepta est virtus quae supponit obligationem ad alterum, qui perfecte alter est, h. e. qui est sui iuris, ita ut non sit veluti pars, aut possessio eius qui dicitur obligari: atqui talis virtus nequit esse in Deo erga creaturas suas: ergo. *Prob. minor.* Etenim si creaturam spectas, nulla est creatura quae ita sit sui iuris ut non sit etiam in potestate et dominio Dei; imo quodcumque ius creatura habet sub dominio est Dei, et omne bonum quod ipsa facit, cui ius suum inniteretur, Dei donum est, a quo est quidquid est in creaturis. Si Deum spectas, satis aperte abhorret ab infinita dignitate independentiae divinae ut in ipsum habeat aliquis verum ius quo Deus obligetur; qui enim est alteri obligatus sub hac ratione ab eo dependet vel secundum se, vel secundum actus suos. Quare quoniam independentia absoluta est attributum necessarium divinitatis, neque libere Deus potest eam exuere iuri alterius se quodammodo subiiciendo.

Etsi vero Deus aliquid suae creaturae promittat sub conditione operis, opusque praestetur a creatura, non tamen

obligatio iustitiae strictae sumptae oritur in Deo. Nam, ut bene arguit Lessius, quando is qui promittit aliquid sub conditione operis non id facit commodi sui causa, sed solum ob commodum operantis, ut eum ad praestandum debitum officium, vel ad aliud bonum adducat, non obligatur lege iustitiae: non enim intendit tam arcte se obstringere cum nihil ipse accipiat, sed solum se obstringere lege veritatis et constantiae: atqui ita res se habet Deum inter et creaturas racionales: ergo. Dices Deum intendere gloriam quae est bonum suum, eamque creaturas racionales illi libere exhibere. Verum hanc gloriam intendit quidem Deus quia digna est sua bonitas tali glorificatione: non tamen intendit ut aliquid commodum sive perfectionem sive voluptatem sibi acquirat, sed omnis perfectio et voluptas redundat in creaturas, quae, etiam seposita promissione praemii, obligantur ad honeste agendum ex ipsa conditione naturae rationalis, et conditione creaturae, ut habeant eam perfectionem quam natura rationalis exigit, serventque illum ordinem quo creatura creatori subiicitur. Praeterea advertendum est non proprie habere locum ex parte hominum eam acceptationem exsequendae conditionis qua solet inter homines contractus confici et iuri origo dari. Nam iam ex se tenentur homines servare legem quae est conditio requisita, sive acceptent, sive secus: quocirca non nisi improprie dicuntur homines inire foedus cum Deo quando eam conditionem acceptant, seu proponunt servare legem, cum ex. gr. baptismus suscipitur: proponunt inquam non promittunt, neque enim aliqua nova obligatio ex voto suscipitur. Dicitur autem foedus ob quamdam similitudinem, quia libere fit propositum servandae legis quam quisque, si velit, potest etsi non impune, non servare. Cf. Lessium *ibid.*

Ergo si ratio debiti spectetur nulla est iustitia commutativa stricte sumpta Dei ad creaturas racionales.

Neque pariter est iustitia distributiva, tum quia haec quoque supponit obligationem distributoris erga alios puta communitatem; Deus vero sicut non singulis, ita nec creaturarum universitati obligatus esse potest; tum quia nulla

sunt bona communia, h. e. bona communitalis, quae Deus distribuatur, sed Deus non nisi bona sua distribuatur.

Ergo ne Deus non debet quae naturaliter exiguntur, non debet praemium bene operantibus, non debet quae promisit? Id profecto non dicimus. Debet utique Deus, sed debet sibi. Sapientem enim et optimum ordinatorem oportet ex insita lege naturae consulere operibus suis secundum eorum fines, complere eam capacitatem quam ipse in eis posuit, atque ad eum finem omnia adducere sine quo frustra fuisset ipsa creatio; item perfectissimum ens oportet esse verax et constans, fidemque proinde datam, si conditio posita sit, liberare. Cf. S. Thom. I p. q. XXI. a. 1.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Ex demonstratis liquet quod Deus vere debet id quod creaturis necessarium est ne frustra sint, quod operibus suis merentur, licet non sit Deus debitor erga ipsas, sed debeat sibi ad quem tanquam media omnia ordinantur. Certum igitur est quod Deus praestat id quod est debitum: ideoque, si effectum consideras, se gerit erga creaturas ac si debitor erga eas esset. Quod autem debetur est aequalitas quaedam; Deus igitur aequalitatem servare dicendus est. Quia vero hac in parte non de quovis debito loquimur, sed de debito tum operibus bonis tum malis, breviter demonstrandum est aequalitatem a Deo servari tum in praemiis conferendis tum in poenis infligendis. Cuius quidem aequalitatis custodia solet simpliciter *iustitia* appellari etiam praecisione facta a ratione stricti debiti; cum enim homines Deum iustum dicunt, id tantum prae oculis habent quod praemia vel poenas pro meritis distribuatur. Dicimus ergo iustitiam hanc perfectissime esse in Deo: quod antequam demonstramus haec tria advertimus.

1° Ut aequalitas servetur inter opus bonum et praemium quam iustitia exigit, non est necesse ut nihil amplius conferatur quam quod alter meretur, sed satis est quod non detur minus. Item ut aequalitas servetur inter malum opus et poenam satis est quod ea proportionata poena infligatur, cuius reus est capax.

2° Debitum poenae redit ad debitum compensationis seu

satisfactionis pro iniuria illata; exigentia autem poenae non est proprie in offensore, sed in offenso, qui ius habet exigendae satisfactionis: in offensore autem est dignitas poenae et obligatio eam patiendi cum infertur. Iustitia quae poena sotes plectit vocatur vindicativa.

3° Advertendum est nos ex Ethica supponere opera nostra capacia esse meriti vel demeriti erga Deum. His positis, ut demonstramus philosophice iustitiam Dei, non licet nobis uti nisi argumento a priori; argumenta enim ex factis collecta quae in hac vita contingunt, licet accurate expensa facile intellectui docili suadeant identidem divinam iustitiam; si tamen seponatur praemium et poena alterius vitae, aegre profecto percipitur iustitia Dei. Porro factum istud duplex praemii conferendi et poenae infligendae in altera vita certum quidem est, sed eius certitudo philosophica tota innititur illi argumento quo a priori iustitia Dei demonstratur. Itaque sit argumentum. Iustitia quae meritis vel demeritis hominum proportionata praemia vel poenas rependit, virtus est quae nullam in suo conceptu imperfectionem includit, et quam sapientia et bonitas optimi gubernatoris requirit; at qui talis virtus Deo certe inest: ergo.

Prob. maior. Et primo quidem quod haec virtus nullam imperfectionem includat satis evidens est; nam eo per se spectat ut ordo rerum quid nempe cuique congruum est servetur; nec ullam dependentiam continet exercentis iustitiam erga alios, sed potius supremam potestatem supremumque dominium. Quod autem haec virtus requiratur a sapientia et bonitate optimi gubernatoris, id per se manifestum est, hoc enim est praecipuum et maxime necessarium munus volentis sapienter et recte administrare rempublicam, benefactis scilicet debita praemia et malefactis debitas poenas rependere. Sane sapiens et bonus gubernator oportet ut opportunis mediis ad finem subditos quos regit adducat, cum vero finis gubernatione intentus est perfectio moralis regendorum seu exercitium virtutis, medium quo liberi homines suavius et efficacius ad hoc alliciuntur est praemium congruum virtuti, ac congrua poena vitio. Praeterea qui ordi-

nem diligit, oportet ut violationem ordinis detestetur, eiusque velit instaurationem, id porro, nisi poenitentia peccatum expietur, fit per poenam: sapiens autem et bonus gubernator ordinem certe diligit. Item qui ordinem diligit vult ut naturale complementum non desit facultatibus se recte exercentibus; ideoque vult hominibus virtutem exercentibus felicitatis propriae consecutionem, quae praemium est meritum: ergo. *Minor patet*, quia Deus est suarum creaturarum rector et gubernator (Cf. Th. praeced.), nullaque perfectio ipsi deest: ergo.

Quocirca cum in hoc stadio mortalitatis non satis pateat divinae iustitiae ordo, cogitandum est aliud esse stadium, in quo quod virtuti et vitio debetur, certe rependitur. Quia vero malorum distributio in hac vita adversari videtur rectae iustitiae, huic difficultati faciemus satis seq. Th.

Corollarium. Ex dictis constat quo sensu verum sit operibus bonis ex iustitia aeternam conferri felicitatem. Conferitur scilicet ex iustitia 1° quia aequalitas servatur, ut praemium detur proportionatum dignitati operum. Conferitur 2° ex iustitia prout iustitia fidelitatem significat, confert enim Deus quod promisit, et quod promissione facta iustum est ipsi non negare. Dignitas vero operis, quae et ex perfectione intrinseca eiusdem operis et excellentia operantis procedit, efficit quidem ut praemium debeat, et sic iustum sit illud reddere, non vero ut Deus sit debitor operanti, sed potius ut debeat sibi quod eum quem ad finem destinavit, recte expleto cursu finis consecutione coronet.

THESIS XLVIII^a

I Divina voluntas physicum malum per se quidem intendere non potest, II potest tamen per accidens; III malum vero morale nec per se nec per accidens intendere potest; IV potest tamen permittere; V et idcirco malorum physicorum, quae Deus per accidens intendit, inflictio, et moralium malorum permissio cum divina bonitate et sapientia nullatenus pugnant.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Intentio voluntatis est actus quo voluntas vult aliquid sive ut finem sive ut medium eum quadam complacentia et approbatione. Iam vero intendere *per se* aliquid est velle illud *ratione sui* et idcirco tanquam finem: intendere *per accidens* est velle aliquid *ratione alterius*, scilicet tanquam medium, quod ad aliquod bonum conducit, vel tanquam consequens ad id quod intenditur.

Docemus ergo quod divina voluntas nequit per se intendere physicum malum. Etenim intendere malum physicum ratione sui est velle illud prout malum est, atqui divina voluntas, sicut quaevis alia voluntas, nequit malum velle prout malum est, quia nequit voluntas aliquid velle nisi sub ratione boni; nullum proinde malum quatenus malum est velle potest, quia deesset totaliter ratio formalis obiecti voluntatis. Ergo malum physicum ratione sui nequit intendere voluntas divina.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Advertendum est quod malum physicum est malum quia est contra ordinem particularem alicuius naturae vel subiecti. Quod autem est contra ordinem aliquem particularem, potest idem esse bonum spectato ordine ampliore et universali. Cum enim res inferiores factae sint pro superioribus, et omnia propter Dei gloriam manifestandam; si mala physica inferiorum et creaturarum conducant ad bonum superiorum et ad Dei gloriam, induunt in hac subordinatione rationem boni, quatenus *bonum est eas res iis subesse malis*. Sic bonum est occidi animal ut vita hominis conservetur, et bonum est puniri impius ut

honor Dei laesus reparetur. Idcirco malum physicum non est essentialiter quaedam inordinatio, quia potest esse rectissime ordinatum spectato ordine universali; sed est inordinatio solum spectato ordine particulari seorsim. Ergo mala physica non *in se absolute* spectata, sed *relative* ad bonum altioris ordinis possunt habere certam rationem boni. Atqui quod bonum est potest intendi a rectissima voluntate; ergo Deus potest velle mala physica quando conducunt ad bonum: hoc autem est velle ea per accidens. Ergo.

Imo recta voluntas velle debet mala physica quando conducant ad bonum altioris ordinis, vel ad bonum universale. Recta enim voluntas finem potius quam media diligere debet; ideoque diligere debet potius id ad quod aliud tanquam medium ordinatur, quam istud quod ordinatur. Cum ergo bonum illius ad quod aliud ordinatur nequit consistere nisi cum dispendio eius quod ordinatur, huius malum eligendum est ut bonum prioris procuretur. Igitur tantum abest ut divina voluntas nequeat velle mala physica per accidens, ut imo certis in adiunctis debeat ea velle. Cf. S. Thom. I p. q. XXII. a. 2. ad 2.^m

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Malum morale opponitur bono morali. Boni moralis obiectivum fundamentum et norma sunt essentialia relationes rerum, quae ex ipsis essentiis rerum emergunt. Inter has eae eminent quibus essentiae creatae cum Deo nectuntur. Quia vero ipsae essentiae rerum fundamentum habent in divina natura, haec proinde, non prout est voluntas libera, sed prout est essentia necessaria fundamentum est omnium relationum quae inter essentias rerum intercedunt. Ex his ergo relationibus ordo resultat necessarius, et norma necessaria agentium liberorum. Quare moralis bonitas subiective spectata est observatio huius ordinis, sive operatio secundum has essentialia relationes.

Quapropter 1° ordo harum essentialium relationum est ordo supremus cui ceteri subordinantur; nequit ergo violari propter bonum ordinis altioris.

2° Hic ordo est ex omni sua parte necessarius ideoque immutabilis, quia necessariae sunt essentiae ex quibus ne-

cessario hae relationes prodeunt; nequit ergo licite ulla in parte violari sicut non potest in toto. Neque licite violari potest in parte aliqua propter bonum alterius partis, ut si quis furaretur ad Dei cultum augendum; non enim una pars huius ordinis alteri subordinatur, sed uniuscuiusque necessitas independens est ab aliis, sicut singulae essentiae sunt ad invicem independentes; omnesque partes huius ordinis simul dependent ab essentia divina.

His positis docemus a) Deum non posse intendere malum morale per se, nullaque ratione opus est ad id demonstrandum post demonstratam primam partem huius thesisi. Sane malum morale ratione sui diligi nequit, prout enim malum est nullam habet rationem boni. Neque potest prae Deo rationem induere boni apparentis. Deus enim falli nequit. b) Nec potest Deus illud intendere per accidens, nimirum tanquam medium ad aliquod bonum assequendum. Nam 1° rectissima voluntas nequit velle ut medium id quod est inordinatum, atque ita inordinatum ut nec ratione alterius possit fieri ordinatum; ratio est quia qui medium eligit illud reapse vult, ideoque si medium est inordinatum, vult reapse inordinationem; rectissima vero voluntas eam velle nequit. Atqui divina voluntas est rectissima; malum quodvis morale et est inordinatum, et nequit ratione alterius fieri ordinatum. Ergo. 2° Deus essentiam suam necessario diligit; ergo nequit velle ullam violationem ordinis moralis tanquam medium ad aliquem finem. Probatur consequentia. Quaevis violatio ordinis moralis repugnat ordini quem ad Deum habere debent creaturae rationales; ideoque adversatur ipsi essentiae divinae, quae est necessarius et ultimus finis omnium operum Dei; non potest autem intendi ut medium a sapiente voluntate id quod supremo fini suorum operum necessario dilecto repugnat; ergo.

Quare non eodem modo se habet aliquod malum morale ad aliquod bonum morale, sicut aliquod malum physicum ad aliquod bonum physicum. Quod ex dictis liquet.

DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Distinguenda est permissio quae

est simplex non impeditio effectus qui impediri posset, et voluntas permittendi, quae est voluntas non ponendi impedimentum rei quae permissa dicitur. Illa est extrinseca permittenti, et est reapse ipse effectus non impeditus, haec, ut patet, intrinseca est permittenti. Ut aliquid a voluntate dici possit tantum permissum, nullo modo volitum, requiritur 1^o ut res illa non approbetur sed displiceat, 2^o ut non sequatur necessario ex iis quae quis vult, aut saltem si necessario consequitur, requiritur ut quis non teneatur abstinere ab iis ad quae illud consequitur, aut si tenetur, non teneatur eo quod illud consequitur. Probandum est modo Deum posse velle permittere, seu quod ex loquendi usu in idem redit posse permittere mala moralia, seu, quod idem est, non teneri Deum ad ea impedienda. Sed advertendum quod impedimentum ad quod ponendum negamus Deum teneri, est impedimentum physicum, non morale, hoc enim lege eiusque sanctione continetur, quod Deus omittere non potest. Physice ergo hoc est per vim *suae potentiae* impedire mala moralia Deus non tenetur. Quod ita probatur. Ut Deus non teneatur impedire physice mala moralia requiritur et sufficit 1^o ut *ratio* adsit cur ius habeat permittendi, 2^o ut adsit *conditio* ad exercitium iuris requisita, quod scilicet ex malo permissio elici possit bonum. *Conditio*, inquam, non finis, neque enim bonum quod elicitur potest esse finis malorum e quibus elicitur; tunc enim mala intenderentur ut media, quod demonstravimus Deo repugnare. Utrumque requiritur, nam sine ratione nullum ius esse potest, et sine ea conditione permissio mali adversaretur fini creationis, qui postulat ut ex omnibus gloria Dei resultet. Utrumque autem sufficit, si enim ex una parte adest ratio conferens ius ponendi actum, neque hoc iuris exercitium impeditur a fine omnium operum Dei, nihil est quod malam efficere possit permissionem malorum.

Atqui 1^o adest ratio et quidem duplex, tum eaque potissima ex parte Dei, tum ex parte creaturae. Ex parte Dei est independentia ipsius a creatura, quae postulat ut Deus nequeat impediri a malitia creaturarum a creandis iis quae

possibilia in se sunt, et creandis in omnibus adiunctis possibilibus; atqui si Deus non posset permittere mala moralia, consequens foret quod Deus non posset creare creaturas illas, quae semper peccare vellent, vel non posset ponere in iis adiunctis in quibus eas peccaturas praevidet; nisi enim voluntates praedeterminet auferendo exercitium libertatis, quod repugnat, aliter mala Deus impedire non posset. Itaque exercitium ipsius divinae potentiae limitaretur a malitia creaturarum, quod absurdum est.

Ex parte creaturae est natura voluntatis liberae quae potest se determinare ad bonum et ad malum, quaeque proinde cum se determinat ad malum posset ex aequo per eandem suam virtutem se determinare ad bonum. Nequit ergo postulare ut Deus physice impediatur malum actum suum, cum in ipsa sit iam vis sufficiens ad hoc impediendum agendo bene. Manet ergo Deo ius relinquendi voluntatem sibi et permittendi eius actus malos.

2^o Adest conditio quoque. Ex malis enim moralibus permissis plura bona elici possunt, tum *propria creaturarum*, ut exercitium virtutum in aliis, poenitentiae aliarumque virtutum in iis qui male agunt: tum *propria Dei*, ut suae misericordiae in poenitentibus, vel iustitiae in impenitentibus manifestatio. His autem omnibus divina gloria continetur. Ergo permissio malorum moralium est prae Deo actus honestissimus. Et sane ne difficultas oriatur aliqua ex eo quod minui divina gloria videatur per scelera et iniurias in Deum; advertatur 1^o Deum esse dominum gloriae suae, nimirum quemadmodum poterat gloriam hanc extrinsecam omnino negligere, ita integrum ipsi est determinare gradum manifestationis suarum perfectionum qui obtinendus sit ex tot possibilibus; certus autem gradus huius manifestationis obtinetur etiam cum bonis mala mixta sunt quae bono aliquo compensantur.

Hinc non est Deus, prout gubernator est humanae societatis, comparandus cum principibus humanis, qui procurare debent quantum in ipsis est gloriam Dei; nam hi non sunt domini huius gloriae, sed sicut ceteri ei obnoxii

ut fini ultimo cuiusque creaturae: at Deus est eiusdem absolute dominus.

Advertendum 2^o quod, quidquid Deus ad extra operatur, potest semper ab eo fieri aliquid melius, quia quacumque re finita potest esse alia perfectior. Igitur ut Deus dicatur bonus vel contenditur Deum debere facere quod melius est, et tunc quidquid faciat, semper erit querelis locus; atque nihil facere poterit, eiusque libertas omnino impediatur. Vel sufficit ut faciat opus bonum, et id verum est tunc quoque cum vult mala physica et permittit mala moralia; nam totum quod exurgit bonum est, cum omnia tandem in gloriam Dei conspirent.

DEMONSTRATIO V. PARTIS. Contendimus 1^o mala physica velle Deum tantummodo per accidens; et mala moralia solummodo permittere. Id statuta iam notione Dei, ac statutis iis quae in praecedentibus partibus huius thesisi probavimus colligi posset a priori veluti consequens necessarium. Sed et a posteriori colligi potest et primo quoad mala physica. Consideretur nimirum quod omnia mala physica quae in mundo sunt conducunt ad aliquod bonum physicum altioris ordinis, cuiusmodi est vel bonum naturae superioris, vel legum physicarum constantia et universalitas, vel etiam frequentissime ad bonum morale, ut est exercitium plurium virtutum, earumque praesertim quae non nisi in adversitatibus exerceri possunt; quae virtutes, licet per se non sint necessariae, nec nobiliores, sunt tamen vera hominis perfectio, et in aliqua hypothesi necessariae, et cum nobiliore virtute quae est caritas necessario connexae. Consideretur deinde quod mala physica alterius vitae ad violati ordinis reparationem, divinaeque iustitiae satisfactionem et manifestationem conducunt. Ergo Deus mala physica vult solummodo ut media ad finem, h. e. per accidens. Quoad mala vero moralia, Deus eorum auctor non est, sed creata voluntas. Deus imo prout optimum gubernatorem liberarum voluntatum decet, ea moraliter impedit ferendo leges, sanciendo poenas et praemia. Non ea ergo vult, neque eorum est causa, sed tantum permittit.

Contendimus 2^o id quod ex hactenus disputatis sponte consequitur, malorum physicorum inflictionem, et moralium permissionem cum divina sapientia et bonitate non pugnare. Nam, ut vidimus, secundum debitum ordinem et finem mala physica infligi possunt, licetque ex iis plura elicere bona; item ratio sufficientissima adest cur mala moralia permittantur; eaque occasio plurium bonorum esse possunt; ergo sapienti ordinatori et bono qui creaturas suas diligit utrumque licet.

Neque cum sapientia et bonitate Dei pugnat ea certa distributio bonorum et malorum physicorum quae in mundo viget. Et in primis quidem non ea est horum distributio qualem divinitatis osores comminiscuntur. Sane contendunt ipsi ita a Deo distribui bona et mala huius vitae ut boni omnes miseri semper sint, eosque Deus curare non videatur; mali vero omnes sint semper felices: atqui id falsum est. Nam et plures boni felices sunt, et plures mali infelices: ergo. Praeterea licet Deus permittat malos frequenter felices esse et bonos identidem opprimere, res tamen ita disponit ut nunquam mali possint bonos exterminare, et plenum de ipsis triumphum reportare, atqui id argumentum est peculiaris curae Dei erga bonos; nam rebus sibi naturaliter permissis absque speciali interventu divinitatis, tandem aliquando mali bonos omnes funditus delerent, cum et numero maiores sint et pluribus viribus ac mediis uti possint quam boni. Ergo falsum est Deum non curare bonos. Hoc posito praestituendum est bona huius vitae non esse finem, sed media pro homine. Iam vero ea distributio bonorum et malorum non adversatur sapientiae et bonitati divinae, imo ei conformis est, qua bona et mala huius vitae spectata ut media ita adhibentur ut tum ordo moralis promoveatur, tum ordo physicus servetur; nam huc spectat ordo divinae providentiae: atqui talis est distributio bonorum et malorum: ergo. *Prob. minor* quoad 1^m p. Ordo moralis promovetur cum homines in finem suum apte diriguntur: iamvero distributio bonorum et malorum, qua fit ut in hac vita tum boni tum mali vicissim patiantur aut gaudeant eo conducit

ut omnes persuadeantur finem suum non heic esse sed in altera vita, ut occasionem suppeditet bonis virtutem exercendi et sua crimina expiandi, atque malis occasionem suppeditet resipiscendi; atque adeo stadium hoc mortalitatis rationem habeat probationis et viae: atqui ita homines promoventur in finem: ergo. *Frob. 2^a p. minoris.* Ut ordo physicus servetur necesse est ut legibus stabilibus regatur, ideoque non sit obnoxius volubili hominum voluntati; atqui ordo physicus non esset stabilis, et obnoxius foret hominum voluntati, si pro quovis crimine mors aut alia poena infligenda esset; et pro quovis merito praemium ex bonis physicis conferendum esset, nam voluntas hominis mutari semper potest, et ex bona fieri mala et vicissim: ergo ut ordo physicus servetur, necesse est ut in hac vita non pro quavis culpa poena infligatur, et pro quovis merito bona physica conferantur; ergo ut ordo physicus servetur, oportet ut non connectantur necessario culpa et meritum hominum cum poena aut praemio in hac vita. Ergo.

Nota. Quia vero ordo historicus providentiae, qua regimur, unus est, atque is est supernaturalis, et supponit lapsum totius humanae naturae, eiusque reparationem per Christi passionem et mortem; hinc plene explicari providentia nequit nisi fide adhibita; haec enim manifestissime docet quam conveniens sit homines vel sanctissimos malis physicis obnoxios esse, quamque immerito iusti conquerantur de apparente fortuna impiorum.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAHÍA DE LOS RÍOS
 THESIS XLIX^a

Hypothesis autem Manichaeorum de duplici principio summe bono et summe malo praeterquam quod I absurda in se est, II ad finem ad quem assumitur inutilis est, imo III eidem repugnans.

DECLARATIO. Manichaei ut explicarent existentiam malorum in mundo censuerunt duplex statuendum esse principium summum, alterum ab altero independens, nihil habentia commune; principium bonum nempe et principium

malum, bonum summe bonum, malum summe malum. A bono derivabant omnia bona, lucem et spiritus; a malo omnia mala, tenebras et materiam.

Plus minus haec sententia latet in dualismo Graecorum; viguit temperata penes Persas, qui duo principia bonum alterum, alterum malum supremo numini obnoxia constituebant: expolita a Manichaeis saeculo 3^o propriam formam accepit.

DEMONSTRATIO I. PARTIS. Principium malum esset ens ex omni parte malum, nihil habens bonitatis: atqui ex dictis in Ontologia Th. XIII liquet repugnare ens quod sit ex omni parte malum: ergo.

Praeterea notio principii primi postulat ut sit perfectum et maxime perfectum; notio vero summe mali excludit omnem perfectionem: ergo hi duo conceptus repugnant, ideoque repugnat principium summe malum. Hinc nulla sunt argumenta quibus Manichaei duplex principium adstruebant.

Sane summa huc redit: a) omnes effectus in aliquam causam primam sunt referendi: b) mala autem sunt effectus: c) causa vero prima malorum nequit esse ens summe bonum: d) quia effectus contrarii in contrarias causas referendi sunt: ergo alia causa prima admittenda est praeter ens summe bonum quae sit causa malorum, quae non potest esse nisi causa mala: causa vero prima in suo ordine est summa: ergo principium summe malum admittendum est.

Verum ut singulis singillatim respondeamus: a) effectus referendi sunt in aliquam causam primam prae eo quod habent realitatis; non vero prae eo quod habent defectus: nam defectus rationem suam sufficientem habet in causa secunda, eaque bona sed limitata. Ipseque limes cuiusque creaturae seu finitas eius rationem sui sufficientem habet in ipsa creatura quae non potest esse nisi limitata: quod vero talis sit limes et talis, id quidem pendet ex Deo tanquam causa, quatenus tantam determinatam perfectionem producit. Unde Deus causa est totius positivae realitatis; defectus vero consequitur ad effectum actionis Dei qui non vult perfectionem maiorem producere.

b) Malum, ut malum est, est effectus causae per accidens: malum vero materialiter spectatum sive subiectum mali absoluti, sive res quae relative est alteri mala, quoniam res positivae sunt et in se bonae, effectus quoque esse possunt causae per se (Ontol. Th. XIII).

c) Mala physica possunt, ut diximus thesi praecedente, habere pro causa ens summe bonum, quod ea velit illaque producat, quae sunt alteri mala.

Mala autem moralia spectata materialiter in Deum ut causam referuntur, a quo est omnis realitas voluntatis et actus: spectata formaliter nequeunt habere causam primam efficientem, sed ultimo resolvuntur in voluntatem creatam tanquam rationem sui adaequatam. Habent vero causam primam permittentem, cuius permissio est conditio existentiae eorum.

d) Bona et mala moralia spectata formaliter non sunt contraria sed privative opponuntur. Privatio vero nullam causam *per se* aut *primam* postulat. Si vero spectentur materialiter, vel sermo est de bono et malo absoluto, vel de bono et malo relativo. Si de absoluto, tunc subiectum utriusque est bonum, eademque realitas esse potest; ideoque nulla est oppositio. Si de relativo, tunc realitas quae est alteri bona et realitas quae eidem est mala sunt contrariae inter se non quidem absolute sed relative ad subiectum aliquod spectatae. Nihilominus realitas utrorumque 1° *ab una causa* prodire potest, quia una eademque causa aequivoca, ut aiunt, sive analogica, potest effectus producere qui sint diversae naturae et prae aliquo subiecto contrarii inter se; 2° potest *a causa bona* prodire quia utrorumque realitas bona est.

Quibus explicatis liquet falsa esse consequentia, quae ex iis falsis principiis deducuntur.

Instant 2.° Si unum est principium primum illudque bonum, nullum malum esse potest; quia summum bonum debet excludere omne malum.

Resp. Principium summe bonum debet excludere omne malum a seipso, *conc.* a suis effectibus, *neg.* (Conferatur thesis praecedens).

3° Aiunt: maius et minus dicuntur per accessum et recessum a summo: dicitur autem maius et minus malum; ergo adest quoque summum malum.

Resp. *D. M.* maius et minus in realitate, *trans.* in privatione realitatis, *subd.* dicitur maius malum quod magis recedit, minus quod minus recedit a summo aliquo, *neg.* dicitur maius malum quod magis recedit, minus malum quod minus recedit a perfectione debita, *subd.* ita ut recessus possit esse totalis manente malo, *neg.* non possit esse nisi ex parte, *conc.*

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Existentia malorum optime explicatur admissio uno principio bono, sicut probatum est th. praecedente: ergo inutilis est hypothesis Manichaeorum.

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Haec duo principia secundum sententiam Manichaeam non agunt libere sed necessario quoad specificationem actus; si enim principium malum libere produceret malum, posset quoque producere bonum: tunc vero non esset amplius summe malum, cum posset agere bonum. Idem dicendum de altero principio bono, quod si posset esse causa mali, esset iuxta sententiam Manichaeorum ex parte malum, ideoque non summe bonum. Quoad exercitium vero actus, iuxta sententiam eorundem, nequit principium bonum permittere existentiam malorum, sed illa impedire debet (cf. 2. obiect.) idem dicendum de malo principio, quod non possit permittere existentiam bonorum; ex quo sponte consequitur quod, si alterutrum agit, alterum quoque necessario agere debet.

Iam vero haec duo principia vel sunt aequalis virtutis vel inaequalis: si aequalis cum utrumque agat alterutro agente, vis unius elidet omnino efficaciam alterius: nullusque ad extra effectus resultabit. Idecirco neque malum erit neque bonum: hoc autem repugnat facto quod explicare intendunt. Si sunt inaequalis virtutis, 1° quod minus est non est principium primum sed maiori subordinatum: 2° vel maior est virtus boni, vel maior virtus mali: si maior est virtus boni, ea destruet omnes effectus mali; si maior est virtus mali, ea destruet omnes effectus boni; praesertim cum

vis maior sit supponenda vis summa, h. e. infinita. Ideoque vel tantum bonum, vel tantum malum erit: quod rursus repugnat facto, quod explicandum est, h. e. existentiae bonorum et malorum. Ergo.

CAPUT VI.

De speciali modo quo Deus se manifestat.

THESIS L^a

I Praestituta miraculi notione, II docemus miraculum possibile esse, III haberique posse certam eius notitiam, IV ex quibus consequitur specialem testificationem divinitatis posse habere locum.

DECLARATIO I. PARTIS. Miraculum est aliquid mirum; mirum vero quatenus tale spectatum est aliquid insolitum inexpectatum quod mentes rapit in sui considerationem, gignitque reflexionem ad inquirendas causas eius. Unde aiebat Philosophus quod propter admirationem ceperant homines philosophari. Non autem quodvis mirum, sed quod singulari quadam ratione mirum est, dicitur miraculum. Ut ergo tradamus modo huius definitionem, seposita quaestione de eius possibilitate, ac cognoscibilitate cum fiat, haec statui-
mus. Miraculum tum *ontologice*, tum *logice* spectandum est. Ontologice est *effectus seu phaenomenon in subiecto aliquo productum excedens vires totius naturae*. Dicitur *in subiecto aliquo*, quia miraculum supponit naturam, eiusque leges et in ea ac super illas fit. Est enim miraculum aliquid supernaturale quod ad naturam refertur, non quidem tanquam ipsi debitum, sed tanquam indebitum eiusque vires excedens: ideo naturam eiusque vires ordinemque supponit. Porro excessus miraculi supra naturae vires non in

eo est quod alicuius rei *essentia* sit supra ordinem totius naturae, sed quod eius *efficientia* sit supra hunc ordinem. Quamvis enim miraculose aliquid fieri possit cuius *essentia* ordine naturae non contineatur, id tamen per se ad miraculum non postulatur; nam sufficit quod prout a causa procedit et effectus est, ordinem naturae excedat; ideo dicitur excedere *vires* totius naturae. Sic cum quis resurgit, ut exemplis rem explicemus, vita eius non est alterius rationis ac vita prior, et potest eo modo videri et cognosci quo prior cognoscebatur; sed factum ipsum resurrectionis seu transitus cadaveris ad vitam miraculum dicitur.

Ex eo quod vires naturae excedit miraculum, excedit quoque ordinem naturae; fit enim id quod vires naturae non facerent; ideoque fit id cuius oppositum sive positive sive negative esse deberet, si vires naturae sibi permitterentur: hoc autem est esse aliquid praeter vel contra ordinem naturae. Hinc creatio, licet excedat vim totius naturae, miraculum non est, quia est constitutio ipsius naturae eiusque legum; et quia ad ordinem naturae spectat ut ex nihilo res producantur, si esse debent: ideoque ea est operatio naturalis.

Porro miraculum logice spectatum est in genere *signi*: est scilicet talis effectus ut sit quoque signum. Id quidem pendet ex eius causa finali, finis enim esse debet cur miraculum fiat: porro nequit per se finis esse miraculi bonum naturae; naturae enim provisum est suis certis et constantibus legibus quibus gubernatur; nec ex earum suspensione aut perturbatione aliquid acquirere potest quo perficiatur. Iam vero per se miraculum eo spectat ut Deum qui solus illud producere potest manifestet; verum et ipsa natura manifestat Deum: miraculum autem id proprium habet ut tanquam testimonium certum divinitatis probantis vel confirmantis aliquid adhiberi valeat. Ex quo factum est ut gentes omnes in prodigiis et monstris sigillum quoddam divinitatis agnoverint, et quaecumque sive actiones sive doctrinae miraculis confirmarentur, ea Deo esse placita et probata arbitrarentur. Nihil tamen impedit quominus Deus ut alicui beneme-

renti bene faciat, vel immerentem puniat, miraculum patret, sed et in his finis proprius miraculorum semper obtinetur.

Miracula quidem fieri possunt et in natura sensibili et in natura quoque pure spirituali, ut inferius declarabitur: verum haec utpote nobis impervia non haberent quoad nos rationem signi: itaque his omissis miraculum definitur pressius: *factum in natura sensibili productum excedens vires totius naturae*. Qua in definitione habes significatas vel adsignificatas causas omnes miraculi. Liquet enim causam efficientem esse Deum, causam materialem esse id quod sensibilibiter apprehendi potest; causam formalem esse eius excessum supra vires naturae, causam finalem esse ut significetur aliquid divinum, quae causa ex eo adsignificatur quod miraculum sit opus Dei, opusque sensibile omnibus obvium.

Ex dictis patet quod miraculum habita ratione eius quod fit, est maximum in genere mirorum. Cuius rationem quidam ex eo reddunt quod mirum illud sit cuius causa est occulta, et quod est contra naturae ordinem: miraculum vero est maxime contra ordinem naturae, quia effectus qui totius creatae naturae ordinem et facultatem excedit, maxime oppositus est ei qui secundum naturae ordinem esse deberet: eius porro causa occultissima est, utpote Deus, cuius essentiam humanus intellectus cognoscere nequit, et qui sensu non percipitur. Verum difficultas est quod hanc alteram rationem, quia occultatio causae quae ad mirum et admirationem requiritur non ea est qua causa intuitive non videtur, vel qua eius essentia ut in se est non cognoscitur, plures enim causae quorum effectus non miramur, ita se habent: sed esse videtur occultatio existentiae causae. Sub hoc autem respectu adeo falsum est Deum esse occultum ut cum mirum aliquod accidit, nihil sit magis obvium hominibus causas secundas ignorantibus quam statim cogitare Deum, eique unice asserere phaenomenon. Nihilominus advertere licet quod causa admirationis non est tam occultatio existentis causae quam modi quo causa agat: porro modus agendi Dei maxime est occultus quatenus est remotus magis a modo agendi ceterarum causarum: et sic verum est mi-

raculum etiam sub hac ratione esse maximum mirum prae illis quae a causis secundis fieri possunt.

Hactenus definitum est miraculum proprie dictum. Solet vero non raro miraculi nomen fieri etiam aliis effectibus inferioris ordinis. Scilicet effectus qui in natura sensibili fiant, distinguere licet in *naturales, praeternaturales, supernaturales*. *Naturales* sunt, quorum causae proportionatae in ipsa natura sensibili existunt; *praeternaturales*, quorum causa est aliqua natura superior ordine sensibili, h. e. spiritus purus, quae et ipsa continetur ordine totius naturae; *supernaturales*, quorum nulla causa creata existit, sed solus Deus auctor. Porro non raro phaenomena quaedam praeternaturalia, quae non nisi spiritibus bonis tribui possunt, miraculis accensentur, idque iis accidit propter rationem *signi*, quam diximus miraculis competere. In pluribus enim adiunctis constare potest phaenomena quae vires naturae excedunt non nisi Deo volente et probante edita esse; quo posito induunt rationem signi divini non secus ac vera miracula.

Definitiones non paucas miraculi falsas reiiciemus postquam miraculi a nobis definiti possibilitatem demonstraverimus.

DEMONSTRATIO II. PARTIS. Si supponas naturae universae vim esse infinitam, vel naturae ordinem, h. e. connexionem phaenomenorum, quae secundum certas leges contingunt, esse absolute necessariam, non est profecto locus possibilitati miraculi; idque supponunt ii moderni scriptores qui miraculorum possibilitatem inficiantur. Si e contrario teneas et naturae universae vim esse finitam, et naturae sensibilis ordinem necessarium non esse, manifesta est miraculi possibilitas tum intrinseca tum extrinseca. Intrinseca quidem quia nulla est repugnantia imo convenientia est harum notarum, effectus nempe existentis excedentis vires totius naturae; extrinseca vero quia causa praesto est par eidem efficiendo. Et sane quoad primum, quoniam vis totius naturae utpote finitae finita est, quilibet quoque effectus eius finitus sit oportet: quolibet autem finito potest dari aliud finitum maius; potest ergo esse effectus praestantior omni effectu

possibili toti naturae, eiusque vires excedens. Pariter quoniam naturae sensibilis ordo, ut probatum est (Cosm. Th. XXXIV), contingens est, eademque natura capax ex se est plurium aliorum ordinum, nulla est ergo repugnantia quod alter ordo sive effectus alterius ordinis existat. Ista ergo duae notae: *eventus existens*, et *excedens vires totius naturae* non repugnant inter se, imo conveniunt; earum enim nexus postulatur ab indefinita perfectione entis quae non exhauritur efficientia naturae, et a capacitate naturae quae non exhauritur eo ordine qui actu in ea viget. Extrinseca possibilitas quoque certa est; adest enim vis infinita infinite excedens vim totius naturae, quaeque potest omnia possibilis; neque obnoxia est ordini naturae, quem ipsa libere ex tot possibilibus eligens instituit: ergo.

Cuius vis infinitae efficacia ut declaretur magis, advertimus Deum posse agere *praeter* ordinem, et *contra* ordinem, et *supra* ordinem totius naturae. Actio *praeter* ordinem naturae est ea qua fit quidem id quod et natura facit, sed non eo modo quo fit a natura at excellentiori: actio *contra* ordinem naturae est ea qua fit effectus vel negative vel positive oppositus illi qui ab ordine naturae exigitur; actio *supra* ordinem naturae est ea qua fit aliquid excellentius quam possit natura viribus suis facere in hoc ordine, quod si sit aliquid excellentius quam possit natura omnis in quovis ordine facere, dicitur ea actio simpliciter *supra naturam*. Iam vero Deus potest agere praeter ordinem naturae, quia facere solus potest quidquid natura facit, sed et perfectiore modo, h. e. nullis adhibitis instrumentis, absque ullo motu: potest agere contra ordinem naturae tum efficiendo ne effectus proprius causae naturalis, puta combustio ignis, existat, per subtractionem sui concursus ad operationem: tum vi propria adhibita vel alteri communicata producendo effectus oppositos illis qui a subiecti dispositione requiruntur ut si vivificetur cadaver. Potest Deus agere supra ordinem totius naturae vel existentem, vel quemlibet possibilem, quia infinite excedens omne creabile potest profecto aliquid excellentius quam ulla natura in quavis hypothesis possit.

Diximus data opera *contra ordinem naturae*, non *contra naturam* seu essentiam; haec enim diversa sunt. Ordo enim naturae quilibet contingens est; natura vero h. e. essentia est quid necessarium. Porro cum fit aliquid contra ordinem naturae, haud fit contra naturam. Non enim est contra naturam quod in eius capacitate continetur; atqui natura capax est huius ordinis et alterius, sicut sol per se potest stare et potest moveri; quod vero haec capacitas reducatur in actum, pendet ex vi agentis cui natura subiicitur. Scilicet, ut monet S. Thomas (De Potent. q. VI. a. 1) « res est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes: unde nihil prohibet quod natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest. Et ista vocatur *potentia obedientiae*. » Cum igitur naturale sit rebus subiici divinae potentiae a qua sunt, et quae plenissimum habet in eas dominium, quidquid Deus in eis facit conveniens ipsis dicendum est esse secundum earum naturam.

Nota. Quemadmodum in natura sensibili de qua hactenus locuti sumus, contingens est ordo actionum et phaenomenorum, ita et in natura purorum spirituum plura contingenter inesse possunt quibus certus ordo actionum et phaenomenorum constituatur, contra quem et praeter quem Deus agere possit. Sic ex. gr. Deus scientiam infundere potest, infusamque subtrahere, Deus spiritum expeditum ad agendum impedire potest ne agat: potest certa lege cuilibet spiritui certos terminos spatii occupandi definire, tum deinde ampliare aut minuere, et ita porro. Quare et in puris spiritibus miraculis locus est. Itaque distingue triplicem ordinem, ordinem essentiarum, ordinem naturarum, ordinem actionum et phaenomenorum. Discrimen est inter naturas sensibilibus et naturas spirituum: nam quaelibet ex his est simplex res, illae vero, praeter primitivas atomos sunt synthesis ex pluribus. Hinc in rebus sensibilibus spectanda est tum essentia materiae, tum essentia singularum naturarum quarum constitutio ex atomis contingens est, pertinetque ad eum certum ordinem physicum contingentem, qui viget

in rebus. In spiritibus vero non est alterius rei essentia praeter naturam singulorum. Iam vero contra ordinem essentiarum Deus quidem potest aliquid, eas destruendo, sed iis manentibus nihil potest agere quod sit contra id quod essentialiter exigitur a rebus. Id enim tum ipsis rebus tum divinae sapientiae repugnat. Quia vero essentiae sensibilia naturarum contingentes sunt, nec essentialiter exiguntur a materia, potest contra eas Deus agere illas vel destruendo, vel mutando aliam naturam eidem subiecto inducendo: quod quidem secundum in spiritibus et ceteris simplicibus fieri nequit. Ordo actionum et phaenomenorum in natura sensibili contingens est non solum quoad actum, sed et quoad virtutem quae, sicut natura, contingenter resultat ex primitivis elementis certo modo combinatis: in spiritibus vero contingens est quidem actus sive exercitium, virtus autem est essentialis. Hinc Deus potest agere contra ordinem sensibilia actionum et phaenomenorum, etiam quoad ipsas vires, quod quidem redit ad actionem Dei contra naturas physicas, in spiritibus vero nequit agere contra huiusmodi ordinem nisi quoad exercitium eius. At potest Deus agere praeter et supra omnes essentias: quia agere potest modo diverso ab eo qui est eis essentialis: et potest illud efficere quod ipsis essentialiter est impossibile.

Corollarium 1.^m Ergo est differentia essentialis inter miracula proprie dicta et praestigias diabolicas. Ea enim 1^o excedunt vires totius naturae soloque nutu voluntatis fiunt, hae non excedunt nisi vires naturae sensibilis et humanae, fiuntque adhibitis naturalibus mediis et applicatione activi ad passivum. 2^o Miracula quae a Deo fiunt (idem dicitur de miris quae Deo volente et probante fiunt a spiritibus bonis) non nisi in honestum finem fieri possunt, siquidem sunt certum veritatis vel honestatis illius rei propter quam fiunt; praestigiae vero diabolicae in malum finem fiunt, perverseque adhiberentur ad conciliandam fidem falsis doctrinis.

Corollarium 2.^m Ergo definitio miraculi non est arbitraria. Certum est enim possibile esse effectus virtute di-

vina excedentes vires totius naturae creatae, hi porro effectus sunt quibus proprie competit appellatio miraculi.

Nota. Cum dicitur natura *creata* cuius vires miraculum excedit, intelligitur non sola natura actu existens, sed et quae esse posset. Id omnes supponunt qui eam miraculi definitionem recipiunt: nam intra naturae ambitum et spiritus puros complectuntur; ignoramus autem quinam sit actualis specificus limes virtutis eorum sive superiorum inter eos, sed solum scimus generice quid non possint; nisi ergo ea definitio valeat pro cunctis spiritibus creabilibus, nihil certi haberetur. Id quoque patet ex demonstratione data possibilitatis miraculi.

Ex dictis colligere licet falsitatem quarumdam miraculi definitionum, quae alterutri ex his erroribus innituntur, aut naturae universae vim esse infinitam, aut naturae physicae (quam solum agnoscunt) leges esse necessarias. Prima est Spinozae, qui ad normam sui systematis miraculum definit: *opus naturae, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus* (Tract. Theol. polit. c. 6). Scilicet miraculum obiective nullum est, sed ex ignorantia nostra fit ut quaedam reputemus miracula, ea vero sunt quae ex legibus naturae nobis cognitae explicare nequimus. Qua definitione negatur reapse existentia cuiusque miraculi. Negatur autem quia reapse possibile non est; natura enim iuxta Spinozae systema est Deus, praeter et supra aut contra cuius vires nihil fieri potest.

Huc accedit definitio Lockii aientis miraculum esse *operationem sensibilem, quae cum spectatoris captum superet, ipsiusque opinione cursui naturae constituto contraria sit, ab eo pro divina habetur* (Tract. de mirac.). Nimirum miraculi ratio in praeiudicio est sita quo quis opus divinum reputat quod secundum naturae cursum explicare non valet.

Bonnetus sic miraculum definit: *effectus consueto naturae cursui contrarius ex occulto causarum naturalium ordine, Deo praeparante, promanans* (Palingenesie philosophique P. XVII. cc. 5. 6). Scilicet miraculum quoque vi-

ribus naturae debetur, ex eo autem differt a ceteris naturae effectibus in eoque eius ratio posita est quod procedat a viribus occultis naturae praeparatis a Deo ad obstupescendos homines. Supponitur enim praeter vires naturae nihil fieri posse, inviolabilesque esse leges quibus natura operatur.

Houttevillius pariter docet miraculum esse *effectum insuetum ab occultis naturae legibus procedens* (De la révélat. chrét. L. I. c. 5). Quae quidem definitio non differt a praecedente. Differentia vero utriusque scriptoris in eo est quod Bonnetus velit duas esse naturalium causarum series a Deo constitutas, alteram quae ordinarie operetur, alteram quae extraordinarie; Houttevillius vero unam causarum naturalium seriem a Deo constitutam velit, cuius quaedam vires occultae sint, et a qua secundum has vires identidem effectus procedant.

Clarckius sic definiverat miraculum: *effectus consuetus naturae ordini contrarius, ab alicuius entis intelligentis homineque superioris insueto interventu productus* (Tract. De existentia Dei c. 19). Haec definitio spectari potest tum per se, tum secundum principia a quibus procedit. Si per se spectatur, 1° in ea non continetur vera miraculi notio quae est effectus supra vires totius naturae ideoque et supra vires entis intelligentis creati superioris homine; hinc in hac definitione miraculum proprie dictum quod solus Deus facere potest, confunditur cum miris quae a spiritibus puris fieri possunt. 2° Cum miraculis accenseantur quae insueto interventu fiunt ab ente intelligente superiore hominibus, miracula cum praestigiis diabolicis confunduntur, sive nulla assignatur nota qua ea ab his discernantur. 3° Falsum est miraculi rationem in eo esse positam quod sit quid contrarium ordini *consuetus* naturae, sed est simpliciter effectus contrarius ordini naturae sive sit consuetus ordo sive insuetus, nam et in ordine naturae quaedam phaenomena non sunt consueta, ut ex. gr. insulae cuiusdam ex oceano evectio.

Si secundum principia a quibus procedit definitio consideretur, advertendum est a Clarckio hoc principium assumi, nullas nempe esse materiae vires, nullam activitatem; omnia

Deum immediate agere; naturae proinde vires esse Dei operationem, naturaeque cursum non esse nisi Dei voluntatem prout agit ratione quadam continua constanti et uniformi. Quo posito sequitur nihil reapse esse posse contra vel supra naturae vires quae nullae sunt, ac miraculum eo tantum posse redire quod sit quaedam insueta operatio Dei. Porro principium istud sive hypothesis Clarckii falsa est, ut alibi demonstravimus; quod si hoc principium ideo statuitur quia si leges naturae sunt iis a Deo derogari nequit, id defenditur quod absurdum est, solisque fatalistis et incredulis probatur ideo ut miraculi possibilitatem inficientur.

Quod contra miraculi possibilitatem asseritur (omissis iis quae sensu pantheistico proferuntur, nempe naturae vires esse infinitas, omniumque phaenomenorum seriem utpote explicationem vitae divinae esse absolute necessariam) huc potest revocari. Vel enim obiicitur quod divinae sapientiae adversatur mutatio suorum decretorum quibus leges physicas statuit, vel quod haec mutatio arguit in ipso Deo mutabilitatem, supponitque leges quibus mundus regitur emendatione egere veluti imperfectas et insufficientes. Vel obiicitur quod Deus nequit agere contra naturas et essentias rerum, leges autem physicas ab essentiis rerum fluere; ita ut quemadmodum nequit Deus derogare legibus moralibus, neque possit legibus physicis.

Verum 1° divinae sapientiae quidem adversatur mutatio consilii, non vero mutatio operis quae uno eodemque consilio ab aeterno cum ceteris operibus statuta est. Nec proinde ulla est mutabilitas in Deo qui omnia ordinaria et extraordinaria simul ab aeterno praefinivit. Nec leges physicas Deus miraculo mutat, sed iis manentibus aliquid extra earum ordinem facit: nec eas violat, negandum est enim suppositum quod scilicet iis teneatur, eas enim ipse libere constituit. Sola vero ignoratio finis miraculi efficere potest ut quis censeat per ipsum leges physicas emendari. Sane non fiunt miracula ut melius se habeat cursus naturae, sed ut divino testimonio aliquid significetur.

2° Concedimus contra essentias et quidquid ex iis ne

cessario dimanat Deum agere non posse, at negamus huiusmodi esse ea in quibus miracula fieri posse probavimus. Quocirca negamus quoque paritatem inter leges physicas et morales quae ab essentiis rerum fluunt. Et sane ut S. Thomas ait (De Pot. q. VI. a. 1. ad 3^m) « Deus quidem potest facere contra ordinem qui est unius creaturae ad aliam... non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad seipsum. Unde contra ordinem iustitiae Deus facere non potest. »

DEMONSTRATIO III. PARTIS. Notitia quae accipitur miraculi duplex est distinguenda; constare enim debet 1^o factum esse id quod dicitur excedere vires naturae: 2^o hoc factum reapse esse tale ut vires totius naturae excedat. Prior est notitia *experimentalis* sive *historica* facti; altera est notitia *rationalis* sive *philosophica* naturae huius facti.

Iam vero notitia historica miraculi sive per immediatam experientiam, sive per auctoritatem testificationis obtineri potest non secus ac notitia ceterorum factorum; est enim miraculum factum sensibile non secus ac cetera facta. Sic ex. gr. sanitas instantanea ex mortali infirmitate est factum constans elementis omnibus sensibilibus, cuiusmodi sunt infirmitas in instanti *a*, et sanitas in instanti *b*. Argumento Hume contententis testimonium sensuum nostrorum vel testium referentium factum praevalere non posse testimonio naturae universali inductione testantis vel docentis factum huiusmodi non contingere, iam fecimus satis in praeced. tractatione cum de operatione malorum spirituum ageremus (Th. XII. p. II. Cor. 2^o). Cuiusmodi est ergo notitia historica miraculi quae obtineri potest? Quoniam ut iam vidimus (Crit. Th. IX, XIII et XVI) sive per immediatam sensuum nostrorum experientiam, sive per auctoritatem testium gigni potest certitudo nedom moralis sed et metaphysica facti, utraque secundum diversa adiuncta pro miraculis quoque locum habere potest.

Difficilior est quaestio de notitia *philosophica*. Ut ipsa obtineatur oportet praesto esse certa quaedam principia, ad quorum normam examen philosophicum facti instituat. Principia huc spectantia alia referuntur ad ipsum obiectum de

quo est quaestio, et principia *realia* appellari possunt, alia ad methodum demonstrationis, et appellentur *logica*. Priora tum *directa* et *ontologica*, tum *indirecta* et *moralia* censentur.

Principia directa. 1^o Omnis vis naturalis actione transiente agens requirit subiectum in quo agat et applicationem suae virtutis vel adsciti instrumenti ad subiectum (O. Th. XIX). 2^o Sicut vis naturalis nequit aliquid operari sine subiecto, ita nequit operari contra capacitatem subiecti, eam scilicet capacitatem quam habet subiectum respectu mediorum quae adhibentur vel modi quo causa operatur. Quod ut explicemus, advertimus capacitatem subiecti ad aliquem effectum in eo gignendum spectari posse vel *absolute* vel *relative*. Absolute spectatur cum consideratur quidquid in subiecto fieri potest per quamlibet causam. Relative spectatur cum consideratur quid in eo aliqua causa operari possit quaecum causa subiectum determinate confertur. Cum de miraculis loquentes dicimus non esse in subiecto capacitatem illius effectus, non possumus intelligere defectum capacitatis absolutae; secus enim nec Deo esset possibile: et e contrario si effectus in subiecto fit, aliqua certe illius capacitas in hoc est. Est igitur sermo de capacitate relativa. Porro de ea nequit aliquod principium sic proponi, ut dicatur vis naturalis non posse agere contra naturalem capacitatem subiecti; hoc enim verum est, sed in nostra quaestione ad nihil conducit; quaeritur enim quaenam sit capacitas naturalis. Quae quidem multiplex est iuxta diversas causas quibus subiectum subordinatur. Neque sic licet principium statuere, ut dicatur non posse vis naturae agere in subiecto contra capacitatem quam subiectum habet respectu eiusdem vis: nam et hoc rursus verum est, imo illud idem est quod dictum est prius; sed rursus id nequit demonstrationi inservire. Id enim omnes concedent, sed simul negabunt vel negare poterunt deesse capacitatem subiecto ad aliquem effectum puta excitationem mortui respectu alicuius creatae vis superioris; quod proinde per se probandum erit. Ita ergo efferendum est principium ut huic demonstrationi instituendae conducat. Id porro est quod praestare censemus principium a nobis secundo loco

statutum. Nam effectus pendet et a modo quo causa agit, et a mediis quae adhibentur; cum itaque cognoscitur modus quo causa agere debet, et media quae adhibere potest, scire etiam licebit quid non possit facere. 3° Vis naturalis agens in subiectum physicum nequit producere effectum suum in instanti. Ratio est quia agit mediante motu.

Principia indirecta. 1° Doctrina rectae rationi theoreticae vel practicae evidenter repugnans nequit miraculo divino confirmari. Per se quidem nulla doctrina vel evidenter (nempe nobis) vel non evidenter repugnans rectae rationi potest miraculo divino confirmari; sed usus principii tunc solum valere potest in hac quaestione cum repugnantia est evidens: ideo id positum in enunciatione principii. Ratio principii est quia id adversatur veracitati et sanctitati divinae. 2° Divina Providentia permittit nequit ut mirum occultis naturae viribus editum appareat instructum characteribus signi divini ita ut prudenter homines illud sequantur, si adhibeatur ad falsum confirmandum, et si nulla media suppetant ad detegendam deceptionem. Liquet id ex notione divinae Providentiae.

Principium logicum. Ut constet effectum aliquem esse miraculum non est opus perspectas habere omnes, sive notas sive occultas si quae sunt, naturae vires et leges, sed 1° satis est nosse quid non possit natura; si hoc enim tenes, iam constare tibi potest an effectus aliquis possit necne naturae viribus asseri. Illud vero, quid nempe non possit natura colligi certe potest ex ipso conceptu naturae finitae sive sensibilis sive spiritualis; ut liquet ex principiis directis supra recitatis. 2° Satis est nosse causas naturales, quae heic et nunc influere in effectum potuissent, non fuisse pares effectui illi producendo: sive heic et nunc nullas fuisse causas naturales quae idoneae essent ad eum effectum producendum. Si enim id certum est, etsi alias causas occultas, quae tamen nihil efficiunt, supponas, constabit tibi semper opus illud non esse adscribendum naturae.

Iam vero frequenter haec duo nota esse possunt. Nam cum ex. gr. pertranseunte umbra Petri infirmus de repente sanaretur, mortuus resurgeret, evidens erat causam naturalem

huius effectus spectantem ad ordinem sensibilem, nullam fuisse. Etenim cum causae huiusmodi operentur necessario atque in iisdem adiunctis idem efficiant, manifestum erat causam illius eventus non fuisse aliquam vim occultam naturae physicae; cur enim si haec erat non operabatur prius ac transiret umbra Petri, cur non postea? An umbra determinabat eius activitatem? cur ergo umbra alterius rei id non praestabat? Nimirum si hic eventus ab aliqua occulta causa physica profectus esset quae ibi lateret, idem effectus debuisset produci succedente umbra alterius, nec ratio ulla esse potest cur ea causa tunc tantum incipiat agere et desinat cum incipit et desinit umbra Petri. Nulla ergo ibi erat causa physica occulta. An suspicari licet effectum fieri vi praeternaturalis spiritus finiti? Verum 1° vel supponitur spiritus bonus, vel spiritus malus: si spiritus bonus, iam ille eventus, cum ad aliquam doctrinam confirmandam adhibetur, rationem habet signi divini. 2° Praeterea sive bonus sive malus spiritus supponatur, inspecta ratione effectus potest ex principiis directis constare an ille contineatur vi causalitatis creatae, ut si in instanti fiat, ideoque nullo adhibito motu sed solo imperio voluntatis efficeatur: vel si nullum sit medium naturale cuius applicatione effectus valeat produci: cuiusmodi est resurrectio defuncti. Nam anima in termino existens nequit subesse dominio alterius spiritus ut ab eo rursus ad statum viae reducatur: quamvis vero spiritus superior valeat quomodocumque refingere corpus putrescens excitato motu, nequit tamen ei conferre dispositionem proximam et exigentiam ad unionem cum anima, quae exigentia non est ex essentiis rerum, sed ex lege conditoris naturae secundum ipsam convenientiam rerum inest corpori per generationem producto.

Dices contra haec primo difficile prorsus esse percipere utrum nec ne in instanti opus fiat; si autem aliqua temporis morula intercedat, locum habere potest activitas spiritus, qui movendo materiam quo maiore potitur efficacia, eo citius operari potest: deinde dices quod si spiritus non potest hominem defunctum resuscitare, potest tamen simu-

lare eius resurrectionem, ingrediendo corpus, ipsumque regendo et movendo ad modum vivi, quemadmodum simile quid praestat in obsessis.

Respondeo ad primum quod cum prorsus apparet eventum in instanti contingere, adhibito altero principio indirecto supra proposito certa potest esse conclusio de veritate miraculi, aut signi divini, vel secus. Pariter ad secundum respondeo quod alterutro principio indirecto adhibito constare in pluribus adiunctis potest simulationem hanc non habere locum. Praeterea cum spiritus purus non sit naturaliter idoneus ad vitam corporalem, incertum omnino est an eius simulata vita possit habere omnes characteres verae vitae.

Ergo ut sciamus eventum aliquem esse miraculum non est opus nosse omnes vel occultas naturae leges, sed satis est nosse tum quid natura non possit, tum heic et nunc nullas fuisse causas naturales alienius effectus: quae duo hominibus constare frequenter possunt.

Igitur altera quoque notitia de natura scilicet facti miraculosi obtineri potest.

Non est autem opus pluribus demonstrare quod constare cum certitudine potest in certis adiunctis nullam fraudem hominum aut agentium aut referentium factum intercessisse. Id enim commune est ceteris factis naturalibus ad scientias naturales vel historiam humani generis pertinentibus quorum plurima cum certitudine absque ulla dubitatione fraudis tenemus. Iisdem ergo mediis vel argumentis adhibitis liquere etiam poterit absentia fraudis in huiusmodi eventibus, pro quibus, ut iam alibi animadvertimus (Pn. Th. XII), fraus difficilior est.

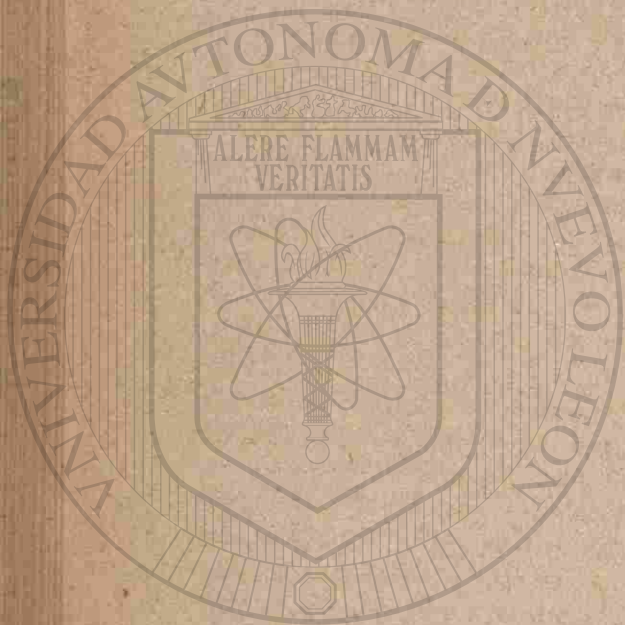
DEMONSTRATIO IV. PARTIS. Cum invocato Deo explicitè vel implicitè ad confirmationem alicuius doctrinae vel actus moralis miraculum fit, habetur testimonium Dei probantis illam aut illum; hoc vero testimonio Deus tum se ipsum speciali modo manifestat, praeter ordinem scilicet naturae, tum manifestat iudicium infallibile de veritate aut honestate rei; iudicio porro infallibili Dei acquiescendum certe est: est enim certissime verum id quod Deus indicat et docet;

ratio autem naturaliter facta ad veritatem nequit assensum detrectare ei quod se ut certissimum manifestat: ergo.

Adverte ope miraculi non fieri evidentem intrinsecam naturam rei pro qua confirmanda adhibetur, hoc est quod dici solet, non haberi per miraculum evidentiam veritatis rei; sed evidentem fieri miraculo testificationem Dei quae exigit fidem; ideoque fieri per miraculum evidentem credibilitatem rei. Ratio est quia miraculum non est id ex cuius analysi colligere liceat veritatem rei, sed est tantum signum quocum nexa est necessario veritas rei. Hinc ratiocinio quidem uti potes ut ex miraculo demonstres aliquid esse verum; quia tamen certitudo conclusionis ex cognita auctoritate Dei testantis pendet, ideo affirmas conclusionem quia inniteris auctoritati Dei; actus autem quo aliquid affirmas auctoritati alicui innixus est fides. Quocirca intelligis conciliari simul evidentiam et fidem de eadem re, cum evidentia est credibilitatis: est enim evidens illud esse verum quod Deus testatur; quia vero id tenemus propter testimonium Dei, ideo credimus. Nolumus autem dicere quod hoc tantum credi possit, et non illud quoque quod est intrinsece evidens, sed de hac re iam locuti sumus in Cr. Th. XXV.

Porro convenientia huius divini testimonii manifesta est, si Deus velit veritates aliquas quas humana ratio per se invenire nequit humano generi per aliquos homines veluti suos legatos credendas proponere; modumque certum ipsum colendi positiva lege per eosdem legatos in universo orbe statuere. Verum huius rei tractatio proprie spectat ad philosophos morales, quos confer: nobis satis sit suppeditasse principia.

Nota. Speciale miraculum est *prophetia* quae est praenunciatio certa ab homine facta eventus futuri occulti. Possibile esse prophetiam liquet si et Deus futura omnia certo sciat, valeatque suam cognitionem homini communicare: porro utrumque iam probavimus. Prophetia vero adhiberi potest tanquam signum divinum non secus ac miraculum generatim, quia et ipsa miraculum quoddam est.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

SCHOLION.

Cum nuper alterum volumen operis philosophici clarissimi viri Thomae Mariae Zigliara O. P. prodierit, in quo nonnulla carpit auctor a me tradita, operae pretium me facturum censui si in praecipuis saltem ex his (ceteris enim responsio obvia est) facerem satis paucis meis lectoribus.

Itaque in *Cosmologia* L. II. c. II. a. 3^o improbat quod docuerim rationes esse cur dubitemus an vere S. Thomas statuerit distinctionem realem inter materiam primam et formam. Et cum ad huius dubitationis invidiam amolendam dixerim: *per plura secula a pluribus tanquam certum S. Thomae dogma retentum esse, quod deinceps facillimo negotio demonstratum sit esse a Thomae doctrina alienissimum*, postulat a me cl. auctor ut ostendam *dogma ali-quod ut certum S. Thomae ab omnibus interpretibus constanter fuisse retentum quod postea facillimo negotio demonstratum fuit a S. Thoma alienissimum*. Profecto non video cur a me id exigat: non enim dixi *ab omnibus*, sed *a pluribus*; quo termino nec opus est intelligere maiorem partem interpretum, sed simpliciter *multos*; *plures enim* haud infrequenter sunt *οἱ πολλοί*. Iam vero ratio dubitandi ducta est ex certis principiis doctrinae S. Thomae ex quibus videor mihi tanquam consequens necessarium colligere negationem illius realis distinctionis. Cum ergo censeam nota fuisse S. Thomae consecretaria necessaria suorum principiorum, hinc moveor ut dubitem an S. Doctor aliis in locis, in quibus affirmare dicitur eam distinctionem, reapse illam affirmet. Ait cl. auctor me certissime falli, nulla enim est ratio cur de sententia S. Thomae hac in re dubitetur. Non is profecto sum qui velim huiusmodi de causis perpetuas quaestiones movere; relinquo ista proinde iudicio lectoris: fateor tamen quod testimonia a cl. auctore recitata, et responsiones argumentis meis adhibitae dubium haud mihi excusserunt,

nec erat cur ipsum doleret me aliquid a se prolatum non legisse; certior enim ipsum facio quod omnia perpenderit. Adhuc autem desideratur explicatio qua doctrina quae S. Thomae tribuitur cum omnibus suis principiis a me recitatis apte componatur. Verum ex his non pendet solutio quaestionis realis. Est tamen aliquid in hac cl. auctoris disputatione ad quaestionem non criticam sed realem spectans, quod nequeo praeterire.

Scilicet cl. auctor redarguit aequivocationis universam meam disputationem de materia et forma, eo quod rationem non habuerim duplicis distinctionis substantiae incompletae tum in ratione speciei tum in ratione substantialitatis. Ego quippe admissa priore ratione substantiae incompletae in ratione naturae, nego posse esse substantiam incompletam in ratione substantiae. Nam ens quod incompleta substantia dicitur, si non est accidens, ut supponitur, vel est ens per se existens, vel non. Si est ens per se existens, est in ratione substantiae vel substantialitatis completum; si secus, id contingit vel quia non est ens, vel quia non est per se existens: atqui non primum, quia sic nihil esset; nec secundum, quia rursus nullum esset ens. Nam hic modus essentialis est substantiae, et est in indivisibili situs; si ergo deest, deest totus, eo autem deficiente neque est ens cuius est modus, ideoque nulla est substantia, et idcirco nihil. Et sane nequeo probare notionem substantiae incompletae in ratione substantialitatis quam tradit cl. auctor in Ontol. L. III. c. II. a. 2^o: *substantia ita alteri unita ut non solum cum eo componat unum esse specificum, sed etiam unum subiectivum principium operationis specificae in omnibus dicitur substantia incompleta non solum in ratione speciei, sed etiam in ratione substantialitatis*. Haec autem videtur notio substantiae incompletae in ratione naturae. Ratio enim $\tau\omicron$ esse incompleti petitur ex imperfectione principii operantis; atqui cum in medium adducis principium operationis consideras rationem naturae, non substantiae. Verum ratio discriminis e sententia cl. auctoris, nisi fallor, haec est: cum $\tau\omicron$ operari sequatur $\tau\omicron$ esse, subiectum illud quod nullam

per se operationem habet nec habet esse per se, ideoque incompletum est in ipsa ratione substantiae; e contrario si qua substantia habeat quidem aliquas operationes quas per se exerceat, alias autem non nisi alteri coniuncta, quocum simul specificas aliquas operationes edere valeat, erit incompleta in ratione naturae. Habeo aliqua advertenda: 1^o Principium illud: *operari sequitur esse* hoc modo quoque acceptum ut *operari per se* consequatur necessario ad *esse per se* ita ut hoc nequeat esse sine illo, est ne demonstratum? probatur ex analogia, quia generatim *operari sequitur esse*; attamen quis dicere posset quod ut ad $\tau\omicron$ esse sequatur $\tau\omicron$ operari non est opus ut ad $\tau\omicron$ esse per se sequatur necessario *operari per se*. Sequitur quidem potestas alicuius operationis ad ipsum esse, omnis scilicet realitas aliquid facere potest, sive per se solam sive cum alio: verum quid prohibet aliquid quidem per se existere ideoque operari posse, sed non nisi coniunctum cum alio, ita ut ab eo operatio procedat sed non nisi posito etiam alterius concursu? 2^o Quaestio duplex fieri potest: prior facti, an certo constet esse huiusmodi substantiam ita incompletam; altera possibilitatis, an esse possit. Pro solutione prioris quaestionis nequeunt afferri formae substantiales corporum aut materia prima, quia de his disputatur: provocatur autem ad animas brutorum quae nullam habent operationem sine corpore. Atqui dico quod probatio haec non est efficax. Etenim ut ostendi in Anthropol. Th. III. p. I. asserenda est huic animae aliqua operatio sive $\epsilon\nu\epsilon\rho\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, cui non communicat corpus quod se habet quoad illam ut patiens. Si enim anima veluti forma actuat corpus, modificat ipsum, in qua modificatione inducenda locum habet vera $\epsilon\nu\epsilon\rho\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ animae solius, ut declaravi in Ontol. Th. XXV. Quoad alteram quaestionem aio primum possibilitatem huius substantiae incompletae in ratione substantialitatis nec esse evidentem nec esse demonstratam, eademque, quod notandum est, difficultate laborare quo laborat systema scholasticum de materia prima et forma substantiali, quod cl. auctor tenet carere valore demonstrativo. Aio secundo, meo saltem iudicio, propter argumenta quae me movent;

id non esse possibile. Nam ut superius arguebam, hoc quod dicitur substantia incompleta, non potest esse per se existens, quia sic esset completa in ratione substantiae; nequit esse partim per se existens, partim non per se existens, quia ille est modus essendi in indivisibili situs; nulla ergo ratione est substantia, et perperam substantia vocatur. Cum ergo systema scholasticum innitatur huic possibilitati quae eodem iure negatur ac negatur materia prima et forma substantialis non subsistens, videat potius cl. auctor an qui pro defendendo eo systemate provocant ad illud principium tanquam certum, supponant quod est in quaestione; nos vero illud impugnantes hoc ipsum principium reiecitimus.

Quoniam vero miratur cl. auctor esse aliquem qui dubitet de sententia S. Thomae in hac re, cum adeo clara eius prostent testimonia, si mihi facultatem tribuit, vellem ad excutiendam hanc admirationem uti argumento ad hominem, adhibita tamen aliqua suppositione quam mihi, spero, non negabit. Suppono scilicet ipsum velle sequi doctrinam S. Thomae, saltem in quaestionibus praecipuis, cuiusmodi ea est quae ad Ideologiam spectat. Iam vero in Psychologia I. IV c. I. a. 2. intellectum agentem defendens ita ipsum declarat ut non sit nisi vis abstractiva intellectus cognoscentis. Atqui non sunt clariora testimonia S. Thomae quae allata ab eo sunt pro materiae et formae reali distinctione quam quae afferri possunt pro distinctione utriusque intellectus, ut liquet I p. q. LXXIX a. 3 deinceps. Censuit tamen cl. auctor se posse aliter sententiam S. Thomae interpretari. Cur ergo et aliis in alia re simili non licet? factum quidem eius non improbo, licet videar mihi improbare posse modum quo adversarii scholasticorum in ea quaestione de intellectu agente refelluntur. Talis enim repraesentatur eorum impugnatio ac si reicerent sententiam quam ipse defendit, quamque exhibet ut sententiam scholae. At res non ita se habet. Illi enim impugnant doctrinam duplicis intellectus distincti, ac tuentur reapse illud idem quod cl. auctor defendit. Nec ad negandam facultatem hanc distinctam quae dicitur intellectus agens, opus est esse cartesianum,

nam Durandus, puto, non fuit cartesianus: neque certe ipse auctor censi vult inter cartesianos.

Ceterum laudandus est cl. auctor quod candide fateatur quaestionem de principiis constitutivis corporeae naturae versari in materia opinabili, et doctrinae scholasticae in hac re deesse valorem demonstrativum; atque ad eam confirmandam solo argumento ducto ex mutationibus, ut aiunt, substantialibus utatur. Cosm. L. II. C. II. a. 2. Ita enim forte fiet ut non pauci intelligant se perperam quaedam argumenta nova excogitasse pro eo systemate; sibi que persuadeant immerito prorsus tanquam fundamentum totius philosophiae statui eam scholasticam doctrinam de principiis essentialibus corporum.

Venio ad aliam quaestionem, *utrum anima rationalis det corpori ipsum esse physicum corporis*; quam cl. auctor tractat in Psych. L. II. c. II. a. 2. meisque in contrarium argumentis nititur facere satis. Censeo rem illi non bene cecidisse, licet brevitatis forte causa ita argumenta mea contraxerit ut non minimum virium amittere videantur. Ceterum hoc omisso video in responsione ad primum argumentum non habitam esse rationem primi consequentis, in quo tamen punctum est difficultatis. Audio quidem Thomistas non docere animam rationalem formam esse quae intrinsece essentia sua constituat corpus, aut quod eadem sit pars corporis (quod eos docere nunquam affirmavi, sed imo supposito quod id nolint, ex hoc falso consequente arguebam ad eversionem antecedentis), verum eosdem docere animam esse formam corporis dantem esse corporis eminentiore quodam modo quatenus activitate sua praestat id quod forma corporeitatis praestaret. Si ita est, nihil habeo modo quod reprehendam: adverto tantum quod sic respondens relabitur in sententiam scoticam. Nam assignanda est utique forma qua simul cum materia prima constituatur intrinsece corpus humanum; corpus enim ex duobus elementis essentialiter exurgit materia, et forma quae communicatione suae essentiae constituit cum materia corpus. Si concedis hanc formam vel supponi in materia ab anima, vel ab eius acti-

vitae produci, aliud prorsus dicis quam quod ego impugnare aggressus sum, imo illud ponis quod ego argumentis meis stabilire curavi.

Eadem animadversio adhibenda est responsioni traditae argumento quod duco ex doctrina Concilii Tridentini; cuius vim effugere non potest nisi qui neget animam rationalem constituere intrinsece cum materia prima corpus, illudque neget ex quo hoc necessario sequatur, cuiusmodi est, ut ego censeo, sententia docens animam rationalem eam formam esse quae det ipsum esse corporis physici.

In argumento ducto ex forma cadaverica putabit forte lector me non probasse ultimam minorem quae negatur a cl. auctore. Quoniam ipsam longa disputatione probavi, nec argumenta mea impugnata sunt a cl. auctore, imo praeterea, non opus est ut alia addam.

Ad Concilii Viennensis auctoritatem quod spectat temperare mihi non possum quin amice conquerar cum cl. auctore de modo quo hanc tractavit materiam. Questio sane non est an doctrina scholastica definitione viennensi contineatur, sed quaestio est an ea contineatur doctrina scholae Thomisticae, quae haud recte exhiberetur ut doctrina communis scholae. I. Iam demonstravimus Anthropol. Th. XIV sensum tunc communem harum phrasium *forma corporis per se et essentialiter*, cum de anima dicerentur, non fuisse thomisticum, eaque argumenta dissolvere oportebat ut aliquid efficeretur. Praeterea cur non advertitur tunc solum fuisse a Romana Sede ad decretum viennense provocatum cum errores exorti sunt contra unitatem principii vitalis, non circa modum unionis. Porro nostra interpretatio, quae tot theologis scholasticis communis est, nullam iniuriam Concilio facit: nulla enim ratione vim eius definitionis imminuit, aut inducit Patres viennenses hypothetice loquentes; sed absolute eam definitionem accipit, eiusque verum sensum venatur. Si quae disputavimus in citata thesi conferantur, confido fore ut aequus lector iudicet thesim eam nostram adhuc intactam manere: atque nulla nos praeiudicata opinione aut mala fide ad interpretationem decreti viennensis accessisse.

APPENDIX

Institutionibus nostris philosophicis, quas *συν Θεω* tandem absolvimus, opportunum ducimus subiicere dissertationem conscriptam a clarissimo olim collega nostro in Gregoriana Universitate PETRO TEDESCHINI, quem sub initium huius anni MDCCCLXXVI morte praereptum omnes qui eum noverant doluerunt. Qui nisi improbo ac diuturno capitis dolore prohibitus fuisset, philosophiae cursum, quem iam magna ex parte litographice ediderat, reliquisset nobis, optimum sane opus non modicam ingenio suo laudem maximamque lectoribus utilitatem allaturum. Duplex autem ratio ad hanc dissertationem edendam nos impulit. Et primo quidem quia in eo argumento ipsa versatur quod non satis perspectum et pluribus forte ignotum lucem non exiguam afferre potest quibusdam thesibus quas in hoc cursu stabilivimus. Deinde vero quia gratum fore putavimus iis qui illo Professore sunt usi, si aliquid specimen eius accuratissimae disciplinae in qua fuerunt instituti ab oblivione vindicaremus. Sic et nos quoque, quatenus nunc fieri licet, optimo collegae sui ipsius opibus paretabimus.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
 QUÆSTIO HISTORICA
 de corpore simplici quoad essentiam

AUCTORE PETRO TEDESCHINI S. I.

ILLUD SAEPÉ AUDIRE CONTINGIT SCHOLASTICOS OMNES PHILOSOPHOS EXISTIMASSE COMPOSITIONEM EX MATERIA ET FORMA SUBSTANTIALI IN CORPORIBUS ITA ESSE DE IPSA RATIONE CORPORIS, UT

vitae produci, aliud prorsus dicis quam quod ego impugnare aggressus sum, imo illud ponis quod ego argumentis meis stabilire curavi.

Eadem animadversio adhibenda est responsioni traditae argumento quod duco ex doctrina Concilii Tridentini; cuius vim effugere non potest nisi qui neget animam rationalem constituere intrinsece cum materia prima corpus, illudque neget ex quo hoc necessario sequatur, cuiusmodi est, ut ego censeo, sententia docens animam rationalem eam formam esse quae det ipsum esse corporis physici.

In argumento ducto ex forma cadaverica putabit forte lector me non probasse ultimam minorem quae negatur a cl. auctore. Quoniam ipsam longa disputatione probavi, nec argumenta mea impugnata sunt a cl. auctore, imo praeterita, non opus est ut alia addam.

Ad Concilii Viennensis auctoritatem quod spectat temperare mihi non possum quin amice conquerar cum cl. auctore de modo quo hanc tractavit materiam. Questio sane non est an doctrina scholastica definitione viennensi contineatur, sed quaestio est an ea contineatur doctrina scholae Thomisticae, quae haud recte exhiberetur ut doctrina communis scholae. I. Iam demonstravimus Anthropol. Th. XIV sensum tunc communem harum phrasium *forma corporis per se et essentialiter*, cum de anima dicerentur, non fuisse thomisticum, eaque argumenta dissolvere oportebat ut aliquid efficeretur. Praeterea cur non advertitur tunc solum fuisse a Romana Sede ad decretum viennense provocatum cum errores exorti sunt contra unitatem principii vitalis, non circa modum unionis. Porro nostra interpretatio, quae tot theologis scholasticis communis est, nullam iniuriam Concilio facit: nulla enim ratione vim eius definitionis imminuit, aut inducit Patres viennenses hypothetice loquentes; sed absolute eam definitionem accipit, eiusque verum sensum venatur. Si quae disputavimus in citata thesi conferantur, confido fore ut aequus lector iudicet thesim eam nostram adhuc intactam manere: atque nulla nos praeiudicata opinione aut mala fide ad interpretationem decreti viennensis accessisse.

APPENDIX

Institutionibus nostris philosophicis, quas *συν Θεω* tandem absolvimus, opportunum ducimus subiicere dissertationem conscriptam a clarissimo olim collega nostro in Gregoriana Universitate PETRO TEDESCHINI, quem sub initium huius anni MDCCCLXXVI morte praereptum omnes qui eum noverant doluerunt. Qui nisi improbo ac diuturno capitis dolore prohibitus fuisset, philosophiae cursum, quem iam magna ex parte litographice ediderat, reliquisset nobis, optimum sane opus non modicam ingenio suo laudem maximamque lectoribus utilitatem allaturum. Duplex autem ratio ad hanc dissertationem edendam nos impulit. Et primo quidem quia in eo argumento ipsa versatur quod non satis perspectum et pluribus forte ignotum lucem non exiguam afferre potest quibusdam thesibus quas in hoc cursu stabilivimus. Deinde vero quia gratum fore putavimus iis qui illo Professore sunt usi, si aliquid specimen eius accuratissimae disciplinae in qua fuerunt instituti ab oblivione vindicaremus. Sic et nos quoque, quatenus nunc fieri licet, optimo collegae sui ipsius opibus paretabimus.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
 QUÆSTIO HISTORICA
 de corpore simplici quoad essentiam

AUCTORE PETRO TEDESCHINI S. I.

ILLUD SAEPÉ AUDIRE CONTINGIT SCHOLASTICOS OMNES PHILOSOPHOS EXISTIMASSE COMPOSITIONEM EX MATERIA ET FORMA SUBSTANTIALI IN CORPORIBUS ITA ESSE DE IPSA RATIONE CORPORIS, UT

nullum existere possit corpus simplex, simplex inquam secundum essentiam. Haec autem simplicitas in eo est sita ut corpus licet partibus integrantibus constet, careat tamen partibus constitutivis essentiae corporeae, partibus scilicet quae singulae secundum essentiam differentes constituent unitae unam essentiam seu naturam corpoream, cuiusmodi sunt materia prima et forma substantialis. Porro si cum historica veritate cohaereret id quod asseritur censuisse Scholasticos omnes vel fere omnes repugnare corpus simplex secundum essentiam, id forte aliquibus videri possit (licet immerito) valere ad invidiam creandam catholicis illis philosophis qui in quaestione de corporum principiis systema aliud a peripatetico tenendum docent.

Verum finge paullisper veteres theoriam hanc argumentando collegisse praecipue ex ea quam dicebant corporum generatione et corruptione, seu ex immutationibus substantialibus, ita ut, iis ipsis fatentibus, ubi hae mutationes non contingunt nullum sufficiens indicium huius compositionis habeatur. Profecto dum illam recentiores philosophi respuunt, habent quo se tueantur. Provocant enim ad recepta aetate hac nostra physicae scientiae placita, secundum quae substantiales corporum mutationes, longe intimius nobis quam veteribus cognitae, et plura alia facta ab ipsis penitus ignorata, aliam plane explicationem habent. Quod dum faciunt, facillime a se quamlibet vel levissimae temeritatis notam avertunt. Nullus enim prudens miratur praeteritarum aetatum philosophos, licet doctissimos, nullo ipsorum vitio, sed ipsius physicae scientiae adolescentis ac ut rectius dicam infantis defectu ea docuisse, quae nos physicae iam adultae magisterio edocti, vel ut aperte falsa, vel ut factis explicandis minus idonea seponere debeamus. At contra si veterum omnium animis insedisset sententia, repugnare corpus ex materia et forma minime constans, non leve forte praecidium contra ea quae recentiores philosophi communiter docent haberetur; atque ii satis gravis urgerentur auctoritatis pondere, cum se tot tantisque viris opponerent.

Quid igitur? Verum ne est scholasticos philosophos ra-

tum exploratumque habuisse omnes, compositionem ex materia et forma substantiali esse de ipsa ratione corporis? Atqui philosophiae historia aperte ostendit maiorem scholasticorum partem in oppositam sententiam abiisse. Et hoc ipsum est quod unice his paginis historice declarandum mihi sumo. Quod dum praesto, et veritati obsequium me exhibere et rem cuius vere philosopho idest sapientiae amatori gratam facere arbitror. Cordatus enim quisque, qui non odio veritatis aut studio partium sed ipsa humanae mentis infirmitate a veritate aberrat, gaudet utique cum vel a tantillo revocatur errore, vel quantalacumque veritatis luce collustratur.

Non metaphysici sed historici officio fungor. Quare nemo a me expostulet ut vel argumenta, quibus nonnulli corpus simplex quoad essentiam repugnare contenderunt dissolvam, vel ea in medium proferam quibus probetur illud vel existere posse. Partes quas suscepi id a me postulant ut historicis monumentis probem cum historia minime convenire eos qui existimant scholasticis philosophis pene omnibus communem fuisse sententiam quae docet substantiam corpoream simplicem nullam esse posse, sed omnem ex materia et forma substantiali constare debere: contra enim illud affirmari verissime potest maiorem scholasticorum partem contrariam sententiam praetulisse. Quid vero hac in re quisque veterum cogitaverit deprehendi potest vel ex eorum quaestionibus de physica generali, inter quas non pauci illam data opera tractant quae est de corpore simplici quoad essentiam, vel ex tractatu de caelo, ubi quaestio de huiusmodi corpore ultro illis occurrebat. Cum enim communiter existimarent corpora caelestia esse incorruptibilia et ingenerabilia, hoc est eiusmodi ut formarum substantialium vicissitudinem non paterentur, obvia sese offerebat dubitatio, num haec incorruptibilitas ex eo esset quod corpora caelestia duplici principio materia et forma substantiali carerent, atque in sua simplicitate omnem corruptionis possibilitatem excluderent; vel ex eo quod ex defectu contrariorum aliave de causa compositum ex materia et forma substantiali a naturalibus agen-

tibus vitiari non posset. Porro sane multos invenimus incorruptibilitatem corporum caelestium ex eorum simplicitate repetere; cum nonnisi ad corruptibilitatem corporum terrestrium propriam explicandam dicant poni debere compositionem ex materia et forma substantiali. Unde ii non modo possibile esse sed actu existere docuerunt corpus illius naturae, qualem defensores ex. gr. atomismi chimici suis atomis tribuunt, substantiam scilicet extensam resistantem, per se in actu completo constitutam.

In documentorum serie quae afferentur, audies plures recenseri quorum nomina forte nunquam audisti: verum id non minuit vim demonstrationis historicae, imo auget. Huiusmodi enim viri inferioris subsellii non solent ex penu ingenii sui aliquid novi promere, sed regendos se tradere aliis, eorumque qui maximi fiunt, opiniones amplecti. Quocirca ex horum opinione intelligere licet quid communiter teneretur. Qua de re omnis profecto adimitur dubitandi ratio cum minoribus reperiuntur etiam plures ex maioribus doctoribus consentire, quemadmodum in quaestione hac quam prae manibus habemus contigisse patebit.

Sic itaque exordimur. Si Scholastici fere omnes extra Thomistarum scholam possibilitatem corporis simplicis secundum essentiam concedunt aut tuentur, profecto dici cum veritate non potest maiorem scholasticorum partem existimasse quod compositio ex materia prima et forma substantiali ita sit de ratione corporis ut repugnet corpus simplex secundum essentiam: atqui veritas antecedentis negari nequit. Concedimus quidem Thomistas, qui S. Thomae doctrinam sequi profitentur, aliter sentire; verum quia Thomistae non sunt universitas scholasticorum, sed eorum schola una est ex iis quae inter scholasticos floruerunt, fieri profecto potest ut scholasticis universim sumptis communior inter illos aliqua doctrina reperiatur, licet ab ea sit aliena schola thomistica. Quapropter integrum non erit affirmare sententiam aliquam esse communem scholasticis eo ipso quod in schola thomistica sit communis, imo fieri poterit quoque ut opposita sit simpliciter communior. Locus est ergo in-

quisitioni historicae quam nunc aggredimur, in qua, ut iam monuimus, non vim argumentorum perpendimus, nullumque iudicium ferimus de sententia S. Thomae, sed solum historice opiniones referimus.

Iamvero e scholasticis qui floruerunt ab initio seculi XII, unde incipiunt scholastici recenseri (1) usque ad medium seculum XVI ad tempora scilicet Concilii Tridentini, extra Thomistarum scholam, non alios invenire potuimus, qui possibilitatem corporis simplicis quoad essentiam negent, quam Aegidium Rom. Ord. S. Aug. Prior. Gener. — Richardum de Mediavilla Ord. S. Francisci. — Thomam Argentinensem Ord. S. Aug. Prior. Gener. — Gregorium Ariminensem Ord. S. Aug. Prior. Gener.; et forte S. Bonaventuram, qui tamen in II D. a. 2. q. I. obscure loquitur, nam in Angelis quoque compositionem invenit ex materia et forma: praeterea ad summum alios duos inferioris notae theologos, quorum nomina, utpote nimis obscura, non notavimus. Ceteri vel hanc quaestionem non tractant (2); vel possibilitatem corporis simplicis concedunt aut tuentur. Scholastici scilicet et philosophi huius aetatis tum possibilitatem corporis simplicis quoad essentiam admittunt, tum plures ex illis dari etiam tale corpus in rerum natura contendunt; volunt enim huiusmodi esse corpora caelestia. Quos auctores ut certo ordine

(1) Veteres Scholasticorum aetates sive periodos multi cum Hornio (Hist. phil. l. VI. c. 2) in tres dividunt, veterem, mediam et novam. Vetus a Lanfranco Archiepiscopo Cantuariensi (flor. an. 1059) seu melius a Petro Lombardo sententiarum Magistro (fl. an. 1135) in Albertum Magnum decurrit; media ab Alberto Magno (an. 1245) ad Durandum a S. Portiano (an. 1320); nova a Durando ad Gabrielem Biel (an. 1490). Scholastici secundae ac tertiae aetatis ratione doctrinae de universalibus dividuntur in reales et nominales: inter illos Thomas et Scotus eminent; inter hos Ockam, qui parens nominalium haberi solet, licet melius haberi debeat ut qui nominalismo splendorem dederit.

(2) Ratio cur hanc quaestionem non tractent est vel quia de rebus moralibus solummodo agunt; vel quia non minutim, ut a ceteris, maxime vero a recentioribus scholasticis fieri solet, investigationes, quibus proposita quaestio locum dare potest, persequuntur.

receaseamus, singulos in sua secula distribuemus, non omnium tamen sed praecipuorum tantum testimonia recitantes, ceterorum indicatis locis, quae per otium adiri poterunt.

Seculum XIII.

ALBERTUS MAGNUS *De caelo et mundo* L. I. Tr. I. c. 8. Postquam demonstravit caelum non existere per generationem qua aliquid ex alio fit, subdit: « Ulterius elicitur hoc quod caelum non est compositum ex materia proprie loquendo et forma » quod ita probat: « materia enim est proprie subiecta privationi, quae salvatur in altera partis contrarietatis, et materia illa est in potentia postquam separatur a forma: sed materia caeli (memento quod etiam est materia secunda, non solum prima) nunquam hoc modo subiicitur privationi, et non est in potentia sed in actu semper: ergo (caelum) non est ex materia; quia si potentia ad aliam formam esset in materia, pro certo aliquando exiret in actum, vel ipsa esset otiosa, quod est absurdum, cum otiosum nihil sit in naturis et praecipue in corpore caelesti (1).

(1) Quoad Albertum Magnum placet alio argumento quoque suasivo rem ostendere. S. Thomas in II. dist. XII. q. 1. a. 1. in corp. et ad 5.^m probat tanquam probabiliorem opinionem Averroes, quae in eo est ut « materia caeli sit sicut subiectum completum in istis inferioribus; unde remanet communitas (superiora corpora inter et inferiora) materiae secundum analogiam tantum. » Volebat Averroes quod « nullo modo in materia conveniant superiora et inferiora corpora » ita ut corpus caeleste sit corpus simplex, quemadmodum commentatoris sententiam omnes deinceps sunt interpretati. Hanc quidem opinionem postea S. Thomas reiecit, uti apparet ex Summa I p. q. 66. art. 2., quo in loco contrarium docet, reprobans opinionem Averrois eodem loco citato, quem in sententiis laudaverat, et existimat compositionem ex materia et forma substantiali esse de ipsa ratione corporis. Iam vero S. Thomas commentarios in libr. Sentent. publice legit statim ac egressus e schola Alberti Magni docere coepit. Quis porro non intelligit admodum probabile esse quod opiniones quas in expositione illorum librorum amplexus est ac deinde reiecit, eae fuerint quas paullo ante a suo magistro prolatas audiverat?

DUNS SCOTUS *in II. D. XIV. q. 1.* ait: « Circa distinctionem decimam quartam quaero primo utrum corpus caeleste sit essentia simplex. Respondeo: alia videtur responsio danda secundum theologos (qui nempe factum revelatum considerant, et tuentur), alia secundum philosophos (qui possibilitatem quoque rei et quid naturae per se exigant solum speculantur). Secundum intentionem philosophi cum omnis potentia passiva materiae sit potentia contradictionis (potentia quae potest habere actum vel non habere), et ibidem, cum quodcumque sempiternum sit necessarium, et ita nullo modo in potentia contradictionis, et caelum secundum ipsum sit sempiternum, sequitur, secundum ipsum, quod nihil sit in ipso quod sit in potentia contradictionis vel corruptionis; et per consequens (id Scotus ipse colligit ex iis principiis) nec habens materiam, quia si haberet materiam esset formaliter corruptibile sicut ignis. Dato enim quod non esset aliquid agens extra quod posset ipsum corrumpere quia non haberet contrarium, hoc non tolleretur quin intrinsece haberet principium corruptionis scil. materiam, qua res potest esse et non esse, sicut ignis: et in hoc videtur Averroes in tractatu de substantia orbis melius habere intentionem philosophi, quam alii ponentes in caelo materiam. » Sequitur Scotus ostendens quod si caelum est incorruptibile non potest in eo poni materia prima neque eiusdem rationis ac ea quae in sublunaribus, neque rationis diversae. Unde Scotus haec est: si caelum est incorruptibile (quod philosophus, licet male, probat ex eius aeternitate), deberet dici substantia simplex, per se in actu; quia incorruptibilitas cum compositione substantiali stare non potest. Non repugnare autem substantiam ab intrinseco incorruptibilem Scotus evidenter assumit. Hinc Scotum pugnare pro possibilitate corporis simplicis unanimes admittunt tum patroni tum adversarii huius doctrinae, illi adducendo auctoritatem Scoti, isti Scotum impugnando. Ceterum ad factum quod attinet Scotus subdit; sed quoniam per Moysen I. Gen. scimus ex eadem informi materia factum esse caelum et terram; hinc secundum theologos dicere debemus caelum habere eandem

compositionem ac corpora terrestria, hinc esse natura corruptibile.

Seculum XIV.

PETRUS AUREOLUS *in II. D. XIV. q. I. a. 2.* ait:

« Respondeo breviter: non video necessitatem aliquam quare poni debeat materia in caelo secundum Scripturam sacram et Sanctos: et hoc potest ex tribus probari. Primo quidem quia multitudo ponenda non est nisi ratio evidens necessaria illud probet aliter per pauciora salvari non posse. Deus enim et natura nihil faciunt frustra. Sed materiam ponere in caelo nulla est necessitas... Secunda ratio ad idem est ista: si enim in caelis ponatur materia, aut illa est eiusdem rationis cum illa in istis inferioribus aut alterius: sed nec sic nec sic poni potest: ergo... Sic ergo patet quod via philosophi (Aristotelis) de simplicitate caeli excludente materiam concordat cum veritate scripturae et sinceritate fidei et rationis. »

FRANCISCUS MAYRONIS *in II. D. XIV. q. 2.* « Hic dicunt aliqui quod sic (scil. quod caelum est compositum ex materia et forma) quia non potest esse forma pura separata, quia illa esset nobilior anima rationali; nec etiam materia pura: ergo compositum ex his. Contra quia transmutatio facit nos scire materiam sicut operatio formam... Ex hoc enim investigaverunt philosophi ista principia, ut probatur ab Aristotele: nunquam enim viderunt materiam sed argumentantur per transmutationem... Secundo sic. Plura non sunt ponenda sine necessitate. Sed in caelo non opus est ponere materiam quia ponitur propter generationem et corruptionem... Dico igitur quod (caeli) sunt subiectum simplex accidentalium. »

IOANNES DE BACCONE *in II. D. XIV. q. I. a. 3.* quaerit: « Quomodo ad mentem philosophi dicatur caelum habere materiam vel non habere. Ubi dico quod intentio philosophi et commentatoris fuit quod caelum est una quaedam natura, sed quae est quaedam actualitas et forma, ita quod

non dicatur forma ab informando, sed quia est actus... Propter argumenta (adversariorum) oportet distinguere quando probatur quod caelum non habet materiam: quia philosophus et commentator tripliciter accipiunt materiam. Uno modo propriissime pro Hyle sive pro materia quae est potentia contradictionis... Isto modo accipiendo materiam quae est potentia contradictionis negat philosophus materiam esse in caelo... Alio modo accipitur materia pro natura illa quae aliquid constituitur in esse mobili (quam dicere solent materiam *ad ubi*) et isto modo concedit philosophus et commentator quod caelum habet materiam... Tertio modo accipitur materia pro omni eo quod habet quodammodo proprietatem materiae; et sic quia caelum potest esse subiectum quantitatis et extensionis, quod proprium est habentibus materiam, ideo concedunt philosophus et commentator quod caelum habet materiam. Per hoc patet (responsio) ad omnia argumenta alterius partis. Nam verum est quod caelum habet materiam vocando materiam potentiam per quam est subiectum motus, vel etiam materiam vocando potentiam illam quae requiritur in aliquo ad hoc quod sit sensibile visu, et sic patet ad primum argumentum (adversariorum responsio); requiritur etiam ad hoc quod habeat potentiam per quam possit esse subiectum quantitatis; non est autem verum vocando materiam hyle. »

DURANDUS A S. PORTIANO. *in II. D. XII. q. I.* « Ad intelligendum autem hanc opinionem (scil. quod in caelo non est materia et per consequens nec alia nec eadem cum materia rerum generabilium et corruptibilium) advertendum est quod materia potest accipi dupliciter; uno modo ut est pars rei faciens cum forma unum compositum, et sic intendunt isti negare materiam esse in caelo, dicentes caelum esse corpus simplex, non solum simplicitate opposita mixtioni per quem modum elementa dicuntur corpora simplicia, sed simplicitate opposita compositioni quae est ex partibus diversarum naturarum, puta ex materia et forma, qua simplicitate nullum corpus generabile aut corruptibile potest esse

simplex. Alio modo potest accipi ut est subiectum acti ens sicut dicimus omnia accidentia habere materiam in qua sunt, quia supponunt subiectum acti ens (etiam simplex) sicut ponitur de anima respectu potentiarum suarum non organicarum... et isto modo materia est in caelo, imo verius loquendo caelum est materia suae quantitatis, diaphaneitatis, luminositatis, motus. »

Subiicit prius aliquas rationes quibus haec sententia probatur, deinde eam concludit per exclusionem duarum sententiarum, nempe 1^a quod corruptibile et incorruptibile est alia et alia materia, 2^a quod eorum eadem est materia: deinde probat ex incorruptibilitate caelorum in ipsis non esse materiam primam, ac concludit ita: « propter quod in solis generabilibus et corruptibilibus videtur esse materia quae est altera pars compositi substantialis. » Respondet insuper tribus instantiis contra hanc sententiam: 1^a petitur ex disiunctiva: « quia caelum vel est materia tantum vel forma tantum, vel compositum: non potest dici quod sit materia tantum quia non esset ens actu; nec forma tantum, quia forma per se subsistens actu intellectus est: relinquitur ergo quod sit compositum ex materia et forma. » Porro respondet: Primum istorum non cogit, quia divisio substantiae in materiam formam et compositum (si materia et forma proprie accipiuntur ut sunt partes compositi) non se extendit ad omnes substantias, » et subdit sicut « Angelus cum sit spiritualis creatura habens aliquam similitudinem cum anima (humana) quae etiam spiritus est potest dici large forma » sic « eodem modo caelum cum sit corpus subiectum quantitatis, diaphaneitatis, et motui potest dici materia. »

2^a instantia. « Secundum est quia in omni eo quod movetur necesse est imaginari materiam, ut dicitur II *Metaphys.* Caelum movetur. Igitur etc. » Respondet quod motus localis non arguit « nisi subiectum quantum. »

3^a instantia. « Tertium est quia sicut dicitur II *de generatione* capitulo de augmento, materia non est linea neque punctum, sed est cuius ista sunt termini. Cum igitur in caelo sint lineae, puncta et huiusmodi, patet quod in caelo et in

omni quanto est materia. » Respondet: « quod ex illo dicto Arist. non potest concludi quod ubicumque sunt lineae et puncta sit materia ut est pars altera compositi, quia puncta et lineae non sunt per se termini materiae, sed quantitatis, quantitas autem potest esse sine materia quae est pars compositi. »

Denique ad argumenta respondens posita initio quaestionis concludit probari non esse in caelis materiam alterius rationis a materia generabilium, posito quod admittatur ea esse composita ex materia et forma: tamen negat esse de facto composita ex tali materia et forma » *quia talis materia omnino negatur esse in caelo.*

MARSILIUS AB INGEN *in IV. L. II. q. 8.* « Secundo est notandum quod de ista quaestione sunt tres opiniones. Prima est S. Thomae, qui dicit quod omnia corpora de genere substantiae saltem quae sunt sensibilia aliquo sensu, sunt composita ex materia et forma, unde concedit caelum habere materiam. Secundo dicit quod materia caeli non est eiusdem rationis... Secunda opinio est Egidii et Thomae de Argentina qui ponunt quod caelum est compositum ex materia eiusdem rationis cum materia generabilium. Tertia est *communis* (1) et est commentatoris 1 et 2 de caelo et multorum doctorum nostrorum, quod caelum non est compositum ex partibus diversarum rationum essentialiter. Et hanc credo probabiliorem. »

AUCTOR INCERTUS *quaestionum in octo libros Aristotelis*, quas eius adnotator Fr. Franciscus Pitigianus Arretinus tribuit Duns Scoto, contradicente Luca Vadingo, qui probabiliter censet deberi alteri Ioanni Scoto coaevo doctoris subtilis. Porro Bartolomaeus Amicus (Tr. V. in phys. q. IV. dub. 3. a. 2) monet se in vetusto codice bibliothecae S. Laurentii Ordinis Minoris Conventualium Neapoli vidisse opus

(1) Notetur sedulo hunc nobilissimum auctorem qui floruit seculum XIV vertente testari sententiam communem esse quod non modo possibile sit sed de facto existat corpus simplex quoad essentiam.

hoc adscriptum Marsilio ab Ingen. Quisquis ille sit, ait L. II. q. 4^a: « Prima conclusio: Caelum est substantia... Secunda conclusio: Caelum non est substantia composita ex materia et forma... Tertia conclusio: Caelum non est materia (prima) vel habens materiam... Ideo caelum potest definiri: substantia corporea simplex per privationem compositionis ex partibus diversarum rationum, mobilis localiter, sensibilis, ingenerabilis et incorruptibilis. »

ALERE FLAMMAM
VERITATIS
Seculum XV.

GABRIEL BIEL in II. D. XII. q. 2. ait: « Prima tamen sententia quae simpliciter negat materiam in caelo dicens caelum esse corpus simplex non compositum ex partibus essentialibus videtur magis concordare rationi naturali, quae non ponit pluralitatem sine experientia aut necessitate, quorum neutrum locum habet in proposito. »

IOANNES DE BASSOLIS philosophus ac theologus profundissimus, Ord. Min. in II. D. XIV. q. 1. a. 4. « Et ideo procedo aliter ostendendo quod in caelo non sit materia alterius rationis a materia istorum inferiorum. Primo quia plura non sunt ponenda sine necessitate... Probatum est supra quod in caelo non est materia eiusdem rationis cum materia istorum inferiorum: ergo nulla prorsus materia est in caelo ut videtur. Isti conclusioni consentio magis quia non video aliquam necessitatem propter aliquam rationem: et videtur mihi quod in caelo non sit materia. »

ALFONSUS TOSTATUS episcopus Abulensis in Exod. cap. XXIII. q. 53. inquit: « Caelum empyreum, licet corpus sit, ideo non est totaliter spirituale; tamen est quasi spirituale, quia non est de materia aliorum caelorum, imo non dicitur esse de materia; et sic illud est sexta essentia: quod autem de materia non est non convenit cum rebus materiatis in natura quovis modo. » Quasi spirituale dicit caelum empyreum quia indivisibili et incomposito modo existit ad modum veluti spirituum.

Adde CAIETANUM THIENENSEM *super octo libros physicorum L. 1. art. ultim.*

Seculum XVI.

IOANNES MAIOR in II. D. XII. in fine id tantum dicit, se nimirum « in lumine naturali probabilius iudicare caelos compositos esse ex materia et forma. » Nullam ergo repugnantiam oppositi manifeste videbat.

MARCUS ANTONIUS ZIMARA philosophus sollertissimus in *theorematis seu memorabilium propositionum limitationibus*, Theor. 108. « Orbis, seclusa substantia intelligentiae, est materia in actu, quae nihil aliud est nisi corporeitas substantialis subiecta trinae dimensionis, non composita ex materia et forma, neque pura forma, sed est materia in actu: et, ut inquit commentator in libro de substantia orbis c. 2. rectius dicitur subiectum quam materia. »

AUGUSTINUS NIPHUS philosophus suessanus, in *Expositione in Metaph. Arist. L. 12.* « Corpus caeleste est quidem abstractum a materia quoniam est corpus simplex, ut in libro de substantia orbis: est etiam ingenitum et incorruptibile... habet vero conditiones materiae, quia accidentia materialia habet, ut motum, et lucem, et quantitatem. »

FRANCISCUS PICCOLOMINEUS in *lib. de caelo c. 10.* « Absolute dicere valemus materiam et essentiam caeli esse substantiam corpoream simplicem actu per negationem, quatenus forma formante non eget ut actu sit et motui subiciatur. »

IODOCUS LORICHIUS. S. Theologiae doctor et professor in Academia Friburg. in *Thesaurio novo utriusque Theologiae theoreticae et practicae ad v. chaos*: « Quinto ex iis sequitur nimis otiosam esse diligentiam christianorum philosophorum in inquirenda explicandaque Aristotelis (ut hominis infidelis, qui mysterium creationis omnium ex nihilo ignoravit) materia prima, quae nunquam fuit nec esse potuit aliud quam elementa quatuor, si de inferioris mundi materia sermo est:

cum materia caelestium corporum sit ordinis altioris, ut ostensum est modo ex D. Thoma. Nisi forte materiam primam dicere velint eam ex qua Deus formavit quatuor elementa. Sed tunc ea non est alia secundum rem quam quatuor elementa simul sumpta, quia Deus eam simul cum materia caelestium corporum ex nihilo creavit. *Secundum intellectum* vero est illud commune ens materiale, in quo omnia creata materialia conveniunt. Quippe materia est cuiuslibet rei ex ea compositae primum essenziale principium. Quod, opinor, Aristoteles per materiam primam intellexit potius quam ut aliquam finxerit extra res omnes esse praeter elementa quatuor. »

Porro a medio seculo XVI ad dimidium seculi XVIII quousque protenditur scholasticorum series, horum numerus praegrans est. Quoniam autem ad plura centena consulimus, timendum nobis non est ne si alios adire liceret proportionem inter fautores utriusque sententiae quam deteximus falsam esse deprehenderemus. Iam ex iis qui quaestionem hanc tractant omnes extra thomistarum scholam non nisi 25 invenire potuimus qui possibilitatem corporis simplicis negent, 11 e societate nostra, 14 ex externis (1). At ex eadem societate nostra supra 40 citare possumus qui vel dari in rerum natura vel possibile esse corpus non compositum ex materia et forma substantiali tuentur. Quibus addendi sunt a) scotistae fere omnes; b) alii ex aliis familiis religiosis, et ex clero seculari supra triginta, quos consulimus. Proponamus quorundam sententias.

NICOLAUS CONTARENUS *de perfectione rerum Lib. V. c. 1.*
« Ex iis efficitur caelum corpus esse quoddam eminentissimum et simplex, cum et magnitudine praeditum sit et figura, splendeat quoque ac moveatur. Corpus inquam non materia aliqua conflatum quae sit formae subiecta... Non est ma-

(1) Ex iis undecim e Societate nostra praestantes non sunt nisi duo *Valentia et Toletus*; adde etiam *Maurum. Coninbricenses* in decursu quaestionis videntur contrarii, sed in fine ita loquuntur ut a possibilitate corporis simplicis admittenda se minime alienos ostendant.

teria, non est actus, sed *materia* ut dicunt *in actu*, id est *materia seipsa constans*, nulli rei permixta, et quae nihil admittat quod sui dispar sit aut dissimile... »

FRANCISCUS SUARESIUS S. I. *Metaph. disp. XIII. sect. X.*
« Ex iis sententiis neutra potest evidenter probari, quia nullus est effectus qui evidenter nobis ostendat esse vel non esse materiam in huiusmodi corporibus (caelestibus), quod satis declaratum est referendo ipsas sententias... Propter quod non est mihi evidens implicare contradictionem fieri substantiam *simplicem et completam quantitatis capacem*. » Verba propter quod innuunt argumentum ultimum primae sententiae superius historice relatae, quod argumentum sic ipse exponit. « Quod vero non repugnet id quod in hac ratione assumitur scilicet dari substantiam non compositam ex actu et potentia physicis et substantialibus et capacem quantitatis probatur: quia nulla repugnantia involvitur in his terminis vel conditionibus, neque fieri potest ulla ratio ob quam tale ens non comprehendatur sub latitudine entis creabilis. Dices omnem substantiam esse aut formam aut materiam aut compositum: substantia ergo quae neque est composita, neque capax materiae, erit forma subsistens, ergo intellectualis, ergo incorporea, ergo repugnat esse substantiam simplicem et corpoream... Et confirmatur (ac fere in idem redit) nam omnis substantia vel est potentia vel actus vel composita ex potentia et actu: sed illa substantia non esset potentia substantialis ac receptiva, alioquin esset materia; neque etiam esset composita ex actu et potentia; ergo esset actus subsistens; sed huiusmodi actus non est capax quantitatis, alioqui ocluditur via ad probandum angelicas substantias non esse capaces quantitatis (1): sed hae rationes non satis videntur ostendere repugnantiam. Nam prior divisio substantiae in materiam, formam et compositum non est adaequata substantiae in communi... Ut divisio sit adaequata omni substantiae loco illius membri, scilicet substan-

(1) Hoc est argumentum quo S. Thomas I p. q. 66. a. 2. probat caelum non posse esse substantiam corpoream simplicem.

tiae compositae ponenda esset completa; omnis enim substantia aut est completa, aut incompleta per modum potentiae ut materia, aut per modum actus ut forma. Substantia vero completa rursus dividenda est in compositam ex materia et forma et simplicem secundum negationem illius compositionis: haec vero ulterius potest subdividi in incorpoream quae est ita simplex ut compositionem etiam partium integritatem excludat, et corpoream quae habeat compositionem ex his partibus sine compositione ex principiis essentialibus materiae et formae: nulla enim affertur ratio, ob quam repugnet eandem substantiam completam habere unam compositionem sine altera. Quapropter repugnantia illa qua talis substantia esset materialis et immaterialis solum in vocibus consistere videtur. Unde distingui potest illa vox materialis... Altera vero divisio actus et potentiae etiam patitur aequivocationem; nam si nomine actus subsistentis intelligitur substantia integra quae non indiget alio actu substantiali et intrinseco ut actu sit, sic concedimus illam substantiam simplicem de qua agimus fore actum subsistentem; negamus tamen huiusmodi actum subsistentem non posse esse capacem quantitatis; neque praeterea occluditur via ad probandum substantias angelicas esse incapaces quantitatis.»

VASQUEZ in *I. p. q. L. observ. ad a. 2.* « Imo nisi in rebus materialibus videremus fieri transmutationes aliquo corporeo manente nullus suspicari posset in ipsis esse materiam distinctam a forma. Qua de causa Henricus quodlib. 4. q. 16. putat caelum non constitui materia et forma, tamen etsi corporeum sit, quia non videmus aliquam substantialem in eo mutationem fieri corporeo aliquo communi manente: cuius oppositum non video facile posse probari.»

Cf. *Benedictum Pererium* de communibus rerum principiis L. IV. c. 3. *Ludovicum Coronel* segoviensem in phys. perscrut. L. I. de principiis intrinsecis. *Fridericum Pendasium* Phys. auditionis L. I. inscrip. II. p. 6. *Ioannem Paulum Pernumia* Phil. natur. de gener. element. L. II. *Nicolaum Vitum Gozzium* Comm. in lib. Averrois de substantia orbis, lex. 56. *Michaelem de Palatio* granatensem

philosophum et theologum in II. D. XII. Disp. 2.^a *Antonium Montecatinum* in 8 libros Arist. phys. tex. 196. *Iacobum Antonium Marta* philosophum neapolitanum in Pro-pugnaculo Aristotelis D. II. De caelo et mundo. *Franciscum Bonamicum* professorem Philosophiae in Gymnasio Pisano De motu L. X. c. 6.

Seculum XVII.

PROPOSITIONES EX PHILOSOPHIA DISPUTATAE IN ACAD. PARMENSI PATRUM S. I. an. 1617. « 243.^a Caelestium corporum substantia... nullam in se compositionem physicam ex materia et forma substantiali admittit; nec eius per se incorruptibilitas, quam Aristoteles asseruit, stare posset cum materia prima, quaecumque ei forma adiungeretur.»

BARTOLOMAEUS AMICI in *Arist. lib. de Caelo et mundo Tr. IV. q. II. dub. 1.* « An sit possibilis substantia corporea completa expers compositionis ex materia et forma... Haec opinio mihi placet (sententia affirmans). Probatur: quia non repugnat intelligi substantiam quandam corporalem capacem quantitatis, integram et per se subsistentem, non compositam ex materia et forma ut ex actu et potentia, et falso supponitur quantitatem esse proprietatem adaequatam materiae, sed substantiae habentis partes quantitativas: nam per hoc substantia materialis distinguitur a spirituali, quia illa habet partes quantitativas commensuratas quantitati, haec vero illis caret. Ergo Deus potest illam efficere. Si igitur ponatur facta, dabitur substantia corporea non constans ex materia et forma.»

RAPHAEL AVERSA Cler. Regul. Min. *Metaph. q. XXXIII. sect. V.* « Dico secundo. Similiter possibile videtur corpus substantiale simplex non ex materia et forma compositum, sed habens suam simplicem entitatem substantialem absque distinctione harum partium. Haec pariter assertio non aliter probanda est nisi quia nulla occurrat sufficiens ratio impli-

cantiae qua tale corpus repugnare ostendatur, nulla est necessitatis ratio qua omne possibile corpus debeat esse ex materia et forma compositum. Quia autem plures rationes pro parte opposita afferuntur, singillatim afferendae atque solvendae sunt. Primo omne quod non constat ex materia est immateriale; omne immateriale est spirituale, haec enim duo inter se convertuntur; ergo corpus simplex esset immateriale et spirituale quod plane repugnat; nam pariter ens materiale et corporeum convertuntur. Haec ratio in quadam aequivocatione vim facit. Distinguendum ergo est dupliciter intelligi posse materiam vel proprie pro parte physica incompleta susceptiva formae substantialis, vel absolute pro substantia corporea et quanta per se existente; quam materiae acceptionem constituunt auctores illi prioris sententiae et ex Aristotele desumunt. Iuxta priorem ergo materiae sensum negandum est omne immateriale h. e. non habens materiam illam incompletam esse spirituale; sed in secundo sensu solum verum est omne immateriale h. e. incorporeum et incapax quantitatis esse spirituale. Corpus ergo simplex esset immateriale primo modo, secundo vero modo esset adhuc materiale. Atque in hoc sensu intelligi debet materiale quando pro eodem sumitur ac pro ente corporeo ad differentiam entis spiritualis quod pariter dicitur immateriale. »

FRANCISCUS ANTONIUS CASILIUS S. I. in *Summa Philosophica* n. 561 inquit: « Quaerunt ulterius philosophi an caelum ita simplex sit ut compositionem etiam excludat ex materia et forma. Asserunt nec improbabiler aliqui a quibus non videtur omnino esse alienus Aristoteles. » N. 562. « Et ratione confirmatur, quia nulla videtur necessitas vel finis ponendi hanc compositionem in caelo; necessitas enim cur in sublunariis ponitur est substantialis transmutatio, quae longe abest a substantia caelorum. Et confirmari ulterius potest, quia sicut gradus spiritualis simplex et completus est maxima perfectio in universo, ita pariter perficeret gradus entis corporei simplex et completus. » Subdit tamen n. seq. « probabilius tamen mihi semper visa est aliorum opinio qui volunt caelum mixtum esse ex materia et forma. »

Ex quibus patet haud improbabilem visam esse huic auctori opinionem de corpore simplici secundum substantiam »

FRANCISCUS DE OVIEDO in *Cursu philosophico contro. V. phys. puncto 5*: « Sentio posse dari corpus completum ex pers compositionis essentialis... Neque est apprens repugnantia in hoc corpore: ergo est obiectum omnipotentiae divinae. »

RODERIGUS DE ARRIAGA S. I. in *Cursu philos. disp. V. phys. sect. 5*. Facta quaestione; an dari possit corpus simplex, et refutatis argumentis sententiae negantis concludit: « Contraria ergo sententia tenenda est, quia non est negandum omnipotentiae divinae quod non involvit saltem apparentem contradictionem, qualis non reperitur in tali corpore simplici... Imo et nonnulli contendunt illud de facto dari, esseque caelum empyreum. »

GABRIEL BEATUS S. I. Professor in Collegio Romano in *Cursu philos. poster. compend. c. I. a. 1. n. 7*: « An vero caelum ita sit corpus simplex ut compositionem etiam excludat ex materia et forma difficilius est statuere. Certe nulla datur ratio naturalis compositionem hanc positive ostendens: nam primo quantitas, motus, lux et alia accidentia similia, quae in corporibus etiam sublunariis reperiuntur, illud non probant... Neque secundo probatur ex eo quod caelum sit corpus naturale et habens naturam... Neque tertio probatur ex paritate corporum sublunarium... »

BARTOLOMAEUS MASTRIUS Ord. Min. ad *libros de caelo et mundo disp. II. q. II. a. 1. n. 40*: « Averroistae et cum ipsis veriores peripatetici ac seculares philosophi passim ut incorruptibilitatem caeli salvarent negarunt ab ipso compositionem istam ex materia et formam. » N. 41. « Dicimus in principiis Aristotelis caelum non esse compositum ex materia et forma, imo hoc potius asserendum esse secundum lumen naturae. »

CARDINALIS PALLAVICINUS. *De universa philosophia a Marchione Sfortia Pallavicino publice asserta in Collegio Romano libri tres ad Urbanum VIII P. M. Philosophia contemplativa L. II. c. 11.º* « Quaerunt ulterius philosophi

an caelum ita simplex sit, ut compositionem etiam excludat ex materia et forma. Asserunt nec improbabilius aliqui: a quibus non omnino videtur esse alienus Aristoteles, qui ab his, quae per materialem causam cognosci possunt, semel excipit substantias naturales aeternas; eo quod vel non habeant materiam, vel non nisi loco mobilem. Et ratione confirmatur: quia nulla videtur necessitas vel finis ponendi hanc compositionem in caelo; necessitas enim cur in sublunariis ponatur, est substantialis transmutatio, quae longe abest a substantia caelorum. Et confirmari alterius potest; quia sicuti gradus spiritualis simplex et completus est maxima perfectio in universo: ita pariter perficeret gradus entis corpori simplex et completus. Quare si datur ille in spiritibus, hic etiam dari debet in corporibus: inter quae nullum est aptius, quam caelum. Probabilior tamen mihi semper visa est aliorum opinio, qui volunt caelum mixtum esse ex materia et forma: haec enim clarius ex Aristotele colligitur quam altera.»

IOANNES BAPT. DE BENEDICTIS S. I. *Philos. peripat. Phys. part. II. L. 1. q. 3. de caelo.* «Dico 1^o: corpus simplex per exclusionem compositionis essentialis ex materia et forma impossibile non apparet... Dico 2^o: si caelum supponatur corpus essentialiter incorruptibile... non potest aliter poni quam corpus simplex» carens scilicet, ut ipse explicat, compositione ex materia et forma.»

Theses disputatae in Academia Parmensi S. I. anno 1674. Th. 141.^a «Caelestia omnia corpora sunt substantialiter diversa a quatuor elementis; et licet sit possibile corpus substantiale simplex non compositum ex materia et forma, et tale esse caelum visibile non implicet, probabilius tamen etc.»

Theoremata disputationi exposita anno 1647 Senis in metropolitana Ecclesia et Innocentio X. P. O. M. dicata a Marco Antonio de Marescottis. Theor. 27.^m «Caelum est probabilius substantia simplex, inanimata, incorruptibilis, non constans ex materia et forma.»

Encyclopaedia explicata et defensa centum philosophi-

cis assertionibus a Clemente de Clementibus in Collegio Romano S. I. (1) anno 1624. Ass. 22.^a «Caelum non est unum ex quatuor elementis, neque mixtum ex illis, sed corpus simpliciter distinctum, et cuius substantia merito quinta essentia nuncupatur. Haec sicuti nullo genere animae informantis animatur, ita componi eam ex materia et forma realiter distinctis necesse non est.»

ALEXANDER GOTTFREDUS S. I. *Effat. perip. christ. publ. propug. in Rom. Coll. an. 1632.* «512. Ex quibus deducimus caelum non esse compositum ex forma et materia vel eiusdem, vel diversae rationis cum nostrate. Ita Scotus in 2.^m dist. 14. q. 1. etc. etc. et peripatetici communiter (notetur hoc communiter). 513. Et ratio est quia cum materia *solum probetur ac ponatur* ad transmutationes substantiales, ubi nulla facienda substantialis transmutatio est frustra ponitur, quod concludit contra utramque materiam.»

CARD. IOANN. BAPT. PTOLEMAEUS *Philos. mentis et sensus diss. I. phys.-metaph. Sect. III. obiect. 4.^a* «Ratio corporis consistit in hoc quod constituatur substantialiter ex materia et forma: ergo etc. Resp. hoc recte non dici ex pluribus capitibus: primo quia iuxta regulas logicas essentia corporis non debet definiri per praedicata *litigiosa* apud plures philosophorum sectas... Secundo dari potest *corpus simplex*, hoc est non constans ex hac ipsa materia et forma; imo per Aristotelem corpora caelestia sunt huiusmodi: unde cum abstractissime corpus in genere definitur, attendi non debet ad solam speciem licet ceteroquin generalissimam corporum sublunarium.»

Praeter citatos vide, si lubet, *Ioann. Bapt. Posarel S. I. Philos. publ. propugn. in Graecensi Univ. nn. 145, 155.* — *Perium Iacobum Ord. Min. in Scoti disp. XIV. q. 1.* —

(1) Ex his et pluribus aliis citatis et citandis intelligis quod etsi Doctores Societatis Iesu venerati sint doctrinam S. Thomae, arbitrati sunt tamen in hac quaestione integrum sibi esse ab eo discedere. Theses porro pro publica disputatione propositae tam frequenter non poterant abhorreere a communi sensu scholae Societatis, imo a communi sensu academiarum catholicarum.

Granado Iacobum S. I. Comm. in univ. 1. p. S. Th. contr. 8. tr. 2. disp. 1. §. 7. — *Petrum de Arrubal S. I.* in 1. part. disp. 149. c. 1. n. 6. — *Nicolaum Cabeum S. I.* in omnibus Commentariis in Aristotelem. — *Thomam Compton Carleton S. I.* (1649) Philos. univ. disp. 3. in libr. de caelo sect. 1. — *Franciscum Bonae Spei Carmel.* Comm. in univ. Arist. philos. Phys. p. 2. disp. 3. dub. 1. — *Ioannem Poncium Ord. Min.* Cours. phil. disp. 51. de caelo q. 1. — *Richarum Lynceum S. I.* (1650) Univ. Phil. schol. 1. 3. tr. 1. c. 1. n. 1. *Alexandrum Rubeum Ord. Min.* (1650) Cours. phil. part. 2. disp. 1. q. 2. — *Stephanum Spinula Congr. Somasch.* in libr. de caelo disp. unic. sect. 1. — *Petrum Galtruchium S. I.* Phil. et Math. totius instit. phys. part. disput. 2. c. 1. — *Ioannem Caprinum S. I.* Phys. c. 7. — *Melchiorem Cornaeum S. I.* Phys. 1. 2. disp. 2. q. 2. dub. 2. — *Livium Rabesanum de Montursio Ord. Min.* (1656) Cours. philos. 1. 1. phys. disp. 3. q. 10. — *Carolus Thomasius Cler. Regul.* (1657) Quodlib. theol. 4. schol. 15. — *Ignatium Franciscum Peynado S. I.* (1665) Disput. in tres libr. Aristot. de anima disp. 3. sect. 6. — *Polizium Iosephum S. I.* (1666) Disput. 35. de natura caeli. — *Ioannem Irvino S. I.* Praelect. ex Philos. univ. disp. 9. contr. 1. n. 296. — *Gabrielem de Henao S. I.* De empyreo caelo 1. 2. exerc. 4. sect. 2. — *Benedictum a S. Iacobo Eremit. discalc. Ord. S. Aug. SS. Aug. text. phil. nat. T. 2. c. 3. §. 5.* — *Casimirum Tolosatem Capucc.* Phys. p. 2. disp. 2. art. 1. q. 1. — *Ioann. Caramelem Missiae Episc.* Gramm. aud. p. 3. med. 3. met. a. 2. n. 305. — *Guarinum Guarini Cler. Reg.* (1675) Disp. 2. de subst. caeli expens. 1. — *Bonaventuram Columbum Ord. Min.* Nov. curs. phil. de caelo et mundo 1. 2. q. 1. a. 1. — *Iosephum Zagalia Carmel.* Cours. theol. tr. 3. disp. 4. sect. 1. — *Christophorum Rasselz S. I.* Controv. phil. de connex. gener. universi. n. 25. — *Bernardinum de André Capucc.* p. 1. phys. tr. 1. c. 3. — *Wolterum Schopen. Ord. Min.* Phys. aéroam. q. 3.

Seculum XVIII.

Satis sit conferre istos, nempe *Cinnamum Leonardum S. I.* (1702) Microscop. arist. in octo phys. libr. disp. 3. sect. 3. — *Kleinbrodt Antonium S. I.* (1704) Mundus elem... Parerg. in univ. phil. n. 20. — *Gasparem Buhon S. I.* (1710) Phil. ad morem gymn. tom. 2. phys. 1. — *Ludovicum Lossada S. I.* (1715) Cours. phil. c. 2. de caelo. — *Antonium Mayr S. I.* (1725) Phil. perip. part. 3. disp. 4. q. 1. a. 1. — *Ioann. Bapt. Hofer S. I.* (1730) Contr. 22. an caeli sint corporei etc. etc.

Possem dilatare has series citando multos alios qui superioribus annis floruerunt, quorum opera prae manibus habui, et quorum nomina scripta servo: sed quoniam non notavi praecise locum in eorum operibus consulendum, nec vacat rursus eos adire, ab iis citandis absteo.

Ex hactenus expositis haec corollaria argumentando colligimus. 1.^m Doctrina, quae extra thomistarum scholam paucissimos nacta est sectatores, ea talis non est quam sequatur maior scholasticorum pars: atqui ex ingenti scholasticorum numero quos consulimus constat extra thomistarum scholam paucissimos sive ex veteribus sive ex recentioribus scholasticis existimasse corpus simplex quoad essentiam dari non posse; ceteros autem omnes aut concessisse aut docuisse vel de facto dari in rerum natura, vel saltem possibile esse: ergo.

2.^m Secundum communiorem sensum scholae compositio naturae corporeae ex materia et forma non a priori ex ipsa essentia corporis sed a posteriori ex facto transmutationum colligenda est, ut diserte quoque ex nobilioribus scholasticos quosdam fateri audivimus: idcirco frustra et contra communem sensum scholae nituntur (communem inquam, quia totius systematis habita ratione nec thomistas habere possunt consentientes) qui a priori et nescio quo duplici principio accepto a Kantio extensionis et resistentiae, systema peripateticum restituere satagunt.

3.^m Quocirca cum iuxta scholasticos recensitos haud

repugnet corpus non compositum ex materia et forma, consequitur iuxta eosdem non posse ex extensione et activitate corporis desumi argumenta ad hanc compositionem demonstrandam: ipsis enim nota erat certe extensio et activitas caelorum.

4.^m Hi scholastici quos citavimus qui admittebant possibilitatem vel existentiam quoque corporis simplicis quoad essentiam, docebant corpora sublunaria composita ex materia et forma propter transmutationes quas dicebant substantiales, quod argumentum commune erat omnibus scholasticis; nec aliud ipsis praesto erat quo res persuaderetur petitum ex ipsa essentia corporea; secus tot scholasticis eius vis non fuisset ignota. Ergo ita scholastici statuebant quaestionem hanc de elementis constitutivis corporum ad metaphysicam posse pertinere ad quam omnes essentiae spectant, ut voluerint tamen proprium eius locum esse in physica, nam argumentum apodicticum quod adhibebant, non erat nisi physicum.

5.^m Etsi omnes scholastici systema Democriti repudiaverint, ratio tamen universis scholasticis eorumque maiori parti communis cur illud reiicerent, ad hanc quaestionem quod spectat, non petebatur ex intrinseca repugnantia corporis simplicis quoad essentiam, sed ex facto transmutationum quas in eo systemate explicari non posse docebant.

6.^m Haud accurate loquuntur qui quos non possunt argumentis ad suum systema tuendum pertrahere traducunt nomine cartesianorum quo nomine ineptos philosophos ipsi intelligunt. Nam quid tandem illi qui adeo contemptui habentur docent? Affirmant corpus esse substantiam simplicem quoad essentiam, negantque mutationes quae inter corpora contingunt demonstrare compositionem ex duplici principio essentiali. Atqui quoad primum, si quaestio possibilitatis fiat, nam quaestio facti ex altero capite pendet, habent consentientes innumeros scholasticos: quoad alterum habent consentientes ipsos neoperipateticos, qui idcirco ad quamdam novam demonstrationem a priori confugere coacti sunt. Quid ergo, seposito studio partium, vetat illos in serie scholasti-

eorum recensere? Ceterum iam nescio quo fato usus penes quosdam obtinuit, ut quos adversarios experiuntur ad invidiam eis conflandam appellent cartesianos. Quod iam adverterat clarissimus Rozaven S. I. in Introductione egregii operis *Examen d'un ouvrage* etc. inquit: « Depuis quelques années le mot de *Cartésianisme* est continuellement à la bouche et sous la plume des écrivains d'une certaine école. C'est uniquement au Cartésianisme qu'ils en veulent, c'est là le monstre qu'ils ont entrepris de combattre de toutes leurs forces. A les entendre, quiconque ne pense pas comme eux, n'adopte pas toutes leurs idées, et s'avise de les contredire, est par là même convaincu d'être cartésien, et à ce titre doit être condamné sans qu'il soit besoin d'écouter ses raisons. Cependant, si vous ne vous laissez pas effrayer par les mots, et que vous lisiez attentivement leurs écrits, pour y trouver ce qui y est et non ce qu'ils annoncent, vous verrez que, le plus souvent, le cartésianisme est entièrement en dehors de leurs discussions philosophiques ou theologiques. On peut très-bien n'être pas de leur avis et les réfuter, sans se déclarer pour cela cartésien. »

FINIS

PETRUS RAGAZZINI

PRAEPOSITUS PROVINCIAE ROMANAE SOCIETATIS IESU

Cum opus cui titulus *Institutiones philosophicae etc. Volum. III. Pneumatologia et Theologia etc.* a Patre Dominico Palmieri nostrae Societatis sacerdote latina lingua conscriptum tres eiusdem Societatis Theologi, quibus id commisimus, recognoverint, et in lucem edi posse probaverint, facultatem damus ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinet, ita videbitur. In cuius rei fidem has litteras manu nostra subscriptas, et nostro sigillo munitas dedimus.

Romae 13 Novembris 1875.

PETRUS RAGAZZINI

Locus ✠ Sigilli.

IMPRIMATUR

P. Fr. Vincentius M. Gatti O. P. S. P. A.

Magister.

IMPRIMATUR

Iulius Lenti Vicesgerens.

INDEX

PNEUMATOLOGIA

PRAEFATIO	PAG.	3
CAPUT I. De spiritus puri possibilitate	„	5
Th. I. Possibilitas intellectiva cognitionis finitae citra ministerium sensuum.	„	7
Th. II. Possibilitas facultatis movendi corpora in spiritu finito non corporato	„	13
Th. III. An repugnet actio physica corporis in spiritum purum finitum, possitque spiritus talis habere rerum materialium perceptionem experimentalem, seque sensibus manifestare nullo corpore assumpto	„	16
Th. IV. An existant reapse spiritus puri	„	21
CAPUT II. De iis quae cum essentia declarata spiritus puri connexa sunt	„	25
Th. V. De eorum existentia in loco et motu	„	25
Th. VI. De eorum vi cognoscitiva praesertim quoad cogitationes cordium et futura libera	„	32
Th. VII. De discrimine perfectionis quod inter eos intercedere potest	„	42
Th. VIII. De mutua eorum collocutione	„	44
Th. IX. An Deus iis utatur in mundi administratione.	„	45
Th. X. An ex iis possint esse quidam reprobi.	„	47
Th. XI. An Deus permittere possit ut mali spiritus sollicitent homines ad malum, ac velle etiam ut ab iisdem spiritibus homines physice vententur.	„	48
CAPUT III. De iis phaenomenis quae a malis spiritibus sunt repetenda.	„	51

Th. XII.	Quo pacto solvenda sit quaestio an huiusmodi phaenomena contigerint at contingant.	PAG. 51
Th. XIII.	Quaenam explicationes horum phaenomenorum sint reiiciendae.	58
Th. XIV.	Vera explicatio eorum	63

THEOLOGIA

PRAEFATIO	PAG. 75	
CAPUT I. De Exsistentia Dei.	77	
Th. I.	Origo consensus humani in existentiam Dei	77
Th. II.	Ex characteribus huius consensus evincitur veritas existentiae Dei.	81
Th. III.	Evidentia huius veritatis est mediata.	83
Th. IV.	Medium cognoscendi hanc veritatem est tum ordo universi	93
Th. V.	Tum est repugnantia manifesta quod omne sit productum et contingens.	98
Th. VI.	Inutilis recursus atheorum ad seriem infinitam.	100
Th. VII.	An sint possibili veri athei	105
Th. VIII.	Etsi cognitio Dei sit omnibus obvia, an sit possibilis visio intuitiva eiusdem	107
Th. IX.	Ens necessarium et improductum est infinitum.	110
Th. X.	Conceptus distinctior infinitatis	113
Th. XI.	Ens infinitum est unicum	119
Th. XII.	Confutatio Pantheismi.	121
CAPUT II. Distinctio conceptus divinae essentiae	135	
Th. XIII.	Simplicitas Dei	135
Th. XIV.	Distinctio rationis etc.	139
Th. XV.	In quo sita sit essentia Dei.	141
Th. XVI.	Immensitas Dei	144
Th. XVII.	Aeternitas Dei	149
CAPUT III. De vita divina.	152	
Th. XVIII.	Scientia Dei subiective spectata	152

Th. XIX.	Principium formale divinae scientiae.	PAG. 156
Th. XX.	Obiectum necessarium et princeps divinae scientiae	160
Th. XXI.	Obiectum necessarium et secundarium, quod sunt possibilis. Eorum natura.	161
Th. XXII.	Duplex ratio possibilitatis	165
Th. XXIII.	Exemplar possibilium.	169
Th. XXIV.	Possibilia actu in ordine ideali	171
Th. XXV.	De ideis divinis.	173
Th. XXVI.	Multitudo possibilium non est categorice infinita	176
Th. XXVII.	Obiectum scientiae Dei secundarium et contingens quod sunt futura, quorum aeterna veritas	185
Th. XXVIII.	Nullum ex divina praescientia periculum creatae libertati.	188
Th. XXIX.	De modo quo Deus futura cognoscat sive necessaria sive libera	191
Th. XXX.	Descientia futurorum conditionatorum.	194
Th. XXXI.	De mysteriorum existentia.	199
Th. XXXII.	De voluntate Dei, eiusque obiecto	202
Th. XXXIII.	De libertate Dei	206
Th. XXXIV.	Multiplex distinctio actuum divinae voluntatis.	210
Th. XXXV.	Deus est vivens, ipsaque vita	214
Th. XXXVI.	De divina pulcritudine	217
CAPUT IV. De divinis operationibus ad extra	222	
Th. XXXVII.	Quod Dei potentia est ipsa divina voluntas efficax	222
Th. XXXVIII.	Deus solus creare potest.	225
Th. XXXIX.	De divina conservatione	232
Th. XL.	De duplici concursu Dei.	240
Th. XLI.	In quo situs sit concursus immediatus.	242
Th. XLII.	Is non officit libertati.	247
CAPUT V. De fine operum divinorum, divinoque amore erga creaturas, divinaque providentia et iustitia	252	
Th. XLIII.	An divina bonitas sit causa finalis actus divinae voluntatis, an et quomodo effectuum eius.	252
Th. XLIV.	Sub qua ratione formali Deus diligit crea-	

	turas etiam intelligentes et quomodo vere diligit amore amicitiae.	PAG. 260
Th. XLV.	De perfectione effectuum divinorum.	271
Th. XLVI.	De providentia Dei.	273
Th. XLVII.	De divina instituta	280
Th. XLVIII.	De voluntate malorum physicorum, et per- missione moralium	287
Th. XLIX.	Hypothesis manichaea.	294
CAPUT VI.	De speciali modo quo Deus se manifestat	298
Th. L.	Notio miraculi, eius possibilitas, criteria certa ad eius notitiam habendam	298
SCHOLION.	Responsio ad quasdam animadversiones cuiusdam cl. auctoris	315
APPENDIX.	Dissertatio historica de corpore simplici quoad es- sentiam auctore Petro Tedeschiui S. I.	321

ERRATA

CORRIGE

PAG.	59 lin. 19 dicendum	dicenda
„	126 „ 1 sibi	tibi
„	149 „ 1 aliter	alicui
„	210 „ 29 Post verba DECLARATIO ET DEMON- STRATIO dele	1 ^{ae} PARTIS
„	269 „ 32 obicientes	obicientibus
„	320 „ 22 dele	illud I.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

