

PHILOSOPHI
PERIPATETICI
SCHOLASTICI

2

B734
M3
v. 2

45143

009686



1080014387

EX LIBRIS

HEMETHERI VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis

ALERE FLAMMAM
VERITATIS

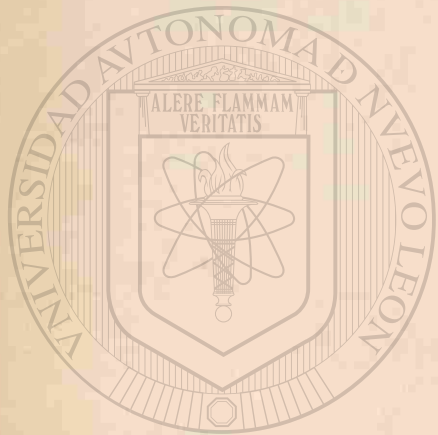


UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



A. M. D. G.

PHILOSOPHIA
PERIPATETICO-SCHOLASTICA

EX FONTIBUS

ARISTOTELIS ET S. THOMAE AQUINATIS

EXPRESSA

ET AD ADOLESCENTIUM INSTITUTIONEM
ACCOMMODATA

AUCTORE

MICHAELE DE MARIA S. J.

IN VONIS. UNIV. GREGORIANA COLLEGI ROMANI PHILOSOPHIAE PROFESSORE
ET GENERALI STUDIORUM PRAEFECTO

Volumen II.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



ROMAE

EX OFFICINA TYPOGRAPHICA FORZANI ET SOCI

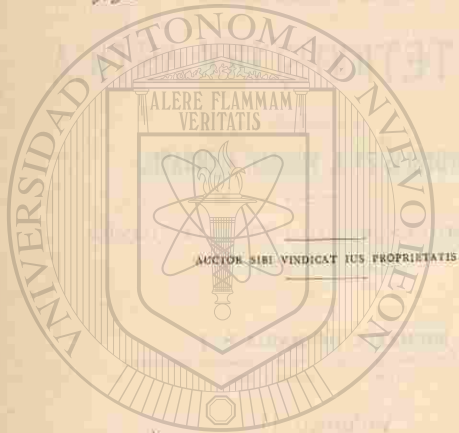
1892

46143

8734

113

v. 2



FONDO EDITORIO
VALDEZ Y TELLEZ

87195

PHILOSOPHIA
PERIPATETICO-SCHOLASTICA

VOLUMEN II.

Completens Philosophiam naturalem
scu Cosmologiam et Anthropologiam

* Sic statuta tanto meliorem disciplinam fore rationem, quanto ad doctrinam
Thomae Aquinatis propius accesserit *

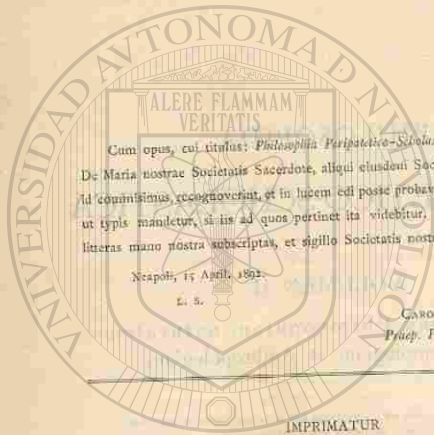
S. P. LEO pp. XIII ad Archiep. Mechliniensem, an. 1880.

* Quicumque Aristotelem legere potest, quin ingeni incomparabilem divinitatem admiretur,
is peccato mihi vel homina vel angelus iudicabitur a
Card. PALLAVICINUS, *Vindit. Sac. Iren.* c. 24.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA

009688



Cum opus, cui titulus: *Philosophia Paripatetica-Scholastica*, etc. a P. Michaele De Maria nostrae Societatis Sacerdote, aliqui eiusdem Societatis Theologi, quibus ad commissum recognoverint, et in lucem edi posse probaverint; facultatem damus ut typis mandetur, si res ad quos pertinet ita videbitur. In quorum fidem has literas mano nostra subscriptas, et sigillo Societatis nostrae munitas dedimus.

Neapoli, 15 Aprilis, 1902.

L. S.

CAROLUS GALLUCI S. J.
Præf. Provinciæ Neapolitanæ.

IMPRIMATUR

Fr. Raphaël Pierotti O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Julius Leo Perrier. Constantinop. Vicegerens.

PHILOSOPHIA NATURALIS

PARS PRIMA

DE MUNDO SEU COSMOLOGIA

PROOEMIUM

COSMOLOGIAE DEFINITIO. Si vocabuli significatio spectatur, Cosmologia idem est ac sermo de mundo. «Quem Graeci, ait Plinius, *κόσμου* nomine ornamentum appellavere, cum et nos a perfecta absoluteque elegantia mundum dicimus» (1). Quare Cosmologia secundum rem per nomen significatam defini solet: *Scientia quae tractat de ente corporali et sensibili seu mobili*. Obiectum ergo materiale istius scientiae est mundus sensibilis; obiectum formale ex adverso habetur a diverso gradu abstractionis sub quo ipsa res corporata et mobilia considerat, quemadmodum a nobis explicitum est in Logica maiori (2). Itaque vero si nomine mundi adspectabilis intelligitur universitas rerum visibilium, quae caelo terraque continentur, sensusque nostros percellunt, tunc Cosmologia ipsam complectitur Anthropologiam seu scientiam de homine, quia homo inter res visibiles et entia mobilia recensetur. Mos autem invaluit, hominis scientiam a ceterarum rerum mundanarum scientia secernere, et Philosophiam naturalem dividere in duas partes, nempe in Cosmologiam et Anthropologiam, seu in scientiam de mundo, et de homine. In hoc contractiori sensu Cosmologia de illis substantiis mobilibus disputat quae nullo modo ad perfectionem substantiae immaterialis pertingunt, ideoque

(1) *Hist. nat.* lib. II, cap. IV.

(2) Cf. quae disserimus *Log. mai.* q. 6, a. 2, pag. 306.



Cum opus, cui titulus: *Philosophia Paripatetica-Scholastica*, etc. a P. Michaele De Maria nostrae Societatis Sacerdote, aliqui eiusdem Societatis Theologi, quibus ad commissum recognoverint, et in lucem edi posse probaverint; facultatem damus ut typis mandetur, si res ad quos pertinet ita videbitur. In quorum fidem has literas mano nostra subscriptas, et sigillo Societatis nostrae munitas dedimus.

Neapoli, 15 Aprilis, 1902.

L. S.

CAROLUS GALLUCI S. J.
Præf. Provinciæ Neapolitanæ.

IMPRIMATUR

Fr. Raphaël Pierotti O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Julius Leo Perrier. Constantinop. Vicegerens.

PHILOSOPHIA NATURALIS

PARS PRIMA

DE MUNDO SEU COSMOLOGIA

PROOEMIUM

COSMOLOGIAE DEFINITIO. Si vocabuli significatio spectatur, Cosmologia idem est ac sermo de mundo. «Quem Graeci, ait Plinius, *κόσμου* nomine ornamentum appellavere, cum et nos a perfecta absoluteque elegantia mundum dicimus» (1). Quare Cosmologia secundum rem per nomen significatam defini solet: *Scientia quae tractat de ente corporali et sensibili seu mobili*. Obiectum ergo materiale istius scientiae est mundus sensibilis; obiectum formale ex adverso habetur a diverso gradu abstractionis sub quo ipsa res corporata et mobilia considerat, quemadmodum a nobis explicitum est in Logica maiori (2). Itaque vero si nomine mundi adspectabilis intelligitur universitas rerum visibilium, quae caelo terraque continentur, sensusque nostros percellunt, tunc Cosmologia ipsam complectitur Anthropologiam seu scientiam de homine, quia homo inter res visibiles et entia mobilia recensetur. Mos autem invaluit, hominis scientiam a ceterarum rerum mundanarum scientia secerare, et Philosophiam naturalem dividere in duas partes, nempe in Cosmologiam et Anthropologiam, seu in scientiam de mundo, et de homine. In hoc contractiori sensu Cosmologia de illis substantiis mobilibus disputat quae nullo modo ad perfectionem substantiae immaterialis pertinent, ideoque

(1) *Hist. nat.* lib. II, cap. IV.

(2) Cf. quae disserimus *Log. mai.* q. 6, a. 2, pag. 306.

disserit de corporibus inanimis, et de viventibus vegetativis et sensitivis.

Ordo et ratio nostrae tractationis. In Cosmologia tradenda, quae primam partem constituit philosophiae naturalis, ut ordini et perspicuitati serviamus, primo dicemus de corporibus generatim inspectis, et deinde de corporibus viventibus. Et quoniam scientia quaelibet procedere debet ex propriis principiis et causis rei sibi subiectae; ad veri nominis scientiam de mundo assequendam, causas corporum diligenter indagare et cognoscere satagemus. Causarum autem genera sunt quatuor, ut demonstratum est in Philosophia prima, nempe, materialis, formalis, efficiens et finalis. De istis ergo causis rerum corporatarum nonnulla attingemus; ita tamen ut in singulis quaestionibus exempla Stagiritiae et Aquinatis prae oculis habentes, experientiam cum ratione componemus. Siquidem ad causas naturae corporalis detegendas, opus est tum experimento ut facta explorentur, tum ratione ut factorum determinentur, ac cognoscantur causae. Istius methodi neglectus in causa fuit, cur nonnulli philosophi multiplicibus et inter se oppositis erroribus obnoxii fuerit. Rationalistae enim et Ontologi, posthabita observatione et experientia, commentitias hypotheses omnique veritate ac realitate destitutas in medium protulerunt. Empirici ex adverso de sola factorum observatione, enumeratione, coordinatione, solliciti, rerum causas et naturas nullo pacto scrutati sunt illarumque investigationem vanam et perniciosam dixerunt, ideoque omnem sane scientiam subverterunt.

Huius scientiae utilitas. Quanti momenti sit, quantaque utilitatis consideratio naturae corporalis sapienter admodum declaratur a Doctore Angelico, qui pluribus argumentis confirmat, meditationem rerum a Deo conditarum esse quam maxime accommodatam, immo necessariam tum ad fidem de Deo instruendam, tum ad errores, qui circa Deum versantur, profligandos (1). In paucis quae Sanctissimus vir haec super re disputat. Divinarum factorum consideratio necessaria est ad fidem de Deo instruendam: 1° Quia ex factorum meditatione divinam sapientiam admiramur, nam quae per artem fiunt, sunt repraesentativa ipsius artis, quandoquidem ad similitudinem artis condita sunt. Deus autem Artifex sapientissimus res sua divina sapientia molitus est, eisque quandam sui similitudinem impressit. 2° Haec consideratio homines perducit ad cognitionem altissimae Dei potentiae ac virtutis; virtus quippe operantis eminentior nobiliborque optime ex rebus factis intelligitur. 3° Haec consideratio ad amorem divinae bonitatis homines inflammat. Siquidem quicquid bonitatis et perfectionis in creaturis divisum et distributum est, in Deo reperitur adunatum sicut in fonte totius bonitatis. Si ergo bo-

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. II et III.

nitas creaturarum ad se animos allicit ac devincit, tanto magis fons infinitus ipsius bonitatis comparatus rivulis, qui in creaturis sunt, animos amore inflammatos ad se trahit.

Quae autem spectant ad errorem circa fidem destructionem sic explicantur ab eodem Doctore Angelico. Errores circa creaturas saepe a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter evenire potest: 1° Ex eo quod ignorantes creaturas constituunt Deum et primam causam id quod esse nequit nisi ab alio; et sic quidam philosophi commenti sunt, Deum esse corpus. 2° Eo quod ex creaturarum ignorantia creaturis attribunt, quod est Dei proprium; et sic errant, qui vel creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum effectiorem adscribunt rebus creatis. 3° Ex eo quod virtuti divinae in creaturas operanti ex creaturarum ignorantia aliquid detrahitur; et sic errant qui duo rerum principia adstruunt, vel tumentur, res procedere a Deo necessitate naturae, non ex proposito voluntatis, vel denique divinae providentiae aliqua subtrahunt. Ex his capitibus cuilibet consideranti innotescit, errores circa creaturas falsam pravamque progignere Dei cognitionem, et homines a Deo abducere, ad quem fides dirigit atque ordinat.

TRACTATUS PRIMUS
DE CORPORIBUS GENERATIM CONSIDERATIS

QUAESTIO I.

*De rerum naturalium principis intrinsicis,
seu de essentia corporum.*

QUAESTIO TRACTANDA ADUMBRATUR. In litigiosa et plena concertationum controversia de essentia corporum investigandum venit, an corpora quae integrantibus ac velut materialibus partibus evidenter coagmentata ipsi oculorum conspectui apparent, quoad ipsam naturam et essentiam sint composita vel simplicia: aliis verbis, an constant uno vel multiplici principio eorundem essentiam intrinsicam constituyente. Quae in re inter veteres philosophos, uti ex Aristotele accipiunt, magna existit opinio discordia, acerrimamque certamen, quod in recenti aetate iisdem pene verbis et eadem forma renovatum est. Quidam enim teneant, corpora constare unico principio essentiali, ideoque quoad essentiam esse simplicia, et consequenter in suo esse substantiali et specifico immutabilia. Alii ex adverso propugnant essentiam corporum esse concretam ex duplici principio, altero determinabili et actuabili, altero determinante et actuante ad esse substantiale. Hinc primi decernunt corpora non esse nisi aggregata et complexiones substantiarum simplicium et in suo esse immobiliter permanentium; quo ex dogmate concludunt, negandam esse veram substantiarum transmutationem et diversitatem, omnesque vicissitudines ac mutationes quae sensus percellunt, non esse nisi accidentales. Contra alii defendunt, quodlibet corpus esse substantialiter unum, essentia compositum, et in sua substantia transmutabile, veramque dari novarum substantiarum generationem, et existentium corruptionem.

Iam vero tam philosophi qui unitatem, tum alii qui dualitatem principiorum naturae corporalis propugnant, in quaestione enodanda vehementer inter se discrepant, et in multiplices scinduntur sententias. Qui enim affirmant, corpora non esse nisi aggregata substantiarum

elementarium, in huiusmodi elementis assignandis maxime inter se sunt discordes, cum aliqui censeant, elementa esse unius naturae, alii ex opposito doceant esse diversarum naturarum, et ea revocent vel ad duo, vel ad quatuor, vel ad infinita. Iterum quidam docent, talia elementa esse extensa, alii vicissim arbitrantur, ea esse inextensa et prorsus simplicia. Simili modo, qui duo essentialia corporum principia teneant, nempe *materiam primum* et *formam substantialem*, in explicandis his principiis, et eorundem substantiali compositione et unitate, diversam ingrediuntur viam et dissimilia teneant placita, licet conveniant in communi dogmate statuente, corporum essentiam esse concretam ex materia et forma.

Quam ad rem ut ordine et via procedamus in quaestione hac enodanda, relictis secundariis differentiis, omnia systemata quae a philosophis sive veteribus sive recentibus prolata sunt, ad tria potissimum revocabimus; scilicet ad Atomismum, ad Dynamismum, et ad systema Peripateticum seu materiae et formae. Horum systematum ortum, historiam, formas, fundamentalia principia, quantum brevis nostrae tractationis patitur, explicare diligenter tentabimus.

ARTICULUS I.

DE VETERUM PHILOSOPHORUM FLACITIS CIRCA ESSENTIAM CORPORUM.

CAUSA ET ORDO DIVERSARUM SENTENTIARUM. Cum scientia sit rei cognitio per causas, philosophi generatim, qui ab ipso scientiarum ortu de natura philosophati sunt, omne studium contulerunt ad inquirendas rerum visibilibus causas, et ad scrutanda earundem principia. Iam vero intellectus humanus in praesenti statu non potest quidquam intelligere, quin adiuvetur externo sensuum ministerio ipsi praebente corpora singularia et sensibilia, quorum naturas percipit secundum quidditatem abstractam a materia et a materialibus conditionibus. In hoc autem, uti ipsa experientia testis est, ab imperfecto ad perfectum sensum et pedetentim progreditur, et ideo primi Naturales cum investigare coepissent principia rerum corporalium, causas dumtaxat materiales assequuntur sunt, quas numero et ratione diversas assignarunt; alii postmodum ad causas efficientes; alii demum ad causas formales tradendas pervenerunt. De omnibus pauca capitalim memorabimus.

I. Thales unus ex septem sapientibus, qui philosophiae speculative princeps habetur, quia solus e septem ad scrutandas naturas rerum se applicavit, primum principium, unde omnia exorta sunt, posuit esse aquam; Anaximenes et Diogenes docuerunt esse aërem;

TRACTATUS PRIMUS
DE CORPORIBUS GENERATIM CONSIDERATIS

QUAESTIO I.

*De rerum naturalium principis intrinsicis,
seu de essentia corporum.*

QUAESTIO TRACTANDA ADUMBRATUR. In litigiosa et plena concertationum controversia de essentia corporum investigandum venit, an corpora quae integrantibus ac velut materialibus partibus evidenter coagmentata ipsi oculorum in conspectu apparent, quoad ipsam naturam et essentiam sint composita vel simplicia: aliis verbis, an constant uno vel multiplici principio eorundem essentiam intrinsicam constituyente. Quae in re inter veteres philosophos, uti ex Aristotele accipiunt, magna existit opinio discordia, acerrimamque certamen, quod in recenti aetate iisdem pene verbis et eadem forma renovatum est. Quidam enim teneunt, corpora constare unico principio essentiali, ideoque quoad essentiam esse simplicia, et consequenter in suo esse substantiali et specifico immutabilia. Alii ex adverso propugnant essentiam corporum esse concretam ex duplici principio, altero determinabili et actuabili, altero determinante et actuante ad esse substantiale. Hinc primi decernunt corpora non esse nisi aggregata et complexiones substantiarum simplicium et in suo esse immobiliter permanentium; quo ex dogmate concludunt, negandam esse veram substantiarum transmutationem et diversitatem, omnesque vicissitudines ac mutationes quae sensus percellunt, non esse nisi accidentales. Contra alii defendunt, quodlibet corpus esse substantialiter unum, essentia compositum, et in sua substantia transmutabile, veramque dari novarum substantiarum generationem, et existentium corruptionem.

Iam vero tam philosophi qui unitatem, tum alii qui dualitatem principiorum naturae corporalis propugnant, in quaestione enodanda vehementer inter se discrepant, et in multiplices scinduntur sententias. Qui enim affirmant, corpora non esse nisi aggregata substantiarum

elementarium, in huiusmodi elementis assignandis maxime inter se sunt discordes, cum aliqui censeant, elementa esse unius naturae, alii ex opposito doceant esse diversarum naturarum, et ea revocent vel ad duo, vel ad quatuor, vel ad infinita. Iterum quidam docent, talia elementa esse extensa, alii vicissim arbitrantur, ea esse inextensa et prorsus simplicia. Simili modo, qui duo essentialia corporum principia teneunt, nempe *materiam primum* et *formam substantialem*, in explicandis his principiis, et eorundem substantiali compositione et unitate, diversam ingrediuntur viam et dissimilia teneunt placita, licet conveniant in communi dogmate statuente, corporum essentiam esse concretam ex materia et forma.

Quam ad rem ut ordine et via procedamus in quaestione hac enodanda, relictis secundariis differentiis, omnia systemata quae a philosophis sive veteribus sive recentibus prolata sunt, ad tria potissimum revocabimus; scilicet ad Atomismum, ad Dynamismum, et ad systema Peripateticum seu materiae et formae. Horum systematum ortum, historiam, formas, fundamentalia principia, quantum brevitatis nostrae tractationis patitur, explicare diligenter tentabimus.

ARTICULUS I.

DE VETERUM PHILOSOPHORUM FLACITIS CIRCA ESSENTIAM CORPORUM.

CAUSA ET ORDO DIVERSARUM SENTENTIARUM. Cum scientia sit rei cognitio per causas, philosophi generatim, qui ab ipso scientiarum ortu de natura philosophati sunt, omne studium contulerunt ad inquirendas rerum visibilibus causas, et ad scrutanda earundem principia. Iam vero intellectus humanus in praesenti statu non potest quidquam intelligere, quin adiuvetur externo sensuum ministerio ipsi praebente corpora singularia et sensibilia, quorum naturas percipit secundum quidditatem abstractam a materia et a materialibus conditionibus. In hoc autem, uti ipsa experientia testis est, ab imperfecto ad perfectum sensum et pedetentim progreditur, et ideo primi Naturales cum investigare coepissent principia rerum corporalium, causas dumtaxat materiales assequuti sunt, quas numero et ratione diversas assignarunt; alii postmodum ad causas efficientes; alii demum ad causas formales tradendas pervenerunt. De omnibus pauca capitalim memorabimus.

I. Thales unus ex septem sapientibus, qui philosophiae speculative princeps habetur, quia solus e septem ad scrutandas naturas rerum se applicavit, primum principium, unde omnia exorta sunt, posuit esse aquam; Anaximenes et Diogenes docuerunt esse aërem;

Hippasus Metapontinus et Heraclitus putaverunt esse ignem, et ex his per condensationem et rarefactionem omnia effecta affirmabant. Contra alii plura rerum principia statuerunt; et sic Empedocles docuit, quatuor elementa, id est terram, aquam, aërem, et ignem esse principia corporum, eaque assortit congregari amicitia, et dissolvi lite. Demum Anaxagoras Clazomenus arbitratus est, principia unde res constant esse infinita secundum speciem, et omnia corpora ex omnibus componi principiis: differre autem inter se secundum quod in singulis aliquod principium prædominatur. Sic in auro et in carne omnia principia reperiuntur; sed aurum differt a carne, quia in auro superabundant particulae aureæ, et in carne prædominantur particulae carneæ; ex hoc pervulgatum illud dictum: *Omnia in omnibus*. Quare Anaxagoras veritatem assequutus est in eo quod docuit, specificam substantiarum differentiam non posse explicari per simplicem aggregationem elementorum. Sed falso existimans novam substantiam non posse generari, tradidit, esse in primitivis elementis illam eandem specificam diversitatem, quæ viget in corporibus, et exortum novarum substantiarum fieri per intellectum extrahentem formas a corporibus in quibus latebant (1). Licet ergo omnes mox memorati Scholæ Jonicæ philosophi a veritate plus minusque aberrant; omnes tamen conveniunt in eo quod naturam explicent per solas causas materiales (2).

II. Philosophis Scholæ Jonicæ succedunt apud Græcos Leucippus, Democritus, et Epicurus, qui profitentur, prima principia corporum esse corpuscula quaedam indivisibilia, quæ vocantur atomi, quas adstruunt numero infinitas, natura convenientes, sed diversas magnitudinis, situ, et figura. Inter atomos ponunt interstitia seu spatia vacua, et sic omnia constare aiunt ex pleno et vacuo, id est ex ente et non ente (3); corpora vero diversificari ob diversitatem figuræ, positionis, et ordinis atomorum eiusdem naturæ; generari per congregationem atomorum, et corrumpi per segregationem earundem; alterari per mutationem ordinis et dispositionis (4).

III. Philosophi quorum meminimus, principia naturæ explicaverunt per res physicas et sensibiles. Pythagorici vero in studiis mathematicis valde versati huiusmodi principia per numeros declarare aggressi sunt. Docebant enim, res omnes esse quosdam numeros constantes ex unitatibus, quas *monades* appellabant, et diversas proprietates numerorum constituere diversitatem rerum, quæ sensibus percipiuntur. Verosimile admodum est, Pythagoricos nomine numerorum intellexisse numeros non abstracte consideratos, sed repræ-

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 8.*

(2) Cf. Arist. *Metaph. lib. I, cap. III et IV.*

(3) Arist. *Metaph. lib. I, cap. VI.*

(4) Arist. *De generat. lib. I.*

sentantes realitates quasdam discretas, ex quibus efficiebantur corpora, et sic licet obscure loquuti, doctrinam illam professi sunt, quam Leibnitiu post longam seculorum intercapedinem iterum revocavit, ceterique Dynamistæ amplexati sunt (1).

IV. Hacrenus illos philosophos recensimus, qui in explicandis rerum principiis vel solas causas materiales attigerunt, vel ad summam de causis formalibus obscure et per nebulam aliquid protulerunt. Primus qui de causis formalibus discrete disseruit merito recensetur Plato, qui plane intellexit, scientiam nostram non esse de contingentibus et mutabilibus, sed de necessariis et immutabilibus; et necessitatem oriri a causa formali determinante materiam mutabilem ad certam ratamque essentiam seu quidditatem. Sic, ut scientiam, quam negaverat Heraclitus, in tuto collocaret, ad causas formales adstruendas se transtulit, quas necessarias duxit ad explicanda principia rerum. Iam vero falsus fuit Plato in eo quod statuerit formas speciesque rerum non esse rebus intrinsecas et cum materia efficientes ens unum, sed separatas a materia et in seipsis subsistentes. Hinc deducebat, intellectum nostrum non intelligere quidditates, quæ in rebus sensibilibus subsistunt, sed rerum species et ideas ab ipsis separatas (2). Insuper docuit, materiam primam esse idem cum privatione (3), et illam ab omni forma separabilem credidit (4).

V. Aristoteles expositis his omnibus opinionibus plus minusve a veritate remotis, peripateticam veramque doctrinam de intrinsicis rerum principiis proposuit, resque omnes corporatas esse concretas docuit ex materia prima et forma substantiali, quæ per unicum esse compositi subsistentis uniantur ad efformandum corpus, quod sit ens per se et simpliciter unum, licet essentialiter compositum, et ex pluribus partibus integrantibus coalescens et continuatum. Doctrina hæc, quæ mirabilem substantiæ unitatem coniunctam cum infinita partium multiplicitate in qualibet natura corporali unice tuetur, a SS. Patribus et Ecclesiæ Doctoribus excepta, a Summo Aquinate mirabiliter illustrata fuit, et omni argumentorum genere propugnata tum contra veteres philosophos, tum contra eos qui sua ætate illam vel inficari vel debilitare aggressi sunt. Verum enim virio infirmitatis humanæ et ingenio mortalium ad res novas prono factum est, ut etiam in mediâ Christianæ religionis luce doctrina de substantiali corporum compositione ex causa materiali et formali a nonnullis imperi expugnarique coepit; et sic Christianæ philosophiæ ædificium ad summam perfectionem ab Aquinate perductum, iniuria temporum, et quo-

(1) Arist. *Metaph. lib. I, cap. VII.*

(2) Arist. *Metaph. lib. I, cap. VIII.*

(3) *Physic. lib. I, cap. XI.*

(4) *De generat. lib. II, cap. I.*

rumdam imprudentia pene subversum fuit; et veterum philosophorum placita, quae principia corporum ad solas causas materiales reducebant, a recentibus magno cum veræ sapientiæ detrimento iterum revocata fuerunt.

Quare ut viam expeditam et facilem paremus ad propugnandam peripateticam et veram de corporum natura doctrinam, in antecessum exponemus et refellemus falsa recentiorum systemata, quae ad duo reduci solent, videlicet ad Atomismum et Dynamismum.

ARTICULUS II.

EXPONUNTUR FALSA RECENTIORUM PLACITA CIRCA NATURAM CORPORUM.

DUPLEX SYSTEMA, NEMPE ATOMICUM ET DYNAMICUM.

Doctrina veterum philosophorum revocantium intrinseca corporum principia ad solas causas materiales ab Aristotele diligenter et copiose refutata, per longam seculorum seriem pene obliterata iacuerat, cum omnes Doctores qui in Ecclesia floruerunt, in natura corporali explicanda admiserint iuxta Philosophum tum causas materiales tum causas formales. Verum enim commentitia Leucippi, Democriti, et Epicuri placita iam dudum eversa iterum revocata fuerunt a recentis aevi philosophis, qui ducibus Bacone a Verulamio, Gassendo, et Cartesio, causis formalibus uno agmine aeterrimum indixerunt bellum. Et licet recentes causarum formalium osores in explicanda corporum natura vehementer inter se dissentiant; nihilominus omnes in hoc dogmate conveniunt, quod tueantur, corpora non esse nisi complexiones et aggregata quarundam substantiarum elementarium in sua natura et in suo proprio esse immutabiliter permanentium. Iam vero quidam decernunt, has substantias elementares unde corpora constant esse extensas, corpuscula indivisibilia, seu atomos; quidam ex adverso docent esse substantias simplices et inextensas. Hinc duplex systema confictum est, nempe atomicum vel corpusculare, et dynamicum. Primum proxime ortum duxit a Cartesio; alterum a Leibnitio, licet Leibnitius vanitatem sui systematis persenscens, post longam meditationem ad doctrinam peripateticam confugisse visus fuerit.

Cartesii doctrina. Cartesius renovans veterum errorem dicentium quantitatem esse ipsam substantiam corporum (1) putavit essentiam corporum reponendam esse in extensione, et sic corpus physicum cum corpore mathematico perperam commiscuit. Cum autem corpora in consideratione mathematica sint divisibilia in infinitum,

(1) De hoc errore cf. S. THOM. 3 p. q. 77, a. 2, et *Metaph.* lib. V, lect. 10.

consequenter tuitus est, etiam corpora naturalia esse in infinitum divisibilia, et ideo coactus est negare veras atomos. Corporibus omnes intrinsecas abstulit agendi virtutes, et ipsis umbratilem quandam et commentitiam operationem reliquit, quatenus in se invicem per purum motum localem agere fingitur, cuius certum, determinatum, et invariabilem quantitatem a Deo in creatione impressa est materiae extensae. Quibus positis, Cartesius veteribus Atomistis in eo concinit omnino, quod tradat, materiam initio rerum fuisse divisam in minutissimas partes inter se differentes solum figura, situ, et ordine: quoniam vero vacuum negaverat, consequenter decrevit, materiam non potuisse moveri, nisi per gyrum, cum in ea hypothesi impossibilis sit motus rectus. In materia sic in orbem agitata existisse vortices mirae celeritatis et in his minores et in minoribus adhuc minores finxit, quibus mediantibus omnes mundi partes enatae sunt, et omnes explicantur mutationes et phaenomena quae percullunt sensus. Haec Cartesii portenta partim derelicta, partim revocata fuerunt a recentibus Atomistis, qui divisi sunt in Atomistas mechanicos, et Atomistas chemicos.

Atomismus mechanicus. Uterque atomismus quoad substantiam unum ideique proficitur, et discrepat tantum per accidentales quasdam differentias. Atomismus quippe purus, qui nuncupatur etiam mechanicus decernit, prima corporum elementa esse corpuscula quaedam indivisibilia seu atomos mirae parvitatibus, quarum essentia sit extensio, ideoque inter se minime differentes specie, sed tantum figura, et mole seu magnitudine. Atomi nulla gaudent agendi virtute, quae fluat ex earum essentia, sed inter se agunt per motum localem, id est per pulsum et repulsam, vel per collisionem, in qua intercedit communicatio motus: et licet quantitas motus iugiter mutetur in singulis atomis per augmentum et decrementum; in tota tamen materia mundi quae exurgit ex atomorum coagmentatione huiusmodi quantitas remanet invariabilis. Per hunc motum diversimode variantur explicare nititur omnia phaenomena affinitatis, cohaesionis, attractionis universalis, electricitatis, lucis, caloris, et magnetismi. Quare in hoc systemate corpora nihil aliud sunt, nisi congeries atomorum, seu corpusculorum extensorum, nulla agendi virtute intrinseca praeditorum. Huiusmodi corpuscula separata inter se per poros seu interstitia vacua mutuo inter se agunt per motum localem, et sic efformant moles maiores, quae dicuntur corpora, discrepantia inter se non essentia, sed accidentalibus differentiis constituta per figuram, magnitudinem, numerum, ordinem, et situm atomorum. Haec doctrina recentiorum, ut patet, gemina est omnino opinioni Leucippi et Democriti, qui docebant, corpora constitui ex pleno et vacuo, seu ex ente et non ente (1).

(1) Cf. *Arist.* *Metaph.* lib. I, cap. IV, art. 2.

Atomismus chemicus. Atomistae chemici propugnant, corpora mista seu chimice composita constare ex corporibus chimice simplicibus seu elementariis diversimode inter se attemperatis, sed actu et in suo esse substantiali immobiliter permanentibus. Partes minimae corporum elementarium, quae existere possunt, dicuntur atomi; contra partes minimae compositorum nuncupantur moleculae, idest parvae moles. Cum ergo corpus constituatur per coniunctionem atomorum et molecularum, duplex adstruitur vis: una qua atomi seu elementa heterogenea copulantur, et dicitur *affinitas chimica*; altera qua moleculae homogeneae nectuntur, et vocatur *cohaesio*. Quam ad rem si Atomistae chimici has diversas vires revocant ad motum localem diversimode modificatum, nullo pacto quoad rem differunt ab Atomistis mechanicis: si vero has vires timentur esse diversas a motu locali, et dimanantes a substantiâ atomorum vel molecularum, tunc re dissentiunt a primis; tamen haec differentia dicenda sit accidentalis, cum non versetur circa substantialem corporum compositionem, sed circa accidentalem aggregationem, quae fieret vel per motum localem vel per virtutem aliquam tum a motu locali tum a substantiâ corporum distinctam.

Dynamismus. Atomistae corporum essentiam explicare conantur per accidentalem iunctionem atomorum extensarum: contra Dynamistae continententes Atomistis in eo quod statuunt corpora esse aggregata quarumdam substantiarum elementarium, ab ipsis vehementer dissentiunt circa naturam horum elementorum. Docent enim haec primitiva corporum elementa esse substantias simplices, quas etiam simplices vires appellant, et ex his diversimode iunctis arbitrantur diversa enasci corpora. Omnes Dynamistae concordēs sunt inter se in hoc communi dogmate; licet mire dissentiant in explicanda ratione secundum quam haec simplicia elementa simul coalescant ad efformanda corpora, quae inventiuntur in rerum natura, et sensuum experientiae obnoxia sunt. Mox memorata de simplicibus corporum elementis doctrina rite tribuitur Pythagorae et Pythagoricis, qui, licet obscure loquuti, res omnes visibiles explicabant per numeros et trabebant, corpora esse numeros coagmentatos ex unitatibus, et ideo prima rerum elementa vocabantur *monades* seu unitates ex quibus numerus conflabatur. Verum quoniam non philosophabantur ut physici, sed ut mathematici, minime declaraverunt quid nomine monadis seu unitatis intelligendum foret.

Leibnitius. Doctrinam *monadum* iampridem dimissam ex cineribus excitavit Leibnitius etiamque claris proposuit. Is enim professus est, corpora constare ex elementis seu substantiis simplicibus maxime activis quas *monades, entia simplicia, vel simplices vires* nuncupavit; has monades docuit esse numero infinitas, confusa quadam perceptione et appetitu praeditas, operari solummodo immanenter, et nul-

lum influxum unius monadis exerceri in aliam; vi tamen harmoniae a Deo praestabilitae ita actiones motusque intrinsecos unius monadis concinere internis aliarum operationibus, ut extrinsecus appareat mutua monadum inter se actio et passio.

Boscovich. Rogerius Boscovich qui recentis dynamismi iure salatur parens, doctrinam Leibnitii quibusdam spoliatis absurditatibus retinuit quoad substantiam, et eam sic immutatam exposuit. Corpora coagmentari decrevit ex simplicibus substantiis seu viribus numero finitis, omnis percipiendi appetendique virtutis expertibus, et inter se immo agentibus et patientibus. Hae substantiae inextensae unius eiusdemque naturae, idest homogeneae ornantur certa quadam vi, quae est simul attractiva et repulsiva, cum attractio necessaria sit ad hoc ut copulentur in unum, repulsio ad impediendam compenetrationem et reductionem in unicum punctum. Quare vis illa in maiori quadam distantia est repulsiva, in minori vero evadit attractiva. Quidam Dynamistae, uti Kantius, docent, vires attractivas et repulsivas esse diversae naturae. Alii demum recentes statuunt diversam elementorum simplicium speciem secundum duplicem naturam virtutis motricis, et ideo distinguunt elementa attractiva a repulsivis.

Kantius. Auctor criticissimi transcendentalis dynamismum a Boscovich elictum paucis immutatis amplexus, docuit, corpora esse aggregata elementorum seu virium simplicium existentium in spatio, quae mediante expansione seu repulsione, et concentratione seu attractione producantur phaenomena extensionis. Verum praeter vires mechanicas attractionis et repulsionis, quae ad summum explicare possunt constitutionem mineralium et inorganicorum, ad explicandam artificiosam corporum organicorum structuram affirmat admitendas esse alias vires quas ipse *plasticas* appellat, nempe quae operantur propter certum et determinatum finem. Cum autem inter naturam organicam et inorganicam quaedam intercedat analogia, fatetur has vires plasticas extendi posse ad ipsum regnum minerale.

SCHOLION. Atomistae cum Dynamistis conferunt. Antequam ad directe refellendam doctrinam atomismi et dynamismi accedamus, placet in antecessum adnotare, Atomistas et Dynamistas in eo adamussum convenire, quod neglecto principio ex quo in substantiis corporalibus enascitur unitas substantialis, se transtulerint ad assignandum principium ex quo multiplicitas substantialis ortum ducit. Quam ad rem ipsis impossibile fuit adaequatas causas assignare substantiae corporalis, quae in infinita propemodum multiplicitate partium unitatem substantialem complectitur. Cum enim unitas substantialis entis ab actu essendi substantiali promanet, qui actus essendi primus consequitur formam actuantem, et determinantem pluralitatem partium ad efformandum unicum ens subsistens,

perspicuum est unitatem substantialem minime vigere, ubi plures inveniuntur substantiae sive fingantur corpuscula vel atomi extensae, sive dicantur entia simplicia vel simplices vires et in seipsis subsistentes. Quamvis ergo Atomistae ad explicandam naturam assignent elementa extensa, et Dynamistae adstruant elementa inextensa; utriusque tamen, neglecto causis formalibus ex quibus oritur unitas, ad causas materiales confugiant ex quibus exoritur multiplicitas, et ideo construant quoddam aggregatum plurium entium sive simplicium sive extensorum; minime vero explicent substantiam corporalem quae est una actu et multiplex potestate. Hinc elementa simplicia assimilari ad summum possunt formae substantiali *penes naturam*, quia inducantur ut principia activitatis, quod commune habent cum forma: contra atomi extensae assimilari possunt materiae quae est principium unde pullulat extensio et mobilitas; sed relate ad corporum constitutionem tum elementa extensa tum inextensa funguntur munere causae materialis, id est cuiusdam multiplicis, quod debet ad unum revocari; et consequenter in utraque sententia unitas substantiae plene subvertitur.

ARTICULUS III.

SYSTEMATA ATOMISTARUM ET DYNAMISTARUM REFELLUNTUR.

ORDO RERUM. Cum systemata atomismi et dynamismi quibusdam communibus urgeantur incommotis, et quibusdam propriis obnoxia sint defectibus, ad ea explodenda tres statuemus et vindicabimus propositiones, quarum prima utrumque simul impugnet; secunda et tertia singillatim Atomistas et Dynamistas refellet.

PROPOSITIO I.

Atomismus et dynamismus si spectantur quoad dogma fundamentale et utriusque communis; minime quod corpora componantur ex pluribus substantiis elementaribus in suo esse immutabiliter permanentibus, quaestionem de essentia corporum nullo modo solvunt, plura absurda propugnare coguntur, et certissimis experientis refragantur.

Prob. prop. Et primo quidem quoniam utrumque systema ad solas causas materiales se recipit, contra utrumque torqueri possunt omnia argumenta quibus Aristoteles demonstrat adversus antiquos idem dogma defendentes, principia intrinseca naturae non posse revocari ad solas causas materiales, sed necessario admittendas esse etiam causas formales (1). Nos autem sic multipliciter arguimus. I. Cor-

(1) *Metaph.* lib. I.

pora uti produntur sensibus, sunt substantiae concretae ex partibus integrantes, et de his quaerimus quatenam sit eorum natura. Iam vero respondere, corpora esse aggregata plurium substantiarum sive simplicium sive extensarum, est quaestionem vel nullo modo, vel inepte solvere. Ergo tum atomismus, tum dynamismus quaestionem de corporum natura non solvunt. Siquidem, ut propositio minor vindicetur, tunc explicatur substantia una ex pluribus partibus constans, cum assignatur ratio tum multipliciter partium tum unitatis essendi. Adversarii ex adverso, posthabita ratione unitatis, ad multipliciter convertuntur, quae sensum et imaginationem percellit. Partes enim in eo quod partes, uti saepe notat Aquinas, se habent ad totum ut potentia ad actum, et ut materia ad formam, id est ut causa materialis ad causam formalem. Hoc patet in compositis accidentalibus et artificialibus, e. g. in domo et in horologio, quorum essentia accidentaliter non explicatur solum per causas materiales, sed maxime per dispositionem et formam artis.

II. Essentiae rerum materialium de quibus directam habemus scientiam sunt necessariae et immutabiles. Sed istae passionessentiarum non possunt explicari per sola principia materialia. Ergo positio adversariorum naturam non explicat, sed potius evertit, et ducit ad opinionem Heracliti, qui ipsam scientiae existentiam negabat.

III. Natura rerum visibilium explicatur per definitionem, quae constat ex genere et differentia. Sed genus sumitur a causa materiali, licet non sit materia, differentia accipitur a causa formali, licet non sit forma. Ergo sententia adversariorum definitiones rerum, et consequenter scientiam perimit.

IV. In rerum naturae experimur continuas mutationes antequam substantiae in aliam, quod negari nequit nisi valedicendo sensui communi. Iam vero huiusmodi mutationes forent impossibiles in hypothese, quam refellimus. Ergo.

V. Denique omnia agentia naturalia operantur propter determinatum finem, ita ut evidentissime appareat, intentionem naturae esse conservationem specierum in continuo individuorum interitu. Atqui hoc factum evidenti experientia exploratum, est omnino inexplicabile in sententia adversariorum. Ergo.

PROPOSITIO II.

Atomismus separatim spectatus, id est prout distinguitur a dynamismo pluribus incommotis et absurditatibus obnoxius est.

Prob. prop. Vel essentia atomi ponitur in ipsi extensione, vel in realitate cui inhaeret extensio. Atqui neutrum sine absurditate dici potest. Ergo. Siquidem si primum dicitur, male confunditur corpus

mathematicum cum corpore physico; et cum corpus mathematicum sit in infinitum divisibile, nam extensum dividitur in semper divisibilia, adstruere atomos extensas simul et indivisibiles est pugnantia secum iungere. Insuper admittendum foret cum Zenone, corpora coalescere ex punctis indivisibilibus, et sic notio ipsa continui evanesceat et omnia reducerentur ad punctum (1). Quod si nomine atomi intelligitur subiectum affectum extensione, non melius explicatur essentia atomi; nam realitas extensa in suo conceptu includit unitatem substantiae cum multiplicitate partium; ex extensione vero, ex qua fluit multiplicitas partium, non potest procedere unitas, quae multipliciter e diametro opponitur. Ergo ad explicandam ipsius atomi extensae naturam duplex admittendum est principium, unum actuale et simplex, alterum potentiale et multiplex; et sic explicatur natura corporis continui, quod est unum actu, multiplex potentia. Si ergo atomi primitivae explicari minime possunt per simplicem realitatem extensam, multo minus explicantur corpora quae cernuntur oculis, et praesertim viventia; in hac quippe hypothesis corpora non essent nisi aggregata accidentalialia, cum unitas compositionis specificetur ab actu univoco; et ideo si partes univoco esse substantiali, habetur unum substantiale.

II. Admissa sententia Atomistarum, quae decernit in corporibus non esse nisi materiam et motum, perimitur pulchritudo, varietas, et ordo universi, quae omnia efflorescant ex specifica corporum diversitate, id est ex diverso gradu perfectionis quo entia visibilia imitantur divinam bonitatem, eoque manifestando gloriam Dei enarrant. Insuper rebus tolleretur propria operatio, quae debet promanare ex principio intrinseco, et non ex pulso extrinseco moventis, uti esset motus ille localis excogitatus ab Atomistis qui rebus actuosus et ad finem proprium suis actionibus tendentibus corpora inertia, id est cadavera rerum sufficiunt.

III. Demum si Atomistarum dictis haberetur fides, omnes mutationes in qualitatibus accidentalibus corporum essent somnia et vanae imagines, quibus homines decepti putarent esse qualitates permanentes, et corpora afficientes, quae non sunt nisi mera mutatio loci. Hinc contra evidentissimam experientiam omnibus perfectam, contra sensum naturae communem, contra ipsam rationalem physicam teneremur admittere intestinum quendam atomorum motum casu in gyrum agentem et per vortices turbulentos moventem, et sic constituentem corpora; tametsi hi vortices omnem experientiam et aciem oculorum praetergrediantur. Immo si existerent, nullo pacto constituere possent corpora continua; neque ipsa aggregata atomorum intelligerentur, cum non possent assignari nexu, quibus atomi ita

(1) Cf. ARIST. *Physic.* lib. VII, cap. I et III.

apte colligarentur inter se, ut ordinata complexio et series phaenomenorum exsurgeret. Siquidem vortices illi aetherei, qui ad libitum conflantur circa unamquamque atomum, causare potius deberent atomorum dispersionem et segregationem, quam complexionem et concursum in unum.

PROPOSITIO III.

Dynamismus secundum quod differt ab atomismo nonnulla sibi propria consecretur absurda.

Prob. prop. Dynamistae duo in primis asserunt; nimirum componentia seu elementa substantiae compositae debere esse entia simplicia, et essentiam horum elementorum in eo sitam esse, ut sint vires motrices; et his duobus sumptis constitutionem corporum visibilibus explicare aggrediuntur. Iam vero quae sumuntur vel ambigua vel falsa sunt: insuper illis datis et concessis corporum essentia perperam explicatur. Ergo.

Propositio minor sic evolvi potest per partes. Tametsi componentia seu partes substantiae compositae debent esse constitutiva simplicia, id est non secabilia in partes; perperam tamen exinde inferitur ea debere esse simplices substantias, nisi praesupponatur ut ratum illud quod praecise in controversiam vocatur; nimirum, utrum corpora sint substantiae simplices quoad essentiam, vel compositae. Si enim corpora sunt substantiae essentialiter compositae, inferendum erit sane contrarium; nempe componentia simplicia non esse substantias, sed partes substantiales, quae reducuntur ad praedicamentum substantiae. Argumentum Dynamistarum confundit compositionem quidditativam seu formalem cum compositione integrali seu materiali. Prima compositio resolvitur in partes essentielles, quae non sunt substantiae, cum non actuentur proprio esse; sed reducuntur ad substantiam, et dici solent substantiae incomptae, quia esse recipitur in composito ex illis partibus. Secunda compositio resolvitur in partes, quae sunt substantiae, sed non formaliter simplices, quia tunc essent formae subsistentes et immateriales; neque materialiter, quia componentia continui non possunt esse nisi extensa, cum continuum dividatur in semper divisibilia. Quae de re si elementa dicuntur simplicia, hoc intelligendum est iuxta *climicam considerationem*, quod nempe non sint resolvable in alia corpora specie diversa.

Neque minus repugnat, entia illa dici et esse vires simplices. Siquidem vel illae vires finguntur per se subsistentes, et tunc denotant substantiam quamdam immediate et per se operantem, quod de nulla re creata affirmari potest. Vel illae vires dicuntur potentiae dimanantes a subiecto in quo subsistunt, et tunc questio redit de

hoc subiecto, de quo quaeritur: quid sit. Si adstruitur substantia simplex, subsistens et praedita virtute agendi; respondebimus huiusmodi substantiam esse spirituales et intellectivas; vel doceant adversarii quid ipsi desit ad hoc ut possit talem denominationem mereri.

Quod si concedamus, compositionem illam fieri posse, tunc sequentia enascerentur incommoda. 1) Ex tali compositione ad summum resultarent quantitas discreti non continua, et sic tota geometria quae disserit de continuo amandanda foret inter scientias commentitias et vanas, cum eius subiectum nihil reale completeretur. 2) Admittenda esset actio in distans, cum illa puncta seu entia simplicia et non possent se tangere, et ab ipsis adversariis ponantur distantia inter se. 3) Contradictoria omnino illa puncta finguntur disseminata in spatio, cum spatium concepti nequeat, nisi antea habeatur corpus; si enim corpora non adsunt, nullum spatium existere poterit.

Puncta virtualiter extensa. Neque melius ex difficultatibus se expedient qui decernunt, eorum illa simplicia licet inextensa formaliter, esse extensa virtualiter, quae a quibusdam nuncupantur *puncta inflata*; quatenus licet partium expertia commensurentur partibus divisibilibus spatii; sicut anima humana partium experta commensuratur partibus spatii a corpore occupati. Nam, uti proxime notavimus, partes spatii reals non dantur independentem a corpore extenso. Insuper simile illud ductum ab anima rationali, vel nihil probat, cum ex animabus virtualiter extensis nunquam fieret aliquid formaliter extensum, si animae fingerentur copulari; vel melius contrarium efficit, nam si anima virtualiter extensa, ut possit esse in spatio, debet iungi corpori ut forma; propter conexi rationem etiam illa entia simplicia deberent coniungi ut formae subiectis materialibus; quod esset vel invite pervenire ad materiam et formam a qua tantopere abhorrent novatae philosophiae cultores.

SCHOLION. De atomismo dynamico. Corpora non posse coagmentari ex puris atomis indivisibilibus et extensis, multoque minus ex viribus seu ex entibus simplicibus, satis a nobis demonstratum est, et abunde efficitur multiplicibus rationibus, quas Atomistae contra Dynamicos, et Dynamicos contra Atomistas in medium proferunt. Quocirca non desuere philosophi, qui ad vitanda utriusque systematis incommoda illam hypothesin implexati sunt, quam atomismum dynamicum vocant. Decernunt enim ad explicandam essentiam corporum neque satis esse realitatem extensam, neque simplices vires; sed omnino admittendas esse atomos primigenias constantes ex subiecto extenso et ex quadam vi, quae ad ipsarum essentiam pertinet, quaque per resistantiam in primis sese manifestat. Haec sententia quodammodo consocians placita Atomistarum cum doctrina Dynamicorum primum assertorem et patronum sibi vindicat Newto-

num, et nostris temporibus revocata fuit et diligenter explicata ab Henrico Martin (1).

Ut autem de hac sententia cursim breviterque iudicium feramus, haec adnotanda censemus. Vel memorati auctores eorumque assectae nomine virium intelligunt potentias agendi accidentales et ab essentia distinctas, et tunc ab Atomistis non differunt nisi accidentaliter, cum substantia corporum in hoc casu non sit nisi realitas extensa cui addatur aliquid accidens, quod substantiam supponit et non constituit. Vel nomine virium intelligitur realitas substantialis ex qua vires agendi profuunt; et tunc contendunt, atomum coalescere quoad essentiam duplici realitate; nimirum, altera unde pullulat extensio, altera unde fluit acritas; et sic saltem quoad atomorum constitutionem hi auctores licet inviti revertuntur ad materiam et formam Peripateticorum. Consulo diximus *quoad atomorum constitutionem*. Nam ad explicandam unitatem substantialem corporum et maxime viventium non sufficit tueri, quamlibet atomum coalescere realitate extensa, et propria forma substantiali; sed omnino recurrendum est ad unam formam substantialem in quolibet corpore, ex qua unicum profuatur esse substantiale, cum ens per se et simpliciter unum, dicatur ab unico actu essendi substantiali et primo. Porro quaelibet substantia corporalis est ens per se et simpliciter unum, licet multiplex potentia, cum in plura divisibilis sit. Nam « unum simpliciter dicitur, vel sicut unum indivisibile, vel sicut unum continuum, vel sicut quod est ratione unum » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a cum Atomistis. Facta divisione compositi materialis, debent resultare componentia indivisibilia et extensa. Atqui huiusmodi componentia sunt atomi. Ergo corpora coalescunt ex atomis.

Resp. Dist. mai. Facta divisione formali, idest in partes constituentes essentiam, *Neg.* Facta divisione materiali, idest in partes integrantes, resultant componentia indivisibilia et extensa, *Subdist.* Secundum physicam considerationem, *Conc.* Secundum mathematicam, *Neg.*

Explicio. Difficultas multipliciter vacillat: in praesenti enim controversia quaerimus de essentiali seu formali compositione corporum, et adversarii configunt ad materialem compositionem ex partibus integrantes seu quantitativas. Insuper si divisio fit per quantitatem, idest secundum rationem mathematicam, nunquam erit pervenire ad aliquid indivisibile, cum de ratione continui vel extensi sit, quod dividatur in semper divisibilia, ideoque Cartesius alique decernunt,

(1) *Philosophia spiritualis de la nature*, tome I, deuxième partie, ch. VIII.

(2) *Centuria quest. lib. II, cap. LVI.*

atomos esse infinitas numero. Quod si ponatur indivisibilis et extensa, hoc erit ratione naturae, idest compositionis essentialis, quam Atomistae vehementer negant. Audi S. Thomam. « Licet corpus mathematicè acceptum sit divisibile in infinitum, corpus tamen naturale non est divisibile in infinitum. In corpore enim mathematico non consideratur nisi quantitas in qua nihil invenitur divisioni repugnans; sed in corpore naturali invenitur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem, sicut et alia accidentia » (1).

Oppon. 2.^o Componentia substantiam extensam debent esse substantiae et extensae, secus substantia coalesceret ex accidentibus, et extensam ex inextensis. Atqui hoc docent Atomistae tuentes, corpori componi ex atomis. Ergo atomismus adhihendus est.

Resp. Dist. mai. Debent esse substantiae, idest partes substantiales, seu substantiae incomplete; debent esse extensae, idest principia, unde pullulare possit extensio, *Conc.* Substantiae complete et formaliter extensae, *Neg.*

Explico. In composito essentiali et quidditativo ratio et definitio totius essentiae compositae nunquam potest competere partibus, nisi destrui velit ipsa ratio compositi: si enim definitio compositi conveniret partibus, tunc quaelibet pars et compositum penes essentiam essent unum et idem; quod idem est ac negare rationem partis. Nihilominus partes, quae partes, debent posse reduci ad rationem compositi; et sic compositum substantiale resultare non potest ex accidentibus, vel ex partibus accidentaliter unitis.

Oppon. 3.^o Corpus definitur potest realitas extensa. Atqui definitio explicat naturam rei. Ergo ad explicandam substantiam corporalem sufficit ponere realitatem extensam.

Resp. Dist. mai. Et haec definitio est essentialis, idest per genus et propriam differentiam, seu per principia essentialia, *Neg.* Et haec definitio est imperfecta et per aliquid dimanans ab essentia definiti, *Subdit.* Et est vera si sumitur in sensu Peripateticorum, *Conc.* Si sumitur in sensu Atomistarum, *Neg.*

Explico. Si nomine realitatis extensae intelligitur substantia praedita extensione, datur aliqua definitio corporis, cum per illam discerni possit corpus ab omni alia substantia, quae non sit corpus. Verum illa definitio non explicat intimam naturam corporalis substantiae, cum extensio sit accidens a substantia distinctum et profuens. Insuper cum extensio profuerit nequeat nisi ab aliqua substantia, quae duplici constet principio, videlicet materiali et formali, ex quo effluat partium multiplicitas cum unitate essendi, perspicuum est, extensionem quae ponitur loco differentiae quadantenus specificare illam substantiam, et eam distinguere a substantiis immaterialibus, quatenus extensio seu

quantitas praesupponat compositionem ex duplici principio essentiali seu substantiali.

Oppon. 4.^o Atomismus explicat diversitatem substantialem corporum, si diversa copulatio atomorum est essentialis composito, licet sit accidentalis componentibus. Atqui ita habet. Ergo.

Resp. Dist. mai. Si est essentialis, idest constituit compositum in esse substantiae, *Conc.* Si est essentialis, idest necessaria, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas ludit in verbo *essentialis*, quod quandoque opponitur accidenti, et significat substantiam, quandoque opponitur contingenti, et significat necessarium, licet sit accidens. Sic in horologio accidentalis illa dispositio partium est necessaria horologio, et dicitur ipsi essentialis. Sed quod partes substantiales sicut ex auro vel argento, non est necessarium; unde substantia partium dicitur accidentalis horologio.

Oppon. 5.^o cum Dynamistis. Partes compositi primigeniae debent esse simplices. Sed corpora sunt composita. Ergo constant ex entibus simplicibus.

Resp. Dist. mai. Partes essentialis substantiae compositae debent esse realitates non divisibiles in alias, *Conc.* Debent esse substantiae simplices, *Neg.* Iterum, partes integrantes compositi materialis debent esse simplices, idest non divisibiles physice, *Conc.* Secundum considerationem mathematicam, *Neg. Dist. min.* Corpora sunt composita duplici compositione, essentiali et integrali, *Conc.* Sola compositione integrali, *Neg.*

Explico. In corporibus datur duplex compositio; una ex partibus integrantibus, quae habetur ratione quantitatis; alia ex partibus essentialibus, quae habetur ratione essentiae corporeae. Prima compositio dimanat ex secunda, cum impossibilis foret compositio ex partibus integralibus, nisi praecederet compositio ex duplici essentiali principio, ex quo oritur et multitudo partium et unitas primi *esse* seu actus essendi substantialis. Quare partes compositionis essentialis debent esse entitates non divisibiles essentialiter, secus non essent prima componentia; sed partes integrantes non possunt esse entia simplicia, cum repugnet, continuum constare ex indivisibilibus, uti patet ex ipsa eius definitione, et late explicabitur a nobis inferius. Possunt tamen partes primitivae extensi dici indivisibiles secundum physicam considerationem propter rationem paulo superius allatam.

(1) *Physic. lib. I, lect. 9, cf. etiam De sensu et sensato, lect. 15.*

ARTICULUS IV.

SENTENTIA PERIPATETICA DE PRINCIPIIS NATURAE EXPONITUR.

ADUMBRATUR QUAESTIO. Doctrina de intrinsecis corporum principiis, quam explicandam et propugnandam aggredimur, a nobis consulto appellata est *peripatetica*, ut ex ipso huius articuli titulo eluceat, nos in hac materia defendendam suscepisse doctrinam illam quae ducta ab Aristotele, et ab eo sapientissime explicata, in politiores Scholasticos manavit, et praesertim in S. Thomam, qui eam amplectutus, sua auctoritate suoque admirabili ingenio illustravit ac perfecit. Hoc praedicto et consituto ad omnes aequivocationes praepediendas, ordinis et perspicuitatis causa universam doctrinam peripateticam de principiis naturae, seu de corporum essentia ad haec praecipua capita summatim revocamus: 1) Corpora seu substantiae materiales ex quibus visibilis haec rerum universitas miro ordine coagmentatur, quoad essentiam et intrinsece constant ex duplici principio, nempe materia prima et forma substantiali. 2) Materia et forma sunt substantiae incompletae seu partes substantiales, quae per se et separatim existere nequeunt, sed ordinantur ad mutuam unionem, et communicationem propriae realitatis, per quam unionem compositum ex utraque evadit subiectum capax recipiendi actum existentiae. Hinc id quod proprie existit, non est neque materia neque forma, sed compositum, quod est *hoc aliquid* designabile. 3) Materia prima in genere entis est primum subiectum seu *pura potentia*, cui existere repugnat sine forma substantiali, quae ipsam determinat ad speciem seu ad quemdam gradum entis, cum omne quod existit debeat esse essentia determinata quoad speciem et individuum. Idem dici debet de forma substantiali, quae sit *mere informans*, cum talis forma existere nequeat sine materia quam informat, et a qua sustentatur ac fulcitur. Haec quippe forma, quae vocatur etiam *materialis*, tota quanta est, ordinatur ad actuandum et determinandam materiam ad hoc ut materia per formam determinata, idest compositum ex utraque sit subiectum capax existendi seu substantia completa et singularis. 4) Partes substantiales, idest materia et forma non distinguuntur realiter inter se per esse existentiae, sed per propriam realitatem potentialem et actuaalem; quia ipsae non existunt proprie et per se; sed id quod per se existit est compositum, cum actus existendi immediate et primo recipiatur in coniuncto, in quo partes subsistunt. Quare substantia corporalis dicitur composita, non quia eius esse sit duplex, sed quia res cui competit existere realiter compositur ex duobus principiis, altero determinabili, altero determinante, quae sese

mutuo complent ut coniuncta existere valeant: materia quippe est realitas indeterminata; forma vero materialis licet dicat actum, denotat tamen actum essentialiter determinativum subiecti, et non in se determinatum et subsistentem, et sic ex utriusque societate efflorescit essentia aliqua, cui proprie competat esse.

Qua de re ut ratione ac via in tota hac controversia procedamus, probandum nobis erit, omnia corpora tum chimice simplicia, tum chimice composita coalescere ex materia et forma tamquam ex partibus essentialibus existentibus non per proprium esse, sed per unicum esse compositi. Quod ut facilius assequamur, et huic quaestioni solvendae expeditiorem paremus viam, nonnullae voces et notiones his vocabulis subiectae in antecessum ad mentem Aristotelis, et S. Thomae sedulo enodandae sunt.

Quid materia prima? Materia seu causa materialis generatim definitur: *Subiectum ex quo aliquid fit, et intrinsece componitur tamquam ex aliquo determinabili.* Quoniam vero id quod per mutationem fit, fieri potest vel *simpliciter*, vel *secundum quid*, ideo datur subiectum rei, quae incipit esse simpliciter, et rei quae incipit esse secundum quid. Subiectum mutationis per quam res incipit esse simpliciter, dicitur *materia prima* (*ἡ πρώτη ὕλη*), vel subiectum primum mutationis, vel subiectum permanens mutationem substantialium. En aurea verba Aristotelis: « Dico enim materiam primum subiectum cuiusque rei ex quo insito fit aliquid, non per accidens. Sive quid intereat, in hoc ultimam abilit: quare interempta erit antequam intromitur » (1). Quocirca cum materia prima sit per se expersuilibet actus, in se et absolute considerata, est realitas mere potentialis, informis, et indeterminata; et non determinatur ad aliquam speciem corporis, et ad aliquid esse actu nisi per formam, quae est actus substantialis tribuens materiae, ut sit simpliciter ens actu. Cum autem esse simpliciter praesupponatur ad esse secundum quid, uti esse hominem antecedit esse album; ideo materia prima quae per se non habet esse simpliciter, a fortiori non habet esse secundum quid.

Sapientissime ergo Philosophus describit materiam primam inquit: « Dico autem materiam, quae per seipsam neque quid, neque quantum, neque aliquid aliud quippiam dicitur, quibus esse determinatur » (2). Siquidem materia prima per seipsam est in nuda potentia; et esse quid, vel quantum, vel quid non habetur nisi per

(1) *Μίμη γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὁμοιωμένον ἰδέσθῃ, ἢ οὐ γίνεσθαι τὴν ἐνσάρκηντος καὶ ἀπὸ συμβέβητος· εἶτε φασίται, αἷς τούτοις ἄλλοις λογέται, ἵνατε ἰσορροπῶν ἰσταν πρὸς πρῶτον. Physic. lib. I, text. 81; cf. etiam S. Thom. Q. Q. DD. De spir. creaturis, a. 1.*

(2) *Μίμη δ' ἄλην ἢ ἀπὸ ὡθέν πρῶτε τὴν μέρη παρὸν πρῶτε ἄλλο, κατέν λήγουσι αἷ φασίται τὸ δὲ. Metaph. lib. VII, cap. III, text. 8.*

formam vel substantialem vel accidentalem. Uti enim Philosophus argumentatur, subiectum mutationis per se loquendo est alterum quid a terminis. Sed materia prima est subiectum mutationum omnium substantialium. Ergo materia per se ipsam neque est quid, neque quantum, neque quale, neque *privatio* eorum. Unde perperam Plato confundebat materiam cum privatione, idest materiam absolute spectatam cum materia privata, vel ad aliquam formam sive proxime sive remote disposita, quaeque nuncupari solet subiectum transiens et non permanentem (1).

Quomodo cognoscitur materia? Quodlibet ens cognoscitur secundum quod est actu: actu autem est non materia nuda, sed materia formata, idest compositum. Ergo materia non cognoscitur in se, sed per habitudinem ad formam substantialem a qua determinatur ad aliquid esse. Hoc melius percipitur per analogiam ad subiectum formarum accidentalium. Sicut enim ex eo quod homo quandoque est sub uno colore, quandoque sub alio, intelligimus, hominem esse quid diversum a coloribus; et sicut aes eo quod est sub forma globi vel statuæ intelligimus esse quid diversum ab illis formis. Sic eo quod id quod erat panis, fiat caro vel sanguis, intelligimus esse aliquid in rebus naturalibus, quod est extra omnes determinaciones et species corporum (2).

Doctrina haec a sensibus et a vulgari intellectu admodum remota ita sapienter explanatur a Doctore Angelico: « Quaedam materia habet compositionem formae sicut aes cum sit materia respectu idoli; ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet formam: illa autem materia quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subiecta formae et privationi, dicitur *materia prima* propter hoc quod ante ipsam non est materia alia, et haec dicitur *Mat.*... Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se definiti nec cognosci, sed per comparisonem ad formam; ut dicatur quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes, sicut aes ad idolum et infirgatum » (3).

Quid forma substantialis? Forma seu causa formalis communiter dicitur: *Realitas per quam res intrinsece constituitur tamquam per actum determinatum sui ad aliquid esse*: vel brevius: *Id quod res est actu*. Forma ergo dicitur actum, et per ordinem ad subiectum in quo recipitur, habet rationem determinantis, quia rem ad certum essendi modum definit, cum esse sequatur formam. Quam ad rem causalitas materiae et

(1) *Physic.* lib. I, cap. IX, text. 69.(2) *Physic.* loc. cit.(3) *Opusc. De princ. naturae.*

formae reponenda est in communicatione propriae realitatis per immediatam utriusque unionem (1). Sed quoniam duplex est esse, nimirum esse simpliciter, et esse secundum quid, ita duplex est forma; altera quae facit esse simpliciter, altera quae facit esse secundum quid. Prima dicitur *forma substantialis*; secunda vocatur *forma accidentalis*.

Haec doctrina ita enucleatur a S. Thoma: « Forma substantialis in hoc ab accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse *tale*, et ideo per eius adventum non dicitur aliquid fieri simpliciter sed fieri *tale* aut aliquo modo se habens... Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, dixerunt, quod nihil generatur vel corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur *Physic.* I, text. 33 » (2). Quocirca forma substantialis est id quo res primo est actu, et dicitur etiam actus primus; vel id quo res primo constituitur in sua perfectione substantiali.

Forma de qua superius meminimus, accipitur sensu proprio et dicitur forma physica. Improprie autem et per analogiam dicitur forma quicquid a nobis concipitur ut actus determinans aliquod subiectum indeterminatum; sic definitio relate ad definitum, differentia relate ad genus, forma relate ad materiam in sacramentis, et ita porro.

Non abs re erit ad complementum rei de qua agimus, laculentum S. Thomae locum huc transferre in quo plenior instituit comparisonem inter formam substantialem et accidentalem. En eius verba: « Forma substantialis et forma accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt tamen in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum: forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse *tale* aut tantum aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentalibus... Secundo differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale est propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem subiecti » (3).

Compositum ex materia et forma. Ex intrinseca unionem materiae et formae enascitur corpus seu compositum substantiale, quod

(1) *Metaph.* lib. VIII, lect. ultima.

(2) I p. q. 76, a. 4.

(3) I p. q. 77, a. 6; cf. etiam *De Anima*, lib. II, lect. 1 in medio.

a Philosopho vocatur *hoc aliquid*, idest individuum subsistens (1), et est id quod producitur per generationem, quae terminatur ad ens subsistens. Quare materia et forma proprie non generantur neque corruptuntur; quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem ex quo est generatio, est materia; id autem ad quod est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materia, et formae esset forma, et sic in infinitum.

Ratio autem quomobrem unio materiae et formae dicatur *substantialis* in eo est, quod per huiusmodi unionem constituitur primum essendi subiectum, idest substantia: materia namque et forma tametsi sint aliquid *substantialiter*, nihilominus *formaliter* non sunt substantiae, sed partes essentiales substantiae, quae *reductivè* dumtaxat collocantur in praedicamento substantiae. Siquidem neque materiae neque formae proprie competit *esse in se*; sed compositò, quod vere subsistit; et quoniam generatio est *via ad esse*, sic quod proprie generatur non est neque materia neque forma, sed compositum; licet forma dici possit generari vel *corrumpi per accidens*, idest ad generationem vel corruptionem subiecti. In composito enim *substantiali*, materia et forma existentes per unicum esse compositi distinguuntur realiter ut partes essentiales constituentes ipsam corporeae substantiae quidditatem. Haec quidditas composita ex materia tamquam potentia subiectiva, et ex forma tamquam actu informativo et determinante ad aliquem gradum perfectionis, ulterius comparatur ad existentiam tamquam ad ultimam actualitatem per quam formaliter est et ponitur extra causas. Duplex ergo *realis* compositio admittenda est in substantiis corporalibus; altera ex materia et forma; altera ex essentia et existentia (2).

Compositum in fieri seu de generatione. Generatio, quae a Philosopho dicitur: *Via ad naturam* (3), a S. Thoma denominatur: *Motus ad formam*; et est mutatio materiae a privatione alicuius formae ad illius acquisitionem. Porro duplici formae duplex respondet generatio: formae *substantiali* respondet generatio *simpliciter*; formae *accidentali* respondet generatio *secundum quid*, idest alteratio (4). Quando ergo introducit forma *substantialis*, dicitur aliquid fieri *simpliciter*; et sic dicimus, hominem fieri vel generari; quando introducit forma *accidentalis*, non dicitur fieri *simpliciter*, sed fieri aliquo modo; et sic quando homo fit albus, non dicimus, hominem *simpliciter* fieri, sed fieri album. Duplici haec generationi duplex opponitur corruptio, nempe *simplex*, et *secundum quid*. Est autem corruptio: *Reditus entis ad potentiam ex qua est*.

(1) *Metaph.* lib. VII, cap. X.

(2) De duplici compositione cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LIV.

(3) *Physic.* lib. II, cap. I.

(4) De differentia generationis ab alteratione cf. ARIST. *De generat.* lib. I, cap. VIII.

Generatio et corruptio *simpliciter* sunt in genere substantiae, generatio et corruptio *secundum quid* sunt in omnibus aliis generibus. Et quia generatio est quaedam mutatio de non esse vel de non ente ad esse, vel ad ens; ex opposito corruptio debet esse mutatio de esse vel de ente ad non esse vel ad non ens (1). Insuper quoniam id quod mutatur, non desinit totaliter esse, sed in aliud convertitur, perspicuum fit ad omnem mutationem tria potissimum requiri, nimirum: 1) *Subiectum* quod acquirit aliquam perfectionem, idest realitas potentialis et praecise sub ea ratione secundum quam est in potentia. 2) *Forma* quae subiectum perficit. 3) *Privatio* formae, videlicet duplex terminus et commune subiectum. Non enim, uti scite arguit S. Thomas, ex quolibet non ente fit generatio, sed ex non ente, quod est ens in potentia. Hinc ad generationem requiritur: 1) *Ens* in potentia, idest materia. 2) *Et non esse* actu, quod est privatio, idest materia privata, nempe sub privatione formae quae est inductur. 3) *Id per quod fit actu*, idest forma. Duo priora sunt ex parte eius ex quo est generatio; tertium est id propter quod fit generatio, quae recte dici potest: *Motus a subiecto sub privatione posito ad subiectum formatum*. Quoniam vero nova forma induci nequit, quin prima abiciatur, nulla generatio contingere potest sine corruptione; unde pervulgatum illud: *Generatio unius est corruptio alterius*. Ad corruptionem eadem illa tria expostulantur; sed forma se tenet ex parte termini a quo, privatio ex parte termini ad quem; privatur quippe, quia nova forma inducitur.

Quid privatio? Cum generatio dicitur *ex non esse*, non intelligitur quod negatio sit principium, nam negatio non determinat subiectum; sed intelligitur *privatio*, quae determinat subiectum, in quo natus est fieri habitus. Nominè enim privationis intelligitur: *Carentia formae in subiecto apto eademque exigente*; et ita materia est sub privatione alicuius formae *substantialis*, quatenus ratione formae sub qua invenitur est proxime disposita ad recipiendam formam, qua privati dicitur. Non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne circa quem nata est fieri forma ignis. Materia ergo prima considerari potest in duplici differentia; vel absolute in sua realitate potentiali, et est subiectum *permanens* mutationum *substantialium*; vel simul cum aliqua forma, qua actuatur et disponitur ad perfectiorem formam, et est subiectum *vel materia transiens*, quae est remota si post aliquas formas *intermedias* solum *habilis* evadit ad aliquam formam recipiendam, uti elementum relate ad formam animalis. Primo sensu dicitur ingenerabilis; sed secundo sensu dicitur generabilis et corruptibilis per accidens (2).

(1) *Opusc. De princ. naturae*.

(2) *Physic.* lib. I, cap. XI.

De appetitu materiae. Materia naturaliter ordinatur ad formam, cum omne imperfectum ordinatur ad perfectum, ideoque naturaliter appetit formam tanquam propriam perfectionem; siquidem ordinatio vel inclinatio naturae dicitur appetitus. Qua de causa scite docuit Aristoteles, materiam primam esse naturam, nimirum habere in se principium intrinsecum motus et quietis (1). Huiusmodi doctrina ita eleganter explicatur a S. Thoma: « Cum quaelibet res mota in quantum moveretur tendat in divinam similitudinem, ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque in quantum fit acta; oportet quod intensio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae, quo appetit formam sicut in ultimum finem generationis » (2).

Appetitus materiae passivus. Materia siye consideretur absolute et in se, siye uti existit actata per aliquam formam, dicenda est appetere formam appetitu mere passivo, quatenus nempe habet naturalem potentiam ad hoc, ut fiat acta per formam. Digna profecto sunt quae huc transferantur praecura S. Thomae verba, qui postquam ex doctrina Philosophi probaverit in generatione inanimatorum materiam non habere in se principium activum, sic pergit: « Non tamen sequitur quod generatio inanimatorum corporum non sit naturalis. Non enim oportet ad motum naturalem, quod semper principium motus quod est in mobili sit principium activum et formale, sed quandoque est passivum et materiale. Unde natura distinguitur per materiam et formam. Differentia tamen est inter materiam naturalem et artificialium, quia in materia naturalium est aptitudo naturalis ad formam, et potest reduci in actum per agens naturale; non hoc contingit in materia artificialium » (3). Quod autem appetitus sit passivus etiamsi materia consideretur per formam actatam, efficitur perspicue repetendo materiam non esse principium activum, et formam non posse appetere propriam corruptionem, cum generatio alterius formae sit corruptio prioris.

Appetitus materiae naturalis. Quae hactenus a nobis disputata sunt, satis ostendunt appetitum materiae esse passivum, cum materia sit ens potentiale ab ipsa natura ordinatum ad hoc ut compleatur per formas, id est ut per agentia naturalia possit in actum educi; verum appetitus ille licet passivus et receptivus, iure tamen dicitur naturalis.

(1) *Physic.* lib. II, cap. II.

(2) *Contra gent.* lib. III, cap. XXXII.

(3) *Metaph.* lib. VI, lect. 8; cf. etiam *De pot.* q. 4, a. 1 ad 2 in contrarium, et *Physic.* lib. I, cap. XI.

Quod ita explicatur a S. Thoma: « Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso... Sed similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid assimilatur fini non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo quanto ista potentia est magis perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem: ex hoc contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod in finem tendit, est fini similis » (1).

Naturalis ergo appetitus materiae ad omnes illas formas extenditur ad quas materia est in potentia, cum materiae inclinatio vel appetitus nihil aliud sit nisi eius naturalis potentia ad aliquam formam. Verum ordo naturae a Deo sapientissime constitutus exposulat, ut ad perfectiores non pertingat, nisi proximae disponatur per minus perfectas; et ideo videmus in rebus mundanis progressionem quandam ac successionem specierum, quae a minus perfectis ad perfectiores continuo motu evehuntur. Cum autem inter res visibiles principatum merito sibi vindicet homo, consequens est ut appetitus seu inclinatio materiae ad hominem usque extollatur, qui propterea recte dicitur ultimus finis ac terminus totius generationis, quae viget in mundo. Materia ergo naturaliter gessit esse hominem et cum per animam rationalem ad speciem humanam erecta fuerit, eius naturalis appetitus plene expletus quiescit.

Elegans haec doctrina ita sapienter explicatur ac pene sub oculis ponitur a S. Thoma: « In actibus formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia ad formam elementarem: sub forma elementari existens est in potentia ad formam mixtam, propter quod elementa sunt materia mixta; sub forma autem mixta considerata, est in potentia ad animam vegetalem, nam talis corporis, anima actus est. Itemque anima vegetalis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam... Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis » (2).

Dicitur est materiam per species quasdam intermedias vegetalem et animalium elevari ad esse hominis; quod ut intelligatur, distinguendum est cum S. Thoma inter species incompletas, quae non in-

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 22, a. 1 ad 3; cf. etiam 2 *Sent. Dist.* 18, q. 1, a. 2.

(2) *Contra gent.* lib. III, cap. XXXII. Ibi explicatur idem ordo circa conservationem.

tendantur nisi ut via ad entia speciei completae, et formas rerum, quarum species utpote completae per se intenduntur. Primae dicuntur *transcutes*; ut sunt formae vegetaliū et animalium, per quas transit embryo, donec perveniat ad formam hominis: aliae sunt *permanentes*, ut forma alicuius plantae, vel alicuius animalis; ut canis, leons: « Nec est inconveniens si aliquid intermedium generatur, et statim postmodum corrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniant » (1).

Rationes seminales materiae. Ex dictis intelligitur sane quid sint rationes illae seminales, quas, dicit Augustinus, S. Thomas proficitur a Deo inditas esse materiae (2). Sunt enim principia activa et passiva, atque ita virtutes activae et passivae rebus corporalibus inditae, quibus aptae sunt ad generationem, vocabulo sumpto a viventibus in quibus principium activum et passivum generationis est semen. Omnia autem corpora habent in se ipsis hoc principium per quod a Deo ad novas generationes ordinata sunt, quodque *natura* iure nuncupatur a Philosopho: « Secundum Augustinum, ait S. Thomas, rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae creaturis a Deo collatae quibus mediantibus naturales effectus in esse produci » (3). Hoc sensu intelligendum est illud Augustini verbum aientis: « Sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium » (4).

Quae nobilissima doctrina utrinque refellit tum errorem eorum qui commentum sunt, vitam nescio quam esse sparsam per omnia corpora etiam inorganica, vel mundum esse immane quoddam animal, ut Stoici imaginati sunt; tum errorem recentium Atomistarum, qui rebus naturam eripiunt, mutationes in qualitatibus substantialibus et accidentalibus inficiantur, res motu extrinseco dumtaxat agitatae ac pulsatae docent, veram activitatem ipsis denegant, et pulcherrimum ordinem, qui ex mutuis rerum actionibus et passionibus viger, prorsus destrunt. Tam vero longe aliter res habet ac isti naturae peremptores gloriose declamant: nam omnis operatio, omnis motus rerum corporaliū dirigunt ad aliquam formam producendam sive substantialem sive accidentalem.

Forma ergo est finis generationis, ideoque causa formalis et finalis sunt unum idemque, sed eandem causandi ratio est diversa; nam forma ut causa formalis causat actuando materiam; causat ut finis movendo agens a quo intenditur. Res ergo naturales non movent seipsas

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXIX, n. 6.

(2) 1 p. q. 115, a. 2, et 2 *Sent. Dist.* 18, q. 1, a. 2.

(3) *Q. Q. DD. De ver.* q. 5, a. 9 ad 8.

(4) *De Trin.* lib. III, cap. IX.

in finem, sed moventur a natura, quae recte definitur: *Stabilis inclinatio vel appetitus finis rebus a Deo inditus, vel aliis verbis: Ars quaedam divina indita rebus per quam ad fines proprios non solum ducuntur, sed quodammodo vadunt.* Hinc iure dixit Philosophus, naturas rerum plenas esse finibus (1): nam agentia naturalia ad hoc operantur ut faciant materiam esse actu id quod erat in potentia; quod idem sonat ac formam inducere in materiam, et quoniam forma est finis generationis, agentia semper in operando finem intendunt.

Sicut ergo in semine est principium activum et passivum generationis; sic in rebus dici possunt reperiri virtutes seminales omnium effectuum et ut in causis activis et ut in causis passivis et receptivis. Quod ut penitus intelligatur, adnotandum cum Doctore Angelico divinam operationem in condenda natura, in duobus potissimum differre ab operatione creati artificis. Primo ex parte materiae, quia cum artifex materiam non producat, potentiam non confert materiae ad recipiendas formas, quas materiae inducit. Deus autem qui est auctor totius rei, non solum formas et virtutes naturales rebus confert, sed etiam potentiam recipiendi illud, quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formae; quia formae, quas inducit artifex, non produciunt formas sibi similes (*Physic.* I, text. 13); formae autem naturales producere possunt formas sibi similes, et ideo proprietates seminis habent, et seminales dici possunt (2).

ARTICULUS V.

DOCTRINA PERIPATETICA DE PRINCIPIIS NATURAE PROPUGNATUR.

CONTINUATIO RERUM. In superiori articulo exposuimus praecipua capita ad quae revocari potest doctrina peripatetica, quae tuetur, essentiam rerum materialium esse compositam ex duplici principio eam constituyente, id est ex materia prima et forma substantiali, et ad parandam facilem viam huius veritatis vindicandae, copiose explicavimus nonnullas optiones, quae praecognosci debent, ut huiusmodi doctrina et vis argumentorum rite intelligantur. In hoc autem articulo multiplici argumentorum conclusione doctrinam de corporum natura ab Aristotele sapientissime traditam, et a tot Doctoribus Scholasticis perfectam et late explicatam sequenti propositione propugnabimus.

(1) *Physic.* lib. II, cap. VIII.

(2) 2 *Sent. Dist.* 18, q. 1, a. 2.

tendantur nisi ut via ad entia speciei completae, et formas rerum, quarum species utpote completae per se intenduntur. Primae dicuntur *transcutes*; ut sunt formae vegetaliū et animalium, per quas transit embryo, donec perveniat ad formam hominis: aliae sunt *permanentes*, ut forma alicuius plantae, vel alicuius animalis; ut canis, leons: « Nec est inconveniens si aliquid intermedium generatur, et statim postmodum corrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniant » (1).

Rationes seminales materiae. Ex dictis intelligitur sane quid sint rationes illae seminales, quas, dicit Augustinus, S. Thomas proficitur a Deo inditas esse materiae (2). Sunt enim principia activa et passiva, atque ita virtutes activae et passivae rebus corporalibus inditae, quibus aptae sunt ad generationem, vocabulo sumpto a viventibus in quibus principium activum et passivum generationis est semen. Omnia autem corpora habent in se ipsis hoc principium per quod a Deo ad novas generationes ordinata sunt, quodque *natura* iure nuncupatur a Philosopho: « Secundum Augustinum, ait S. Thomas, rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae creaturis a Deo collatae quibus mediantibus naturales effectus in esse produci » (3). Hoc sensu intelligendum est illud Augustini verbum aientis: « Sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium » (4).

Quae nobilissima doctrina utrinque refellit tum errorem eorum qui commentum sunt, vitam nescio quam esse sparsam per omnia corpora etiam inorganica, vel mundum esse immane quoddam animal, ut Stoici imaginati sunt; tum errorem recentium Atomistarum, qui rebus naturam eripiunt, mutationes in qualitatibus substantialibus et accidentalibus inficiantur, res motu extrinseco dumtaxat agitatae ac pulsatae docent, veram activitatem ipsis denegant, et pulcherrimum ordinem, qui ex mutuis rerum actionibus et passionibus vigeret, prorsus destruiunt. Tam vero longe aliter res habet ac isti naturae peremptores gloriose declamant: nam omnis operatio, omnis motus rerum corporaliū dirigunt ad aliquam formam producendam sive substantialem sive accidentalem.

Forma ergo est finis generationis, ideoque causa formalis et finalis sunt unum idemque, sed eandem causandi ratio est diversa; nam forma ut causa formalis causat actuando materiam; causat ut finis movendo agens a quo intenditur. Res ergo naturales non movent seipsas

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXIX, n. 6.

(2) 1 p. q. 115, a. 2, et 2 *Sent. Dist.* 18, q. 1, a. 2.

(3) *Q. Q. DD. De ver.* q. 5, a. 9 ad 8.

(4) *De Trin.* lib. III, cap. IX.

in finem, sed moventur a natura, quae recte definitur: *Stabilis inclinatio vel appetitus finis rebus a Deo inditus, vel aliis verbis: Ars quaedam divina indita rebus per quam ad fines proprios non solum ducuntur, sed quodammodo vadunt.* Hinc iure dixit Philosophus, naturas rerum plenas esse finibus (1): nam agentia naturalia ad hoc operantur ut faciant materiam esse actu id quod erat in potentia; quod idem sonat ac formam inducere in materiam, et quoniam forma est finis generationis, agentia semper in operando finem intendunt.

Sicut ergo in semine est principium activum et passivum generationis; sic in rebus dici possunt reperiri virtutes seminales omnium effectuum et ut in causis activis et ut in causis passivis et receptivis. Quod ut penitus intelligatur, adnotandum cum Doctore Angelico divinam operationem in condenda natura, in duobus potissimum differre ab operatione creati artificis. Primum ex parte materiae, quia cum artifex materiam non producat, potentiam non confert materiae ad recipiendas formas, quas materiae inducit. Deus autem qui est auctor totius rei, non solum formas et virtutes naturales rebus confert, sed etiam potentiam recipiendi illud, quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formae; quia formae, quas inducit artifex, non produciunt formas sibi similes (*Physic.* I, text. 13); formae autem naturales producere possunt formas sibi similes, et ideo proprietates seminis habent, et seminales dici possunt (2).

ARTICULUS V.

DOCTRINA PERIPATETICA DE PRINCIPIIS NATURAE PROPUGNATUR.

CONTINUATIO RERUM. In superiori articulo exposuimus praecipua capita ad quae revocari potest doctrina peripatetica, quae tuetur, essentiam rerum materialium esse compositam ex duplici principio eam constituyente, idest ex materia prima et forma substantiali, et ad parandam facilem viam huius veritatis vindicandae, copiose explicavimus nonnullas optiones, quae praecognosci debent, ut huiusmodi doctrina et vis argumentorum rite intelligantur. In hoc autem articulo multiplici argumentorum conclusione doctrinam de corporum natura ab Aristotele sapientissime traditam, et a tot Doctoribus Scholasticis perfectam et late explicatam sequenti propositione propugnabimus.

(1) *Physic.* lib. II, cap. VIII.

(2) 2 *Sent. Dist.* 18, q. 1, a. 2.

PROPOSITIO.

Essentia sui natura substantiarum corporalium intrinsece componitur ex duplici principio realiter distincto, nempe ex materia prima et forma substantiali.

Praejudicium. Omnia argumenta quae a nobis prolata sunt contra Atomistas et Dynamistas perspicue demonstrant, naturam seu essentiam corporum non posse rite atque explicari, nisi recurrendo ad duo principia substantialia, quorum alterum sit materiale, alterum formale. Corpora enim, uti experientia manifestat et ratio docet, sunt substantiae partibus coagmentatae, unitate entis per se et simpliciter praeditae, vera agendi virtute ornatæ. Harum substantiarum quaedam sunt inanimatae, quaedam ex adverso non solum sunt viventes, sed etiam diversis vitae gradibus pollentes: essentialiter differunt a substantiis et formis simplicibus, quae etiam formæ subsistentes denominari solent: demum sunt inter se transmutabiles, cum iugiter una convertatur in aliam, ita ut in continuo ac perenni individuorum interitu salventur ac permanent species. Atqui haec omnia, quae simplex experientia culibet intuenti manifestat, quae sensus naturae communis et ratio docent ac proclamant, unice in systemate peripatetico dualitatem principiorum societate explicari possunt. Ergo vel omni scientiæ ac cognitioni valedicendum, vel doctrina peripatetica de corporum principis propugnanda. Quod distinctis argumentis confirmabitur a nobis.

Arg. 1.^{um} ducitur ex substantiali compositione naturae humanae, et sic proponi potest. Homo constat corpore et anima tanquam forma substantiali et intrinseca causa. Atqui anima intellectiva non posset intrinsece informare corpus, nisi cetera corpora constarent duplici substantiali principio, materia nempe et forma substantiali. Ergo omnes res naturales essentialiter componuntur ex materia prima et forma substantiali.

Arg. evol. Ad maiorem propositionem quod attinet, extra omnem controversiam positum est, animam rationalem esse per se et immediate corporis formam, uti constat ex ipsis fidei documentis a nobis suo loco citandis, et esse formam substantialem, quia per unionem eius ad corpus resultat ens per se unum, idest homo; quae doctrinam commode salvari nequit, nisi cum Doctore Angelico tueamur, animam intellectivam construere corpus humanum in esse corporis physici, « ita ut in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, et per eam homo non solum sit homo, sed et animal, et vivum, et substantia, et ens » (1). Declarata sic maiori quae apposite

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 3.

probanda erit in Anthropologia, minor ita efficitur. Compositio ex materia prima et forma substantiali in homine ostendit, esse in rebus naturalibus quoddam subiectum substantiale natura sua aptum ut informetur actu aliquo substantiali, ideoque incompletum et potentiale in genere substantiae, et postulans esse semper sub actu quodam substantiali. Hoc autem subiectum non est proprium hominis, sed in aliis rebus naturalibus reperitur. Nam materia corporis humani quae secundum se est in pura potentia ad suum esse substantiale, antequam homo formaretur, fuit successive minerale, vegetale, animal; ideoque etiam in his determinabatur per aliquam formam substantialem (1).

Arg. 2.^{um} eruitur ex viventibus in genere, et ita proponi potest. Ut explicari queat vitalis operatio sive in brutis sive in plantis, admittendum est in ipsis principium quoddam vitale quod sit substantiale, vere unum, a materia distinctum, quod nuncupatur anima. Qui hoc negabit, cogetur docere cum Cartesio, bruta esse mere automata, et cum quibusdam recentibus plantas seu vivencia vegetalia non differre a mineralibus nisi per diversam dispositionem materiae, nosque posse efficere plantam aliquam viventem, si apta supplerent instrumenta.

Lacto hoc fundamento, ita argumentari licebit. Vel hoc principium est actus materiae, idest forma substantialis; vel subsistit in suo esse distincto ab esse corporis. Atqui secundum repugnat. Ergo admittendum est primum distinctionis membrum. Quo admissio, fitendum est, materiam corporis viventis esse in nuda potentia ad esse substantiale. Iam vero illa eadem materia ante generationem vegetaliū et animalium existit sub forma mineralis. Ergo etiam in mineralibus materia determinatur ad esse huius vel illius mineralis per formas substantiales. Unum remanet probandum, nimirum principium vitale non esse actum per se et in se subsistentem; quod multipliciter efficitur. Nam primo operationes vegetaliū et brutorum intrinsece dependent a materia, et per hoc solum intellectus distinguitur a sensu. At quoniam operari sequitur esse, principium dependens a materia in operando, dependet etiam ab illa in *essendo*. Secundo si principium vitale plantarum et brutorum non esset forma informans, sed mere assistens, esset substantia immaterialis, ideoque minime corruptibilis neque per se, neque per accidens, et consequenter natura sua immortalis, excederetque ipsam animam humanae perfectionem, quae licet in se subsistat, est nihilominus forma vere informans.

Arg. 3.^{um} ducitur ex substantialibus corporum mutationibus. Datur vera transmutatio unius substantiae corporeae in aliam specie diversam. Atqui huiusmodi mutatio substantialis contingere nullatenus posset, si substantiae corporeae non constarent ex duplici principio, nempe ex materia prima et forma substantiali. Ergo corporum prin-

(1) Cf. SUARESIUM, *Metaph.* disp. 15, sect. 1.

cipia constitutiva sunt materia et forma. Et quoniam tota hæc contentio versatur circa propositionem maiorem, eam declarandam ac probandam aggrediamur oportet.

Ut stet propositio maior duo requiruntur: 1) Ut corpora elementaria seu chimice simplicia convertantur in corpora chimice composita seu mista, et corpora quædam mista transmutentur in alia mista. Hoc autem patet ex chimicis experimentis, et quotidiana experientia, cum videamus ligna converti in cinerem, et cibum in carnem. Requiritur: 2) Ut varia mista a simplicibus et inter se *substantialiter* seu *specie* differant. Hoc autem probatur ex essentiali discrimine inter proprietates simplicium et diversorum mistorum, cum essentia substantiarum per solas proprietates et effectus nobis innotescere valeat. Porro proprietates et operationes specie diversæ et inter se oppositæ arguunt essentias et substantias specie diversas. Nam substantia est principium ex quo fluunt et resultant omnes proprietates, quæ rebus insunt, et operatio sequitur esse rei. Quocirca nequeunt vel proprietates vel actiones differensari specie, quin ipsæ substantiæ intelligantur differre inter se specie. Adverte tamen nos hic loqui de proprietatibus permanentibus, nimirum quæ substantiam efficiunt ipsique inhaerent, dum est in suo statu naturali, non de proprietatibus transeuntibus, videlicet de illis, quæ exsurgunt ex actione agentis extrinseci, quæ, cessante illa actione, et ipsæ desinunt; sic cum aurum igne liquescit, vel ferrum candescit; sublato agente extrinseci, sponte redit ad pristinum statum; contra, cum post scintillam electricam hydrogenium et oxygenium efformant aquam, cessante actione electrici, aqua cum suis proprietatibus manet.

Argumentum autem sic paucis proponi potest: In conversione unitus substantiæ in aliam specie diversam aliquid primæ remanere debet in altera, secus secunda crearetur: similiter aliquid debet desinere, et aliud produci, secus nova substantia non produceretur. Ergo corpora quæ in alia convertuntur duplici componuntur substantiali principio, uno communi et determinabili, altero determinante et proprio. Primum vocatur materia, secundum dicitur forma.

Arg. 4.^{um} deducitur ex compositione integrali quæ in corporibus ratione quantitatis resultat. Corpora quippe extensa ratione quantitatis habent multiplicitem partium integram cum substantiali unitate essendi; nam continuum est ens per se et simpliciter unum. Atqui principium unde dimanat multiplicitas, nequit esse illud idem ex quo exsurgit essendi unitas substantialis. Ergo corpora coagmentantur duplici principio, altero materiali, quod est fons et radix multiplicatis, altero formali et per se simplici, ex quo exoritur unitas essendi et indivisio. Duplici hoc principio constituto, nempe potenciali et actuali, seu determinabili et determinante, rite explicari potest abdita natura continui, in quo habetur substantia aliqua, quæ est una

actu, et multiplex potentia. Forma enim et esse consequens formam licet ratione sui dividi nequeunt; multiplicari tamen possunt et dividi ratione subiecti materialis, et sic apte iunguntur simul in eodem ente et actualis unitas et potentialis multiplicitas.

Arg. 5.^{um} et ineluctabile desuntur ex causis efficientibus et finalibus. Corpora, uti suo loco demonstrabitur, revera agunt per virtutes agendi ab eorundem essentia profuissent, et operantur propter determinatos fines: idest in corporibus datur principium intrinsecum quarundam determinatarum mutationum, quod dicitur *natura*. Atqui neque corporum activitas, multoque minus stabilis et constans modus operandi propter determinatum finem exsurgere potest ex sola materia. Ergo in corporibus præter principium materiale, admittendum est principium quoddam formale, ex quo repetenda est corporum activitas, et quod valeat rationem præbere constantiæ ac stabilitatis ordinis, qui viget in operationibus naturæ.

Arg. evol. Propositio maior proprio in loco demonstrabitur, et non potest in dubium revocari, nisi ab eo qui velit omnem scientiam rerum naturalium subvertere, et cum Materialistis simul ac Fatalistis castra coniungere. Ad declarationem propositionis minoris, non erit supervacaneum hæc subdicere. In continua generatione mistorum ex elementis, mista quæ exsurgunt, constanter prædita sunt iisdem proprietatibus, quas habebant mista, quæ prius habita fuerunt ex similibus elementis, proindeque mistorum species in natura immutabiliter perseverant in perenni transformatione individuorum. Similiter experimento constat, determinata corpora cum ad statum crystallinum progrediuntur, induere semper quasdam formas geometricas regulares, ita ut per accidentales perturbaciones præpediri possit transitus ad statum crystallinum, sed minime effici ut crystalli ex determinato corpore enascentia variabiles formas consoctentur. Atqui hæc facta constantia, uniformia, et multa alia his similia inexplicabilia manent, nisi in corporibus admittatur duplex principium, alterum determinabile, et alterum determinans. Si enim solummodo elementa intrinsemutabilia admittantur, vel hæc elementa supponuntur passive moveri, uti decernunt Atomistæ, vel active sese attrahere ac repellere, uti Dynamistæ affirmant. In utroque autem casu ipsis est omnino fortuitum et per accidens congridi potius in has quam in illas mistorum vel crystallorum formas.

Quocirca recurrendum est ad duplex principium, idest materiale et formale; et tunc statim in promptu erit ratio ad explicandam horum factorum mutationumque stabilitatem et constantiam tum ex parte *materiæ*, quæ a natura ordinata est ad quasdam certas formas; tum ex parte *formæ*, cum omne agens operetur secundum quod est actu per formam, et agendo eo tendat, ut suæ formæ similitudinem aliis communicet. Quocumque se vertant adversarii, huius invictissimi

argumenti efficaciam non eludent, nisi proprio arbitratu et temere respondendo nobilem illam philosophiam, quæ ducta ab Aristotele apud SS. Ecclesiae Patres, Summosque Doctores semper permansit. Agnoverunt enim viri doctrina ac sanctitate præstantes, in mundo hoc ad spectabili innumeras diversasque rerum naturas suo modulo imitari immetam ac simplicissimam Dei bonitatem easque esse totidem Divinitatis vestigia ac similitudines licet admodum dissimilares; sic Dei liberalitatem admirati sunt, eo quod tot res natura specieque differentes corderit, quæ et in eo quod sunt, et in eo quod operantur, divinam gloriam enutrant (1).

Præcluditur effugium adversariorum. Adversarii, ut vitent fatalismum Democriti, Leucippi, et Epicuri, nituntur explicare constantiam factorum et phaenomenorum ex stabilitate ordinis a Deo rebus inditi. Iam vero eorum responsio, uti attendenti patet, nulla est et captiosa; nam asserunt ut fundamentum illud ipsum, cuius quaerimus fundamentum, et sic fucam imperitis faciunt. Si quidem stabilitas ordinis in hoc relucet, quod semper eadem facta et mutationes producantur. Evidens est, stabilem ordinem explicari non posse, nisi assignetur fundamentum, a quo eius stabilitas oritur. Neque quidquam proficit asserere, principium ordinis stabilem non necessario esse intrinsecum, sed posse esse extrinsecum, nempe Deum autorem et conservatorem ordinis. Nam hæc evasio rebus tollet naturam virtutem relate ad proprios effectus, et Occasionalismo viam committit, male confundens principium remotum cum principio proximo ordinis. Quocirca respondemus in forma. Principium ultimum et mediatum ex quo ordo procedit, est extrinsecum. *Conc.* Immediatum et proximum, *Subdist.* Principium a quo derivatur ordinis conceptio, *Conc.* A quo derivatur ordinis executio, *Neg.*

Arg. 6.^{um} ex eo deducitur quod Peripateticum systema, unice vitare potest ea incommoda et absurda, quæ Dynamistæ, præsertim Leibnitii, opponunt Atomistis, et Atomistæ contra Dynamistas obijciunt, et Atomistæ dynamici contra utrosque. Contendunt enim Dynamistæ, corporum essentiam nullo pacto posse per solam materiam explicari, idque multiplicibus efficiunt argumentis, inter quæ illud ineluctabile a Leibnitio multifariam expressum: nempe omnem substantiam esse causam, et principium activitatis; ens enim inactivum ad summum cogitari potest ut mera potentia obiectiva et logica, non ut aliquid realiter existens. Nec minus veri sunt Atomistæ, cum Dynamistas arguant, eo quod omnino absurdum sit, ex punctis inextensis velle conficere aliquid extensum, vel eo quod puncta in se invicem

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* cap. XIX, XX, XXI, XXII, ubi sapienter disputat quomodo res omnes Deo assimilantur et in eo quod sunt, et in eo quod operando, propriam naturam aliis communicant.

agentia extensionem præviam supponant. Ex quibus inferre licet, ad explicandam corporum essentiam neque solam realitatem extensam, neque solam vim inextensam sufficere, sed consortium utriusque requiri. Primus ergo fons erroris Atomistarum et Dynamicorum in eo situs est, quod ipsi, posthabitis causis finalibus ac formalibus, ad causas dumtaxat materiales et efficientes se contulerunt.

Hæc philosophandi ratio manca est omnino et inepta, tum in omnibus scientiis, quæ *quid* rei seu definitiones assequi nequeunt, nisi per causas formales, tum præsertim in perscrutatione naturæ, in qua ad facta explicanda et ad proportionatas ipsorum causas assignandas, necessarium omnino est illud determinare propter quod operationes causarum efficientium, et passiones causarum materialium immutabiliter eveniant eo pacto, quo conservatio specierum prospiciatur. Quod fieri nequit nisi adstruendo causas finales et formales. Hoc notatum fuit ab Aristotele docente ad philosophum naturalem pertinere, quatuor rerum causas in naturæ indagatione prosequi (1).

Sic vitatur illud aliud maximi momenti incommodum, quod doctissimus Sylvester Maurus exprobrat Atomistis, qui iam suo tempore contra veterem sapientiam incipiebant bella turbasque cicere; nimirum quod ex modo philosophandi talium philosophorum intellectus gradatim ac pederentim disponitur ad omnes veritates negandas, quod nostris temporibus contingisse per summam calamitatem ipsi conspeximus. Quocirca placet hic recitare ipsa verba sapientissimi viri, qui funestam cladem omnibus veritatibus a philosophiæ novatoribus inferendam longe antea prospexit ac divinavit. Sic enim de atomismo loquutus est: « Ex modo philosophandi istius sententiæ disponitur intellectus ad dicendum, non dari in homine aliam animam, quam dispositionem corpuscularum, non dari in mundo aliam causam, quam corpuscula disposita, atque adeo non dari Deum et providentiam. Probatur sequela: nam si corpuscula possunt ita disponi, ut per solam dispositionem faciant mirabiles operationes, quas videmus in carne, ut videat, audiat, cognoscat dominum et illi obediat, cur non possunt ita disponi ut faciant operationes intelligendi, quas experimur in homine?... Ratio a priori est, quia si intellectus assuescat quosdam effectus tribuere causis disproportionatis, disponitur ad refundendos etiam alios effectus in causas inproportionatas... Ergo licet sola divina providentia sit causa proportionata pulcherrimi ordinis, quem videmus in mundo, disponuntur isti ad tribuendum talem ordinem casui, vel fato, vel corpusculis. Præterea eo ipso quod sensui nimis adhaerent, inclinantur ad omnia neganda, quæ sunt supra sensum, et ad

(1) *Physic.* lib. II, cap. VIII.

ponendam felicitatem in solis delectationibus sensibilibus, ut consequenter ad sua principia posuit Epicurus » (1).

Conclusio. Quae a nobis fusc pro rei gravitate de essentiali corporum compositione disputata sunt, confirmari possunt ex eo quod doctrina haec, quae iuxta scientificam explanationem naturae corporalis exhibet, longe lateque serpat in tota philosophia. Ipsa namque nectitur accuratissime cum veritatibus summi momenti, quae demonstrantur de Deo, de substantiis spiritualibus, de unione animae humanae cum corpore et de eius propria intelligendi ratione, de diversis rerum gradibus, quibus ascendimus ad divinam naturam cognoscendam tanquam per scalam aliquam assurgentem ab entibus minus perfectis, et per entia perfectiora gradatim pervenientem ad ens perfectissimum.

Si vero hanc nobilissimam doctrinam argumentis extrinsecis corroborare velimus, quod in omnibus causis et debet et solet valere plurimum, auctoritate summorum philosophorum et maximorum Ecclesiae Doctorum uti possumus. In primis enim occurrunt Doctor Angelicus qui non solum doctrinam hanc de corporum substantiali compositione amplectus est lateque ac diserte enodavit, sed eam tanquam caput atque arcem proposuit plurimum veritatum ab ipso explicatarum. Neque hic, ut de tot aliis tacemus, silentio praeteriti possunt S. Augustinus, S. Anselmus, S. Bonaventura, Magister Sententiarum, B. Albertus Magnus. Siquidem non ex Stagira solum, sed et ab Augustino doctrinam de materia et forma expressit Aquinas, ut ipse faretur (2). Porro Augustinus de hac re pluribus in locis sapientissime pertractat (3). Quae testimonia si considerate leguntur, apparebit quanta cum veritate exclamaverit Moshemius inquitens: « Tantae sunt opinionum humanarum vicissitudines! quod Augustinus non dubitat divinum appellare dogma, quod nullum capere posse tradit, nisi Dei clementia illuminetur et erodiatur, quod in maximis denique ponit beneficis a Deo acceptis; id recitatori memoria insulsum, ineptum, fanaticum, a ratione omnino aversum vocatum est » (4).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Omnis realitas est vel substantia vel accidens. Atqui materia prima et forma substantialis non sunt neque substantia neque accidens. Ergo corpora non constituuntur realiter ex materia prima et forma substantiali.

Resp. Dist. mai. Omnis realitas est vel formaliter vel reductive in genere substantiae vel accidentis, *Conc.* Est semper formaliter in

(1) *Quaest. phil.* vol. II, q. 4 de atomis.

(2) *QQ. DD.* De spir. creaturis, a. 1.

(3) De *Genesi ad litteram*, lib. I, cap. XIV et XV; et *Confes.* lib. XII et XIII.

(4) In notis ad opus Cowwort, *Systema intellectuale universi*, to. II, cap. V.

genere vel substantiae vel accidentis, *Neg. Contradist. min.* Non sunt accidens, *Conc.* Non sunt substantia, *Subdist.* Completa, iterum *Conc.* Incompleta vel pars essentialis substantiae, *Neg.*

Explico. Difficultas haec vel potius cavillatio supponit, omnem substantiam esse essentialiter simplicem, providente repugnare substantiam aliquam compositam et vere unam. Quod decretum est perspicue falsum et lubricum; everteret enim discrimen inter substantias spirituales, et materiales. Diximus supponere illud absurdum; nam si dari potest substantia aliqua composita ex partibus, evidenter partes substantiae quamdiu sunt in toto, non sunt substantiae, secus pars et totum essent unum idemque; et consequenter unum esset idem ac multiplex vel plura, nam totum vel compositum esset ens per se unum; partes ex adverso essent entia per se multiplicia, cum essent plures substantiae; hoc autem est pugnantia secum loqui. Ergo dicendum, componentia aliquam substantiam non esse substantias, sed partes substantiales, quae reducuntur ad praedicamentum substantiae, quatenus simul unitae efficiunt subiectum primi esse, quod proprie dicitur substantia, quae definitur: *Res cui competit esse in se et non in alio.*

Oppon. 2.^o Substantia est in indivisibili. Atqui si ita est, repugnat substantiae incompletae. Ergo corporum essentia non componitur ex partibus essentialibus.

Resp. Dist. mai. Substantia est in indivisibili, id est perfectio essentiae substantialis neque intenditur neque remittitur, remanente eadem specie, *Conc.* Id est omne subiectum substantiale est indivisibile et simplex, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas ludit in ambiguis; nam quando asseritur cum Aristotele substantiam esse in indivisibili, sensus propositionis est, essentiae substantiales non suscipere magis et minus, quin species perimatur; et hic sensus est verissimus, uti declaravimus in Philosophia prima. Iam vero litenter paralogizant philosophi illi, qui ex eo quod essentia substantialis dicitur esse in indivisibili, seu non suscipere magis et minus, quin species intelligatur mutari, prave concludunt, eam esse incompositam, et repugnare concludunt substantiam essentialiter compositam. Nam esse substantiam indivisibilem idem est ac esse formam simplicem et spirituales. Contra, esse in indivisibili significat, substantiam compositam ex tali materia et ex tali forma ita habere fixos perfectionis gradus, quos per praedicata essentialia explicamus, ut si aliquis gradus addatur vel tollatur, iam species seu substantia mutetur (1).

Oppon. 3.^o Compositio substantialis repugnat tum ex parte materiae tum ex parte formae. Siquidem materia non est in subiecto, sed ipsa est subiectum primum. Atqui esse primum subiectum, iuxta

(1) Cf. quae diximus Ont. tract. II, q. 2, a. 5, vol. I, pag. 474-477.

ipsos Peripateticos, præbet conceptum substantiæ. E contra forma est in materia a qua distinguitur. Atqui esse in alio tamquam in subiecto est proprium accidentis. Ergo forma est accidens. Ideoque ex utroque capite repugnat substantialis compositio ex materia et forma.

Resp. Neg. assumptum. Ad primam rationem, *Dist. mai.* Materia non est in subiecto, quatenus non advenit alteri, *Conc.* Quatenus non est pars essentialis alterius, quod est subiectum, *Neg. Contradist. min.* Esse subiectum formæ substantialis, ideoque subiectum permanens mutationum substantialium præbet conceptum substantiæ, *Neg.* Esse subiectum accidentium seu melius subiectum primi actus essendi præbet conceptum substantiæ, *Conc.* Ad aliam rationem pariter *Dist. mai.* Forma substantialis est in materia tamquam in subiecto per primum esse actuato, *Neg.* Tamquam in subiecto quod per unionem cum forma sit capax actus essendi, *Conc. Contradist. min.* Et sic solutio ex ipsis terminis patet.

Oppon. 4.º Materia et corpus sunt unum et idem. Ergo corpora constant ex sola materia. Antecedens probatur, Substantia est primum ens, primum subiectum, primum fundamentum ac primum substans ceteris. Atqui hæc omnia conveniunt materiæ independentem a forma. Ergo materia proprie est substantia.

Resp. Neg. assumptum. Ad probationem, *Dist. mai.* Substantia est primum ens, subiectum, fundamentum actuale, *Conc.* Potentiale, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Substantia dicitur primum ens simpliciter: sed primum ens simpliciter constituitur per esse simpliciter, quod est actus. Ergo substantia constituitur per actum, ideoque est primum ens actuale, primum subiectum, ac primum fundamentum actuale. Materia vero prima est ens potentia, et sic est subiectum ac fundamentum potentiale.

Oppon. 5.º Substantia corporea est ingenerabilis et incorruptibilis. Ergo non constat ex materia et forma, vel saltem argumentum ductum ex mutationibus substantialibus non valet. Antecedens probatur, Substantia est primum subiectum. Atqui primum subiectum non potest neque generari neque corrumpi: deberet enim generari ex aliquo subiecto, et sic non esset primum. Ergo substantia corporea est ingenerabilis et incorruptibilis.

Resp. Neg. assumptum. Ad probationem, *Dist. mai.* Substantia est primum subiectum actuale, *Conc.* Potentiale, *Neg. Contradist. min.* Primum subiectum potentiale non potest generari, *Conc.* Actuale, *Neg.*

Explico. Omne quod generatur et corrumpitur debet esse compositum ex subiecto et actu seu forma, uti patet ex ipsa definitione generationis et corruptionis. Si per generationem subiectum acquirit primum esse, idest si producitur aliquid simpliciter, uti homo, canis, planta, tunc habetur generatio simplex, quæ est via ad esse primum et substantiale. Si per generationem subiectum acquirit esse aliquod

secundarium, idest producitur aliquid secundum quid, tunc habetur generatio impropria vel secundum quid seu alteratio, quæ est via ad esse accidentale et secundarium. Quocirca id quod proprie generatur, est primum subiectum essendi actuale, et generatur ex subiecto primo potentiâli. Hinc ad propriam generationem requiritur subiectum aliquod potentiale, ex quo producitur compositum. Quare materia prima, quæ non est composita ex aliquo subiecto potentiâli, iure dicitur ingenerabilis et incorruptibilis per se: sed si consideratur constituta sub privatione, idest sub priori aliqua forma, sub qua proxime disposita est ad novam formam acquirendam, tunc dicitur generabilis et corruptibilis per accidens; idest non materia per se, sed materia privata vel sub privatione posita (1).

Oppon. 6.º Si corpora componerentur ex materia et forma, tunc materia et forma deberent sibi invicem esse causæ essendi. Atqui hoc repugnat. Ergo.

Resp. Dist. mai. Essent sibi invicem causæ in eodem ordine, *Neg.* In diverso, *Conc. Contradist. min.* Repugnat duas causas dependere ad invicem in eodem genere causalitatis, *Conc.* In diverso genere causalitatis, *Neg.* Sic non solum materia dependet a forma et vicissim; sed efficiens dependet a causâ finali et vicissim. Materia dependet a forma, quia non est actus, nisi per formam. Forma dependet a materia quia sustentatur a materia.

Oppon. 7.º Materia prima dicitur a Philosopho nec quid, nec quantum, nec quale. Atqui quod dicitur nec quid, nec quantum, nec quale, non potest venire in compositionem entis realis. Ergo.

Resp. Dist. mai. Materia prima negatur esse quid, quantum, quale secundum actum, *Conc.* Secundum realem potentiam, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Cum materia prima sit mera realis potentia in genere entis iure negatur esse quid, quantum, quale, nam hæc denominationes sursumuntur ab actu, ideoque a forma, per quam res est actus. Eodem sensu generatio dicitur a Philosopho esse a non ente, et ab ente, nempe a non ente in actu, et ab ente in potentia (2). Quare sapienter a S. Thoma materia prima, quæ proprie definiti nequit, hoc pacto declaratur: « Cum potentia et actus dividantur, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiæ ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam, et etiam privationem, quæ tamen est susceptiva et formarum et privationum » (3).

(1) CL. S. THOM. opusc. De princ. naturæ, et Sit. V. Maxim. Quæst. phil. lib. III, q. 10.

(2) ARIST. De generat. lib. I, cap. V.

(3) QQ. DD. De spir. creaturis, 2. 1.

Oppon. 8. Phænomena condensationis, rarefactionis, vibrationum et attractionis molecularis explicari nequeunt, nisi corpora adstruantur constare ex infinitis corpusculis separatis inter se per interstitia vel vacua, vel aethere repleta. Atqui hoc cum systemate peripatetico minime cohaeret. Ergo.

Resp. Phænomena superius memorata optime explicari possunt admitiendo poros non *discontinuantis* undique partem a parte, et realem mutationem voluminis, id est proprietatem mutandi reale volumen, eadem massa manente, seu quantitate materiae. Interstitia seu pori hoc pacto explicati et admittuntur a Scholasticis, et experientia apparent. Interstitia autem penitus ex omni parte discontinuantia neque experientia neque ratione probari possunt. Mutatio autem voluminis realis nullam repugnantiam involvit, et omnino admittenda est, ut phaenomenorum scientifica dari valeat explicatio (1). Ratio autem cur molecule vel variae partes corporis coalescant in unum, et non disgregantur, non est vis accidentalis, sed forma substantialis quae dat materiae esse et unitatem; secus vel nulla admittenda esset substantia vere una, vel admittendum esset, quamlibet substantiam immanenter operari, si una pars ageret in aliam, ideoque omnem substantiam esse viventem; quod a veritate est maxime alienum.

QUAESTIO II.

De principijs naturae singillatim consideratis.

CONTINUATIO RERUM. Demonstratum a nobis est in superiori quaestione substantias omnes corporales esse compositas quoad essentiam ex duplici principio, nempe ex materia prima et forma substantiali, tamquam ex potentia et actu in genere substantiae. Nunc ad melius intusque scrutandam naturam istius compositionis, non erit abs re aliquid attingere de propria et speciali ratione causae tum materialis tum formalis, nempe tum materiae primae, tum formae substantialis, ut rite determinetur propria causalitas utriusque, et intelligatur, quomodo ex earum unione vere efflorescat ens per se et simpliciter unum. Et ut ordine procedat nostra tractatio, in primis agemus de causa materiali, nempe de materia prima, quae in composito substantiali fungitur vice potentiae; deinde aliquid attingemus de principio formali, nempe de forma substantiali, quae causam materialem determinat ad certam speciem naturae corporalis, et sic efflorescit natura seu essentia composita ex potentia et actu, id est corpus, quod vere et proprie subsistit et viget extra causas.

(1) Cf. *Arist. Physic.* lib. IV, cap. XI.

ARTICULUS I.

DE EXSISTENTIA MATERIAE PRIMAE.

QUAESTIO DETERMINATUR. In explicanda naturae corporalis essentiali compositione ex principio materiali et formali illud supposuimus ut necessario admittendum, nimirum partes essentielles cuiuslibet corporis subsistere per unicum esse compositi, ideoque materiam primam dici debere meram potentiam realem in genere entis. Verum cum haec doctrina sit summi momenti, tum ad unitatem entis in composito substantiali intelligendam, tum ad sophismata explodenda eorum, qui peripateticum systema impugnant, tum vel maxime ad germanam S. Thomae hac super re sententiam arripiendam, operae pretium ducimus, quaestionem directe aggredi et diligenter pertractare. Inquirendum itaque venit, an materia prima independenter a forma habeat suum proprium et partialem existendi actum, ita ut non repugnet, ipsam existere sine forma; vel potius existentiam sortiatur prout fit actu per formam, ita ut existentia actuans compositum substantiale sit una eademque, et consequenter repugnet, materiam primam existere sine forma.

Si primum propugnabitur, defendendum erit, in substantia composita reperiri plures existentias substantiales, cum quaelibet pars suam partialem existendi actum sibi vindicet. Quod si secundum seligetur, fatendum erit, substantialem essendi actum cuiuslibet substantiae esse unum, qui primo et per se non recipitur in singulis partibus, sed in composito, cuius proprium est fieri et existere. Haec controversia, quae ipsa sciendi principia inrimè pervadit, caput stirpemque habet in alia quaestione, quae disceptatur de reali distinctione inter essentiam et esse in rebus creatis. Si enim essentia, et esse sunt unum idemque, materia prima, quae realiter distinguitur a forma, habebit suum propriam existentiam realiter distinctam ab existentia formae. Ex adverso si esse est actus realiter distinctus ab essentia, in qua recipitur, et dimans a principio formali, quod determinando potentiam principii materialis facit rem esse actu, tunc materia prima, quae est ens potentia, ut loquitur Philosophus, determinabitur per formam ad certum gradum realitatis et perfectionis, qui vigere potest extra causas, et sic actus essendi totius compositi erit unus et simplex, et compositum quod ab unico actu essendi denominatur ens et unum, proprie dicetur existere.

Duplex sensus realis potentiae iuxta duplicem sententiam. Nomine potentiae ex sententia asserentium materiam identificari cum sua existentia, intelligitur actus imperfectior ordinem dicens per se ipsum ad actum perfectiorem, cum nihil existere valeat, quod non sit

Oppon. 8. Phænomena condensationis, rarefactionis, vibrationum et attractionis molecularis explicari nequeunt, nisi corpora adstruantur constare ex infinitis corpusculis separatis inter se per interstitia vel vacua, vel aethere repleta. Atqui hoc cum systemate peripatetico minime cohaeret. Ergo.

Resp. Phænomena superius memorata optime explicari possunt admitiendo poros non *discontinuant* undique partem a parte, et realem mutationem voluminis, id est proprietatem mutandi reale volumen, eadem massa manente, seu quantitate materiae. Interstitia seu pori hoc pacto explicati et admittuntur a Scholasticis, et experientia apparent. Interstitia autem penitus ex omni parte discontinuantia neque experientia neque ratione probari possunt. Mutatio autem voluminis realis nullam repugnantiam involvit, et omnino admittenda est, ut phaenomenorum scientifica dari valeat explicatio (1). Ratio autem cur molecule vel variae partes corporis coalescant in unum, et non disgregantur, non est vis accidentalis, sed forma substantialis quae dat materiae esse et unitatem; secus vel nulla admittenda esset substantia vere una, vel admittendum esset, quamlibet substantiam immanenter operari, si una pars ageret in aliam, ideoque omnem substantiam esse viventem; quod a veritate est maxime alienum.

QUAESTIO II.

De principijs naturae singillatim consideratis.

CONTINUATIO RERUM. Demonstratum a nobis est in superiori quaestione substantias omnes corporales esse compositas quoad essentiam ex duplici principio, nempe ex materia prima et forma substantiali, tamquam ex potentia et actu in genere substantiae. Nunc ad melius intuiusque scrutandam naturam istius compositionis, non erit abs re aliquid attingere de propria et speciali ratione causae tum materialis tum formalis, nempe tum materiae primae, tum formae substantialis, ut rite determinetur propria causalitas utriusque, et intelligatur, quomodo ex earum unione vere efflorescat ens per se et simpliciter unum. Et ut ordine procedat nostra tractatio, in primis agemus de causa materiali, nempe de materia prima, quae in composito substantiali fungitur vice potentiae; deinde aliquid attingemus de principio formali, nempe de forma substantiali, quae causam materialem determinat ad certam speciem naturae corporalis, et sic efflorescit natura seu essentia composita ex potentia et actu, id est corpus, quod vere et proprie subsistit et viget extra causas.

(1) Cf. *Arist. Physic.* lib. IV, cap. XI.

ARTICULUS I.

DE EXSISTENTIA MATERIAE PRIMAE.

QUAESTIO DETERMINATUR. In explicanda naturae corporalis essentiali compositione ex principio materiali et formali illud supposuimus ut necessario admittendum, nimirum partes essentielles cuiuslibet corporis subsistere per unicum esse compositi, ideoque materiam primam dici debere meram potentiam realem in genere entis. Verum cum haec doctrina sit summi momenti, tum ad unitatem entis in composito substantiali intelligendam, tum ad sophismata explodenda eorum, qui peripateticum systema impugnant, tum vel maxime ad germanam S. Thomae hac super re sententiam arripiendam, operae pretium ducimus, quaestionem directe aggredi et diligenter pertractare. Inquirendum itaque venit, an materia prima independentem a forma habeat suum proprium et partialem existendi actum, ita ut non repugnet, ipsam existere sine forma; vel potius existentiam sortiatur prout fit actu per formam, ita ut existentia actuans compositum substantiale sit una eademque, et consequenter repugnet, materiam primam existere sine forma.

Si primum propugnabitur, defendendum erit, in substantia composita reperiri plures existentias substantiales, cum quaelibet pars suam partialem existendi actum sibi vindicet. Quod si secundum seligetur, fatendum erit, substantialem essendi actum cuiuslibet substantiae esse unum, qui primo et per se non recipitur in singulis partibus, sed in composito, cuius proprium est fieri et existere. Haec controversia, quae ipsa sciendi principia inrimè pervadit, caput stirpemque habet in alia quaestione, quae disceptatur de reali distinctione inter essentiam et esse in rebus creatis. Si enim essentia, et esse sunt unum idemque, materia prima, quae realiter distinguitur a forma, habebit suum propriam existentiam realiter distinctam ab existentia formae. Ex adverso si esse est actus realiter distinctus ab essentia, in qua recipitur, et dimans a principio formali, quod determinando potentiam principii materialis facit rem esse actu, tunc materia prima, quae est ens potentia, ut loquitur Philosophus, determinabitur per formam ad certum gradum realitatis et perfectionis, qui vigere potest extra causas, et sic actus essendi totius compositi erit unus et simplex, et compositum quod ab unico actu essendi denominatur ens et unum, proprie dicetur existere.

Duplex sensus realis potentiae iuxta duplicem sententiam. Nomine potentiae ex sententia asserentium materiam identificari cum sua existentia, intelligitur actus imperfectior ordinem dicens per se ipsum ad actum perfectiorem, cum nihil existere valeat, quod non sit

quodammodo in actu: siquidem per existentiam a Philosopho declaratur actus. Quoniam vero nihil existere potest, quin sit aliquid determinatum, singulare, et ab aliis distinctum, huiusmodi actus licet imperfectior determinatione, distinctione, unitatem sibi vindicabit, et erit per se intelligibilis, nam unumquodque intelligitur secundum quod est actu. Ex opposito iuxta aliam sententiam nomine realis potentiae intelligitur aliquid ab omni actu diversum, id est aliquid per se indeterminatum, et determinabile ab actu realiter distincto. Et cum esse non cadat nisi in aliquid determinatum et singulare, hæc realitas indeterminata nequit perducere ad existentiam, nisi prius determinetur ad aliquem gradum perfectionis per formam. Insuper potentia illa cum sit realis prorsus indeterminata in genere entis, intelligi minime potest, nisi per ordinem ad actum ipsam determinantem et constituentem ens actu.

Actuale dupliciter sumptum. Vocabulum *actuale* sumi potest bifariam: vel prout opponitur possibili et potentiae obiectivæ, et tunc idem est ac *reale*. In hoc sensu materia prima dici posset aliquid actuale, id est reale. Vel prout opponitur potentiae reali et subiectivæ; et in hoc sensu negandum est, materiam primam esse aliquid actuale. De actuali in hoc secundo sensu accepto certamen est inter nos et oppositæ sententiæ patronos.

Oppositarum sententiarum assertores. Materiam primam esse penitus informem et omnis actus expertem, ut de Platone taceamus qui obscure loquutus est (1), discrete pugnavit Aristoteles (2) cui adstipulati sunt Avicenna et Averroes. Hanc eandem sententiam professus est S. Augustinus paulo post citandus; sed in primis Angelicus Doctor tam fere in omnibus suis operibus tueretur (3). Immo ut testis et doctissimus Silvester Maurus in ea fundat totam suam *Metaphysicam* (4).

Pro opposita sententia militat Scotus, quem complures sequuntur, præsertim illi auctores, qui docent, essentiam et existentiam non differre realiter in creaturis. Doctor quippe Subtilis defendit, materiam primam independentem a forma habere *actum constitutum*, id est propriam existentiam, ideoque a Deo creari posse sine forma, conaturque oppugnare S. Thomam eo quod docuerit intrinsece repugnare existentiam materiæ primæ sine forma (5). Quin ulterius idem auctor progreditur, et docet, omnes formas *materialis* et *substantiales*

(1) Plato citatur pro hac sententiâ a Silvestro Mauro. Verum Philosophus declarat, ipsam non clare definitivo, num materia possit esse sine omni forma.

(2) *Metaph.* lib. VIII, cap. III; *Physic.* lib. I, cap. IX; *De generat.* lib. I, cap. V.

(3) Ad specimen conferri possunt, 1. p. q. 66, a. 1; *QQ. DD. De pot.* q. 4, a. 1; *Quæstib.* 3, q. 1, a. 1; *QQ. DD. De divinis*, a. 6; et *De spir. creaturis*, a. 1.

(4) *Quæst. phil.* vol. II, q. 7.

(5) Cf. Scor. 2 *Sent. Dist.* 12, q. 1 et 2.

indiscriminatim existere posse sine materia. En eius verba: «Forma non est causa formalis materiæ, ut vult Avicenna, nec materia causa materialis formæ, sed compositi: et ideo cum utrumque sit ens absolutum, concedo, quod utrumque possit esse sine alio; neque propter hoc fit forma corporea materiæ, quia licet sit separata, non repugnat sibi perficere materiam. Esto igitur quod immaterialitas esset causa, quare aliquid sit naturæ intellectualis, quod non credo; adhuc requiritur, quod non esset apertum natum perficere materiam ad hoc quod diceretur forma intellectualis et immaterialis» (1). Quæ verba sane lubrica et periculosa Doctori Subtili disputationis ardore abrepto excidisse dicenda sunt. Siquidem ex ipsis, si vera essent, rite inferretur, animam humanam non esse intellectualem et immaterialem, cum apta nata sit perficere materiam, licet tota virtus eius a materia non comprehendatur!

PROPOSITIO.

Materia prima in se, id est in sua realitate spectata, est mera potentia, ita ut a forma tanquam a principio quo mutuetur esse actu seu existentiam.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Si materia prima haberet propriam existentiam, omne fieri causarum secundarum reduceretur ad mutationem accidentalem producendam, et nulli daretur vera generatio et corruptio substantialis. Atqui, factibus adversariis contra quos decernimus, admitenda est substantialis transmutatio. Ergo materia prima non habet per se existentiam.

Arg. evol. Ad intelligentiam *maioris* revocandum est in memoria quid veniat nomine substantiæ, quid nomine accidentis. Substantia quippe est *res cui competit esse in se*; accidens ex adverso est *res cui competit esse in alio*. Quocirca ens substantia est ens primum, constitutum per primum esse; ens accidens, quod aptius dicitur ens ens, est ens secundarium seu constitutum per esse aliquid secundarium, quod est primi vel mensura vel determinatio, vel aliquid huiusmodi. Similiter substantia est ens per se stans, non constitutum per esse adiacens alteri: accidens contra est ens constitutum per esse adiacens alteri. Denique substantia est ens substantis et fundamentale constitutum per esse non fundatum vel receptum in alio: contra accidens est ens constitutum per esse acceptum in alio. Quibus notatis, arguimus sic. Si materia prima habet suum proprium esse, forma quolibet adveniens affert ipsi esse secundum, adiacens primo, et in illo fundatum. Atqui hoc est proprium formæ accidentalis.

(1) 2 *Sent. Dist.* 12, q. 2, in fine.

Ergo per adventum cuiuslibet formae haberetur mutatio accidentalis, idest alteratio. Hoc notatum fuit a S. Thoma aiente: «Propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt, materiam primam esse ens actu, puta ignem aut aërem aut aliquid simile, dixerunt, quod nihil generatur aut corrumpitur, sed omne fieri est alterari» (1).

Præcluditur effugium. Tametsi materia habeat propriam existentiam, nihilominus cum sit substantia incompleta, compleitur per formam in ratione substantiæ, et sic datur vera generatio. Ita adversarii vni superioris argumenti eludere nituntur. Verum pace doctissimorum virorum effugium illud nullum est. Nam substantia completa est ens completum in tota definitione substantiæ, et in omnibus perfectionibus substantialibus, perfectibile tantum in perfectionibus accidentalibus. Tam vero si materia haberet suam propriam existentiam, ipsi competere omnia que de definitione substantiæ dicta sunt. Esset ergo substantia completa et non perfectibilis in ratione substantiæ.

Neque magis proficit, quod subiungitur, nimirum materiam completi per formam in ratione speciæ, cum independenter a forma ad nullam speciem substantiæ determinetur. Huic sophismati responsio in promptu est; nam forma substantialis præcisè determinat materiam ad speciem, ut possit existere in specie determinata, cum omne quod existit, determinatum ex certum gradum perfectionis sibi vindicat. Unde si materia per se existeret, esset in specie determinata corporis, quia haberet determinatum gradum perfectionis substantialis, et consequenter differentiæ exortæ ex formis non essent nisi accidentales; formæ enim non afferret nisi secundum aliquid esse adiacens primo, et per hoc incidere in opinionem veterum Physicorum ab Aristotele iampridem reprobatam (2). Ens enim determinatur ad inferiora, idest ad genera et species non per differentiam aliquam, sed per diversos modos essendi, qui ex eo exsurgunt, quod esse recipitur diversimode in subiectis, ideoque ens iuxta Aristotelem et Angelici Doctoris sententiam immediate significat res in prædicamentis positas (3).

Arg. 2.^{um} Compositum substantiale ex materia et forma est ens per se unum. Atqui si materia haberet propriam existentiam, compositum huiusmodi non esset, nisi unum per accidens. Ergo materia prima non actuatur partialiter et propria existentia.

Arg. evol. Si esse substantiale materiæ et formæ esset multiplex et non unum, deberet uniri per aliquid aliud coadunans utrumque.

(1) I p. q. 76, a. 4.

(2) Cf. ARIST. *Physic.* lib. I, text. 33. De hoc argumento digni sunt qui consulant SILV. MAURUS, *Quæst. phil.* vol. II, q. 7, et EMIL. CARD. JOSEPHUS PECCI, *Quæstiones prævia ad paraphrasim operum De ente et essentia.*

(3) *Metaph.* lib. VIII, lect. ultima.

Verum enim quicquid advenit primo esse est accidens. Ergo si materia et forma haberent partiales existentias, unirentur per aliquid esse accidentale, et ex earumdem unione vigeret unum per accidens (1). Cum unitas sit passio entis communis, unumquodque totidem modis dicitur unum, quot dicitur ens. Porro ens quod ab actu essendi denominatur, si denotat aliquid actuatum primo esse, dicitur ens per se et simpliciter, si indicat subiectum perfectum esse secundo, vel accidentali, dicitur ens per accidens, vel secundum quid. Pari modo unum cum significet ens indivisum, si est indivisum penes esse primum et substantiale, dicitur unum per se et simpliciter; si contra est indivisum penes esse aliquid secundum et accidentale, dicitur unum per accidens et secundum quid. Hinc si materia prima et forma substantialis haberent proprias existentias, essent divisa quoad primum esse, et possent dumtaxat indivisionem sibi vindicare penes aliquid esse secundum et accidentale, ideoque non conflarent nisi unum per accidens.

Arg. 3.^{um} In substantiis compositis ex materia et forma, omnibus latentibus, forma est primum principium activum motus et operationis; nam agentia naturalia agunt ratione formæ, et patiuntur ratione materiæ. Atqui in sententia, quam impugnamus, primum principium activum esset materia, et non forma. Ergo sententia tribuens materiæ propriam existentiam sustineri minime potest.

Arg. evol. Propositio maior exinde elucet, quod omne agens operatur secundum quod est actu, et est actu per formam; iterum agit sibi simile per communicationem propriæ formæ, cum similitudo sit convenientia in forma, ideoque omnis operatio eo spectat, ut sibi assimilet effectum. Propositio minor ita concluditur. Si materia habet proprium esse, propria operatione carere non potest, cum operatio sequatur esse, ex eoque tamquam ex fonte permanet; habens autem proprias operationes materia erit primum principium activum, eritque magis activa quam forma; quandoquidem materia habebit esse in se, cum forma illud sortiatur in materia. Perfectiori autem agendi virtus et perfectiori modo essendi enascitur; porro modus habendi esse in se perfectiori est, quam modus, quo forma habet esse in materia, quod esset actui essendi materiæ adiacens (2).

Arg. 4.^{um} ductum ex auctoritate summorum philosophorum. In primis occurrit Aristoteles, qui *De Generat.* lib. I, cap. V, ita habet: «Breviter dicamus oportet e non ente simpliciter aliquo modo fieri generationem, et alio ex ente semper; namque ens potentia, sed

(1) Cf. S. THOM. *Metaph.* lib. VIII, lect. ultima, ubi explicat quomodo materia et forma sint unum, sine aliquo medio vel modo substantiali.

(2) Cf. ARIST. *Physic.* lib. II, ubi explanat quid sit natura, et quomodo dicatur de materia et forma.

actu non ens præexistat oportet, quod utroque dicitur modo », et *Physic.* lib. I, cap. XI, text. 79, docet, materiam esse prope et quodammodo substantiam, quia nimirum est substantia et ens solum potentia, et sic contra veteres questionem solvit, an ens generetur ex ente vel ex non ente. Idem tradit *Metaph.* lib. VII, text. 22.

Sed ut ad Doctores Ecclesiae veniamus, citabimus solummodo S. Augustinum et S. Thomam, quorum primus, graphice exposita maxima difficultate quam in intelligenda materia prima expertus fuerat, et commemoratis precibus, quas ad Deum saepenumero fundebat, ut ad eius cognitionem posset pervenire, ita eleganter declarat qua via tandem materiae primae intelligentiam arripuit: « Et intendi in ipsa corpora, eorumque mutationem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerunt, et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informem quiddam suspicavi sum... Mutabilitas rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et hæc quid est? Numquid spiritus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset: *Nihil aliquid, et est non est, hoc cum diceretur; et iam intumque erat, ut caperet species istas visibiles et compositas* » (1). Quae summi Augustini verba maxime genuina sunt illis Stagiritæ formulæ, quibus materiam primam vocat *quodammodo ens et quodammodo non ens*, vel describit esse *ne quid, nec quantum, nec quale, nec quodlibet ex his quibus determinatur ens*. Reputent ergo Atomistæ, an satius fuisset, doctrinam hanc sane nobilem et absconditam attente meditari, quam gloriose eam contentere, et salem, quo eorum natio caret in irridendo Aristotele, S. Augustino, S. Thomam inopite consumere.

Ad S. Thomam quod attinet, dies deficeret, si omnia loca transferre vellemus in quibus vel obiter indicat, vel dedita opera demonstrat materiam primam esse puram potentiam quae non potest existere sine forma. Ceterum ipse Doctor Subtilis in hac doctrina insectandam Aquinam tribuit, recitatque rationes a S. Thomâ prolatas, easque committitur vexare. Verum in omnia aditus legitime dubitationi de sententia S. Thomæ occultatur, placet hic revocare verba Suarezii de hac re ita disserentis: « De materia est prima sententia negans posse Deum conservare materiam sine forma substantiali. Tenet *D. Thomas locis citatis* sectione præcedenti et præterea *Quodlib.* 3, q. 1, r. 1. Fundamentum præcipuum huius sententiæ est, quod materia formaliter in se nullam habet existentiam, sed eam recipit formaliter a forma. Deus autem non potest dare effectum formalem sine causa formali, neque etiam potest conservare materiam sine forma » (2). Cum ergo de sententia Angelici Magistri dubitare non sinant ipsi adversæ par-

(1) *Confes.* lib. XII, cap. VI.

(2) *Metaph. Disp.* 15, sect. 9.

tis assertores, supervacaneum certe erit plurima singulatim consecrari, quae hac super re disputat S. Thomas. Veramtamem non possumus me cohæbere, quin hæc transferam hæc illustria S. Doctoris verba: « Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem eo quod esse materiae importat actum qui est forma. Non ergo Deus potest facere, quod materia sit sine forma... Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum: esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum: actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma: unde idem est dictu materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere, *contradictoria esse simul*; unde a Deo fieri non potest » (1).

Hoc luculentum S. Thomæ Aquinatis testimonium sole ipso illustrius demonstrat, materiam primam esse *ens potentia* et subiectum actuabile a forma, ut existere possit. Quo principio constituto, valent argumenta quibus contra Atomistas et Dynamicos propugnans necessitatem formae substantialis: materia quippe ut posset existere deberet esse ens per se unum in infinita multiplicitate partium, deberet esse extensa et figurata, deberet esse principium activum operationis, ideoque ornata potentia agendi; siquidem abstrahere rebus operationem est ipsis subtrahere esse. Atqui unitas, figura, virtus agendi, ceteraque qualitates profluunt a forma. Ergo materia per se sola non valet existere. Quam ad rem tribuere materiae propriam existentiam, idem omnino est ac formarum substantialium necessitatem submovere. Uti enim saepe monuimus cum S. Thomâ, si materia per se habet esse, accedente forma, ei adiungitur aliud esse adiacens primo, quod certe non poterit dici substantiale, cum esse substantiale debeat esse primum actuans subiectum. Huc atque illuc se vertat licet Scotus, aut sententiæ suae valedicere debet, aut castra iungere cum Atomistis, contra quos dimicavit. Tanta est in tota philosophia series ac continuatio rerum, ut aliquo fundamento submoto totum fatiscat aedificium!

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o In substantiis corporalibus sicut unitati substantiali non officit multiplicitas essentialium incompletarum, ita nec repugnat multiplicitas existentiarum incompletarum. Atqui si salvatur unitas substantialis, concedi potest materiae primae sua propria existentia. Ergo.

(1) *Quodlib.* 3, q. 1, a. 1.

Resp. Neg. paritatem. Disparitas quippe in eo sita est, quod materia et forma se habent uti potentia et actus, uti actuabile et actuans, uti formabile et formativum, quae duo nedum officunt, immo requiruntur ad substantiam compositam habendam. Verum duae existentiae non compararentur, nisi ut duo actus ex quibus numquam fieri posset unum per se. Quod ut melius intelligas, animadvertite, rationem cur partes essentialis effecite valeant substantiam quandam per se unam, praecise in hoc esse sitam, quod illae partes, quarum una est potentia et realitas indeterminata, altera actus et realitas determinans, conflant unum per se, quia existunt per unicum esse compositi. Haec doctrina ab Aristotele ducta (1), perpetuo traditur a S. Thoma. En praestans eius testimonium: «Esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituitur ex multis, neque habet aliquid extraneum admixtum...; et ideo ipsum esse non est *compositum*» (2).

Oppon. 2.^o Existentia debet proportionari essentiali. Atqui non daretur haec proportio, si materia prima non haberet suam propriam existentiam. Ergo materia prima existit independentem a forma.

Resp. Dist. mai. Existentia debet proportionari essentiali, quae est proprium susceptivum actus essendi, *Conc.* Debet proportionari partibus essentialibus separatis sumptis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum essentiali sit id secundum quod res habet esse, et collocatur in genere et specie, evidenter esse debet proportionari essentiali; nam actus recipitur in suo proprio et proportionato perfectibili. Verum si essentiali est composita ex potentia et actu seu ex materia et forma, esse non debet proportionari partibus essentialibus separatis sumptis, cum partes illae seorsum spectatae, non sint proprium susceptivum actus essendi, ideoque debent uniri sicut determinabile et determinativum, ut possint existere.

Oppon. 3.^o Essentiali materiae est diversa ab essentiali formae. Atqui quae sunt diversa secundum essentialiam, differunt etiam secundum existentiam. Ergo materia prima existit per propriam existentiam.

Resp. Dist. mai. Materia differt a forma tanquam realitas potentialis a realitate actuante, ad quam dicitur ordinem, ut simul cum ipsa possit existere per esse compositi, *Conc.* Ut realitas actualis ab alia realitate actuali et essentiali, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum materia prima sit meta realis potentia in linea essentiali, et forma substantialis sit actus determinativus istius potentiae, materia differt a forma non per aliquem actum, sed per propriam realitatem potentialem. Quare haec realis differentia non solum non causat differentiam inter esse materiae et esse formae; verum etiam

(1) Cf. S. Thoma. *Metaph.* lib. VIII, lect. 5.

(2) Opusc. In BOET. *De Hebdomadibus*, lect. 2.

expostulat, ut materia et forma actuentur unico essendi actu, qui proprie recipitur in composito, quod subsistit, et per compositum recipitur in partibus, quae subsistunt per esse compositi.

Oppon. 4.^o Materia est ingenerabilis et incorruptibilis. Atqui si existeret per existentiam compositi, esset generabilis et corruptibilis, nam per adventum formae acquireret esse, et per recessum illud amitteret. Ergo.

Resp. Dist. mai. Materia non est generabilis neque corruptibilis absolute considerata, *Conc.* Sub privatione posita, *Subdist.* Per accidens, *Neg.* Per se, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Id quod proprie et per se generatur et corrumpitur, est compositum, uti vidimus; quia generatio est via ad esse, et solum compositum proprie est seu subsistit. Quare materia disposita per privationem ad novam formam, per generationem novi compositi, et consequenter per novum esse compositi acquirat novam existentiam, ideoque dicitur generari per accidens.

Oppon. 5.^o Materia est causa intrinseca substantiae compositae. Atqui causa saltem prioritate naturae debet praecedere effectum in essendo. Ergo materia non recipit esse a composito per adventum formae.

Resp. Dist. mai. Materia est causa materialis, receptiva, et sustentativa formae, *Conc.* Est causa activa et efficiens, *Neg. Contradist. min.* Causa passiva et receptiva debet praecedere effectum in essendo, *Neg.* Causa activa et efficiens, *Conc.*

Explico. Omne agens operatur secundum quod est actu, nam operatio sequitur esse. Quare causa efficiens natura saltem debet antevertere effectum in existendo. Hoc autem affirmari nequit de causa materiali, receptiva, et sustentativa formae, quae per suam unionem cum forma efficit compositum, et per esse compositi existit. In causa ergo materiali solum praesupponitur potentia ad illud esse, quod in adventu formae compositum acquirat, et si forma est substantialis, requiritur potentia ad primum esse.

Oppon. 6.^o Materia est potentia realis, et ideo est extra causas. Atqui realitas, quae est extra causas, debet aliquo modo esse actu. Ergo materia licet per se non habeat actum formae per quem constituitur in specie, habet actum entitativum per quem existit.

Resp. Dist. mai. Materia est extra causas per actum essendi procedentem ab ipsa, *Neg.* Per actum essendi procedentem a composito in adventu formae, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Ens reale dividitur dupliciter, nempe in potentiam et actum, et quoniam ens reale est extra causas, sic id quod est extra causas, dicitur realitas vel potentialis vel actualis. Hinc materia ut pars intrinsecae constitutiva substantiae materialis est extra causas, non autem per proprium esse, sed per esse compositi, quod revera sub-

sistit in natura. Iure ergo materia in se considerata vocatur ab Aristotele quodammodo ens, et quodammodo non ens, id est ens potentia, et non ens actu. Quocirca, ex eo quod materia sit extra causas, inferre eam secundum se consideratam, esse ens actu, idem est ac negare divisionem entis in potentiam et actum, vel affirmare non dari medium inter actum et nihil. Hoc et a veritate vehementer abhorret, et si admitteretur, consequenter concedendum foret, non dari veram generationem substantialem, vel mutationem ex uno esse substantiali ad aliud esse substantiale, ad quam habendam requiritur ut subiectum non identificetur cum aliquo esse et sit separabile ab omni esse, sicut in mutationibus accidentalibus ex uno colore in alium, necesse est colorem non identificari cum subiecto (1).

Oppon. 7.^o Omne actuabile aliquo actu licet non includat ullum ex illis actibus, quibus actuari potest; tamen includit aliquem alium actum. Atqui materia est actuabilis omnibus formis. Ergo licet non includat actum formalem, includit actum entitativum.

Resp. Dist. mai. Si actuabile dicit potentiam in genere substantiæ et quoad primum esse, *Neg.* Si dicit potentiam in ordine ad alia prædicamenta, *Conc.* *Contralist. min.* Materia est actuabilis formis afferentibus esse primum et substantiale, *Conc.* Afferentibus esse secundum et accidentale, *Neg.*

Explicatio patet ex dictis; solummodo iterum adnotamus ex Aristotele et S. Thoma, non differre quicquam esse, a quo aliquid habet ut existat, ab esse a quo habet, ut collocetur in genere et specie, cum ens immediate dicat rem in aliquo prædicamento positam, et non mediante, uti censet Scotus (2).

Oppon. 8.^o Materia independentem a forma creari potest a Deo. Ergo. Antecedens sic multipliciter probatur. 1) Materia, ut subiectum formæ, natura prior est ac forma. Atqui quod est prius, absque contradictione potest esse sine posteriori; nam iuxta Aristotelem, *Metaph.* lib. V, text. 16, priora sunt, quæ possunt esse sine alijs, alia non sine ipsis. Ergo. 2) Accidentia per potentiam Dei possunt existere sine subiecto. Sed magis dependet accidens a subiecto, quam materia dependet a forma. Ergo. 3) Anima humana, licet sit substantia incompleta, potest existere sine corpore, quod est eius complementum. Ergo a pari materia, licet sit substantia incompleta, potest esse sine forma. 4) Deus potest solus efficere id quod operatur cum causis secundis, si causa secunda non est de essentia effectus. Atqui Deus potest facere materiam cum forma, quæ non est de eius essentia. Ergo potest eandem producere sine forma. 5) Materia non est

(1) Cf. S. THOM. OPUSC. *De princ. naturæ*, et ARIST. *Metaph.* lib. IX, text. 2.

(2) Cf. ARIST. et S. THOM. *Metaph.* lib. VIII, lect. 5; CAJET. *De ente et essentia*, q. 2 et 5.

connexa cum aliqua specie formæ, cum per omnes actuari possit. Atqui quod non est connexum cum specie, neque est connexum cum genere. Ergo materia generatim esse potest sine forma. Haec sunt præcipua, quæ contra S. Thomam obicit Scotus.

Resp. Neg. assumptum; nam, uti docuimus cum S. Thoma, materia existens sine forma dicit aliquid pugnantibus inter se notis consentum. Ad argumenta sic ordinatim et in forma respondemus.

Ad primum. Dist. mai. Quod est natura prius, potest esse sine posteriori, si est mera potentia realis, *Neg.* Si est aliquid in actu, *Subdist.* Si non connectitur necessario cum posteriori, *Conc.* Si connectitur, *Neg.* Sic anima, licet sit prior suis potentis operativis, non potest esse sine illis, quæ necessario resultant ab essentia, quæcum connectuntur. Ad auctoritatem Aristotelis dicimus, sensum verborum eius esse plane diversum ab eo quem ipsis appingit Scotus. Sensus quippe Philosophi est: Ea quæ possunt esse sine alijs, et alia non sine ipsis, merito dicuntur esse priora. Sed propositio non convertitur, uti fit a Scoto.

Ad secundum, dicimus difficultatem fuisse propositam et solutam ab ipso S. Thoma, qui consuli poterat (1). Uti enim notat Aquinas: « Dicere materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem » (2). Accidens vero dependet a subiecto in hoc, quod ab ipso sustentetur in esse, quod a Deo suppleri potest sine contradictione. Ratio autem in hoc est, quod de essentia accidentis non est actualis inherencia, sed sufficit aptitudinalis, cum contra de intellectu rei existens sit, ut dicat esse actu.

Ad tertium. Neg. paritatem. Siquidem materia prima est substantia incompleta, ut potentia cui repugnat esse actu per seipsam: contra anima humana est substantia incompleta, ut actus vel forma subsistens, licet non completa in specie, de cuius ratione est tum existere in se, tum communicare corpori suo esse.

Ad quartum. Dist. Forma non est de ratione et intellectu materiae, si materia spectatur præcise in sua realitate potentiæ, *Conc.* Si spectatur ut existens in rerum natura, *Neg.* Siquidem in substantiis compositis causa formalis est de ratione effectus, nempe rei existens, ideoque a Deo suppleri nequit. Sic Deus potest illuminare sine sole vel alia causa effectiva lucis; sed non potest illuminare sine luce, quæ ingreditur definitionem rei illuminatæ, cum lux dicatur actus lucidi.

Ad quintum. Dist. min. Materia non est connexa cum aliqua specie formæ determinatæ, ita ut esse nequeat sine illa specie determinatæ, *Conc.* Non est connexa cum aliqua specie indeterminate sumpta, ita ut esse possit sine ulla forma, *Neg.* *Contradist. min.*

(1) *Quæst.* 3, q. 1, a. 1 ad 1.

(2) 1 p. q. 66, a. 1.

ARTICULUS II.

AN. FORMA SUBSTANTIALIS EDUCATUR DE POTENTIA MATERIAE.

QAESTIO DETERMINATUR. Cum in generatione proprie dicta producatur nova substantia per inductionem novae formae in materiam iam praesuppositam, statim occurrit difficultas non ita facilis explicata. Ambigitur enim, quo pacto in productione novae substantiae forma substantialis educatur in esse. Illa quippe forma vel antea continebatur actu in materia, et tunc extrahitur ex materia in qua latebat, uti posuit Anaxagoras expressus a Philosopho, *Physic.* lib. I, text. 32 et 33. Vel illa forma nullo modo erat in materia, et tunc non potest produci nisi per creationem, cum debeat esse ex agente, quod in sua operatione nihil praesupponit, et potest ex nihilo facere. Hoc agens supernaturale a Platone dicitur esse dator formarum, ab Avicenna dicitur esse ultima intelligentia inter substantias separatas, a quibusdam aliis dicitur Deus. Vel illa forma continebatur potentia in materia, et tunc nova substantia generatur per educationem formae de potentia materiae, uti docet Aristoteles. Cum autem haec sit unica ratio explicandi novarum formarum exortum in mutationibus substantialibus, antequam doctrinam Aristotelis vindicemus, declarandum venit paulo latius, quid sit educio formae ex potentia materiae.

Eductio formae ex potentia materiae (1). Formam educi de potentia materiae idem est ac aliquid fieri actu sub illa forma id quod prius erat in potentia, vel aliis verbis, materiam educi in actum illius formae. Et revera in tantum aliquid fit ab agentibus creatis, in quantum id quod erat in potentia reducitur in actum; quare neque materia neque forma proprie fit, sed compositum. Quod non fiat materia patet, quia praesupponitur; quod proprie non fiat forma, sic declaratur a S. Thoma: « Formae non proprie habent esse, sed sunt magis quibus aliqua habent esse. Unde si fieri est via ad esse, illa tantum per se fiunt, quae per formas habent esse. Formae autem incipiunt esse eo modo quo sunt in illis factis, quae per formas esse habent... Facere enim hoc aliquid est facere hoc ex aliquo subiecto... Si ipsam formam faciet, palam erit quod faciet ex aliqua materia, et ita sicut yphraera aurea erit composita ex materia et forma, sic et forma erit composita ex materia et forma, et redibit quaestio de forma formae » (2). Merito igitur concludendum est cum ipso

(1) De hac re cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 8; Metaph. lib. VII, lect. 7; 1 p. q. 90, a. 2 ad 2; Contra gent. lib. II, cap. LXXXVI; De spir. creat. a. 2 ad 8.*

(2) *Metaph. lib. VII, lect. 7.*

S. Thoma (loc. cit.), quod formae proprie non fiunt, sed educuntur de potentia subiecti, in quantum materia, quae est in potentia ad formam, fit actu sub forma, quod est facere compositum. Hoc magis clarescet, si consideramus operationes artis, quibus proprie non fit status; sed lignum quod erat antea in potentia ad illam formam, fit actu sub illa forma; quod est facere statuum: sic formas praecipienti in potentia materiae idem est ac materiam esse prius potentia illud ipsum, quod evadit actu per influxum causae efficientis. Quae S. Doctoris explicatio intelligi sane nequit, nisi cum ipso taceatur, materiam et formam non habere proprium esse, sed utramque subsistere per esse compositi. Nam cum illud dicatur fieri, quod habet esse, si materia et forma proprium esse sibi vindicant, nihil vetat, quominus primum materia, et postmodum forma dicantur fieri; et sic verum discrimen inter productionem rei ex nihilo, et productionem rei ex subiecto assignari minime poterit. Hoc in causa fuit, cur veteres philosophi ad duos maxime oppositos errores progressi sint, nimirum vel ad latitationem formarum, vel ad eandem creationem, et consequenter ad negationem activitatis corporum. Horum errorum prior ortum duxit ex eo, quod ignorabant naturam materiae, eamque faciebant actum non potentiam; secundus ex eo manavit, quod ignorabant naturam formae materialis; et sic censebant eam terminare actum creationis. Audi S. Thomam sic elegantem ortum novarum formarum explicantem: « Unumquodque factum hoc modo dicitur fieri, quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis; unde illud quod proprie fit per se, est compositum. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, idest per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicatur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit non est forma, sed compositum, quod ex materia fit. Et fit quidem ex materia in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc, quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur, quod forma fiat in materia, sed magis quod de potentia materiae educatur » (1).

Ad eos autem qui affirmant, formam educi de potentia materiae nihil aliud esse, quam eam a materia dependere in esse, fieri, et conservari, respondemus primo, istam dependentiam sine ullo reali fundamento adstrui in sententia eorum, qui esse proprium et duplex concedunt materiae et formae, et non unicum, quod recipiatur in composito singulari; secundo in suppositione quod admittant materiam et formam subsistere per esse compositi, dicimus explicationem illam tametsi veram, non afferre primariam rationem educationis, sed potius describere formam hoc pacto productam; nam quod forma a materia

(1) *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 8.*

dependeat, id ex eo procedit, quod forma prius erat in materia indeterminate et potentia, et vi dispositionum, quas agentia causant in materia, resultat in actu; idest determinata transmutatio causata ab agente in materia disponit illam ad hanc numero formam (1).

PROPOSITIO.

In generatione compositi seu novae substantiae corporeae forma substantialis mere informans, nempe materialis, recte dicitur educi de potentia materiae.

Prob. prop. In generatione novae substantiae quae producitur per actionem agentis naturalis, id quod proprie et per se fit, est compositum et non forma. Atqui si forma proprie et per se non fit, educenda est de potentia materiae, ut possit actuare novum compositum. Ergo forma substantialis mere informans educitur de potentia materiae.

Arg. decl. Cum fieri sit via ad esse, uti ex Philosopho docet Aquinas, illud proprie fit, quod subsistit. Porro id quod subsistit, est compositum et non forma, quae est potius id quo compositum est. Ergo forma proprie non fit, et sic manet declarata propositio maior. Ad propositionem minorem quod attinet, si forma proprie non fit in nova generatione, necessario debet educi de potentia subiecti, secus deberet vel creari, vel praesupponi actu in materia, quod utrumque, est impossibile. Si enim creatur, tunc forma proprie et per se fit: si praesupponitur actu, tunc non fit nova generatio, quae debet esse ex non-ente in actu. Remanet ergo ut educatur de potentia materiae, et sic generatio crit productio novae substantiae ex praeiacente subiecto vel materia. Sic et non aliter vitatur uterque oppositus error, tum eorum qui admittebant, formas produci in esse ab agente supernaturali per creationem, tum eorum qui decernebant, formas praesistentes actu ab agente naturali extrahi a materia in qua latebant (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Forma, iuxta Philosophum, non generatur. Atqui si non generatur, dicenda est creari, cum nulla alia via productionis detur. Ergo forma non educitur de potentia materiae.

Resp. Dist. mai. Forma non generatur per se, *Conc.* Non generatur per accidens ad generationem compositi, *Neg. Contradist.*

(1) Cf. *Corruptum medicum*, qui hanc doctrinam diligenter explanat.

(2) Cf. locum S. THOM. mox citatum ex *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 8, et 1 p. q. 45, a. 8.*

min. Si non generatur per se, dicenda est creari, *Neg.* Si nullo modo generatur, *Conc.*

Explico. Forma substantialis dicitur generari per accidens et non per se, quia proprie et per se non fit forma sed compositum, et ex hoc Philosophus ostendit, formas ab agentibus naturalibus produci, educendo illas de potentia materiae, nam actione sua faciunt quod materia, quae est in potentia ad formam, fiat actu sub forma, quod est facere compositum (1).

Oppon. 2.^o Ante finem generationis forma, quae est terminus generationis, non erat in materia. Atqui nihil educitur de aliquo, si non est in eo. Ergo forma non educitur de potentia materiae.

Resp. Dist. mai. Ante generationem forma non erat in materia actu, *Conc.* Potentia, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Ad hoc ut forma per actionem agentis naturalis educatur de potentia materiae, non debet in illa esse actu, secus non educeretur, sed extraheretur de materia, et aliunde plures formae oppositae non possent esse simul actu in eodem subiecto; sed requiritur ut continetur potentia in materia, et per generationem educatur in actum. Duorum autem oppositorum non repugnat unum esse actu, et alterum potentia in eodem subiecto.

Oppon. 3.^o Formae non habent materiam partem sui, et educuntur in esse. Atqui quod non habet materiam partem sui, et in esse educitur, non fit nisi per creationem. Ergo formae non educuntur de potentia materiae.

Resp. Dist. mai. Formae educuntur in esse proprie et per se, *Neg.* Per accidens ad productionem compositi, *Conc. Contradist. min.* Quod non habet materiam partem sui, et proprie producitur, non efficitur nisi per creationem, *Conc.* Si producitur per accidens, *Neg.*

Explico. Solutio patet ex dictis de modo secundum quem forma dicitur produci et generari. Quare merito S. Thomas huic difficultati occurrit inquitens: « Ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset, sicut res per se subsistens » (2).

Oppon. 4.^o Anima humana habet esse in materia, et tamen non educitur de potentia materiae, sed creatur. Atqui etiam aliae formae substantiales habent esse in materia. Ergo etiam ipsae creantur.

Resp. Dist. mai. Anima humana habet esse in materia ita ut esse animae solum attingatur et non comprehendatur a materia, *Conc.* Ita ut esse animae omnino comprehendatur a materia, *Neg. Contradist. min.* Aliae formae habent esse in materia ita ut eleventur super ordinem materiae, *Neg.* Ita ut comprehendatur a materia, *Conc.*

(1) Cf. S. THOM. *Metaph.* lib. VII, lect. 7.

(2) *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 8 ad 6.*

Explico. Licet solutio difficultatis melius apparebit ex dicendis de unione animae humanae cum corpore, tamen ex terminis distinctionis satis nodus remanet expeditus. Nam licet anima humana habeat esse in corpore, quod relate ad ipsam fungitur munere causae materialis, nihilominus ipsa superexcedit omnem proportionem corporis, uti patet ex operationibus quibus corpus non communicat, ideoque a corpore sustentatur quoad informationem, non quoad esse, cum anima sit forma per se subsistens (1).

Oppon. 5. Principium activum agentis naturalis est accidens. Atqui accidens non potest educere formam substantialem de potentia materiae. Ergo.

Resp. Dist. mat. Est forma accidentalis, quae agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius, *Conc.* Quae agit ut causa principalis, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. In mutationibus substantialibus principium quo primum activum agentis naturalis, seu virtus agendi est forma accidentalis, cum nulla creatura immediate operetur per suam substantiam. Sed illud principium primum operatur in virtute formae substantialis; et sic ut instrumentum substantiae, virtus accidentalis extenditur ad producendam substantiam quae assimilatur non virtuti accidentali, sed substantiae, quae generat per virtutem accidentalem, cum omne generans producat sibi simile.

ARTICULUS III.

DE PERMANENTIA ELEMENTORUM IN MISTIS.

QUAESTIO PROPONITUR. Corpora, uti ex chemicis experimentis constat, distribuuntur in duas classes: alia quippe dicuntur elementaria vel simplicia, alia dicuntur mista. *fix* primis, uti experientia testatur, per quamdam compositionem, quae nuncupatur misto, vel chimica combinatio, efflorescunt secunda, quae per contrariam operationem, nempe per analysim chemicam iterum dissolvuntur in elementa. Praesupposito hoc facto per experientiam certissime comprobato, magni momenti agitur questio, quae cum doctrina peripatetico-scholastica de essentia corporum arctissimam cognitionem habet. Siquidem inquirendum venit, an formae substantiales corporum elementarium remaneant in misto, quod ex elementis perficitur, actu et formaliter, vel solummodo virtute. Si primum asseritur, consequenter defendendum erit, elementa permanere in sua propria specie, et proprio esse substantiali, et non immutari nisi accidentaliter ad efficien-

(1) Cf. S. THOM. loc. cit. ad 7.

dum mistum, quod in hac hypothesi erit aggregatum elementorum in suo esse immutabiliter permanentium. Quod si iuxta rei veritatem secundum admittatur, tunc dicendum erit, per chemicam combinationem generari novam compositam substantiam actuaram unica forma, quae est forma mistionis vel corporis misti, non remanentibus actu formis corporum simplicium. Ut proposita quaestio rite solvi possit, quaedam in antecessum praemittenda et explananda sunt.

Quaestio diversimode spectat ad chemicos et ad philosophos. Mistio seu combinatio spectari potest bifariam: vel *materialiter*, nempe quoad componentia materialia, et tunc ad chemicos attinet determinare quatenam et quot corpora simplicia, qua proportione, quibus legibus unienda sunt ad certum quoddam corpus mistum efformandum. Ad ea omnia cognoscenda utuntur chimici duplici via, nimirum *synthesi* et *analysis*, totumque negotium expeditur corporum pericitatione et experimentis. Verum enim mistio spectari potest *formaliter*, nempe penes essentiam vel partes essentielles corporis misti, et tunc quaestio pertinet ad philosophum naturalem, qui, supposita materiali compositione ex elementis, suppositis novis proprietatibus exortis in misto, ulterius philosophatur, suamque investigationem ad essentialia componentia corporis misti traducit, inquirendo, an partes essentielles misti differant necne a partibus essentialibus elementorum. Hoc idem est ac scrutari, utrum, positis factis experimento perceptis, elementa in chimica combinatione remaneant sub prioribus formis, vel corruptis quodammodo prioribus formis, elementa actentur unica forma substantiali corporis misti.

Quare ultro admittimus hypothesin, quam recentes chimici in medium protulerunt, quamque *atomismam chemicam* vocant; ea enim si inter cancellos scientiae chemicae circumscribitur, aptam congruentemque reddere potest rationem phaenomenorum ad chemicam pertinentium (1). Itaque cum chimici affirmant, moleculas corporum mistorum constare ex atomis corporum elementarium, hoc est *materialiter* intelligendum, videlicet quod principium materiale atomorum simplicium remaneat in moleculis compositis. Nam si vellent decernere, atomos corporum simplicium remanere in composito secundum proprium esse formale, provinciae suae confinia praetergredierentur, questionemque a philosophia naturali solvendam invaderent, et perperam dissolverent.

Quid elementum? Elementum definitur: *Id ex quo componitur res primo et est in ea, et non dividitur secundum formam seu speciem.* Hinc ad elementum requiruntur quatuor conditiones: 1) Ut sit id ex quo aliquid componitur. 2) Ut sit primum ex quo componitur.

(1) De hypothesi, quae vocatur *atomismus chemicus* confer, sis, recentium Chemicorum tractatus.

3) Ut sit intrinsecum seu inexistens composito. 4) Ut sit specie indivisibile in alias species. Ex prima conditione elementum reperitur in genere causae materialis. Ex secunda patet, cur marmor, ex quo fit statua, non sit elementum, quia habet aliam materiam, ex qua fit. Ex tertia conditione excluditur a ratione elementi materia subiecta privationi et contrarietati. Sic panis non dicitur elementum carnis, nam elementa manent in illis, quorum sunt elementa. Ex quarta conditione excluduntur a ratione elementi corpora chimice composita, quae dividuntur in alia corpora specie diversa (1).

Quid mistio? Mistio definitur: *Miscibillium alteratorum et corruptorum secundum formas uno* (2). Mistio est duplex, idest *mistio realis*, quae habetur ex elementis secundum se tota, et appellatur a recentibus *chimica combinatio*, et *mistio ad sensum*, quae est secundum minima iuxta se posita, et a chemicis vocatur vernacule (*mescolgio, mestolant*). Haec iterum duplex est, vel mere mechanica, cum varia grana diversorum corporum coaerantur, vel chimica, quando fit solutio corporis solidi in aliquo liquido sine chimica combinatione. Mistionis realis, et mistionis ad sensum sic meminit S. Thomas: « Vera mistio est secundum totum, sed mistio ad sensum secundum minima iuxta se posita » (3). In praesenti quaestione nos agimus de mistis realibus, et inquirimus quomodo, peracta vera et reali mistione, elementa permanent in composito. Ut problemati rite satisfaciamus, praestat in antecessum declarare triplicem essendi rationem, nempe *actu, potentia, virtute*.

Triplex essendi ratio. Elementa dicuntur existere *actu* in aliquo composito, si in eo continentur secundum proprias formas et proprium esse. Ex adverso aliquid dicitur *in potentia* ad aliquam formam et ad esse consequens formam, quando subiectum positum sub alia forma habet passivam inclinationem, ut fiat actu sub illa forma. Sic panis est in potentia caro, quatenus materia panis est in potentia ad formam carnis; sed generata carne per mutationem substantialem, si caro postea corrumpitur, non convertitur iterum in panem. Dicitur aliqua forma esse *in virtute* in aliquo subiecto, quando subiectum in se complectitur aliquod activum principium ipsum inclinans ad hoc ut actuetur potius tali forma, quam alia. Sic semen dicitur virtute continere in se plantam seu animal, quatenus neque est formaliter animal, vel planta, neque est in pura potentia passiva ad esse animalis vel plantae; sed, positis quibusdam conditionibus, ex ipso semper generatur talis planta, vel tale animal: « Ut in seminibus, ait Tullius,

vis inest earum rerum, quae ex iis progignuntur, sic in causis conditae sunt res futurae » (1).

Cum elementa in misto non remaneant neque actu, neque potentia, sed virtute, haec essendi ratio elementorum paulo latius aperienda est. In elementis ergo, uti docet Aquinas, « manent qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formativa elementarium, et huiusmodi qualitas mistionis, est propria dispositio ad formam substantialem corporis misti, puta lapidis vel animati cuiuscumque » (2). Siquidem materia ad hoc ut suscipiat novam formam, debet esse proxime disposita ad illam formam. Porro materia sub priori forma substantiali existens disponitur per alterationem suarum qualitatum accidentalium, quibus mutatis, fit apta ad novam formam. In generatione misti qualitates elementorum reducuntur ad quoddam medium, et ideo propria virtus misti est resultantia quaedam vel temperamentum virtutum seu qualitatum, quae sunt propriae cuiuslibet elementi. Cum autem temperamentum hoc possit esse multiplex iuxta diversam naturam, numerum, et proportionem elementorum, sic, variatis elementis, vel variatis eorumdem proportionibus, variari etiam debet natura corporis misti. Haec doctrina admissum concordat, tum experientiae chemicorum, tum legibus, quibus chimicae combinationes temperantur, quaeque a chemicis revocantur potissimum ad quatuor, nempe ad legem proportionum definitarum, ad legem proportionum multiplicarum, ad legem aequivalentium, et demum ad legem affinitatis.

Lex ergo proportionum definitarum, quam chimici omnes sanciunt ut chimiae fundamentum, nempe quod corpora quae miscentur, non veniant in compositionem secundum quaecumque pondus, vel qualemcumque massam, sed secundum ratam et certam proportionem componentium, a Peripateticis iampridem diserte tradita fuerat, licet modo generali. En quomodo legem efferbant: « In misto materia uniuscuiusque contrarii partem capit alterius, quando veniunt ad medium: medium enim est contrarii. Medium autem illud non est unius proportionis tantum, scilicet quod non sit per aequalem contrariorum participationem, neque est indivisibile; idest neque est uno modo tantum, sed diversis modi secundum diversitatem proportionis » (3). Vel brevius sic: « Ex diversis proportionibus miscibillium sunt diversae formae substantiales in diversis mistis » (4).

Generatio misti vel mistum in fieri. Misti generantur ex elementis secundum quod quodlibet elementum agens in alterum, illud

(1) Cf. S. Thom. *Metaph.* lib. V, lect. 4; cf. etiam opusc. *De primo natura* ubi S. Doctor accurate explicat singulas particulas definitionis.

(2) S. Thom. *De generat.* lib. I, lect. 25.

(3) l. p. q. 76, a. 4 ad 4.

(1) *De divinat.* lib. I, cap. LVI.

(2) l. p. q. 76, a. 4 ad 4.

(3) S. Thom. *De generat.* lib. II, lect. 8 in medio.

(4) Opusc. *De natura generis*, cap. XVI.

conatur in suam speciem transmutare (1). Iam vero si aliquid elementum se haberet tantum passive relate ad actionem transmutativam alterius, passivum mutaretur in naturam activi, et ita daretur generatio, non mistio. Ad rem Aquinas noster: « Si elementa non adaequantur potentiis suis; sed unum alteri prædominatur, tunc transmutantur ad invicem, et non fit mistio, sed corruptio debilioris, et generatio sive augmentum prædominantis... Sed elementa prius se invicem transmutantur in generatione; adaequatis vero potentiis eorum secundum quandam proportionem, generatur quoddam medium » (2).

Cum ergo elementa utro citroque agant et patiantur inter se, mutuo sese alterant, ideoque neutrum transmutatur in aliud, quia neutrum communicat alteri suas qualitates, quae essent disconvenientes cum forma passi, et disponderent ad formam agentis; sed ambo suas virtutes seu qualitates reducunt ad quandam aequilibratam, id est ad virtutem quandam mediam, quae in utroque elemento est proxima dispositio ad formam misti, et dicitur virtus propria corporis misti. Si ergo per aliquam causam, puta per actionem electrici, abruptatur aequilibrium illud, virtutes cuiuslibet elementi, quae, stante forma misionis, remanebant remissae, id est *neutralizatae*, ut aiunt, non penitus destructae, acquirunt pristinum statum, et in quolibet elemento sunt proxima dispositio ad formam propriam illius elementi, quod redit ad speciem quam ante misionem habebat.

Consectaria. Ex doctrina mox exposita rite sequentia inferuntur. 1) In generatione misti habetur vera transmutatio substantialis elementorum; nam si qualitates et virtutes misti specificè differunt a qualitatibus elementorum, et ipsa essentia differat oportet. 2) Elementa non totaliter corrumpuntur, sed quodammodo perseverant; nam mistum per suas virtutes, quae sunt veluti mediae et resultantes ex virtutibus elementorum, participat de eorumdem natura. 3) Species aliqua corporis misti non salvatur in aliquo indivisibili ipsius proportionis elementorum, sed variari potest secundum quandam latitudinem, dummodo non excedantur quidam naturae termini. Insuper, remota forma misti, non necessario inducuntur statim formae elementorum, sed potest sequi aliud mistum. Hinc maiorem latitudinem habent termini, in quibus salvatur mistum generatum, quam termini in quibus salvatur aliquod speciale mistum. Res exemplo sic illustrari potest. In animali forma corporis misti salvatur in aliqua determinata varietate proportionis elementorum, nam animal non moritur ad quamlibet mutationem proportionis. Insuper, remota forma

(1) ARIST. *De generat.* lib. I, cap. VII et X.

(2) *De generat.* lib. II, lect. 8.

misti animati, non statim corpus resolvitur usque ad prima elementa, sed exsurgit aliud mistum specie diversum (1).

PROPOSITIO.

Peracta vera et reali misione, elementa non remanent in misto secundum proprias formas neque in actu, neque in mera potentia, sed in virtute.

Prob. prop. Quod elementa non remaneant actu, sic effici potest. Per veram et realem misionem exorta est nova substantia specificè diversa a substantiis corporum chimice simplicium. Iam vero si elementa remansissent actu, haudquaquam prognata esset nova substantia. Ergo. Et revera, ut propositio maior manifestetur, cum corpora chimice simplicia efformant corpus chimice compositum, in misto oriuntur proprietates et vires specificè differentes a proprietatibus singulorum elementorum. Sed per exortum diversarum proprietatum iure inferimus, novam diversamque substantiam generatam esse, nam substantia a nobis dignosci nequit nisi per proprietates, quas experientia manifestat. Ergo.

Occurrit adversariis. Si elementa remanent eadem quoad substantiam, novae proprietates simplicium dicendae sunt fundari non in substantia, sed in illo ordine secundum quem elementa tanquam agentia et patientia ad invicem referuntur, et per mutuum actionem et passionem suas vires modificant. Sic politiores Atomistae et Dynamistae, et praesertim chimici rem explicare conantur, quando asserunt, in misto oppositas simplicium proprietates *neutralizari*. Haec autem explicatio nulla est, nam illae operationes specie differentes patefaciunt, vires illas esse specificè diversas, et esse necessario connexas cum essentia. Secus cum Atomistis puris dicendum esset, has vires esse ab extrinseco, et tunc vires elementorum mutari possent etiam extra misionem, et minime posset assignari ratio sufficiens, cur ad misti resolutionem elementa necessario iisdem viribus potiantur, quas habebant ante misionem.

Qua de re recurrere ad novam naturam ex mutua virium alteratione enatam, remanentibus iisdem substantiis elementorum, est ipsam naturam notionem subvertere, quae nihil aliud est nisi ipsa rei substantia, quatenus consideratur ut principium actionis et passionis. Animadvertendum tamen, novis proprietates misti dependere a mutua elementorum actione solum *in suo fieri*, non autem *in suo esse*. Siquidem simul ac hae novae proprietates resultant, elementa desinunt esse quoad proprias formas, et substantialiter mutantur. Qua mutatione peracta, proprietates compositi fundantur in ipsa misti substantia.

(1) Cf. S. ТРОИ. opusc. *De quatuor oppositis*, cap. V, pag. 2

Quod elementa non remaneant in misto in pura potentia, sed virtute, sic declarari potest. Per analysim chemicam semper redeunt illa eadem elementa, ex quibus generatum est mistum. Atqui hoc factum per chemicam experientiam exploratum, unice explicari potest affirmando, elementa permansisse in misto virtute secundum proprias formas. Ergo corpora simplicia non sunt in mistis potentia, sed virtute. Si enim formae elementorum remansissent dumtaxat in potentia passiva materiae, cum in illa potentia sint omnes formae indiscriminatum, non daretur ratio, cur constanter et immutabiliter se proderent ad misti analysim eadem elementa, et non alia iuxta diversas dispositiones ab agentibus inductas. Quam ad rem ut natura rationabiliter et scientificè explicetur, affirmare omnino oportet, elementa esse in misto secundum rationem quandam mediam inter potentiam passivam et actum, nempe in virtute seu in potentia quadam activa, sicut planta in semine. Rem ita perstringit S. Thomas: « Miscibilia etsi sint in potentia in misto, tamen non sunt in eo in potentia pure passiva. Manent enim virtute in misto. Quod ex hoc potest patere, quia mistum habet motum et operationes ex virtute corporum miscibilium; quod non potest dici de his, quae sunt in potentia in materia prima » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Inter potentiam et actum non datur medium. Atqui formae elementorum in misto non remaneant in potentia. Ergo sunt in actu.

Resp. Dist. mai. Inter potentiam sub omni sensu spectatam et actum non datur medium, *Conc.* Inter potentiam sub determinato sensu sumptam et actum, *Neg. Contradist. min.* Formae elementorum non sunt in potentia mere passiva, *Conc.* Non sunt in potentia quantum ad virtutem activam, id est virtute, *Neg.*

Explico. Potentia et actus dividunt ens et quodlibet genus entis; ideoque generatim dici potest inter potentiam et actum non cadere aliquid medium et consequenter elementa in misto esse in potentia, cum non sint in actu secundum proprias formas. Verum potentia, quae dicitur habitamentum vel ordinem alicuius subiecti ad formam, et si est in genere substantiae dicitur habitamentum ad formam substantialem, multipliciter accipitur, nam subiectum aliquod potest esse diversimode dispositum ad illam formam. Sic corpora chimice simplicia, sunt in potentia maxime remota ad esse viventis sensitivi; mista vero organica cum determinata structura sunt in potentia proxima ad eandem formam: prima dicunt appetitum seu ordinem mere passivum ad illam

(1) *Metaph.* lib. I, lect. 12 in fine.

formam, cum indiscriminatum ordinem dicant ad plures formas, ad quas disponi possent; secunda vero proxime disposita ad determinatam formam amiserunt illam indeterminationem, licet sint in potentia.

Oppon. 2.^o In misto remaneant actu proprietates elementorum, uti pondus. Atqui si remaneant actu proprietates, et ipsae formae substantiales actu remanere dicendae sunt. Ergo elementa remaneant in misto actu secundum proprias formas.

Resp. Dist. mai. Remaneant actu proprietates, quae in substantia essentialiter composita resultant ratione materiae, *Conc.* Quae resultant ratione formae, *Neg. Contradist. min.* Si remaneant actu proprietates et qualitates elementorum, quae resultant ratione formae substantialis, forma substantialis remanet actu, *Conc.* Si ratione materiae, *Neg.*

Explico. In composito substantiali ex materia et forma distinguenda sunt accidentia et proprietates, quae in ipso resultant ratione materiae, et quae resultant ratione formae. In primo casu si elementum materiale integrum manet, remanere debent etiam proprietates genericae, id est consequentes compositioni ratione materiae. In secundo casu, mutata forma, mutantur etiam accidentia et proprietates specificae, id est consequentes compositioni ratione formae. Porro in corporibus pondus consequitur quantitatem, quae est accidens exurgens in composito ratione materiae. Unde si materia integra manet, mutata forma, manere debet etiam integrum pondus, neque aliud evenire potest.

Oppon. 3.^o Elementa in misto conservant actu proprietates specificas, nimirum affinitatem et atomicitatem, quas patefaciunt analysi peracta. Atqui si actu sunt specificae proprietates elementorum, sunt etiam et formae substantiales eorumdem. Ergo.

Resp. Dist. mai. Conservant specificas proprietates attemperatas, et ad aequilibratum redactas, *Conc.* Conservant proprietates specificas integras, *Neg.*

Explico. Virtutes activae et passivae elementorum remaneant utique sub forma substantiali corporis chimice compositi, sed manent remissae, attemperatae, et ad aequilibrium quoddam redactae, et hoc temperamentum resultans ex mutua actione et passione elementorum inter se, est proxima dispositio ad formam substantialem corporis misti, et est ratio, cur sub influxu causae resolventis mistum, puta scintillae electricae, vel calor, corrupta forma misti, simplicium virtutes ad pristinum statum revertantur, et proxime disponant elementum ad reditum prioris formae. Sic affinitas, id est virtus seu proprietas qua pollet corpus aliquod simplex ad sese miscendum chimice cum alio corpore simplici, seu impetus quo corpus simplex fertur ad aliud simplex, ut mistum efficiant; et atomicitas, id est proprietas per quam aliqua atomus corporis simplicis unice potest cum una vel duabus, vel tribus,

vel quatuor atomis aliorum corporum simplicium ad efformandam moleculam corporis chimice compositi; vel brevius: aptitudo cuiuslibet atomi ad combinationem in eandem cum determinato numero aliarum atomorum (1): affinitas inquam et atomicitas in misto remanent attemperatae et remissae. Hoc et experientiae respondet, quia proprietates illae in misto non operantur, prout agebant in elementis solutis, et ab ipsis chemicis diserte traditur, cum asserunt, proprietates et virtutes simplicium in misto esse *neutralizatas*, vel virtualiter manere.

Oppon. 4.^o In misto remanent acta virtutes elementorum. Probatum ex analysi spectrali. Mista dum candescunt vel comburuntur, vibrant lucem, quae si disperditur per prisma, exhibet spectrum, in quo apparent colores simplicium elementorum. Atqui hoc phaenomenon probat, virtutes elementorum remanere actu in misto. Ergo.

Resp. Neg. assumptum. Ad probationem, *Dist. mai.* Mista, quae candescunt, et per prisma praebent colores simplicium, hoc efficiunt, quia per actionem caloris vel electricitatis resoluta sunt in elementa, *Conc.* Hoc praestant remanendo in statu mitionis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Argumentum hoc ductum ab analysi spectrali, et est in se infirmum, et ipsa experientia, ad quam adversarii nos provocant, luculenter expoditur. Supponunt enim, mistum non esse solum in elementa, cum apparent proprii colores corporum chimice simplicium. Hoc, inquam, gratuito asseritur; nihil enim impedit, quominus per efficacissimam actionem caloris vel electricitatis, cui mistum subicitur, resolutio in elementa habeatur; et sic rite explicatur phaenomenon, salva doctrina a nobis superioribus tradita de chimica combinatione. Immo suppositum adversariorum non solum habendum est ut gratis prolatum, sed ut certo falsum, et cum ipsa experientia e regione pugnant. Nam composita metallica, cum subiciuntur scintillae electricae vel igni, ita ut eorum vapores reddantur incandescendes, dissolvuntur, et apparet liberum spectrum metalli. Venim si dissociatio impeditur, tunc resultat spectrum non singulorum elementorum, sed corporis misti. Hoc certo argumento est, tunc haberi spectrum resultans ex coloribus simplicium, cum mistum est solum (2).

Oppon. 5.^o In misto reperitur illud idem, quod erat ante mitionem, et quod remanet post analysim. Ergo signum est, mista nihil aliud esse, nisi syntheses substantiarum chemicarum simplicium in suo esse immutabiliter permanentium.

Resp. Dist. ant. Reperitur illud idem secundum esse materiale, *Conc.* Secundum esse formale, *Neg. et Neg. cons.*

(1) Cf. THEODORUS SWARTS, *Manuale di chimica*, vol. I, n. 25.

(2) Cf. CL. RUBIN, *Lezioni dem. di fisica*, vol. II, Ottica, let. 39, pag. 151.

Explico. Concedimus ultro, elementa *materialiter* considerata remanere eadem in misto, ita ut post analysim resultent illa eadem elementa, ex quibus conflatum fuit mistum; verum negamus, illa permanere in misto secundum *esse formale*, id est secundum proprias formas: nam per mitionem generatur nova substantia, quod dici minime posset, si elementa actu remanerent secundum proprias formas.

Oppon. 6.^o Elementa in misto inter se mutuo agunt et patiuntur. Ergo remanent actu, cum operatio sequatur *esse acta*.

Resp. Dist. ant. Elementa agunt et patiuntur inter sese, si mistum spectatur *in fieri*, *Conc.* Si spectatur *in facto esse*, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Nisi elementa inter se mutuo agerent, non possent sese mutuo alterare et proprias qualitates ac virtutes reducere ad quoddam medium vel aequilibrium, quod est proxima dispositio formae corporis misti. Sed post mitionem cessat mutua actio elementorum; tunc enim resultat unica substantia, quae dicenda esset immutanter operari, si eius partes ultro citroque agerent inter se. Unice ergo superest operatio totius misti; quae, cum sit operatio transiens, exerceri poterit circa alia corpora. Unitas ergo misti non procedit ab attractione moleculari, neque a cohaesione vel alia vi, sed a forma substantiali, quae dat *esse* et unitatem, cum mistum sit ens per se et simpliciter unum (1).

(1) Doctrinam a nobis expositam tueri coguntur ipsi Chimici, licet Atomistarum placitis imbuti, non semper sibi ipsis cohaerent. Audiatur Theodorus Swarts: «Sotto certe influenze i corpi possono cessare di essere ciò che erano primitivamente, o possono essere modificati nella loro natura e trasformati in altre sostanze... Si intende per fenomeno a metamorfosi chimica l'atto per il quale due o più sostanze agiscono l'una sull'altra per produrre uno o diversi corpi nuovi essenzialmente distinti per le loro proprietà da quelli che li hanno generati... *Manuale di chimica*, vol. I, n. 1.

« Il fenomeno della combinazione è sempre accompagnato da una modificazione nello stato calorifico ed elettrico; e completo l'atto si produce una sostanza nuova, che non offre più le proprietà dei materiali, che hanno concorso alla sua formazione; ed è precisamente in questo momento di transizione, che i corpi cessano di essere ciò che dianzi erano; perdono la loro individualità per trasformarsi in altri ». *Ibidem*, n. 4.

QUAESTIO III.

De quantitate, et de his quae quantitatem consequuntur.

CONTINUATIO RERUM. Hactenus loquuti sumus de essentia substantiae corporalis, quae constat ex principio materiali et formali, nempe ex materia prima et forma substantiali; nunc aliquid dicendum est de præcipuis proprietatibus seu accidentibus ex huiusmodi composita essentia profluentibus. Iam vero inter has proprietates seu accidentia primum locum sibi vindicat quantitas dimensioniva, quae merito vocatur a S. Thoma primum accidens substantiae corporalis in ea immediate receptum, et in quo cetera omnia accidentia subiectantur. Quare in investigandis corporum proprietatibus ordo disciplinae postulat, ut a quantitate exordia ducamus, in eaque explicanda non mediocrem diligentiam conferamus, tum propter rei obscuritatem, tum propter quorundam philosophorum sententias, qui abscedentes circa hanc quaestionem a doctrina Aristotelis et S. Thomae, rem per se abstrusam et difficilem suis diversis placitis obscuriorem difficilioremque efficere conati sunt.

ARTICULUS I.

DE EFFECTU FORMALI QUANTITATIS.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum causalitas causae formalis generatim per hoc exerceatur, quod forma per suam immediatam unionem faciat actu subiectam, secundum aliquam essendi perfectionem, ad quam prius illud erat in potentia, quaerere de effectu formalis quantitatis, idem omnino est ac investigare naturam quantitatis, per quam tanquam per formam accidentalem substantia corporalis denominatur quanta. Ut ergo nostra disquisitio ordine ac via procedat, ductu auspicioque Philosophi incipiemus a definitione *quantitatis*, cum abstracta melius notificentur per eorum concreta.

Quid quantum? Quantum definitur a Philosopho: *Quod est divisibile in ea quae insunt, quorum utrumque aut singulum unum aliquid et hoc aliquid aptum est esse* (1). Propositam definitionem sic ad mentem

(1) Ποσεις λήραται τὸ διαίρηται εἰς ἴσων μέρων, ἢ, ἰσότητος ἢ ἰσότητος ἐν τῷ αὐτῷ τὸ πῶρον εἶναι. *Metaph.* lib. V, cap. XIII.

S. Thomae, et eius magistri B. Alberti (1) evolvere possumus. Ut ratio quanti habeatur, necesse est, ut aliquid subiectum sit divisibile in partes, quae secundum propriam realitatem in ipso insunt formaliter; ita ut, peracta divisione, essentia partis sit eiusdem rationis et definitionis, ac essentia totius. Ex hoc censu excluditur divisio mistorum, nam corpus chimice compositum resolvitur in elementa, quae non sunt in misto formaliter, cum post analysim elementa existant per formas specie differentes a forma misti. Sic oxigenium et hydrogenium ex quibus aqua efflorescit, specie differunt ab ipsa. Unde ibi non est tantum divisio quantitatis, sed oportet ut sit aliqua alteratio per quam corpus chimice compositum resolvatur in elementa. Insuper requiritur, ut partes post divisionem possint per se existere, tanquam aliquid totum in specie completa subsistens: hinc excluditur a ratione quanti divisio in partes essentielles, idest in materiam et formam, quae licet sint partes substantiae, nihilominus post divisionem subsistere nequeunt.

Definitionem *quantitatis* sic paucis perstringit Aquinas noster: «Quantitas secundum rationem eius communem, quae ponitur in V *Metaph.*, est divisibilis in ea quae sunt in actu. Quod non ideo est dictum, quasi partes in quas quantum est divisibile *sint actu in toto*, in quo sunt, divisae; sed hoc est dictum ad differentiam misti, quod non est divisibile in miscibilia nisi per alterationem, per quam altera forma inducitur. Sed hic sine alteratione aliqua, *sola divisione fit pars in actu*. Unde quando est in toto, actu esse dicitur, quia quod prope est ad esse, nihil ab esse differre videtur. Et ideo subiungit quod quaelibet pars nata est esse unum aliquid, et hoc aliquid demonstrabile. Quod non convenit partibus essentialibus, ut in materia et forma, quia post divisionem neutrum manet per se existens, nisi forte fuerit forma et hoc aliquid simul, sicut est anima humana» (2). Ex doctrina ergo quae a Philosopho in S. Thomam manavit, elucet, essentiam quantitatis reponendam esse in divisibilitate, seu in eo quod substantia corporea a quantitate mutuetur habere partes extra partes, et consequenter esse divisibilem in partes eiusdem speciei. Siquidem pluralitas actualis nequit intelligi sine divisione, cum indivisum denotet ens unum. Hinc in aliquo quanto pluralitas partium importat ens *per se et simpliciter* unum, sed capax divisionis, ex qua oriiri possit multiplicitas; idemque *actu unum et multiplex potentia*.

Divisio quantitatis. Duae sunt præcipuae quantitatis species: idest multitudo seu pluralitas, et magnitudo seu mensura: hinc quantitas distribuitur in *discretam, et continuam*. Quantum discretum de-

(1) Cf. S. THOMAE *Metaph.* lib. V, lect. 15, et B. ALBERTUM M. *Metaph.* lib. V, tract. III, cap. I.

(2) Opusc. *De nat. generis*, cap. XX.

scribitur ab Aristotele: *Quod est divisibile secundam potentiam in partes non continuas, seu quae ante sui divisionem erant realiter divisa.* Idcirco haec quantitas non est divisibilis secundum rem, sed solum secundum rationem, nempe per operationem intellectus unientis et dividētis: nam huiusmodi quantitas dicitur multitudinem, quae consequitur, non anteverit divisionem. Quantum continuum dicitur: *Quod est divisibile secundum partes, quae ante divisionem sunt unum actu seu indivisae.* Quare hoc quantum est divisibile secundum rem. Praecipua eius proprietates est, ut possit mensurari, et cum haec mensura tripliciter contingere valeat, exinde triplex species magnitudinis. Nam si est divisibile secundum unam dimensionem, dicitur longitudo, quae si finita est, vocatur linea: si secundum duas, vocatur latitudo seu superficies: si secundum tres, dicitur profunditas vel solidum vel corpus mathematicum.

Sententiae philosophorum. Principio quidem nobis occurrit opinio eorum qui tuerentur, quantitatem identificari cum ipsa substantia corporis, ideoque essentiam corporalem in extensione reponunt. Hic error traditus a veteribus quibusdam, quorum meminerunt Aristoteles et S. Thomas (1), in recenti philosophia renovatus fuit ab omnibus fere Atomistis mechanicis, qui cum Cartesio docuerunt, extensionem esse ipsam substantiam corporum. Inter eos vero, qui asserunt, quantitatem esse accidens realiter distinctum a substantia corporea, constat, formalem rationem quantitatis esse reponendam in eo quod corpus a quantitate mutetur, quod sit substantia constans ex partibus integrantibus inter se naturaliter impenetrabilibus. Verum enim in hoc explicando Scholastici scinduntur in duas sententias, non solum verbis, sed ipsa re maxime discrepantes.

Siquidem prima opinio docet, substantiam habere a quantitate ipsam compositionem ex partibus integrantibus, quae per se, et non per aliquid adiunctum sunt impenetrabiles. Iuxta hanc sententiam substantia praecise considerata in sua realitate substantiali est indivisibilis et partium experta, iuxta pervulgatum illud S. Thomae: «*Remota quantitate, substantia remanet indivisibilis*» (2). Secunda sententia tueri, substantiam independentem a quantitate esse compositam ex partibus integrantibus, quas entitativas vocat, ac proinde esse divisibilem: a quantitate vero, tanquam ab accidente recepto in partibus iam praesuppositis, habere quod partes illae sint inter se impenetrabiles. Nimirum partibus integrantibus *entitativis* substantiae inherentes partes integrantes *quantitativas* a primis realiter distinctas, quae partes entitativas efficiunt inter se naturaliter impenetrabiles.

Quam ad rem prima sententia definit ac notificat quantitatem per divisibilitatem in partes, et contendit, compositionem ex partibus in-

(1) *Metaph.* lib. V, lect. 10, et lib. X, lect. 4; cf. etiam 3 p. q. 77, a. 2.

(2) *Contra gent.* lib. IV, cap. LXV.

tegrantibus formaliter oriri ex quantitate, ut patet ex ipsa definitione *quantitatis* tradita ab Aristotele. Huic sententiae a Philosopho ductae adspulati sunt plures ex veteribus Scholasticis, inter quos sufficit nominare B. Albertum M., et Doctorem Angelicum. Ad speciem placet haec S. Thomae verba transcribere: «*Materiam dividi in partes non contingit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, quae remota, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur *Physic.* I, text. 13» (1). Ad hanc ergo Stagiritae et Aquinatis doctrinam asserendam, sequentem propositionem statuimus.*

PROPOSITIO.

Actus formalis quantitatis in eo reponendus est, quod substantia corporalis a quantitate accipiat, ut sit divisibilis, idest ut habeat partes extra partes, vel extendatur in partes. Hinc iure quantitas dicitur accidens realiter distinctum a substantia corporea (2).

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^o Si substantia corporea per se esset divisibilis, idest esset composita ex partibus integrantibus, quantitas non esset accidens realiter distinctum a substantia. Atqui consequens, fatentibus adversariis, est falsum. Ergo et antecedens.

Arg. evol. Propria ratio partis integrantis est, subiectum extendere localiter, non actu, sed aptitudine, cum locus sit superficies corporis ambientis immobilis; nam nullum aliud munus partibus integrantibus tribui potest. Atqui subiectum habens aptitudinalem extensionem est formaliter quantum. Ergo si corpus per se habet partes integrantes, quantitas non est accidens realiter distinctum a corpore. Neque proficit hilum illud, quod ab adversariis in medium affertur, nempe partes integrales per se non esse naturaliter impenetrabiles, sed impenetrabilitatem habere a partibus quantitatis, et in hoc constitui formale munus quantitatis; nam hoc gratis adstruit, et ex ipsis adversariorum principiis refellitur, docent enim, partes quantitativas esse inter se sicut natura impenetrabiles. A pari ergo partes integrantes substantiae erunt naturaliter impenetrabiles, cum eadem militet ratio pro utroque casu. Immo argumentum posset retorqueri *a fortiori*. In sententia quippe adversariorum, partes illae entitativae actuantur propriis et partialibus existentibus, quibus esse unius partis actu differt ab esse alterius. Concludendum ergo foret, quantitatem identificari cum substantia corporea, uti recentes plerique profitentur; quod adversarii non admittunt.

Arg. 2.^o Si substantia materialis per se et independentem a quantitate haberet partes integrantes, eius essentia non praescinderet a par-

(1) 1. p. q. 50, a. 2.

(2) Cf. *COSM. ALAM. De praedicam. quant. a. 1.*

tibus, ideoque non esset aequè in singulis partibus. Atqui essentia et definitio substantiæ corporalis omnino præscindit a partibus. Ut enim Angelicus docet: « Natura substantiæ est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur » (1). Ergo substantia independentè a quantitate non habet partes integrantes. Et re quidem vera quælibet pars lapidis vel ferri est lapis vel ferrum, et quoad essentiam a toto non differt, cum utriusque compar eademque tribuatur definitio. Hujus doctrinæ admissum congruit S. Thomæ auctoritas alentis: « Pars et pars in aliquo est per quantitatem, quæ est accidens proprium corporis substantiæ, cum mensura eius sit » (2).

Arg. 3.^{um} Si compositio ex partibus integrantes non esset effectus formæ quantitatis, tanquam accidentis, quod necessario resultat ex substantia corporea, compositio hæc, id est ex partibus integrantes anteverteret compositionem ex materia et forma; nam duo modi realis compositionis non possunt aequè primo competere alicui substantiæ. Atqui impossibile est compositionem ex partibus integrantes antecedere compositionem ex materia et forma. Ergo. Siquidem, ut argumentum declaretur, si compositio integralis antecederet, materia prima non esset pura potentia, sed independentè a forma haberet partes, quarum unaquæque haberet suum esse, et consequenter materia prima sibi vindicaret essentiam à proprio esse actuam ac determinatam, essetque substantia completa, et hoc aliquid designabile. Quocirca quælibet forma nominis accidentaliter ipsi superveniret; et quoniam, iuxta placita adversariorum, per potentiam Dei creati posset sine forma substantiali, sola materia posset esse subiectum quantitatis ceterorumque accidentium, quæ a quantitate dependent. Quæ omnia et falsa sunt, et si quid probarent, dicendum foret congruenter, formas substantiales prorsus superare, et commenticias esse. Cui assertioni recentes Atomistæ procul dubio pollicem premerent.

Prob. 2.^a pars. Arg. 1.^{um} Quod assert aliquid reale, quod in ratione alterius non continetur, ab eo realiter differt. Atqui quantitas assert substantiæ aliquid reale, quod substantia per se non habet. Ergo quantitas realiter differt a substantia corporali. Sane, ut vidimus, quantitas tribuit substantiæ divisibilitatem, seu compositionem ex partibus integrantes. Im vero hæc compositio est aliquid reale et obiectivum, uti cuique consideranti apparet. Ergo quantitas tribuit substantiæ aliquid reale ab ipsa distinctum.

Arg. 2.^{um} Substantia est sensibilis per accidens, quantitas ex adverso est sensibilis per se. Atqui hoc dici non posset, si quantitas esset idem cum substantia. Ergo quantitas realiter distinguitur a substantia.

(1) 3 p. q. 76, a. 3.

(2) Opusc. De nat. generis, cap. XVI.

Arg. 3.^{um} Quæ suscipiunt prædicata contradictoria sub eodem respectu, sunt inter se realiter distincta. Atqui hoc accidit de substantia et quantitate. Ergo non sunt idem; substantia enim dicit indivisibilitatem in partes integrantes; contra quantitas divisibilitatem in suo conceptu includit.

Conf. 1.^o Ex Augustissimo Eucharistiæ Sacramento, ubi, peracta consecratione, remanet sine substantiis quantitas divisiva panis et vini, in qua cetera accidentia subsistentur (1).

Conf. 2.^o Auctoritate Philosophi ac Commentatoris. Inter eos qui tenent realem distinctionem substantiæ a quantitate, non desunt, qui docent, veritatem hanc esse humanæ rationi prorsus imperviam, et solummodo per Eucharistiæ mysterium cognitam. Consequenter ad hoc placitum inficiantur, Aristotelem aliosque ethnicos philosophos illam novisse, et loca Aristotelis ubi hæc doctrinam aperte tradit, conantur vexare, et in alios sensus pertrahere. Verum in hoc egregie falsi sunt, uti constat cullebit, qui lectionem operum Aristotelis consuetam habet. Philosophus namque hanc veritatem sæpenumero et ita luculenter explicavit, ut de eius sententia nemo iure ambigere possit. Et primo quidem hæc habet: « Longitudo vero, latitudo et profunditas quantitates, sed non substantiæ sunt. Quantitas enim non est substantia, sed magis cui hæc ipsa primo insunt, illud est substantia » (2). Ceterum idem Philosophus directe reprehendit opinionem Platoniorum et Pythagoricorum, qui docebant, quantitates esse substantias rerum (3). Insuper docet, quantitatem esse sensibilem per se, substantiam autem per accidens (4). Demum in recensendis decem prædicamentis, sedulo distinguit prædicamentum substantiæ a prædicamento quantitatis (5). Prædicamenta vero constituere apud Aristotelem modos essendi realiter distinctos inter se, ille solus in dubium revocare potest, qui in pervolutandis Stagiritæ voluminibus sit pene hospes ac peregrinus. Quam ad rem ius fasque erit concludere, distinctionem realem inter substantiam corpoream et quantitatem esse ab Aristotele naturali rationis lumine cognitam et indubie admissam. Quod si aliqui de mente Philosophi dubitandum esse dixerint, id vel ex eo ortum duxit, quod ipsi talem distinctionem negantes, auctoritatem tanti viri cludere conati sunt, vel quod diversam de natura quantitatis sententiam defendentes, doctrinam Philosophi, quam propria sentiebant oppositam, ut dubiam vel obscuram describere, ne tenerentur vel aperte oppugnare Philosophum eiusque summos Com-

(1) Cf. S. Thomæ, 3 p. q. 77, a. 2, et *Contra gent.* lib. IV, cap. LXII et LXXV.(2) *Metaph.* lib. V, cap. III.(3) Cf. S. Thomæ, *Metaph.* lib. V, lect. 10.(4) *De Anima*, lib. II, cap. VI.(5) *De prædicam.* cap. I et II.

mentatores, vel propriae opinioni valedicere. Nos vero in re tam difficili et perabscondita ne larum quidem unguem discedemus ab ea sententia circa naturam quantitatis, quae tradita ab Aristotele, summo acumine ingenii ab Aquinate nostro explicata fuit (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Assertores alterius sententiae multipliciter arguunt contra doctrinam proxime expositam de essentia seu de actu formali quantitatis. Siquidem contendunt, plurima absurda oriri, si partes quantitativae non supponant in substantia partes entitativas a quantitate independentes. Nos perspicuitatis causa respondebimus singillatim ad varias difficultates, quae obiectantur.

Oppon. 1.^o Partes accidentales quantitatis debent recipi in partibus substantiae. Atqui non possent recipi in partibus substantiae, nisi praesupponantur partes entitativae. Ergo quantitas praesupponit partes in substantia.

Resp. Dist. mai. Partes accidentales quantitatis debent recipi in partibus substantiae praesuppositis, si accidens ita unitur substantiae ut effectus formali suae unionis cum subiecto non sit tribuere subiecto partes integrantes, *Conc.* Si accidens ita actuatur subiectum, ut praecise per actum ab eo receptum, substantia, quae in sua realitate spectata erat in potentia ad partes, eradat formaliter composita ex partibus integrantibus, *Neg.*

Explico. De essentia substantiae corporeae est, ut constet ex materia et forma, ideoque ipsa intelligi nequit, nisi quodammodo intelligantur eius partes essentiales. Tam vero ex hac essentiali compositione necessario resultat alia compositio ex partibus integralibus seu quantitativis. Cum autem partes secundae compositionis non sint constitutiva essentialia corporum, iure inferitur, compositionem hanc esse necessariam resultantiam essentiae compositae ex materia et forma, et quantitatem esse accidens necessario resultans ex tali essentia, et in ea receptum. Verum enim, quantitas informans substantiam non ita producit in ipsa partes integrantes, ut partes substantiae distinguantur a partibus quantitatis et illis subiciantur, uti quidam adversarii fingunt nos docere; sed per unionem quantitatis cum substantia illae eadem partes et non aliae, quae sunt quantitatis formaliter, sunt substantiae subiectivae. Nam effectus formae in subiecto quod informat non est efficere in eo aliquid a se distinctum, sed ei semetipsum inrinsece communicare (2).

Oppon. 2.^o Si ad quantitatem non praesupponuntur partes entitativae in substantia, partes substantiae distinguerentur per quantita-

tem. Atqui hoc est absurdum, cum nulla res distinguatur ab alia simili per entitatem a se distinctam. Ergo quantitas praesupponit partes in substantia.

Resp. Dist. mai. Partes substantiae per quantitatem distinguerentur actu, *Neg.* Distinguerentur potentia, *Conc. Contraidist. min.* Impossibile est, ut per quantitatem distinguantur actu, *Conc.* Ut distinguantur potentia, *Neg.* Ad rationem additam, *Dist.* Si entitas quae distinguitur ab alia est realitas potentialis in se spectata, non potest distingui per realitatem a se distinctam, *Neg.* Si est realitas potentialis determinata per actum et cum illo faciens unum, non potest distingui ab alia per aliquid ab ipsa adaequate distinctum, *Conc.* Ab ipsa inadaequate distinctum, *Neg.* (1).

Explico. Quantitas dimensiona, quae ut accidens immediate receptum in substantia per communicationem suae realitatis tribuit substantiae, ut habeat partes extra partes, non efficit ut partes illae sint actu distinctae inter se, sed solum potentia. Hoc a nobis probabitur in quaestione sequenti, quae tractabit de natura continui. Qua suppositione facta, negamus omnino, partes integrantes substantiae corporalis non posse accipere a quantitate distinctionem illam potentialem unius partis ab alia, qua pollent, et quae necessaria est ad hoc ut corpus quantum seu continuum sit unum actu, multiplex vero potentia. Ratio autem ab adversariis addita fundatur in aliquo principio, quod est per se ambiguum, et si sumatur in sensu adversariorum, est perspicue falsum et e diametro oppositum philosophiae S. Thomae. Siquidem supponit, omnia entia similia distingui ab aliis similibus per totam suam realitatem, et potentiam seu realitatem potentialem posse causare per se distinctionem, cum contra in compositis ex potentia et actu distinctio oriatur ab actu, non a potentia. Uti enim scite docet Aquinas: « Actus cuiuslibet rei est id quo ab altera distinguitur » (2). Si scilicet adversariorum admittetur, omnis praedicatio univoca inter creaturas, subinoto naturali fundamento, destrueretur.

Oppon. 3.^o Accidens non potest conferre suo subiecto aliquid substantiale. Atqui in nostra hypothesis conferret aliquid substantiale, nempe partes integrantes. Ergo partes praesupponuntur ad adventum quantitatis.

Resp. Dist. mai. Accidens non potest producere efficienter in substantia aliquid substantiale, *Conc.* Non potest actuare potentiam subiectivam substantiae, *Neg. Contraidist. min.* In nostra hypothesis produceret in subiecto partes entitativas et substantiales a partibus

(1) Cf. S. THOM. 1^o p. q. 3, a. 8^o ad 3; *Contra gent.* lib. I, cap. XVII, et *Metaph.* lib. X, lect. 10.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. LVI.

(1) Cf. COSM. ALAM. *De praefatam. quant. a. 2.*

(2) Cf. quoque disseruimus de casualitate causae formalis, vol. I, pag. 626.

quantitativis distinctas, *Neg.* Per communicationem quantitatis substantiæ corporali resultarent partes integrantes, quæ dependent a substantia tamquam a causa subiectiva, et a quantitate tamquam a causa formali, *Conc.*

Explico. Ultra fatemur, repugnare quod forma accidentalis conferat substantiæ aliquid substantiale ab ipsa forma distinctum; sed neque hoc defendimus, neque congruenter nostræ doctrinæ tueri cogimur. Contendimus enim, quantitatem esse formam accidentalem, quæ actuat potentiam substantiæ per communicationem sui, ex qua communicatione resultat in substantia, tamquam effectus formalis, compositio partium integrantium.

Oppon. 4.^a Subiectum non potest dependere a suo accidente. Atqui substantia dependeret a quantitate, si non haberet partes præsuppositas. *Ergo.*

Resp. Dist. mai. Substantia non dependet ab accidente, quatenus habet esse primum independentem ab accidente, *Conc.* Quatenus ex ea non resultat necessario aliquid accidens, quod ipsam determinet ad secundarium modum essendi, *Neg. Contralist. viii.* et *Neg. cons.*

Explico. Haec difficultas a nobis iam præoccupata fuit in Philosophia prima, quando egimus de reali distinctione inter substantiam et accidens in creaturis. Substantia quippe, cum sit primum prædicamentum, seu primus essendi modus, non potest dependere ab accidente in hoc quod sit susceptivum primi actus essendi; nam esse acti ab ipsa communicatur accidentibus. Quando autem per formam accidentalem actuatur penes aliquem secundarium modum essendi, tunc per ordinem ad illam perfectionem dependet ab accidente; vel contingenter, si accidens est separabile; vel necessario, ita ut non possit vigere in rerum natura sine illa perfectione, si accidens est proprium et inseparabile. Sic anima humana dependet a suis potentis seu virtutibus agendi, quatenus non potest existere sine potentis, quæ sunt accidentia necessario resultantia ab essentia animæ (i).

Oppon. 5.^a Si Deus per miraculum conservaret totam entitatem substantiæ sine quantitate, in ea hypothese conservaret totam entitatem partium, quæ modo est in substantia. Atqui hoc fieri non posset, nisi partes præsupponerentur ad quantitatem. *Ergo.*

Resp. Neg. suppositum, quod Deus per miraculum possit conservare substantiam sine quantitate. Facta vero illa falsa hypothese, *Dist. mai.* Deus conservaret totam illam entitatem, ex qua per adventum quantitatis haberentur partes extra partes, *Conc.* Quæ independenter a quantitate haberet partes extra partes, *Neg.*

(i) QQ. DD. De spir. creaturis, s. 2 ad 7.

Explico. Difficultas multiplici ex capite vacillat. Primo supponit falso, substantiam posse a Deo conservari per miraculum sine quantitate. Nam, ut alia missa faciamus, quantitas est aliquid medium inter substantiam et potentias operativas, quæ in substantia recipiuntur. Si ergo substantia intelligi nequit existere sine potentis, a fortiori repugnabit substantiam existere sine quantitate (i). Secundo, facta illa absurda hypothese, adversarii latentè omnino paralogizant. Nam si nomine realitatis partium intelligunt partes extra partes, tunc petunt principium, nam illæ partes conservarentur, si existerent independentè a quantitate, secus non conservarentur. Si nomine realitatis partium intelligunt illam realitatem, ex qua resultant partes extra partes, tunc profecto conservaretur illa realitas partium, sed hoc nihil probaret pro sententia adversariorum. Siquidem ex hoc falso supposito solummodo rite deduceretur, posse per miraculum existere substantiam compositam ex materia et forma, quæ actu non esset divisibilis, sed posset evadere divisibilis, si actuaretur quantitate, quæ est accidens tribuens subiecto divisibilitatem, uti constat ex ipsa definitione.

SCHOLION. De natura compositionis integralis. Quæret fortasse quispiam, an compositio ex partibus integrantibus dicenda sit substantialis vel accidentalis. Respondemus, neutrum absolute dici debere, si accurate loqui velimus; compositio enim hæc, quæ proprio nomine dicitur integralis, aliquid de utraque compositione, id est substantiali et accidentali, participat, et in aliquo ab utraque differt. Siquidem compositio integralis potest sub duplici respectu considerari, id est vel quatenus partes quantitativæ componunt inter se ad substantiam corpoream integrandam, et ad efformandum corpus aliquid continuum, vel quatenus accidens illud, quod vocatur quantitas, componit cum substantia eique formaliter tribuit partes, ad quas substantia dicit subiectivam potentiam. Si primo sensu quaestio disputatur, compositio illa ad substantialem aliquo modo dici potest pertinere, nam et partes componentes reductivè sunt in genere substantiæ et compositum ex partibus est ens per se et simpliciter unum; sed non dicitur essentialis, quia ratio ex qua procedit, ut sint partes illæ, non est aliquid principium essentialis, sed est accidens in essentia immediate receptum a qua naturaliter resultat.

Si vero secundo sensu disputatur quaestio, compositum ex substantia et quantitate dici nequit substantiale, cum per illam compositionem duo coadunentur, quæ pertinent ad diversa prædicamenta, ideoque ex illa unionè non resultat aliquid per se unum, sed substantia affecta quantitate. Quæ cum ita habeant, non immerito fortasse dici

(i) Cf. S. THOM. 3 p. q. 77, a. 2.

poerit, compositionem ex partibus integrantibus esse substantialem; coadunantur enim partes substantiales sub unico esse substantiali; rationem autem formalem, cur adsit illa compositio, esse unionem substantiæ cum quantitate, quæ est accidentalis. Profecto quæstio hæc admodum difficilis habet explicatam, ideoque in ea enodanda conari sumus fideliter premere vestigia Aristotelis et S. Thomæ. Fatemur, oppositam sententiam esse prima fronte captu faciliorem; sed si res meditate consideretur, apparebit, eam, dum primam difficultatem non solvit sed vitat, in difficiliore nodos se conicere, et ipsam naturam quantitatis, eiusque a substantia realem distinctionem male tueri ac tegere.

ARTICULUS II.

DE CONSTITUTIONE CONTINUI SEU DE COMPOSITO INTEGRALI.

QUÆSTIO DETERMINATUR. Corpus quantitate affectum, dicitur *continuum*, quod est ens unum per se, cum, uti meminimus, unum per se dicatur tripliciter, vel quod est simplicitate unum, vel quod est ratione et definitione unum, vel demum unum continuum. Tam vero cum omnes philosophi in eo conveniant, quod tueantur, continuum esse substantiam quamdam ex partibus integrantibus concretam; dissentiant tamen vehementer in assignanda ratione, secundum quam partes integrantes constituunt corpus continuum. Quæ in re duplex distinguendum est philosophorum genus, alterum eorum, qui decernunt, quantitatem seu extensionem identificari cum substantia corporali; alterum eorum, qui docent, quantitatem esse primum accedens substantiæ materiali ab ea realiter distinctam. Tum primi, tum secundi in diversas scinduntur sententias, cum disserent de natura partium, ex quibus resultat continuum, vel inquirunt quo pacto huiusmodi partes in ipso inveniantur. Antequam singillatim diversas recenseamus sententias, et propositum problema dissolvamus, non erit inutile definire ex Philosopho quid veniat nomine continui.

Continuum, contiguum, consequenter ad aliud. Continua definiuntur ab Aristotele: *Ea quorum extrema sunt unum*, vel: *Quæ communis termino copulantur*. Contigua vero dicuntur: *Quorum extrema sunt simul* (1). Idem Philosophus alibi sic rem declarat: *Continuum est cum utriusque extrema quibus se tangunt, unum idemque fuerint facta, atque ideo partes continentur uno extremo ac termino communi*. *Contiguum*, quod ita est consequenter, quod tangat aliud. *Consequenter ad aliud*, quod ita ad illud sequitur cum ordine ad aliquid

(1) *Physic. lib. VI, cap. I.*

primum, ut nihil mediet eiusdem generis (1). Ex istis omnibus per synthesin quamdam Philosophus tradit aliam definitionem continui iniquis: *Continuum ergo est: Quod dividitur in semper divisibilia*.

Continuum mox declaratum spectatur secundum mathematicam considerationem. Verum si inspicitur physice, idest secundum quod viget in natura, tunc denotat determinatam naturam corporis affectam quantitate. Hoc sensu aliam partitionem habet, et dispescitur in continuum homogeneum et heterogeneum. Nos de quantitate disserentes, directe et proprie loquimur de continuo homogeneo, ad quod coarctamus quæstionem: nihilominus aliquid adiungemus in fine ad explicandam utriusque differentiam, et ad declarandam genesim continui heterogenei: quæ quæstio propius attingit originem corporum organicorum et eorum compositionem ex partibus dissimilariibus.

Diversæ philosophorum sententiæ. Osiores causarum formalium. Ad constitutionem continui explicandam tres potissimum ex cogitatae fuerunt sententiæ ab illis veteribus philosophis, qui negantes causas formales, facile concedunt, quantitatem non distingui realiter a substantia. Huiusmodi opiniones pene ad verbum revocatae fuerunt a recentibus Cartesianis. In primis enim notatu digna est celebris opinio Zenonis, qui docuit, continuum permanens constare ex punctis indivisibilibus. Hæc doctrina, quam Aristoteles ingeniose refutavit (2), renovata fuit a recentibus Dynamistis, qui decernunt, corpora componi ex substantiis simplicibus et inextensis. Secunda sententia est eorum, qui videntem difficultatem constituendi extensum ex punctis inextensis, excogitaverunt indivisibilia *divisibiliter* locata, quæ ab ipsis dicuntur *puncta inflata* vel *extensa virtualiter*, licet formaliter inextensa. Aiant enim, hæc indivisibilia spatium implere vel virtualiter, vel æquivalenter divisibile, ita ut unum punctum in ordine ad locum sit virtualiter multa puncta. Hæc secunda opinio, quæ simul cum prima exponitur et accurate refellitur apud Semery, a recentibus quibusdam renovata fuit, uti meminimus agentes de essentia corporum (3). Tertia sententia docet, continuum componi ex atomis seu corpusculis indivisibilibus et extensis. Eam tampridem tradidit inter veteres Leucippus, Democritus et Epicurus; qui postmodum omnes Atomistæ et Cartesiani ad unum adstipulati sunt.

Philosophi admittentes causas formales. Qui profitentur, corpora esse essentialiter composita ex materia et forma, et quantitatem esse a substantia realiter distinctam, omnes conveniunt in eo quod statuunt, continuum coagmentari ex partibus divisibilibus: verum quidam cum Aristotele et S. Thomâ propugnant, has partes in continuo

(1) *De celo et mundo, lib. III, cap. III.*(2) *Physic. lib. V, cap. IV.*(3) Cf. ANDREAM SEMERY, *Trin. phil. pars 2, disp. 9, q. 2.*

esse solum potentia distinctas inter se; alii ex adverso defendunt, eas esse actu distinctas (1). Ut doctrina Aristotelis a nobis rite vindicetur contra adversae partis patronos, non erit inopportunitum accuratius determinare quidnam significet, partes esse in actu vel in potentia in continuo, et in quo sita sit utriusque sententiae diversitas. Quamobrem quando inquirimus utrum partes in continuo sint actu vel potentia, hoc dupliciter intelligi potest, vel nempe de ipsa realitate partis, vel de formali ratione eiusdem. In primo sensu quaeritur an continuum sit actu divisibile; in secundo sensu quaeritur, an sit actu multiplex. Hinc in primo sensu respondendum, partem esse actu, nam, facta divisione, realitas illa non acquirit formam specie diversam, et quod ante divisionem erat aurum vel ferrum, idem remanet quoad essentiam post divisionem, uti patet ex ipsa definitione *quantitatis*, quod est divisibile in ea quae insunt. In secundo autem sensu quaestio secus solvenda, et dicendum, partes esse in potentia, non in actu; nam in conceptu formali partis quantitativae, praeter realitatem quandam extensam, manuit terminus huius realitatis diversus a termino totius continui. Quare ut partes dici possent, esse actu in continuo, etiam termini partium deberent esse actu in eo, quod est omnino falsum.

Audi S. Thomam qui hanc rem capto dictuque difficilem sic egregie declarat: « Linea accipi potest pro ipsa dimensione; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu, quae terminant ipsam, sed infinita in potentia, quarum quolibet signato in actu, linea dividitur et sunt duae lineae » (2). Et re quidem vera actualis distinctio unius partis ab alia, vel proveniret ab esse unius partis, quod ponitur actu distinctum ab esse alterius partis, vel a termino unius partis, qui ponitur actu distinctus a termino alterius; aliis verbis, oriretur vel ab esse substantiali vel ab esse accidentali quantitatis, quae a mathematico consideratur ut mensura, a philosopho vero naturali spectatur ut terminus substantiae. Iam vero ex neutro fonte adstrui potest actualis distinctio partium, si in memoriam revocentur, quae ex Aristotele et S. Thoma tradidimus, tum de unitate entis per se, quae reperitur in continuo, tum de effectu formali quantitatis. Frustra ergo sunt illi philosophi, qui contendunt ab Aristotele et a S. Thoma partes dici in potentia et non in actu in continuo, quatenus ab ipsis negatur, eas esse actu *divisibiles*, non quatenus negatur, esse actu *distinctas*. Si enim partes essent actu distinctae, continuum esset actu multiplex, quod fronte adversa pugnat cum tota doctrina Aristotelis et S. Thomae.

(1) Cf. SEMBRY, loc. cit. ubi Aristotelis adstripulatur.

(2) 4 *Sent. Dist.* 40, q. 1, a. 2.

PROPOSITIO.

Partes integrantes in continuo sub formali ratione partis dicendae sunt esse in potentia, non in actu; nimirum distinguuntur inter se potentia, non actu.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Ad habendam in continuo partem aliquam actu ab alia distinctam, praeter realitatem partium requiritur ex parte substantiae esse unius partis actu distinctum ab esse alterius, et ex parte quantitatis terminus unius partis actu distinctus a termino alterius partis. Atqui ante divisionem neutrum admitti potest, salvo continuo: non primum, cum esse continui sit unum, procedens ex unica forma substantiali: non secundum, nam continua dicuntur ea quorum extrema sunt unum. Ergo partes in continuo non sunt actu, sed potentia.

Arg. evol. De unitate actus essentiali in quolibet continuo egimus alibi; de communi termino partium aliquid inveniendum ad argumenti intelligentiam. Itaque ante divisionem indivisibilia terminantia partes, in continuo sunt solummodo potentia, et non actu, et nominantur indivisibilia continuantia; quae vero sunt extrema totius continui, actu sunt, et dicuntur indivisibilia terminantia; ut puncta respectu lineae, linea respectu superficiei, et superficies respectu corporis. Rem ita S. Thomas more suo egregie declarat: « Quia omnis protractio novae figurae in solido exciso fit secundum aliquam superficiem, quae terminat figuram, manifestum est, quod nec etiam superficies talis erit in corpore in actu, sed solum in potentia, quia si quaecumque superficies praeter exteriorem esset in actu in corpore solido, pari ratione esset in actu superficies, quae terminat medietatem figurae. Quod autem dictum est de superficie, intelligendum est in linea, puncto, et unitate. Haec enim in continuo non sunt in actu, nisi solum, quantum ad illa, quae terminant continuum » (1).

Arg. 2.^{um} Si partes in continuo essent ante divisionem realiter et actu distinctae, essent per se numerabiles, si finguntur finitae; si vero dicuntur infinitae, admitendum foret infinitum actu in continuo. Atqui neutrum recte dici potest; non primum, quia partes numerari nequeunt, nisi unitate quadam mensurae ad arbitrium sumpta, ut ipsi fatentur oppositae sententiae assertores; non secundum, nam quaelibet pars continui semper divisibilis est, cum continuum ex Philosopho sit, quod dividitur in semper divisibilia. Ergo partes in continuo sunt potentia solum inter se distinctae. Hoc argumentum elucescet magis ex his, quae disseremus in solutione difficultatum.

Arg. 3.^{um} Si partes in continuo essent actu inter se distinctae, iure dici possent actu inter se divisae. Atqui consequens non ad-

(1) *Metaph.* lib. III, lect. 13.

mittitur ab ipsis adversariis. Ergo neque et antecedens defendi potest.

Arg. evol. Ut vis propositionis maioris percipiatur, quaedam ex Philosophia prima in memoriam revocanda sunt. Et primo quidem quævis realis distinctio pluralitatem quamdam secum affert, cum in realitate distinctis merito dici possit, unum non esse aliud; ex quo pluralitas quaedam exurgit. Verum distinctio realis haberi potest inter duo constitutiva eiusdem substantiæ, quorum unum est realitas potentialis, alterum actualis, uti inter materiam et formam; et in hoc casu salvatur unitas entis, quia duo illa constitutiva realiter distincta actuantur uno esse, quod recipitur in composito substantiali; ideoque distinctio non affert divisionem, ex qua oritur entium multitudo. Sed si distinctio realis habetur inter partes integrantes alicuius substantiæ, quæ non comparantur ad invicem, ut potentia ad actum: tunc vel illæ partes sunt potentia inter se distinctæ, quia unico esse substantiali coæquantur, et consequenter unico et communi termino affectæ; et in hac hypothesis distinctio illa vel divisibilitas stare potest cum actuali divisione vel unitate entis per se, quæ requiritur ad rationem continui: vel partes illæ sunt actu distinctæ, quia propriis et partialibus existentis terminatæ, et consequenter propriis limitibus affectæ; et tunc distinctio, quæ procedit a multiplici esse, et multiplici termino, secum trahit divisionem et multiplicitem entis; nam non potest esse ens unum, idest indivisum, ubi multiplex est et divisus primus essendi actus.

Quocirca, licet posita actuali partium distinctione, non sequitur separatio localis partium; datur tamen realis divisio, quæ causat veram multiplicitem substantialem vel entis per se: « Dividi enim, ait S. Thomas, nihil aliud est, nisi unum non esse alterum » (1). Si enim ad unitatem substantiæ sufficeret, partes non esse localiter separatas et divisas, hæc unitas salvari etiam posset in contiguo, et in composito ex atomis vel corpusculis, iuxta scita Atomistarum. Ergo partes in continuo non sunt, nisi in potentia. Ad rem idem Angelicus: « Nullius continui pars est, nisi in potentia: unde nec pars ignis est aliquid actu, nisi post divisionem » (2).

Arg. 4.^{ma} Efficitur ex duobus præclarissimis S. Thomæ testimoniis, quorum primum hæc habet: « Duo quæ sunt in actu, numquam sunt unum actu: sed duo quæ sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineæ sunt in potentia in ipsa linea dupla, quæ est una in actu; et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum

(1) 1 Sent. Dist. 8, n. 3 ad 3.

(2) S. Thom. Q. D. De pol. q. 9, a. 7.

actu, oportet quod omnia concludantur sub unica forma, et quod non habeant singula singulas formas per quas sunt actu » (1). In secundo testimonio ita disserit Aquinas: « Unitas rei consequitur esse ipsius: partes autem alicuius homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nulla illarum habet unitatem propriam in actu; unde actu non est accipere illarum numerum, sed potentia tantum. Et propter hoc forma, quæ est tota in toto tali, et tota in partibus eius, non dicitur ante divisionem continui esse ibi pluries actu, sed solum potentia. Sed post divisionem multiplicatur secundum actum, sicut patet de anima in animalibus anulosis » (2).

Hæc duo loca summi Aquinatis sole ipso illustriora sunt, et ad convincendos adversarios optime accommodata. Ex his sic breve concludi potest argumentum. Distinctio in rebus oritur ab actu, idest a forma et ab esse, quod consequitur formam. Atqui in quolibet continuo homogeneo forma et esse, sunt unum actu et plura potestate. Ergo partes in continuo sunt tantum in potentia, et solum potentia distinguuntur inter se. Vel alius verbis eodem recedentibus. In quolibet continuo non est, nisi unus idemque actus substantialis, cum sit unica forma substantialis. Atqui ubi est unus idemque actus essendi substantialis, non possunt esse partes actu distinctæ; essent enim tunc plures actus essendi substantiales. Ergo partes sunt tantum in potentia in continuo. Hæc doctrina tota quanta est, ducitur ab Aristotele, qui declarans quid sit actus, diserte tradit, partes in continuo existere in potentia, inquit: « Actus est rem existere, non ita sicut dicimus in potentia, ut in ligno Mercurium, et in tota medietate » (3).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Si partes in continuo distinguuntur potentia, et non actu, effectus formalis quantitatis esset in potentia, non in actu. Atqui effectus formalis debet esse actu, nam forma est actus. Ergo partes in continuo distinguuntur actu inter se.

Resp. Dist. mai. Effectus formalis esset aliquid in potentia, idest aliquid actu resultans, de cuius intellectu et essentia est potentialitas quaedam, *com.* Eset aliquid potentialiter resultans ex quantitate, *Neg. Contradist. min. et Neg. com.*

Explicio. In difficultate latet equivocatio; nam effectus formalis quantitatis est divisibilitas substantiæ in partes integrantes, cum, subtracta quantitate, substantia remaneat indivisibilis; minime vero

(1) *Metaph.* lib. VII, lect. 13 in fine.

(2) 4 Sent. Dist. 10, q. 1, a. 3, quaestione 3 ad 1.

(3) *Metaph.* lib. IX, cap. VII, text. 11.

actualis distinctio partium, quae est effectus non divisibilitatis, sed actualis divisionis. Quare effectus formalis quantitatis, nempe divisibilitas, vel habere partes extra partes, actu resultat in substantia corporea, quae dicit potentiam subiectivam ad divisibilitatem. Nihilominus de ratione huius effectus formalis est potentialitas quaedam, quae si destruitur, ipsa ratio rei tollitur. Cum haec doctrina nihil subtilitatis habet, eam uberius explicabimus cum S. Thoma in solutione secundae difficultatis propositae a Democrito, quae huic simillima est quoad rem. Nunc satis sit recensere incommoda et scopolos oppositae sententiae, quae tenet actualem partium distinctionem in continuo. Docent enim huius doctrinae professores, terminos cuiusque partis in continuo, qui sunt copulae partes unientes, esse in actu in ipso, et esse a partibus realiter distinctos distinctione reali maiori, partesque per ipsos constitui in actu. Assertio haec plurimis scacet incommodis; nam 1) partes actuantur independentes a forma, cum forma sit una, et partes multiplices: unum autem non potest esse causa pluralitatis et distinctionis. 2) Continuum conflatur ex indivisibilibus per hos nexos coagmentatis; hoc autem falsum arguitur ac probatur ab Aristotele, et a S. Thoma (1); insuper ipsam definitionem continui destruit, cum continuis dicantur quorum partes sunt unum vel communi termino copulantur: denum sub alia forma instaurat sententiam Platoniorum, et recentium quorundam opinantium, corpora componi ex elementis simplicibus et inextensis, quam sententiam late refutavit Aristoteles (2). 3) Ex sententia, quam impugnamus, sequitur, partes continui esse actu vel finitae vel infinitae, quod est utrumque falsum, cum actu neque sint finitae neque infinitae, sed solum infinitae in potentia; continuum quippe dividitur in semper divisibilia, nempe in semper habentia partes potentialiter.

Oppon. 2^o. Sententia quae tradit, partes esse in potentia in continuo, fundatur, in infinita divisibilitate continui, quae repugnat: quod sic probatur. Si corpus est in infinitum divisibile, potest esse in infinitas partes divisum, nam ex possibili posito in actu, nullum sequitur absurdum. Iam vero facta divisione in infinitas partes, sequerentur omnia illa absurda a Philosopho Platonico exprobrata; nimirum corpora componi ex indivisibilibus, quae si unirentur post divisionem, in unicum coirent punctum (3).

Resp. Haec difficultas, quam quidam tantopere decantant, iam pridem explosa fuerat ab Aristotele, cum sit telum in officina Democriti fabricatum. Democritus quippe, uti testis est Philosophus (4),

(1) *Physic.* lib. VI, lect. 1.(2) *De caelo et mundo*, lib. III, cap. III; cf. *De generat.* lib. I, cap. IV.(3) *Physic.* lib. VI, cap. 1.(4) *De generat.* lib. I, cap. IV.

hoc eodem argumento et iisdem pene verbis doctrinam superius expositam adortus est. Verum acute Aristoteles animadvertit, non minora absurda, quam ea quae adversariis ipse exprobrat, consequi sententiam Democriti opinantis, corpora coagmentari ex corpusculis indivisibilibus (1), et insuper ipsum latenter paralogizare. Hoc autem, teste Philosopho, exinde accidit, quod *qui e multis rationibus quanam verae sint haudquaquam expendere consueverunt, paucis inspectis, facile pronuntiant* (2). Sed argumento directe respondendum est, eiusque fallaciae detegendae.

Resp. Dist. mai. Si corpus esset in quolibet signo et in omni sensu divisibile, posset esse divisum in partes infinitas, *Cont.* Si corpus in quolibet signo est divisibile in aliquo sensu, et in alio non, potest esse divisum in partes infinitas, *Neg.*

Explico. Ut sensus responsionis intelligatur considerandum est, continuum efflorescere non posse ex partibus sub omni sensu indivisibilibus, neque ex partibus sub omni sensu divisibilibus, uti patet ex absurdis a Philosopho explicatis, in quae utraque sententia impingit. Si enim primum admittitur, corpus et magnitudo exurgerent ex non corporibus, et ex non magnitudinibus, quod est absurdum, ut palam fit argumento Democriti. Eadem absurda promanant ex alia hypothese, videlicet quod partes continui sint omni sensu divisibiles: fieri enim posset divisio, et deveniret ad actu indivisibilia. Quam ad rem media quaedam sententia seligenda est, quae duarum oppositarum incommoda vitare valeat, et dicendum cum Aristotele, corpora componi ex partibus potentia et in quolibet signo divisibilibus, actu autem et in quolibet signo non divisibilibus; quod idem est ac decernere, partes in continuo praecontineri potentia, non actu (3).

Ut hoc melius intelligatur, audiendus est Angelicus Magister explicans doctrinam Aristotelis Democritum refellens, remque declarans variis exemplis petitis, sive a continuis successivis, sive a continuis permanentibus. En verba S. Thomae: «Tota virtus rationis Democriti in hoc consistit, quod si corpus sensibile omnino simul est divisibile in potentia, quod sit simul omnino in actu; sed haec consequentia non tenet in omnibus. Quaedam enim sunt de quorum ratione est esse in potentia; unde in talibus non potest poni, esse simul in actu, quod est simul in potentia; quia tolleretur ratio et natura illius rei quod quidem primo manifestum est in successivis. In prima enim parte diei simul possibile est, esse horas diei; non tamen poni potest, quod omnes horae diei sint simul actu;

(1) Cf. *Arist.* *De caelo et mundo*, lib. III, text. 37.(2) *De generat.* lib. I, cap. III, text. 7.(3) Cf. *SUM. MAURUM* in *ARIST.* *De generat.* lib. I, cap. IV, text. 9.

aufertur enim natura temporis, de cuius ratione est, quod sit *numerus motus secundum prius et posterioris*. Secundo apparet hoc in permanentibus. De substantia enim aeris est materia, quae est in potentia ad omnes formas; tamen non potest poni, quod ex aere sit generatum quidquid est possibile ex eo generari, quia tolleretur natura materiae, quae semper est in potentia ad omnes formas. Sic igitur contra rationem magnitudinis, puta lineae, est, quod sit simul actu divisa... Quod hoc sit contra rationem lineae patet; nam divisio lineae in actu nihil aliud est, quam punctum in actu esse; si ergo esset simul in actu divisa, oporteret quod puncta essent contigua... Hoc autem esse non potest, quia cum puncta essent indivisibilia, multorum punctorum contiguorum unum non excederet aliud, quia unum tangeret aliud secundum se totum, et ita omnia puncta non essent nisi unum punctum » (1).

Oppon. 3.^o Partes in continuo distinguuntur actu, si quaelibet earum actu est extra alias. Atqui ita res habet, e.g. in pyramide vertex est extra basin, et in ipsa basi angulus differt ab angulo. Ergo.

Resp. / Conc. mai. et Neg. min. In difficultate enim petitur principium, nam esse partes actu extra partes idem est, ac partes esse actu distinctas. Ad exemplum pyramidis, *Dist.* Partes sunt actu extra partes extrinseca designatione, *Conc.* Intrinsicca entitate, *Neg.* Siquidem in pyramide unica est forma, et consequenter unicum esse actuans omnes partes, quae non finiuntur propriis terminis, cum in quolibet continuo, ideoque in pyramide partes copulentur communi termino.

Oppon. 4.^o Ad causandam actualem multipliciter partium necessaria est actualis divisio eorumdem. Atqui actualis divisio non est actualis divisio. Ergo admitti potest actualis distinctio, quin admittatur actualis pluralitas seu multitudo.

Resp. Dist. mai. Ad causandam multipliciter actualem in continuo requiritur divisio partium, in hypothesis quod partes sint potentia, et non actu inter se distinctae, *Conc.* In hypothesis, quod sint actu inter se distinctae, requiritur ulterior divisio, *Neg. Contradist. min.* Distinctio non est divisio, si partes distinctae unco actuatur esse, et communi termino comprehenduntur, *Conc.* Si partes distinctae proprio actuatur esse, et propriis concluduntur terminis, *Neg.*

Explico. Sensus responsionis patet ex his, quae disputavimus in probatione propositionis, nam tunc habetur vera divisio entis, quando vere unum non est aliud: unde si partes integrantes essent actu distinctae, esse unius partis differret ab esse alterius, ideoque partes vere essent divisaee inter se. Siquidem si unitas substantialis entis procedit ab unco esse substantiali, multiplicitas ex adverso oritur

(1) De generat. lib. I, lect. 5; cf. etiam De caelo et mundo, lib. III, lect. 3 et 4, et Physic, lib. I, lect. 1 et 2.

ex multiplici actu essendi, et si unitas dicitur ens indivisum, multiplicitas contra dicitur ens divisum. Quod si partes, quae distinguuntur realiter, sunt duae realitates, quae ad invicem comparantur ut potentia et actus, tunc realis distinctio non secum affert veram divisionem entis, quia potentia et actus dicere possunt ordinem ad idem esse substantiale, et sic uniri ad efformandum unicum ens et unicum subsistens, quod habet unitatem ab unco essendi actu.

Oppon. 5.^o Partes in continuo suscipiunt praedicata contradictoria et contraria: dicitur enim una pars calida et alia frigida. Atqui non possent suscipere huiusmodi praedicata, nisi essent inter se actu distinctae. Ergo una pars actu non est altera.

Resp. Dist. mai. Suscipiunt praedicata contradictoria et contraria, quae vere dicuntur de toto secundum illam partem, *Conc.* Quae dicuntur de parte, et non de toto secundum illam partem, *Neg. Contradist. min.* Si partes susciperent praedicata illa independentem a toto, *Conc.* Si praedicata huiusmodi tribuuntur toti secundum illas partes, *Neg.*

Explico. Praedicata, quae tribuuntur partibus continui, vere spectant ad totum, ita ut dici possit: hoc corpus est calidum secundum aliquam partem, et frigidum secundum aliam. Ad hoc requiritur et sufficit distinctio partium in potentia. Requiritur, quia si essent actu distinctae, praedicatio illa non posset convenire composito, cum esse compositi, et esse ceterarum partium differret ab esse illius partis de qua praedicatio fit. Sufficit, nam vitatur contradictio, cum idem non praedicetur et negetur de eodem secundum idem. Sic de tempore dicitur, quod sit praeteritum, praesens et futurum; licet instantia ex quibus componitur, non sint actu distincta inter se (1).

ARTICULUS III.

DE CONTINUO HETEROGENEO.

QUID CONTINUUM HOMOGENEUM ET HETEROGENEUM?

Corpora chimice composita dividuntur binariam; quaedam enim constant ex moleculis similibus, et dicuntur homogenea; quaedam ex adverso coalescunt ex partibus dissimilibus, et dicuntur heterogenea. Continua homogenea ea dicuntur, quorum quaelibet pars suscipit praedicationem secundum completam rationem naturae in toto.

(1) Aliae difficultates inventiuntur solutae apud SEMPER, *Trin. phil.* vol. II, Disp. 9, q. 2.

Ratio huius est, quod natura formæ secundum totum id quod est, essentialiter invenitur in qualibet parte. Sic quælibet pars carnis est caro. Continua autem heterogenea ea dicuntur, *quorum quælibet pars non suscipit prædicationem secundum completam rationem naturæ in toto*. Ratio est, quia in ipsis forma totius non inest cuilibet parti secundum totum naturam suam, cum non contingat, rem prædicari de toto, et de partibus uniformiter.

Unde difformitas in misto? Quandoquidem dantur mista homogenea, et heterogenea, perspicuum est, difformitatem in misto non manare præcise ex ratione misionis, sed in omnibus mistis affirmanda esset partium difformitas contra certissimam experientiam, ex qua constat, omnia mista inorganica esse homogenea, et per chemicas combinationes non fieri ab arte, nisi composita homogenea. Quæ ergo ex causa in mistis organicis et animatis partium difformitas oriatur, ducta S. Thomæ, quantum rei difficultas patitur, explanare conabimur. In mistis homogeneis mistum coalescit ex elementis, quæ atque præcesserant sub propriis formis, quæ post misionem non remanent in essentia, sed solum virtute, ita ut formæ elementorum de nulla parte prædicari valeant, sed nunc de toto, tum de partibus prædicatur forma misti: unde neque aqua neque aliqua pars eius dici potest oxigenium vel hydrogenium; sed de qualibet parte aquæ eius ratio prædicatur secundum totam essentiam, totamque virtutem.

Genesis misti heterogenei. Cum animatum quoddam constituitur habens diversitatem magnam in partibus ortam ex diversa mitione, in eo ex una parte necesse est, ut sit una forma totius misionis et unum esse, cum sit unum corpus animatum et una substantia; sed ex alia parte hæc totius misionis forma non est in singulis partibus secundum totam naturam suam; siquidem un parti tribuit aliquam prædicationem, quam non tribuit alteri; puta prædicationem carnis, quam non tribuit ossibus. Hoc per diversam genesis misti organici explicari potest. Cum enim constituitur mistum animatum, quod constat ex partibus difformibus, huiusmodi partes per se non fuerunt ante misti constitutionem, uti elementa ad mistum præexistunt; sed natura æque agit ad educationem earum in toto, et ad constitutionem totius ex eis. Sic in animali vis activa ac generativa patris, quæ est in semine, agit ad constitutionem corporis formando diversa membra; et quoniam est virtus assimilans sibi passum, ipsa non corrumpitur generata aliqua parte, sed perseverat quousque inestruum fuerit transformatum in illa, quæ sunt in eo potentia; nam agens instrumentale non desinit operari, nisi prius inducatur effectus intentus a principali agente. Porro semen continet vim generativam, quæ est delativa virtutis paternæ; in semine vero est potentia ad diversas partes, in quibus est diversa miscibilium proportio, ex qua exoritur materialiter multiplex difformitas in partibus, in quarum tamen

qualibet reperitur uniformitas misionis, cum sit de natura misionis habere uniformitatem in misto.

Unica forma misti heterogenei. Verum enim in qualibet parte difformi est qualitas quædam media exurgens ex qualitibus simplicium ad invicem attemperatis; hæc autem qualitas sive sit multiplex ac diversa pro partium difformitate, sive sit una habens necessario difformitatem pro difformitate partium, est proxima dispositio ad formam totius misti, quæ erit una per essentiam, licet differens ac difformis in virtute, ideoque in qualibet parte rei erit tota per essentiam, non vero secundum totam suam virtutem; vis enim auditiva non est in oculo, nec visiva in aure. Quoniam vero essentia formæ est indivisibilis, et virtutes a forma separari non possunt; nam quælibet virtus sequitur totam essentiam in hac vel illa parte, in qua tota est essentia; ideo, divisis membris a toto, non manet in illis partibus essentia formæ, quæ est indivisibilis, nec virtus quæ a forma separari nequit. Cum ergo in partibus divisio invenitur diversa proportio miscibilium, quando aliqua pars dividitur a toto, in ea remanet forma diversa a forma totius, et diversa a forma alterius partis, si dividitur a toto; et sic separatis ossibus et carne a corpore humano animato, forma carnis erit diversa a forma hominis, et a forma ossis.

Comparatur unitas formæ in misto homogeneo et heterogeneo. Doctrina mox exposita ulterius illustratur a S. Thoma ex his, quæ post divisionem contingunt in continuo homogeneo. In lapide enim, in quo est unica forma actu, quæ est multiplex potentia, si divisio fit, resultant multæ formæ actu, nulla nova forma introducta; ideo remanent eadem accidentia, sed non secundum idem esse actu, quia primo habebant esse actu a toto, quod non habent nunc; nam esse quod pars divisa lapidis actu habet, est aliud ab esse actu, quod habebat in toto, et tamen non habet aliam formam essentia diversam a priori. Quocirca si una continuitas invenitur in aliqua parte membri vivi, puta in carne cum sit una actu forma totius, idest anima, necesse est in carne, quadantenus præexistere formam sine esse actu; cum esse actu habeatur a forma communi animati perfecti. Siquidem formæ partium difformium se habent ad esse actu, sicut in continuis inorganicis se habet multiplicitas potentia eiusdem formæ. Potentia vero diversa eiusdem formæ nullum esse faciebat in continuo, in quo erat unum esse tantum, quamvis essentia illius formæ respondeat potentia, sicut et actui, quem in toto faciebat. Et ideo cum talis forma ponatur in re præcipue ratione continuitatis, ubi sola divisio fuit esse actu in partibus, facile est videre, quomodo essentia formæ possit esse ibi, et non dare esse ipsi parti. Sicut enim non per aliam, sed per eandem transmutationem materia continui ducitur ad formam, secundum quod est una in actu, et multiplex potentia; sic per eandem transmutationem, qua inducitur forma totius multiplex in potentia,

inducitur forma partis sine esse, quia non est nisi quidam respectus. Et sicut dum manet res in uno actu, illa potentia, quae est in eadem forma, quae actu esse confert, nihil acquirit illi rei, nisi respectum quemdam in natura inter rem totam et partem, ita illa essentia formae in continuo diversae naturae nihil rei ipsi acquirit, nisi respectum quemdam, qui est cuiusdam similitudinis ipsius esse actu partis et seorsum (1).

ARTICULUS IV.

DE LOCO ET SPATIO.

CONTINUATIO RERUM. Substantiae corporales, quae a quantitate habent partes extra partes seu extenduntur in partes, per proprias dimensiones occupant suum proprium locum et quoddam spatium diversum a loco et spatio ab aliis corporibus occupato. Hoc vulgo intelligitur ab omnibus, qui experiuntur, corpora per motum localem ingiter mutare locum, quem prius occupabant, ideoque rite percipiunt, unum locum esse diversum ab altero. Nihilominus velle determinare, quatenam sit natura loci eiusque habitudo ad corpora locata, res est intellectu diutiusque difficillima, tum quia essentia loci habet parum de entitate et consequenter de intelligibilitate, tum quia in hac materia usus imaginationis turbat intellectum, eumque impedit, quominus veritatem sine errore consecratur, tum vel maxime propter multiplices dissidentesque sententias eorum, qui, posthabita doctrina ab Aristotele et a veteribus Doctoribus tradita, certatim in eo adlaborasse visi sunt, ut nova, incredibilia, et e regione inter se pugnantia congererent. Cum ergo haec doctrina de habitudine loci ad corpora locata, nequatur cum quibusdam mysteriis Fidei Christianae, quae respiciunt conpenetrationem et multilocutionem corporum, a nobis diligenter ex mente Aristotelis et S. Thomae enodanda est.

Definitio loci inquiritur (2). Locum esse profecto nesciremus, nisi compertum nobis experientia esset, corpora moveri localiter, id est de uno in alium locum prodire. Hoc notatum fuit a Philosopho qui ait: «Primum considerasse oportet, quod non quaeretur utique locus, si non motus aliquis secundum locum esset» (3). Quocirca idem Philosophus naturam loci inquirens, primo ostendit, locum existere,

(1) Cf. S. THOM. opusc. De nat. generis, cap. XVI.

(2) De hac re cf. S. THOM. opusc. De natura loci, et ANST. Physic. lib. IV ab initio.

(3) Physic. lib. IV, text. 32.

et dissolvit sophismata quorundam Physicorum, qui ipsam loci existentiam negabant; deinde naturam loci investigat et eius definitionem venatur, excludendo falsas opiniones, quae aliquam veritatis speciem prae se ferre videntur. Siquidem declarat, locum neque esse materiam et formam corporum, quae sunt intrinseca constitutiva eorumdem, cum locus debeat esse aliquid extrinsecum rebus locatis, et quod possit separari a locato. Neque locus esse potest spatium dimensionatum, quod existit infra terminos corporis ambientis, quia infra terminos corporis continentis nihil est, praeter magnitudinem corporis contenti. Si enim, circumscripta magnitudine corporis contenti, esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, illud esset dimensionatum longitudine, latitudine et profunditate. Iam vero dimensiones sunt accidentia, id est quantitates. Ergo non possent esse in subiecto, nisi in corpore; et consequenter si esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis praeter magnitudinem corporis contenti, dicendum foret, dari aliquod accidens sine subiecto (1).

Definitio loci proponitur. Excluis falsis opinionibus de natura loci, accedit Philosophus ad veram definitionem assignandam, quae est huiusmodi: locus est: *Corporis continentis terminus seu superficies seu extremitas immobilis prima* (2). Qua in definitione notandum est, genus loci contineri illis verbis: *superficies corporis continentis*: differentiam vero assignari per particulam *immobilis*: additur *prima* ad discriminandum locum proprium a loco communi. Verum immobilitas superficiei circumdantis accipienda est *formaliter*, non *materialiter*: quia locus non movetur, licet quandoque moveatur superficies corporis ambientis, quemadmodum contingere videmus in aqua fluminis decurrentis circa columnas pontis; locus enim concipitur, ut continens quiescens, in quo moventur locata, et sic vas aquam continens licet sit superficies aquam circumdans, non est locus, quia vas est aliquid mobile, locus vero est superficies immobilis, quae ambit locatum: idem dico de hominibus, qui in navi moventur ad motum navis, ideoque non dicuntur esse in navi, tamquam in loco. Cum ergo quandoque contingat, ut, nota superficiei, quae ambit aliquod locatum, illud remaneat in eodem loco, sicut in flumine navis ligata ad ripam: quandoque ex adverso, ut locatum moveatur, licet circumdatum eadem superficiei corporis ambientis, sicut aqua in vase mobili, vel homines in navi, velificante; dicendum profecto est, immobilitatem superficiei circumdantis explicandam esse non per hanc vel illam superficiem materialiter sumptam huius vel illius corporis, sed per superficiem formaliter spectatam, prout ordinem dicit ad quaedam puncta fixa, nimirum ad centrum terrae, vel ad polos, vel ad meridianaum. Hoc

(1) Cf. S. THOM. Physic. lib. IV, lect. 6 et Quodlib. 6, a. 3.

(2) Physic. lib. IV, text. 39.

inducitur forma partis sine esse, quia non est nisi quidam respectus. Et sicut dum manet res in uno actu, illa potentia, quae est in eadem forma, quae actu esse confert, nihil acquirit illi rei, nisi respectum quemdam in natura inter rem totam et partem, ita illa essentia formae in continuo diversae naturae nihil rei ipsi acquirit, nisi respectum quemdam, qui est cuiusdam similitudinis ipsius esse actu partis et seorsum (1).

ARTICULUS IV.

DE LOCO ET SPATIO.

CONTINUATIO RERUM. Substantiae corporales, quae a quantitate habent partes extra partes seu extenduntur in partes, per proprias dimensiones occupant suum proprium locum et quoddam spatium diversum a loco et spatio ab aliis corporibus occupato. Hoc vulgo intelligitur ab omnibus, qui experiuntur, corpora per motum localem ingiter mutare locum, quem prius occupabant, ideoque rite percipiunt, unum locum esse diversum ab altero. Nihilominus velle determinare, quatenam sit natura loci eiusque habitudo ad corpora locata, res est intellectu diutiusque difficillima, tum quia essentia loci habet parum de entitate et consequenter de intelligibilitate, tum quia in hac materia usus imaginationis turbat intellectum, eumque impedit, quominus veritatem sine errore consecratur, tum vel maxime propter multiplices dissidentesque sententias eorum, qui, posthabita doctrina ab Aristotele et a veteribus Doctoribus tradita, certatim in eo adlaborasse visi sunt, ut nova, incredibilia, et e regione inter se pugnantia congererent. Cum ergo haec doctrina de habitudine loci ad corpora locata, nequatur cum quibusdam mysteriis Fidei Christianae, quae respiciunt conpenetrationem et multilocutionem corporum, a nobis diligenter ex mente Aristotelis et S. Thomae enodanda est.

Definitio loci inquiritur (2). Locum esse profecto nesciremus, nisi compertum nobis experientia esset, corpora moveri localiter, id est de uno in alium locum prodire. Hoc notatum fuit a Philosopho qui ait: «Primum considerasse oportet, quod non quaeretur utique locus, si non motus aliquis secundum locum esset» (3). Quocirca idem Philosophus naturam loci inquirens, primo ostendit, locum existere,

(1) Cf. S. THOM. opusc. De nat. generis, cap. XVI.

(2) De hac re cf. S. THOM. opusc. De natura loci, et ANST. Physic. lib. IV ab initio.

(3) Physic. lib. IV, text. 32.

et dissolvit sophismata quorundam Physicorum, qui ipsam loci existentiam negabant; deinde naturam loci investigat et eius definitionem venatur, excludendo falsas opiniones, quae aliquam veritatis speciem prae se ferre videntur. Siquidem declarat, locum neque esse materiam et formam corporum, quae sunt intrinseca constitutiva eorumdem, cum locus debeat esse aliquid extrinsecum rebus locatis, et quod possit separari a locato. Neque locus esse potest spatium dimensionatum, quod existit infra terminos corporis ambientis, quia infra terminos corporis continentis nihil est, praeter magnitudinem corporis contenti. Si enim, circumscripta magnitudine corporis contenti, esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, illud esset dimensionatum longitudine, latitudine et profunditate. Iam vero dimensiones sunt accidentia, id est quantitates. Ergo non possent esse in subiecto, nisi in corpore; et consequenter si esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis praeter magnitudinem corporis contenti, dicendum foret, dari aliquod accidens sine subiecto (1).

Definitio loci proponitur. Exclusis falsis opinionibus de natura loci, accedit Philosophus ad veram definitionem assignandam, quae est huiusmodi: locus est: *Corporis continentis terminus seu superficies seu extremitas immobilis prima* (2). Qua in definitione notandum est, genus loci contineri illis verbis: *superficies corporis continentis*: differentiam vero assignari per particulam *immobilis*: additur *prima* ad discriminandum locum proprium a loco communi. Verum immobilitas superficiei circumdantis accipienda est *formaliter*, non *materialiter*: quia locus non movetur, licet quandoque moveatur superficies corporis ambientis, quemadmodum contingere videmus in aqua fluminis decurrentis circa columnas pontis; locus enim concipitur, ut continens quiescens, in quo moventur locata, et sic vas aquam continens licet sit superficies aquam circumdans, non est locus, quia vas est aliquid mobile, locus vero est superficies immobilis, quae ambit locatum: idem dico de hominibus, qui in navi moventur ad motum navis, ideoque non dicuntur esse in navi, tamquam in loco. Cum ergo quandoque contingat, ut, nota superficiei, quae ambit aliquod locatum, illud remaneat in eodem loco, sicut in flumine navis ligata ad ripam: quandoque ex adverso, ut locatum moveatur, licet circumdatum eadem superficiei corporis ambientis, sicut aqua in vase mobili, vel homines in navi, velificante; dicendum profecto est, immobilitatem superficiei circumdantis explicandam esse non per hanc vel illam superficiem materialiter sumptam huius vel illius corporis, sed per superficiem formaliter spectatam, prout ordinem dicit ad quaedam puncta fixa, nimirum ad centrum terrae, vel ad polos, vel ad meridianaum. Hoc

(1) Cf. S. THOM. Physic. lib. IV, lect. 6 et Quodlib. 6, a. 3.

(2) Physic. lib. IV, text. 39.

quippe pacto ipsi geographi loca determinant, idest assignando eorundem distantias a quibusdam superficiebus immobilibus (1).

Neque negotium facessit, quod nullum assignari possit punctum revera immobile, cum et terra et reliqua corpora caelestia revera moveantur; sufficit enim ad rationem loci salvandam determinare immobilitatem quamdam relativam, quae habetur, si eius situs permanet idem per ordinem ad aliquid relative immobile. Demum locus dicitur superficies *prima* ne confundatur locus proprius cum loco communi; locus enim proprius est superficies, quae immediate tangit aliquod locatum; locus communis est superficies plura corpora circumdans, neque immediate ea contingens, et esse potest plus vel minus communis: sic templum aliquod dicitur locus communis omnium eorum, qui in ipso sunt (2). Quæ a nobis disputata sunt de immobilitate loci sic perstringuntur ab Aquinate nostro: «Locus non solum est immobilis motu locali, sed etiam motu continentis. Propter quod dicit Philosophus, quod si navis sit in aqua fluvii, quae moveatur, magis utitur ea tanquam vase, quam sicut loco continente: de natura enim loci est, quod sit immobilis. Unde totus fluvius, qui secundum se totum est immobilis, magis debet dici locus navis, quam haec aqua, quae fluit et movetur; totus enim fluvius non est locus proprius navis, sed communis; et ideo locum proprium navis in fluvio oportet accipere per comparisonem ad totum fluvium, qui est immobilis. Est ergo accipere locum proprium in fluvio non secundum hanc aquam, quae fluit et movetur, sed secundum ordinem et situm, quem habet ad totum fluvium, qui quidem ordo et situs manet in aqua succedente, qui erat in aqua recedente respectu totius fluvii. Quamvis enim aqua materialiter fluat, tamen quia manet idem ordo et situs respectu totius fluvii, manet etiam idem locus» (3).

Falsae de natura loci sententiae. Et primo quidem nobis occurrunt, qui docent, locum esse partem spatii absoluti, quae commensuratur dimensionibus corporis locati, ideoque decernunt, locum esse aliquid praeter omnia corpora existens. Cum enim de ratione loci sit immobilitas, concludunt, locum esse partem spatii absoluti, cum in rebus nihil immobile reperitur, praeter spatium absolutum (4). Haec sententia, quae lusus imaginationis cum realitate rerum male permiscet, repudianda est. Spatium quippe absolutum nihil est, nisi ima-

(1) Cf. Sit. v. MAURUM, *Physic.* lib. IV, text. 41, et S. THOM. *Physic.* lib. IV, lect. 6 in fine.

(2) De divisione loci in proprium et communem, cf. ARIST. *Physic.* lib. IV, text. 14.

(3) *Opusc. De natura loci*, parum ab initio; cf. etiam *QQ. DD. De ver. q. 1, a. 6.*

(4) Huius opinionis meminit ARIST. *Physic.* lib. IV, text. 40.

ginationis figmentum, ideoque nequit constituere locum. Siquidem spatium, uti mox videbimus, re non distinguitur a corporum dimensionibus, eiusque formalis ratio habetur per considerationem distantiae inter partes dimensionum intercedentis. Hinc realis dimensio facit spatium reale, dimensio imaginata facit spatium imaginarium. Brevis: per rationem intelligimus, dimensionatum non esse nisi corpus, quia dimensiones sunt accidentia corporibus inhaerentia; idcirco aliquid dimensionatum in longum, latum et profundum, quod sit praeter corpora et constituat spatium absolutum et locum, ab eo dumtaxat defendi potest, qui inter phantasiam et intellectum quid intersit discernere minime valet.

Alii tuerentur, locum esse aliquid intrinsecum corpori locato, nimiram eius dimensiones. Huius sententiae meminit Aristoteles (1), eamque esse falsam ostendit, cum locus debeat esse aliquid extrinsecum locato; secus enim corpora non possent moveri localiter ex uno in alium locum, sibi quae maria vice succedere in eodem loco, nisi per mutua commutationem dimensionum. Ex hactenus explicatis consequitur, corpus quolibet a propriis dimensionibus mutuari tantummodo aptitudinem ad occupandum locum, non vero actualem existentiam in loco, cum ad actualem loci occupationem praeter dimensiones corporis locati, requirantur etiam dimensiones corporis ambientis, quae si deessent, corpus non esset in loco. Extrema vero corporis circumdantis, si ad ipsum referuntur, sunt mensura intrinseca, et dicuntur superficies; si vero ad corpus locatum comparantur, sunt mensura extrinseca, et dicuntur locus.

Quid ubicatio. Actualis commensuratio corporis locati cum extremo corporis ambientis dicitur *ubicatio*, et constituit praedicamentum *ubi*, quod est unum de sex principiis, et corpori tribuit denominationem extrinsecam, cum locus, ex quo denominatio resultat, sit mensura extrinseca locato (2). Commensuratio ergo substantiae locatae cum superficie corporis circumscriptis est accidens illud quod dicitur *ubi* categoricum, et definitur a S. Thoma et a B. Alberto: *Circumscriptio corporis a loci circumscriptione proveniens*. Quocirca *ubi* est accidens pertinet ad substantiam per comparisonem ad extrinsecum contentens, quae comparatio fit mediantebus quantitibus dimensionis corporis continentis et corporis contenti, nam sine dimensione intelligi nequit, quomodo substantia a loco circumscribatur. Ad rem S. Thomas: «Substantia locati ordinatur ad locum mediantebus quantitibus dimensionis propriis; et inde est, quod oportet, dimensiones locati commen-

(1) *Physic.* lib. IV, text. 14-15.

(2) Cf. COSM. ALAM. *Leg. q. 14*, ibi ostendit, sex principia esse formas extrinsecas denominantes.

surari dimensionibus loci continentis » (1). *Ubi ergo*, uti notat B. Albertus M., non est locus, sed in loco aliquo esse (2).

Ubi formaliter non est nisi extrinsecum. Cum accidens, quod dicitur *ubi*, consistat in commensuratione vel circumscriptione, quae procedit a mensura extrinseca, nempe a loco, patet *ubi* formaliter sumptum, non esse nisi quid extrinsecum ubicato. Qua de re qui distinguunt inter duplex *ubi*, alterum extrinsecum, alterum intrinsecum, vel falso loquuntur, eo quod admittunt, locum esse aliquid intrinsecum locato, vel saltem impropriis utuntur vocibus, si nomine *ubi* intrinseci intelligunt dimensiones locati, per quas aptum est esse in loco; denominatio enim illa non sumitur a dimensionibus locati, sed a dimensionibus locantis seu circumscribentis.

Quid spatium. Satis a nobis explicata est notio loci; sed ut res melius elucescat, aliquid breviter de spatio attingendum, cum locus et spatium sint duo maxime inter se affinia. Nominis spatii intelligimus *intervallum existens inter superficies vel partes superficies, quae locum constituent.* Qua ex definitione patet, spatium constitui formaliter per dimensiones corporis ambientis, quatenus in ipsis relatio distantiae consideratur. Quocirca spatium non differt realiter a loco; utrumque enim constituitur per extrema corporis circumscribentis; sed locus connotat superficiem corporis, quatenus ambit et circumdat; spatium vero connotat distantiam inter partes superficies vel inter varias superficies, quae circumdant. Hinc sicut locus denotat aliquid extrinsecum corpori locato, sic spatium dicit aliquid extrinsecum corpori existenti in spatio; et sicut locus alicuius dimensionati constituitur per dimensiones alterius dimensionati, ita et spatium; et sicut corpus non necessario est actu in loco, sic non necessario est in spatio. Corpora localiter mota cum non possint de uno loco in alium prodire, nisi percurrant aliquam distantiam intercedentem inter partes alicuius superficies, vel inter diversas superficies, merito ab omnibus dicuntur percurrere aliquid spatium, vel moveri in spatio. Sic spatium ex communi hominum sensu convertitur cum distantia, et indiscriminatum dicitur, inter duo loca, vel inter partes loci esse magnam vel parvam distantiam, vel magnum vel parvum spatium.

Falsi ergo sunt, qui cum Cartesio decernunt, spatium esse aliquid intrinsecum corporibus, videlicet illud reponunt in dimensionibus afficientibus corpora, eodem ferme pacto ac locum atebant, esse dimensionem locati. Ut enim alia praetereramus, si spatium esset aliquid intrinsecum corporibus dimensionatis, intelligibile prorsus esset, corpora moveri in spatio, vel spatium implere. Ut enim realitas spatii in tuto collocetur, distinguendum est inter corpus dimensionatum, quod in spatio

(1) *Quodlib.* 7, a. 8.

(2) *De praedicam.* tract. VI, cap. II.

est et in eo movetur, et spatium quod repletur. Quare vel dicendum est, hoc quod repletur et in quo se movent corpora esse superficiem diversam a dimensionibus corporis replentis, vel esse aliquid absolutum distinctum ab omnibus corporibus, vel esse aliquid mere ideale. In secundo casu instauratur absurditas spatii absoluti; in tertio realitas spatii perimitur, et subjectivismo Kantiano paratur via. Remanet primum, nempe spatium formaliter constituitur per superficies diversas a superficiebus corporum in spatio motorum, quatenus connotatur distantia vel inter diversas has superficies, vel inter partes unius eiusdemque superficies.

Quid spatium absolutum? Nonnulli philosophi tum inter veteres, tum inter recentes opinati sunt, dari magnitudinem aliquam separatam ab omnibus corporibus, in qua tamquam in receptaculo quodam omnia corpora existunt et moventur, et hanc magnitudinem in longum, latum, et profundum dimensionatam, appellant spatium absolutum. Huic falsae absurdaeque opinioni, uti testis est Aristoteles, duo occasionein dedere; nempe et quia locus esse debet aliquid immobile, in quo corpora moventur, et quia aer, in quo corpora moventur, videtur esse aliquid incorporeum. En Aristotelis verba: « Iam vero magnum quiddam ac difficile esse videtur sumere, quid sit locus, tum quia materiae et formae speciem refert, tum etiam, quia in eo, quod continet, quiescente, fit translatio eius, quod fertur; videtur enim esse posse intervallum quoddam interiectum diversum a magnitudinibus, quae moventur. Conferret etiam aliquid aer, qui videtur esse incorporeus; nam locus videtur non solum terminus vasis, sed etiam quod est interiectum, tamquam inane » (1). Quibus verbis Philosophus tangit originem erroris eorum, qui commentu sunt expansionem quendam a corporibus separatam et absolutam, aeternam, immensam, improductam, indestructibilem, quam spatium absolutum dicitur.

Ut autem de veteribus Atomis taceamus, nimirum de Democrito, Leucippo, et Epicuro, qui atomos ab aeterno volitantes per immensum inane fabulati sunt; inter recentes diversa fuit ratio explicandi expansionem hanc praeter corporum magnitudinem existentem. Nam Newtonus et Klarkius opinati sunt, huiuscemodi expansionem cum divina immensitate confundi. Gassendus, alique eius asseciae censent, eam esse aliquid a Deo distinctum, improductum, neque corpus neque spiritum, triplici dimensione affectum. Kantius denique docuit, spiritum esse formam subjectivam, per quam repraesentamus corpora tamquam extensa; vel intuitionem puram sensibilitatis externae, ideoque non esse aliquid reale et existens. Quae tria recentium placita cum sint perspicue falsa et absurda, non egent argumentatione ut refellantur, redolent enim sive pantheismum, sive idealismum.

(1) *Physic.* lib. IV, text. 40.

Spatium imaginarium. Sicut spatium reale est realis extensio corporis ambientis, quatenus connotatur relatio distantiae inter partes superficiei; sic spatium imaginarium est extensio possibilis et imaginata. Quoniam vero superficies seu extensiones possibiles, quae si existent, constituerent spatium reale, cogitari possunt sine terminis, nam sunt infinitae seu indefinitae; sic accedente phantasmate imaginationis conceptui possibilium extensionum, exsurgit sensibilis quaedam forma spatii cuiusdam indomiti, cui nihil sibiest realitatis; sed facile cum realitate confundi potest, nisi sedulo mens avocetur a phantastica repraesentatione, et umbras a realitate secernat.

Quid vacuum. Vacuum definitur a Philosopho: *Spatium vel locus corpore privatus*, idest locus qui cum possit intra se suscipere corpus, eo caret (1). In conceptu ergo vacui innuitur non simplex negatio, sed privatio, quae connotat subiectum aptum ad habendam oppositam positionem. Sicut ergo ante creationem mundi corporei repugnabat esse spatium aut locum, ita pari ratione repugnabat dari vacuum, cum privatio nulla dari possit, si subiectum privationis deesse supponitur.

Vacui possibilitas. Secundum diversas opiniones de natura loci et spatii, sunt diversae sententiae de existentia, et possibilitate vacui. Qui enim admittunt spatium absolutum, et dimensiones independentes ab existentia corporum, congruenter suis placitis admittunt, vacuum existisse ante creationem mundi, et existere post mundum creatum. Haec sententia omnino repudianda est, quippe quae innititur absurdo commento spatii absoluti. Uti enim scire disputat Aquinas: « Ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post: vacuum enim non est tantum negatio, sed privatio; unde ad positionem vacui oportet, ponere locum, vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant; quorum nullum ponimus ante mundum » (2). Neque necessitas vacui demonstrari potest ex motu locali corporum, vel ex eorumdem condensatione vel rarefactione, uti contra veteres quosdam fuisse probat Philosophus (3).

Secunda sententia omnino opposita primae, est eorum philosophorum, qui decernunt, spatium et locum consistere in dimensionibus corporis locati, et dimensiones non differre a substantia corporum. Consequenter ad hanc opinionem iure negant ipsam vacui possibilitatem. Cartesius quippe docet, conceptum spatii vacui esse aliquid pugnantibus notis consentum; si enim spatium formaliter non differret a corpore, quod est in spatio, in perspicuis est de conceptu spatii esse conceptum pleni, quod e diametro opponitur vacuo. Haec altera sententia falsa quoque est, cum falso supponat, spatium et plenum idem

(1) *Physic.* lib. IV, text. 57-60.

(2) 2 *Sent. Dist.* 1, q. 1, a. 5 ad 4.

(3) *Physic.* lib. IV, cap. X et XI.

tificari, quod est falsum; nam in conceptu spatii non includitur neque plenum neque vacuum, sed ab utroque praescinditur, ita ut non fiat praecisio alicuius eorum. Si enim vera esset haec Cartesii doctrina, dicendum foret, repugnare in terminis, Deum posse creare et conservare solummodo duo corpora globosa, quae se tangerent mutuo secundum aliquod punctum superficiei; nam in hac hypothesi inter alia puncta esset vacuum. Impossibilitas autem haec probari nullo pacto potest. Latenter autem paralogizat Cartesius, et impossibilia simul iugat, quando affirmat, duo corpora distantia immobiliter manentia, mutuo se tangere, si Deus annihilaret corpus interpositum, quippe quod hoc ipso inter illa non daretur distantia. Latenter, inquam, paralogizat, et quaestionem imaginatione potius, quam acie intellectus dirimit; nam illa duo corpora inter se praescinderent a conceptu distantiae vel indistantiae, quia non essent in loco et spatio communi, quod omnino requiritur ad hoc, ut duo corpora dici possint, vel distare vel non distare inter se.

Restat ergo tertia sententia conformis doctrinae Aristotelis de natura loci et spatii, quae decernit, vacuum neque necessario existere in mundo corporeo, neque pugnare cum natura loci et spatii, sed possibile esse, quippe quod locus et spatium ex suo conceptu formali extrinsece denominant locata, quae absolute loquendo possunt abesse.

ARTICULUS V.

DE CORPORUM IMPENETRABILITATE ET REDUPLICATIONE.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum extensio seu esse dimensionatum substantiae corporalis intelligi nequeat, nisi statuatur, partes continui habere proprium situm propriamque positionem, ita ut alius sit situs unius partis et alius sit situs alterius, consequenter alia habetur proprietates a quantitate dimensionum, per quam locus occupatus ab uno corpore, vel ab aliqua parte cuiusdam corporis non possit occupari ab alio corpore, neque ab alia parte eiusdem corporis. Proprietates haec denominatur impenetrabilitas, quam veteres appellabant *antipathyam*, *ἀντιπαθίαν*; vis autem seu virtus, qua corpus a loco quem occupat, aliud corpus expellit, dicitur resistentia. Quod haec proprietates naturaliter inhaerent corporibus, indubium est, ex ipsa experientia cui suffragatur evidens ratio petita ab ipsa notione extensionis, quae facit corpus dimensionatum in longum, latum, et profundum, vel commensuratum proprio loco.

Duplex quaestio. Corpus itaque ita est alicui loco commensuratum, ut tum tota eius dimensio commensuretur dimensioni sui loci, tum quaelibet pars suarum dimensionum coaptetur respondentibus

partibus loci. Qua ex re inferitur 1) quodlibet corpus naturaliter excludere a loco occupato aliud corpus, et partes signatas eiusdem corporis a proprio loco alio citroque se repellere; 2) inferitur, unum aliquid corpus ratione suarum dimensionum, quibus mediantebus constituitur in loco, non posse simul occupare nisi unum locum. Haec duo ita perspicua sunt, ut penitus obscurarentur, si ea probare tentaremus. Nihilominus, positis quibusdam fidei documentis, duplex suboritur abstracta quaestio; nimirum, an supernaturaliter per Dei omnipotentiam duo corpora possint esse mutuo compenetrare, simulque eundem occupare locum; iterum, an unum idemque corpus possit simul esse localiter in pluribus locis, ita ut cum eius dimensiones sint commensuratae dimensionibus unius loci, possint simul coaptari dimensionibus alterius loci. Prima quaestio eo spectat, ut declaretur miraculum, quo Iesus Christus, clausis ianuis, ad discipulos ingressus est; secunda vero potissimum agitatur propter realem praesentiam eiusdem Redemptoris Iesu Christi sub speciebus panis et vini in sacramento Eucharistiae.

Quid compenetratio et reduplicatio? Duo vel plura corpora dicuntur compenetrari, quando diversae dimensiones, per quas ea corpora loco circumscribuntur, possunt simul esse in uno eodemque loco, cui coaptantur. Reduplicatio autem vel multilocatio in eo reponitur quod unum idemque corpus affectum propria quantitate, qua nequit carere, possit esse simul in pluribus locis per divinam virtutem. Quia in re auctores mirre dissentiant inter se secundum diversa placita, quae de quantitate, de loco, de ubicatione amplexati sunt. Ut ergo rite solvatur quaestio, in antecessum determinanda est multiplex ratio essendi in loco, seu ubicationis; nam ubi non est locus, sed in loco aequaliter esse. Cum autem ubiatio sit denominatio extrinseca resultans ex conjunctione rei ad locum, diversus modus essendi in loco oritur ex diversa conjunctione locati ad locum.

Diversa ratio essendi in loco. Restringsendo quaestionem ad res creatas et finitas, aliquid potest esse in loco, vel localiter, vel non localiter, secundum quod loco applicatur per modum loci, vel non per modum loci. Applicatur autem aliquid loco per modum loci, quando dimensiones locati ita respondent et commensurantur dimensionibus loci, ut totum dimensionatum sit in toto, et pars eius in parte loci. Dicendum, ait S. Bonaventura, quod illud dicitur esse dimensionis affectus, quod ita est in illo, quod totum in toto, et pars in parte secundum commensurationem » (1). Haec ratio essendi in loco dicitur *circumscriptiva*, quia dimensiones locati circumscribuntur dimensionibus loci, et locatum configuratur loco; nam termini continentis contactu quantitatis contingunt dimensiones

(1) In 4 *Sent.* Dist. 10, p. 1, a. 1, q. 4, solut.

locati. Uti enim loquitur Aquinas: « Locus dicitur circumscribere locatum ex eo quod in circuitu describit figuram locati, quia loci proprii et locati oportet esse unam figuram; rationem autem est qualitas circa quantitatem » (1). Patet ergo, rationem essendi in loco non posse pertinere nisi ad substantias dimensionibus affectas, et quae mediantebus dimensionibus comparantur ad locum. Est autem aliquid in loco non localiter, quando non per suas dimensiones iungitur loco; et hoc vel quia dimensiones non habet, uti Angeli et anima humana, vel quia dimensiones habens non comparatur ad locum mediantebus suis dimensionibus, sicut contingit in ineffabili mysterio Eucharistiae (2). Primus modus essendi in loco illocaliter, seu incircumscriptive non excedit captum humanae rationis, quae cogitatione assequi potest, Angelos et animam humanam, quia quantitate dimensionis carent, dimensionibus loci commensurari non posse, ita ut pars coniungatur parti, et totum toti; secundus vero omnem vim humanae rationis longius supergreditur.

Alia partitio essendi in loco. Si spectetur ratio quamobrem res quaedam finita possit esse in loco, alia enascitur partitio essendi in loco, nimirum *definitiva* vel *indefinitiva*. Si enim res loco coniungitur ratione sui, id est vel ratione suae quantitatis, quae definitum et determinatum locum occupat, vel ratione suae virtutis, quae extenditur ad quosdam definitos terminos alicuius loci, ultra quos applicari non valet propter suam finitudinem, tunc res dicitur esse in loco definitiva. Contra ea si res coniungi valet loco ratione alterius, id est ratione conversionis in ipsam alicuius substantiae praesistentis in aliquo loco, remanentibus dimensionibus, quibus ad illum locum est determinata, tunc res existit in loco non definitiva, quia non determinatur et definitur ad unum locum, sed extendi potest ad omnia loca, in quibus invenitur substantia, quae in eam convertitur. Haec tertia ratio praesentiae localis plane ineffabilis pertinet ad corpus D. N. J. Christi sub speciebus ac dimensionibus panis, differt a praesentia circumscriptive, et definitiva, et proprio nomine dicitur *ubicatione sacramentalis*. Rem ita declarat Doctor Angelicus: « Corpus Christi non est in hoc sacramento definitiva, quia sic non esset alibi, quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum, cum sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitiva vel circumscriptive, sed ad hoc

(1) In 4 *Sent.* Dist. 10, q. 1, a. 3, solut. 1.

(2) De hoc mysterio cf. S. THOM. 3. p. q. 76 per totam; 4 *Sent.* Dist. 10, q. 1, a. 3.

quod incipit esse ibi per consecrationem, et conversionem panis et vini » (1).

Exinde elucescit, præsentiam definitivam non opponi contradictorie præsentiae circumscriptivæ, uti quidam falso affirmant; nam aliquid potest esse in loco, vel circumscriptive simul et definitive, vel neque circumscriptive neque definitive, vel solum definitive, vel denum solum circumscriptive. Sic corpora, quæ ad locum comparantur per proprias dimensiones, sunt in loco circumscriptive simul et definitive: Jesus Christus suo sacramento non est neque circumscriptive neque definitive; idem sic de anima humana relate ad aliquam partem corporis, puta ad manum, vel caput; Angelus relate ad locum ad quem eius virtus protendi et applicari potest, est definitive et non dimensione: corpus bicubitale non est definitive in loco unius cubiti, licet aliquo modo sit ibi dimensione.

Præstat in re rari momenti et difficultatibus plena iterum audire S. Thomam sic disserentem: « Ad hoc quod aliquid sit in loco definitive, duo requiruntur. Primum est, ut competat ibi esse ei, quia quod non est in alio loco, non potest loco illo definiri. Secundum est quod sit ibi, sicut in loco commensurato, aliquo modo suæ quantitatis vel virtutis. Corpus enim bicubitale non definitur loco unius cubiti, quantumvis aliquo modo sit ibi; neque anima est definitive in manu, quia est in aliis partibus, eo quod non est in manu secundum totam suam virtutem. Et ideo omne, quod habet quantitatem finitam vel virtutem, oportet quod sit definitive in loco in quo est; et ideo Angeli definitive sunt in loco, non tamen Deus. Corpus autem Christi quantum secundum veritatem sit sub speciebus, non tamen competit ei ratione sui, quia neque ratione suæ quantitatis, ut dictum est, neque ratione suæ virtutis, sed ratione illius quod in ipsum conversum est ibi præexistens, cuius dimensiones adhuc manent, quibus ad locum illum determinabatur, et ideo non definitur loco illo, sed simili modo potest esse ubi, ubicunque fuerint dimensiones panis conversi in ipsum » (2). Patet ergo frustra esse illos auctores, qui ad decernendum possibilitatem vel impossibilitatem multilocationis in rebus finitis recurrunt ad distinctionem inter præsentiam circumscriptivam, et definitivam. Haec quippe distinctio nihil ad rem facit, cum argumenta, quibus adstruitur impossibilitas multilocationis dimensionis, integrum robur habeant contra multilocationem definitivam. Quocirca Angelicus Doctor ob multipræsentiam corporis Christi sub variis speciebus discrete negat, Christum esse in sacramento vel dimensione vel definitive.

(1) 3 p. q. 76, a. 3 ad 1; cf. corpus articuli.

(2) 4 Sent. Dist. 10, q. 3, a. 3, solut. 2.

PROPOSITIO I.

Corpora naturaliter sunt impenetrabilia, id est vi suæ quantitatis a loco quom occupant expellunt alia corpora; licet per divinam virtutem fieri possit, ut duo corpora compendretur, et simul eundem locum occupent.

Prob. 1.^a pars, nimirum corpora naturaliter esse impenetrabilia. Et primo quidem hæc veritas, quæ ceteroquin a nemine in dubium vocatur, constat certissima experientia, quæ ostendit, nullum corpus locum alterius corporis ingredi, quin prius aliud e loco pellat. Accedit ratio a natura quantitatis perita. Siquidem proprius munus quantitatis est tribuere substantiæ corporeæ partes integrantes, quarum una est extra allam, et sic resultat extensio per quam corpora commensurantur loco. Sed partes extra partes intelligi nequeunt, quin quævis pars habeat proprium situm et propriam positionem et ordinem, tum inter se, tum relate ad locum, si corpus est in loco. Ergo partes integrantes alicuius corporis dimensionati ratione quantitatis, quæ propriam positionem habent in loco, quocum commensurantur, ab illo loco partes alterius corporis, ideoque aliud corpus expellunt, cum eoque compenetrari non sinant.

Immo hæc dumtaxat suppetit ratio, quæ partes corporum et corpora discernimus, quatenus nempe una pars locum alterius partis non occupet, neque unum corpus occupet locum alterius corporis. Hanc doctrinam sic eleganter tradit Aquinas: « Distinctio secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensionis, quæ definitur esse quantitas positionem habens: unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subiectæ dimensionis; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materię corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis. Unde et Philosophus dicit (IV *Physica*) quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aërem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aëre; ita oporteret, quod cederent dimensiones separatæ, si vacuum poneretur » (1).

Prob. 2.^a pars, nimirum per divinam virtutem non repugnare corporum compenetrationem. Doctores mediæ ætatis communiter tuiti sunt, fieri posse per infinitam Dei virtutem plura corpora occupare simul eundem locum. Ex ipsa quippe S. Scriptura didicimus, corpora fuisse compenetrata, cum nimirum Jesus Christus, clausis ianuis, coenaculum ingressus est. De quo miraculo sic loquitur Augustinus:

(1) *Quæst. lib. 1, a. 21; cf. opusc. in BOY. De Trin. q. 4, a. 3.*

« Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit » (1). Communem veterum Scholasticorum sententiam deseruit Durandus (2) cum suis sectatoribus, quibus pauci recentes Scholastici ad stipulati sunt, quorum sententia vehementer placuit Lockio, qui docuit, principio contradictionis adversari, duas substantias eiusdem speciei eundem locum occupare. Porro quod cum principio de contradictoris pugnat, ne per divinam quidem virtutem posse fieri apud omnes in confesso est.

Verum contra hos sic concludi potest ratio. Corpora occupant diversa loca propter diversas dimensiones secundum situm. Atqui Deus causa prima totius esse potest sine causis secundis conservare in esse effectus earundem. Ergo potest conservare distinctionem materiae absque diversitate situs. Audi S. Thomam: « Duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur, dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde, sicut conservat in sacramento Altaris accidentia sine subiecto, ita potest conservare distinctionem materiae corporalis absque diversitate situs » (3). Argumentum S. Doctoris eo recidit, ut dicatur: Diversitas in esse inter duo corpora causatur a diversitate situs, quia dimensiones unius separantur a dimensionibus alterius. Sed Deus potest conservare effectus in esse sine causis secundis et proximis. Ergo potest conservare distinctionem in esse duorum corporum absque distinctione situs, quam dimensiones naturaliter exigunt (4).

PROPOSITIO II.

Absolute repugnat, corpus aliquod posse dimensione occupare plura loca seu multilocari. Similiter repugnat, praesentiam localem definitivam alicuius ensis finiti posse multiplicari.

Sensus utriusque partis propositionis colligitur ex his, quae disputavimus de diversis modis esse in loco, qui revocandi sunt in memoriam.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^o Corpus dimensione existens in uno loco, suis dimensionibus replet capacitatem sui adaequati continentis; haec est enim ratio loci proprii; ideoque corpus dicitur circumscribi loco, eique configurari. Sed si corpus posset sua quantitate occupare

diversa loca, idest commensurari diversis superficiebus continentibus, dicendum esset, eius dimensiones sine mutatione et augmento crescere secundum mensuram diversorum locorum, idest quantitatem, seu dimensiones unius cubiti esse simul duorum, trium, quatuor cubitorum, et quantitatem unius cubiti commensurari quantitati centum cubitorum, quod ipsa principia matheseos subverteret.

Arg. 2.^o Si corpus aliquod supponitur multilocari dimensione, idest ratione suae quantitatis occupare diversa loca, adstruitur a seipso divisum, quia a seipso localiter distans. Atqui dicere, aliquid individuum esse a seipso divisum, est pugnantia secum coniungere. Ergo. Audiatur S. Thomas: « Aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil aliud est, quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum; unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul » (1).

Et re vera corpus locum occupat ratione suae quantitatis; sed eadem quantitas non potest plura loca replere; nam de ratione continui est, ut sit indivisum; illa vero quantitas, si poneretur in pluribus locis, esset divisa, cum inter eius superficies aliquid medium interponeretur. Ergo absolute repugnat, corpus aliquod occupare plura loca.

Prob. 2.^a pars, nimirum omne ens quod definitive est in aliquo loco non posse extendi ad alia loca. Esse enim definitive in aliquo loco, significat, esse ibi in loco commensurato suae quantitati vel suae virtuti. Atqui si ens illud posset alibi esse, primus locus esset commensuratus, et non esset commensuratus quantitati vel virtuti, quod est sibi contrarium et pugnant. Ergo repugnat, aliquid ens esse pluribus in locis definitive. Sic neque Angelus potest esse definitive in pluribus locis; nam eius virtus, per quam definitur ad aliquem locum, si ad alium extenderetur, esset simul definita et indefinita, commensurata et incommensurata, quod intelligi nequit. Quocirca ratio repugnantiae est eadem in multilocatione dimensionis, et in multilocatione definitivae; ideoque magis sibi concinunt illi auctores, qui utraque esse possibilem profitentur, quam illi, qui admittunt repugnantiam circumscriptionis multilocationis, et eam inficiantur pro praesentia definitivae. Hoc omnino ad arbitrium dicitur, et immutatio nativum sensum praesentiae definitivae in loco, quae in eo dimensionis opponitur, quod in dimensionis applicatio ad locum fit per quantitatem locati, in definitiva per eius virtutem; non autem in hoc quod prima non possit excedere capacitatem sui loci adaequati, altera autem illud possit. Hinc Angelicus loquens de duplici praesentia ait: « Corpus est in loco circumscriptionis, quia commensuratur loco. Angelus autem non cir-

(1) Tract. 127 in Joan. n. 4.

(2) 4 Sent. Dist. 44.

(3) Quodlib. 1, a. 22.

(4) Cf. S. Thom. 4 Sent. Dist. 44, q. 2, a. 2.

(1) Quodlib. 3, a. 2.

cumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco quod non in alio (1). Mirabile profecto est, fautores multilocationis definitivae citare pro sua sententia auctoritatem Doctoris Angelici, qui praecise probat, Jesum Christum non esse in sacramento Altaris *definitive*, quia si esset definitive, non posset esse in pluribus locis, uti vidimus in locis superioris citatis (2).

Argumentum ergo petitum a multiplici praesentia corporis J. Christi in sacramento inefficax omnino censendum est, quia praesentia sacramentalis toto caelo differt a praesentia dimensionis et definitiva. Siquidem corpus Dominicum coniungitur pluribus locis non per suam quantitatem, neque per suam virtutem, sed per conversionem substantiae panis in ipsum, remanentibus dimensionibus substantiae conversae. Sed haec ad Theologos. Neque melius concludit argumentum ductum ex apparitionibus Sanctorum in pluribus locis, uti ostendit inter alios Silvester Maurus (3).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Corpus non prohibetur esse in eodem loco cum alio corpore propter suas dimensiones. Sicut enim punctum se habet ad punctum, et linea ad lineam, et superficies ad superficiem, ita corpus ad corpus relate ad locum. Atqui duo puncta, duae lineae, duae superficies possunt esse in eodem loco, quando se tangunt, quia tanguntia sunt, quarum extrema sunt simul. Ergo duo corpora possunt simul esse in eodem loco.

Resp. Neg. assumptum. Ad probationem, *Neg. paritatem*. Ratio disparitatis est, quia puncto, lineae, et superficiel non debetur locus per se, sed per accidens; nimirum quia terminant corpus cui per se debetur locus. Quocirca non sequitur: si termini corporum sese tangentium sunt simul; ergo duo corpora possunt esse simul in eodem loco; meritoque haec ratio inter sophisticas ponitur a Philosopho (IV *Physic.*). Locus enim non circumscribitur neque punctum, neque lineam, neque superficiem, sed corpus, et corpore mediante haec omnia; cum locus divisibilis nequeat neciri vel circumscribere indivisibilia. Ad rem S. Thomas: « Puncto non convenit esse locum. Unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus cuius est terminus, est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Coniungit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum; et ideo quamvis duo corpora non possint esse in eodem loco, tamen duobus terminis duorum corporum

(1) 1 p. q. 52, a. 2.

(2) 4 *Sent. Dist.* 70, q. 1, a. 3, solut. 2, et 3 p. q. 76, a. 3 ad 1.(3) *Quaest. phil.* vol. II, q. 28 ad 4.

respondet idem terminus duorum locorum, et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul » (1).

Oppon. 2.^a Duo corpora non possunt esse simul per divinam virtutem in eodem loco. Nam locus proportionaliter respondet loco. Atqui unum corpus neque divina virtute potest esse in duobus locis per suas dimensiones. Ergo neque duo corpora possunt esse simul in uno loco.

Resp. Neg. assumptum. Ad rationem additam, *Neg. paritatem*. Siquidem in primo casu habetur vera contradictio, non vero in secundo. Rem ita explicat Angelicus: « Unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum, quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione eius, quod est esse individuum in se; sequeretur enim, quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc, quod est esse divisum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indivisione. Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, et ideo non est simile » (2).

Oppon. 3.^a Si duo corpora essent in eodem loco, esse eorum non distingueretur; nam distinctio corporum procedit a quantitate habente proprium situm et positionem. Atqui si esse non distinguitur, sunt unum corpus. Ergo repugnat compenetratio.

Resp. Dist. mai. Si essent per miraculum, non distinguerentur, *Neg.* Si essent naturaliter, *Con.*

Explicatio. Responso patet ex dictis in propositione. Licet enim naturaliter duo corpora non possint conservari distincta in esse, nisi eorum respectiva quantitas habeat diversum situm, tamen hoc per miraculum evenire potest, conservante Deo diversitatem subiectiorum sine diversitate situs, quia Deus potest conservare effectum sine causis proximis, et secundis (3).

Oppon. 4.^a Contra impossibilitatem reduPLICATIONIS. Corpus J. Christi est simul in pluribus locis. Atqui si reduPLICATIONE tum dimensionis, tum definitiva repugnaret, non posset esse in pluribus locis.

(1) 4 *Sent. Dist.* 44, q. 2, u. 2, solut. 2 ad 3.(2) 4 *Sent. Dist.* 44, q. 2, a. 2, solut. 3 ad 4; cf. etiam S. BONAVENTURAE: eodem loc. solut. 3 corp.(3) Ad plenorem solutionem difficultatis cf. S. THOMAS 4 *Sent. Dist.* 44, q. 2, u. 2, solut. 3 ad 2; in BOETII *De Trin.* q. 4, a. 3 ad 1; *Quaestib.* 1, a. 22, quibus in locis aliae difficultates solvuntur.

Resp. Dist. mai. Corpus J. Christi in sacramento comparatur ad locum per suam quantitatem vel per suam virtutem, *Neg.* Ratione substantiæ panis, quæ in Ipsum convertitur, remanentibus accidentibus substantiæ conversæ, *Conc. Contradist. min.*

Explico. Triplex distinguendum est ubi vel modus essendi in loco, uti monstramus, nimirum dimensive, definitive, sacramentaliter. Primus et secundus modus ratione naturali percipitur; tertius superat omnem captum humanæ mentis et deducitur ex mysterio Eucharistiæ et transubstantiationis. In primo et secundo modo multilocatio implicat contradictionem; in tertio autem non repugnat, quia corpus Christi non comparatur ad locum per suam quantitatem vel per suam virtutem, quæ una est et finita; sed per conversionem alterius in ipsum, quæ multiplex esse potest, et est ad multiplicitatem consecrationis.

Oppon. 5° Angelus potest extendere, seu applicare suam virtutem ad diversa loca. Ergo multilocatio definitiva non repugnat.

Resp. Dist. ant. Potest applicare suam virtutem ad diversa loca inadæquata, *Conc. Adæquata, Neg. et Neg. cons.*

Explico. Cum dicitur aliquid esse definitive in loco per applicationem suæ virtutis, hoc intelligitur de loco adæquato; nam si locus non adæquatur suæ virtuti, non posset dici esse ibi definitive, licet esset illocaliter. Sic anima humana licet in manu et in capite sit illocaliter, non est tamen ibi definitive, quia extenditur etiam per informationem et communicationem suæ virtutis ad alias partes corporis. Verum in toto corpore dicitur esse definitive; nam ultra extendi nequit, cum repugnet, animam informare duo corpora. Recole locum S. Thomæ a nobis superius citatum, in quo explicat quid sit de ratione præsentia definitive.

QUÆSTIO IV.

De principiis et causis extrinsecis rerum naturalium.

CONTINUATIO RERUM. In Philosophia naturali tradenda, hactenus disputatum a nobis est de principiis intrinsicis rerum corporatarum, nempe de causa materiali et formali, ex quibus corpora coalescunt, et de præcipuis quibusdam proprietatibus, quæ ex huiusmodi substantiis compositis enascuntur: nunc ad expletam huius materiæ tractationem, ipse instituti nostri ordo postulat, ut aliquid dicamus de principiis extrinsecis substantiarum materialium, nempe de causa efficiente et finali. Cum autem principium, ex quo in rebus oritur vis activa, per quam corpora et revera operantur, et operantur propter determinatum finem, dicatur *natura*, præsentem questionem ita perspicuemur, ut primo agemus de ipsa notionem et existentia naturæ seu de substantia prout est principium operationis; deinde de activitate rerum corporalium; et demum de earumdem finalitate.

ARTICULUS I.

DE CONCEPTU ET DEFINITIONE NATURÆ.

QUID NATURA? In questione hac enodanda definitionem illam naturæ proponemus et vindicabimus, quam Aristoteles, II *Physic.* cap. I, et V *Metaph.* cap. IV, sapientissime tradidit. Siquidem Philosophus ad naturæ definitionem inquirendam et eformandam, in antecessum explanat, quid intersit inter res naturales, idest inter res, quæ a natura gignuntur, et illas quæ ab aliis causis proficiscuntur, nempe ab arte vel casu. Exempla primi generis sunt animalia eorumque partes, plantæ et stirpes; et etiam corpora inanimata. Exempla secundi generis sunt domus, lectica, currus. Iam vero quæ producuntur a natura hoc differunt ab iis, quæ sunt ab arte, quod prima *ut talia* videntur habere in se principium alicuius motus et quietis, quædam secundum locum, quædam secundum augmentum et decrementum, uti animalia et plantæ, quædam secundum alterationem, uti corpora elementaria, et corpora mista. Ex adverso ea, quæ sunt ab arte, uti domus, indumentum, lectica, *quæ talia* nullius motus vel mutationis principium in se habent, nisi per accidens, in quantum substantia rerum ab arte profectarum est res naturalis: cultellus quippe fertur deorsum ad lineam, non quia cultellus, sed quia ferreus. His notatis, definitionem naturæ hac propositione exhibebimus.

Resp. Dist. mai. Corpus J. Christi in sacramento comparatur ad locum per suam quantitatem vel per suam virtutem, *Neg.* Ratione substantiæ panis, quæ in Ipsum convertitur, remanentibus accidentibus substantiæ conversæ, *Conc. Contradist. min.*

Explico. Triplex distinguendum est ubi vel modus essendi in loco, uti monstramus, nimirum dimensive, definitive, sacramentaliter. Primus et secundus modus ratione naturali percipitur; tertius superat omnem captum humanæ mentis et deducitur ex mysterio Eucharistiæ et transubstantiationis. In primo et secundo modo multilocatio implicat contradictionem; in tertio autem non repugnat, quia corpus Christi non comparatur ad locum per suam quantitatem vel per suam virtutem, quæ una est et finita; sed per conversionem alterius in ipsum, quæ multiplex esse potest, et est ad multiplicitatem consecrationis.

Oppon. 5° Angelus potest extendere, seu applicare suam virtutem ad diversa loca. Ergo multilocatio definitiva non repugnat.

Resp. Dist. ant. Potest applicare suam virtutem ad diversa loca inadæquata, *Conc. Adæquata, Neg. et Neg. cons.*

Explico. Cum dicitur aliquid esse definitive in loco per applicationem suæ virtutis, hoc intelligitur de loco adæquato; nam si locus non adæquatur suæ virtuti, non posset dici esse ibi definitive, licet esset illocaliter. Sic anima humana licet in manu et in capite sit illocaliter, non est tamen ibi definitive, quia extenditur etiam per informationem et communicationem suæ virtutis ad alias partes corporis. Verum in toto corpore dicitur esse definitive; nam ultra extendi nequit, cum repugnet, animam informare duo corpora. Recole locum S. Thomæ à nobis superius citatum, in quo explicat quid sit de ratione præsentia definitive.

QUÆSTIO IV.

De principiis et causis extrinsecis rerum naturalium.

CONTINUATIO RERUM. In Philosophia naturali tradenda, hactenus disputatum a nobis est de principiis intrinsicis rerum corporatarum, nempe de causa materiali et formali, ex quibus corpora coalescunt, et de præcipuis quibusdam proprietatibus, quæ ex huiusmodi substantiis compositis enascuntur: nunc ad expletam huius materiæ tractationem, ipse instituti nostri ordo postulat, ut aliquid dicamus de principiis extrinsecis substantiarum materialium, nempe de causa efficiente et finali. Cum autem principium, ex quo in rebus oritur vis activa, per quam corpora et revera operantur, et operantur propter determinatum finem, dicatur *natura*, præsentem questionem ita perspiciemus, ut primo agemus de ipsa notionem et existentia naturæ seu de substantia prout est principium operationis; deinde de activitate rerum corporalium; et demum de earumdem finalitate.

ARTICULUS I.

DE CONCEPTU ET DEFINITIONE NATURÆ.

QUID NATURA? In questione hac enodanda definitionem illam naturæ proponemus et vindicabimus, quam Aristoteles, II *Physic.* cap. I, et V *Metaph.* cap. IV, sapientissime tradidit. Siquidem Philosophus ad naturæ definitionem inquirendam et eformandam, in antecessum explanat, quid intersit inter res naturales, idest inter res, quæ a natura gignuntur, et illas quæ ab aliis causis proficiuntur, nempe ab arte vel casu. Exempla primi generis sunt animalia eorumque partes, plantæ et stirpes; et etiam corpora inanimata. Exempla secundi generis sunt domus, lectica, currus. Iam vero quæ producuntur a natura hoc differunt ab iis, quæ sunt ab arte, quod prima *ut talia* videntur habere in se principium alicuius motus et quietis, quædam secundum locum, quædam secundum augmentum et decrementum, uti animalia et plantæ, quædam secundum alterationem, uti corpora elementaria, et corpora mista. Ex adverso ea, quæ sunt ab arte, uti domus, indumentum, lectica, *quæ talia* nullius motus vel mutationis principium in se habent, nisi per accidens, in quantum substantia rerum ab arte profectarum est res naturalis: cultellus quippe fertur deorsum ad lineam, non quia cultellus, sed quia ferreus. His notatis, definitionem naturæ hac propositione exhibebimus.

PROPOSITIO.

Natura aptissime definitur ab Aristotele: « Principium et causa motus et quietis vis in quo est primum, per se, et non secundum accidens » (1).

Prob. prop. Ad propositam definitionem efficiendam et explanandam, sic cum Philosopho argumentatur. Naturalia in hoc differunt a non naturalibus, quod habent naturam. Atqui non discrepant, nisi quod in seipsis habent motum. Ergo natura recte describitur: *Principium et causa motus, etc.*

Arg. evol. Et primo quidem in definitione naturae ponitur tamquam genus non aliquid absolutum, sed principium, cum nomen naturae importet habitudinem principii. Siquidem nasci dicuntur ea quae generantur, ut patet in animalibus et plantis, ideoque principii generationis et motus dicitur natura. Quam ad rem desiderandi sunt, ut ut Anglicis, qui definitionem Aristotelis volentes corrigere, naturam definiunt per aliquid absolutum, dicentes quod natura sit vis in se ipsa rebus (2).

Inter philosophos definientes naturam per aliquid absolutum adnumerandi sunt tum Plato, iuxta quem natura definitur: *Vita seu vis quaedam per corpora diffusa, ipsorum gubernatrix acatrix*: tum Pythagoras, et Hermes Trimegistes, iuxta quos natura dicitur: *Vis et forma absoluta egressa a causa prima, quae postquam egressa est, diffunditur per corpora, et in singulis est principium motus et quietis*. Memorati quippe philosophi putabant, naturam esse substantiam quamdam a Deo procedentem, eamque esse unam, sed per corpora ita divisam, ut singulis singulae responderent partes maiores vel minores (3).

Singulae particulae exponuntur. Principium in definitione consideratur prout inest rei primo et per se, ita ut illam constituat in suo primo esse; quoniam sola substantia rem in suo primo esse constituit, cum accidentia adveniant rebus iam in primo esse constitutis, sic sola substantia stricto sensu est et dicitur natura. Principium quippe intrinsecum motus, uti notat Toletus, esse potest duplex, videlicet instrumentale et principale, e. g. in motu lapidis principium instrumentale est gravitas, in animalibus principium instrumentale nutritionis est calor naturalis; principale ex adverso in lapide est ipsius forma substantialis. Porro natura non est principium instrumentale, sed principale et substantiale, et dicitur primum. Insuper principium intrinsecum alicuius motus potest inveniri in aliquo, vel per se, vel

(1) *Physic.* lib. II, cap. I.(2) *Physic.* lib. II, lect. I in medio.(3) Cf. TOLETUM, lib. II *Physic.* cap. I, q. 1.

per accidens. Invenitur per se, cum illi rei competat moveri, quia tale principium in se habet; per accidens autem, cum rei non competat moveri ut tale principium in se habet, sed ei moveri etiam conveniret, tametsi illud principium in se non haberet. Ad naturam non sufficit, ut sit principium movendi per accidens illud in quo est, sed requiritur, ut sit principium movendi per se. Res illustrari potest exemplo medici, qui curat seipsum. Ars quippe medicinae est principium movendi per accidens subiectum in quo est, cum medicus non curetur, quia medicus, sed quia aegrotus: unde accidit medico, ut possit curare seipsum, secus medicus eo ipso esset aegrotus, quia natura est principium movendi per se illud in quo est: sicut natura humana est principium movendi per se ipsam hominem.

Quocirca ea quae non sunt a natura, sed per artem constituta; vel in suis motibus pendunt ab aliquo principio extrinseco, uti domus, indumentum, et alia manufacta; vel habent principium se movendi solum per accidens, ut medicus; vel saltem non constituuntur primo per formam artis. Hinc sunt aliquae formae artificiales, quae nec per se nec per accidens sunt intrinseca principia motus, ut ars aedificandi; quaedam vero formae artificiales sunt principia motus intrinseca solum per accidens, ut ars sanandi in medico, qui seipsum sanat. Quod autem natura dicitur principium et causa motus, hoc est, momente S. Thomae, ad significandum quod non omnium motuum natura est eodem modo principium in eo quod movetur; sed diversimode, ut patet in corporibus viventibus et in rebus inanimis; vel, iuxta Toletum, ad indicandam naturae multipliciter, quae complectitur materiam et formam.

Definitio ulterius explicatur. Natura stricte sumpta exhibetur ab Aristotele, ut determinatio primitiva, quae substantiam sensibilibus inest in eorum primo ortu, proveniens ex principii, quibus tales substantiae habent suum esse primo, et simpliciter; et sic natura describitur a posteriori per oppositionem ad eas determinationes quae in subiecto producantur per artem. Duo autem sunt praecipua discrimina, quae inveniuntur inter res determinatas per formam artis, et res constitutas per formam ac principium, quod dicitur natura: 1) Res naturae habent intrinsecam inclinationem seu appetitum et exigentiam quarundam determinatarum affectionum, et consequenter ab intrinseco determinantur ad quasdam mutationes et motus talibus exigentiis proportionatos; contra, prout determinantur per formam artis, tali appetitu carent. Animal siquidem parvum et imperfectum habet intrinsecam exigentiam, ut crescat et perficiatur; non autem domus parva et imperfecta. Similiter marmor habet naturalem exigentiam, ut cadat deorsum ad lineam, vel ut mutetur in calcem per actionem ignis; non autem ut sit statua. 2) Ens generans, sibi simile non generat, in quantum constituitur per formam artis, sed in quantum constituitur per naturam. Hinc si arca lignea germinaret in terra, non

gigneret arcam, sed lignum: sic medicus non generat medicum, sed hominem.

Quare natura adaequate accepta in ente substantialiter composito recte dicitur: *Primum principium quo actionis et passionis intrinsecum enti agenti et patienti*. Nimirum natura adaequate accepta, est rei cuiuslibet essentia seu formalis ratio secundum quam illi competit esse. Cum autem esse sit propter operari, et modus operandi sequatur modum essendi; inde fit ut natura seu essentia et intrinsece constituat rem, ut cui competit esse in hac vel illa specie, et simul se habeat in ente ut quo ens primo operetur vel possit operari determinata actione. Iure ergo natura dicitur: *Primum principium operationis intrinsecum enti operanti* (1).

De existentia naturae. Quod autem existat natura, hoc, monente Aristotelo, probatione haudquaquam eget, cum sit per se notum. Velle autem demonstrare aliquid evidens et per se notum, est hominis minime discernentis inter res per se perspicuas, et res quae non sunt notae per se: veritibus quippe quae perspicuae sunt, nemo propter ratiocinium assentitur. Dari autem multas naturas et multa entia naturalia est ita per se evidens, ut nemo rationis compos huic veritati assensurus sit propter ratiocinium. Omnes enim intelligunt, adesse in homine naturam, quae est principium, ut homo moveatur motibus propriis et humanis: pari modo hoc faciendum erit de animalibus et de plantis. Ergo eo ipso, quod aliquis demonstrare vellet, dari naturam, de ipsa disserteret perinde ac non esset per se nota, nomenque naturae usurparet, quin vim rationemque nominis perciperet, et esset similis caeco nato de coloribus discernenti, qui ex opposito ut notum usurparet, quod ipsi est prorsus ignotum (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Absolutum non debet defini per relativum. Atqui natura, quae est substantia, est aliquid absolutum. Ergo non debuit defini per principium et causam, quae denotant aliquid relativum.

Resp. Dist. mai. Absolutum, quod nullum respectum et ordinem importat, non debet defini per aliquid relativum, *Conc.* Quod ordinem aliquem dicit, *Neg.*

Explicio. Ut recte docet S. Thomas, et B. Albertus M. (3), in iis, quae absoluta quidem sunt, sed aliquem ordinem involvunt, non

(1) Cf. BENEDICTUM PERERIUM, *De communibus omnium rerum naturalium principijs*, lib. VII, cap. IV.

(2) Cf. ARIST. *Physic.* lib. II, cap. I, et eius interpretet S. THOMAS, *SILV. MAURUM, TOLETUM, ET COMBURECIENSIS.*

(3) *Physic.* lib. II, tract. I, cap. III.

prohibetur, quominus ponatur aliquid, quod huiusmodi ordinem significet, dum definiuntur. Sic dicendum est de natura; nam materia et forma quae sunt partes naturae, vel considerantur, ut pertinent ad esse et efficiunt substantiam compositam, et sic nomine substantiae explicantur; vel ut sunt causae motus ipsius compositi, et sic dicuntur natura et definiuntur per motum et ordinem ad ipsum; nec propterea natura est relatio, sed aliquid relationis importat.

Oppon. 2.^o Principium et causa videntur idem, vel unum superius altero. Atqui nihil superfluum debet poni in definitione. Ergo definitio naturae est vitiosa.

Resp. Neg. mai. Quoad utrumque partem: nam duo ponuntur ad explicandum, naturam non uno modo dici. Avicenna censet, principium innuere formam, causam vero dici propter materiam; licet S. Thomas in ea sit sententia, quod principium dicat ordinem, causa vero influxum et operationem. Utraque responsio optima est.

Oppon. 3.^o Unum non est principium primum oppositorum, si agit necessario et non libere. Atqui motus et quies sunt opposita. Ergo natura perperam definitur principium motus et quietis.

Resp. Dist. mai. Unum non est principium oppositorum, si opponuntur contrarie, *Conc.* Si opponuntur privative, *Neg. Contradict. min. et Neg. cons.*

Explicio. Verum est Aristotelem docere (IX *Metaph.* text. 3), potentias naturales non posse duo opposita facere, si agitur de oppositione contrarietatis: sic ignis non potest calefacere et refrigerare; at hoc non est intelligendum de illis, quae opponuntur privative, sicut contingit de motu et quiete, quorum unum ordinatur ad aliud. Equidem duplex distinguenda quies. Altera naturalis, quam natura consequitur per motum, uti est illa, quae vis res in suo naturali motu quiescit; et sic res naturalis, cum pervenerit ad terminum suae magnitudinis per augmentum, quiescit. Altera violenta, ut cum extra proprium locum corpora detineantur. Natura est principium quietis naturalis, quemadmodum est principium motus naturalis, qui ordinatur ad quietem, ut in finem. Cum enim mobile pervenerit ad terminum sui naturalis motus, sponte sua quiescit.

Oppon. 4.^o Saltare et canere sunt opera artis et non naturae. Atqui horum motuum est principium intrinsecum, et per se in canente et saltante. Ergo male definitur natura: *Principium et causa motus, etc.*

Resp. Dist. mai. Canere et saltare sunt opera artis, quatenus dicunt motum aliquem, *Neg.* Quatenus dicunt ordinatam rationem illius motus ad quasdam leges exactam, *Conc.* In motibus, qui habentur in cantante et saltante, distinguendus est ipse motus a regula, quae motum dirigit. Porro principium motus est natura: ars autem praestat determinatam aliquam rationem illius motus.

Oppon. 5.^o Materia prima, iuxta Philosophum, est natura. Atqui materia non est principium motus. Ergo natura non recte definitur.

Resp. Dist. mai. Materia prima est natura inadaequate, id est est pars essentialis substantiae, quae est natura, *Conr.* Est natura adaequate, id est natura completa, *Neg.* *Contradist. min.* Materia non est principium inadaequatum motus, *Neg.* Non est principium adaequatum, *Conr.*

Explicio. Principium motus in rebus corporalibus est substantia, quae constat ex materia et forma. Iam vero, sicut materia et forma dicuntur inadaequate substantia, quia sunt partes eius, sic dicuntur inadaequate natura. Similiter, sicut compositum proprie dicitur substantia, quia primum esse recipitur in composito, sic compositum proprie dicitur natura. Hinc natura dicitur *analogice* de materia, forma, et composito.

ARTICULUS II.

DE ACTIVITATE RERUM NATURALIUM.

QUAESTIO DEFINITUR. Posita notione et existentia naturae, quam superiori articulo vindicavimus, supervacanea prius videri posset quaestio de activitate rerum visibilium. Siquidem si datur natura, quae est principium intrinsecum motus et quietis eius in quo est, consequenter datur vera activitas rerum materialium, cum haec duo eodem omnino radice et mutuo se excipiant. Nihilominus in re tanti momenti, quae latissime patet, et quae tantopere obscurata fuit tum a veteribus, tum a recentibus philosophis, opportunum putamus, quaestionem hanc directe aggredi, et veram rerum visibilium activitatem propugnare. Si enim res naturales nihil agerent, dicendum foret, eas esse omnino ineptas ad gloriam Dei manifestandam, nullumque ordinem realiter inveniri in rebus ab ipso conditis; quae in hypothesis Deus dicendus esset non res, sed cadavera rerum condidisse. Verum enim in hac controversia duo inquiri possunt, nempe 1) An res corporatae praeditae sint vera agendi virtute. 2) Quaeenam sit natura, operationis, quae a rebus materialibus dimanat. Primo problemati satisfacimus in hoc articulo; secundam quaestionem ad sequentem articulum remittimus (1).

Multiplex philosophorum error. Circa corporum activitatem philosophi diversimode erraverunt. Quidam enim attribuentes Deo

(1) De hac quaestione cf. S. Thom. 1 p. q. 105, a. 3, et q. 115, a. 1 et 2; *Contra gent.* lib. III, cap. LXIX; *QQ. DD.* De pot. q. 3, a. 7; 2 *Secul. Dist.* 1, q. 1, a. 4.

omnem naturae operationem, docuerant, res naturales nihil efficere. Huiusmodi fuit error Saracenorum et Maurorum, qui tuebantur, nihil effici a rebus, sed omnia causari a Deo ad praesentiam rerum, ideoque iuxta horum placita ignis non calefaciebat, sed Deus in re calefacta calorem creabat ad appositionem ignis (1). Hic error quoad rem revocatus fuit ab Occasionalistis mitioribus, qui arbitrantur, res naturales esse dumtaxat causas occasionales, non efficientes et activas. Secundus error est eorum, qui definiunt naturam per aliquid absolutum, rati sunt, res naturae non agere, sed adesse vim quamdam spirituales per omnia corpora diffusam, quae omnia penetrat et cuncta movet. Inter hos adlegendi sunt Pythagoras, Hermes Trimegistus, et Plato, quem sequitur Philoponus: putabant enim, naturam esse quamdam substantiam a Deo egredientem, quae per haec inferiora corpora dividebatur, quaeque prout a Deo procedit, est una, sed prout corporibus communicatur, est multiplex et diversa (2). Pythagorae ac Platonis doctrinae simillima est sententia, quam inter recentes rerum physicarum cultores in medium protulit Hirn, qui corporum vires opinatus est esse aliquid per se subsistens medianis inter corpora, illudque esse naturae transcendens, non subiectum conditionibus finitis temporis et spatii (3). Sic vitans Atomistarum errorem incidit in oppositum scopulum, et ad formas separatas Platonis se contulit.

Doctrina peripatetico-scholastica. Contra multiplices errores tum veterum, tum recentium philosophorum, qui negant corporum activitatem, stat doctrina peripatetica, quam propugnavimus in Philosophia prima, in qua adversus Occasionalistas generatim demonstravimus, omnes causas secundas, sive sint spiritus sive sint corpora, esse vera agendi virtute ornatas. Hic autem non erit abs re coartando quaestionem ad substantias compositas, eandem veritatem iterum confirmare contra illos praesertim philosophos, qui ex doctrina Cartesii confundentes corpus naturale cum corpore mathematico, omnem corporibus agendi virtutem ademerunt. Siquidem si essentia corporis in extensione collocatur, iure conclusi debet, corpora nullo pacto dici posse activa; nam ex extensione nulla agendi virtus elici potest, sed solum mobilitas, quae denotat passivitatem quamdam, id est capacitatem recipiendi motionem per pulsum extrinseci impellentis, quem admodum non incite argumentabatur Mallebranchius (4).

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD.* De pot. q. 3, a. 7.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 115, a. 1.

(3) *Analyse élémentaire de l'Univers*, pag. 66.

(4) *Entréennes sur la métaphysique*, 7^e entreeien.

PROPOSITIO.

Res naturales veram et proprie dictam activitatem sibi vindicant; nimirum potentias passivas aliarum ad actum reducunt (1).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Si corpora non essent vere activa, cognitio nostrorum sensuum circa proprium sensibile esset falsa. Atqui sensum falli circa proprium sensibile est perspicue absurdum, et recta ducit ad absolutum universalemque scepticismum. Ergo.

Arg. evol. Cum sensus sit potentia passiva, cuius proprium est immutari ab obiecto, quod in ipsa causat similitudinem sui, per quam percipere potest externum sensibile; si sensus non moveretur a corpore, sed a Deo producente huiusmodi similitudinem in ipso, nulla suppleret ratio sufficiens iudicandi de realitate sensibilibus qualitatum, et de ipsa corporum existentia. Hinc recurendum foret vel ad formas subjectivas Kantii, vel ad divinam revelationem, vel ad instinctum quemdam caecum, et sic naturali certitudini valedicere. Adde quod sensus testantur, moveri a sensibili externo determinato, quod iudicium esset falsum, si corpora essent inoperosa, et sic prolaberetur in totus cognitionis subversionem, sublata veri falsique discernendi norma.

S. Thomas disserens contra veteres Occasionalistas docentes, non ignem, sed Deum calafecere ad appositionem ignis, sic rem declarat: « Haec positio est manifeste repugnans sensui, nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur, sequitur quod homo non sentiat calorem ignis, si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicat sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat » (2).

Arg. 2.^{um} In operibus sapientis nihil esse debet frustra. Atqui si corpora essent inactiva, frustra essent a Deo creata, et frustra adhibita ad producendos effectus. Ergo corpora vera agendi virtute pollent.

Arg. evol. Cum homo sit finis proximus totius mundi visibilis, res naturales a Deo conditae sunt, ut hominem adjuvent ad finem creationis harum rerum procurandum. Iam vero si res propria carerent actione, nullum adiumentum homini afferre possent. Ergo essent frustra a Deo creatae, et frustra ad producendos effectus adhibitae, cum huiusmodi effectus non ab ipsis, sed a Deo essent producti. Nec proficit quicquam effugium Occasionalistarum, qui dicitur

(1) Cf. SILV. MAURUM, *Quaest. phil.* vol. II, q. 18.

(2) *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7.

tant, corpora non esse inutilia, eo quod Deo occasionem praebent operandi, quae circa hominem fiunt ab Ipso. Hoc namque effugium nec nodum solvit, et pugnantia secum consociat. Cum enim causae occasionalis proprium sit non physice effectum gignere, sed causam efficientem movere ad operationem, relate ad Deum qui in hypothesis cuncta efficeret, ipsa ordinaretur tamquam medium ad finem. Atqui medium procedens a virtute effectrice ipsius agentis ordinantis illud ad finem, haudquaquam dici potest causa occasionalis, quae agenti debet aliunde occurrere. Ergo si Deus omnia ageret solus, repugnaret relate ad ipsum causa occasionalis. Sic ignis a Deo productus et ordinatus, ut per eius accessum Deus aliquid comburat, minime dici potest causa occasionalis respectu Dei. Unde merito Aquinas ait: « Frustra requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret » (1).

Arg. 3.^{um} Quod sic proponi potest cum S. Thoma. Agere est facere aliquid actu. Sed Deus dedit corporibus esse in actu. Ergo dedit et facere in actu: nam facere aliquid in actu, consequitur ad hoc, quod est esse in actu, unde omne agens agit sibi simile. Hoc patet in Deo, qui est purus actus, et est prima causa essendi omnibus. Si autem communicavit similitudinem suam quantum ad esse, quia res produxit; consequens est ut communicaverit etiam quantum ad agere (2). Haec argumentandi ratio eo recidit ut dicatur: Agere consequitur esse in actu, et virtus agendi est commensurata actui essendi. Hinc Deus, qui est actus purus, infinitam agendi virtutem sibi vindicat. Quocirca auferre corporibus actionem, idem est ac ipsis adimere esse et substantialitatem; quod est Pantheistarum placitis finitimum.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Corpora habent formam determinatam per materiam quantitativam subjectam. Atqui determinatio per quantitatem coarctat formam, ne possit per actionem se extendere in aliam materiam. Ergo.

Resp. *Cont. mai. et Dict. min.* Coarctatio quantitativae impedit omnino actionem substantiae corporalis, *Neg.* Determinat ac limitat, *Cont.*

Explico. Cum omne agens operetur secundum quod est actu, eius actio extenditur ad plura, vel pauciora secundum maiorem vel minorem perfectionem actus; et sic est agens vel universalius vel particularius. Cum autem agens sit actu per principium formale, illa agentia, quae sunt formae subsistentes, et non receptae in subiecto,

(1) S. THOM. loc. cit.

(2) *Contra gent.* lib. III, cap. LXIX. Cetera argumenta videri possunt apud eundem S. Doctorem, locis superius citatis.

iure habentur, ut causæ universaliores. Ex adverso formæ receptæ in materia coarctantur in sua actualitate et perfectione, et consequenter in operatione per potentiam in qua recipiuntur, et ita talia agentia sunt magis particularia. Audi S. Thomam: « Agere, quod nihil aliud est, quam facere aliquid actu, est per se proprium actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitativè subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod sit determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare » (1).

Oppon. 2.^o Actio substantiæ corporalis deberet fieri per contactum. Atqui per contactum nequit actuè potentia subiecti, cum corpora se tangant quoad extrema quantitatis, quod non sufficit ad actuandum subiectum. Ergo.

Resp. Dist. mai. Actio deberet fieri per contactum molis simul et virtutis, *Conc.* Solum per contactum molis, *Neg.* *Contradist. min.*

Explicio. Duplex secretendus est contactus inter corpora agentia et patientia, nempe molis et virtutis. Primus attingit extrema quantitatis, alter se porrigit ad totam potentiam passivè. Primus qui potest esse immediatus vel mediatus requiritur ad hoc, ut haberi possit secundus, ex quo propriè dependet actuatio potentia passivæ, quia repugnat actio in *distans* » (2).

Oppon. 3.^o Agens particulare eget subiecto, in quo recipitur eius actio. Atqui infra corpora non est alia substantia receptiva actionis. Ergo corpora non agunt.

Resp. Dist. mai. Agens particulare eget subiecto, quod sit naturæ inferioris, *Neg.* Quod sit in potentia ad formam, quam recipit ab agente, *Conc.* *Contradist. min.* Infra omnia corpora non est alia substantia receptiva actionis, *Conc.* Infra determinatum aliquod corpus, *Neg.* et *Neg. conc.*

Explicio. Quamvis substantia corporalis sit infima in genere substantiæ; tamen hoc non impedit, quominus aliquod corpus sit perfectius alio, ideoque possit actuare potentiam alterius. Quare effatum illud: *Agens debet esse honorabilius patiente*, intelligi debet secundum formam, per quam agit, quæ forma induci debet in patientem, licet secundum aliud possit esse inferioris. Sic corpora inorganica agunt in corpora animata, et in ipsum corpus humanum. Rem ita declarat S. Thomas: « Omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus scilicet patientem secundum suam materiam et subiectum; in quantum materia eius est in potentia ad formam agentis » (3).

(1) 1 p. q. 115, a. 1.

(2) De duplici contactu cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LVI.(3) *Contra gent.* lib. III, cap. LXIX.

Oppon. 4.^o Corpora sunt maxime remota a primo agente, nempe a Deo. Atqui omne agens particulare in tantum agit, in quantum participat virtutem agendi a primo activo. Ergo corpora non agunt.

Resp. Dist. mai. Corpora sunt maxime remota a primo agente, ita ut participent esse actu in infimo gradu, *Conc.* Ita ut nullo modo participent, *Neg.*

Explicio. Cum Deus sit actus purus, et omnibus causis essendi, quælibet res per suam formam per quam est in actu, assimilatur Deo tum in eo quod est, tum in eo quod agendo, suam formam aliis communicat. Sed quoniam forma substantiæ est contracta per materiam, ex qua limitatur, sic corpora per formas minorem perfectionem participant, quam formæ subsistentes, quæ non habent esse in materia. Ex hoc unice inferri potest, substantias materiales esse minus activas, quam formas separatas a materia, non vero eas nullo pacto agere.

Oppon. 5.^o Idem specie non potest produci a duobus agentibus specie diversis. Atqui prima individua omnium specierum producta sunt a Deo. Ergo corpora non possunt producere aliquid simile sibi secundum speciem.

Resp. Dist. mai. Idem specie non potest produci a duobus agentibus specie diversis, quæ habent determinatas operationes ad determinatos effectus, *Conc.* Quæ non habent operationes circumscriptas ad determinatos effectus, *Neg.* Cum Deus sit actus purus et eius operatio sit sua substantia, in operando non limitatur ad aliquem effectum, immo unica operatione efficit omnia quæ vult moliri (1). Ceterum hæc difficultas a nobis soluta fuit in Philosophia prima.

Oppon. 6.^o Corpora agendo deberent producere formas. Atqui formæ non producuntur, nisi per creationem. Ergo corpora non agunt.

Resp. Dist. mai. Deberent producere formas subsistentes, *Neg.* Formas habentes esse in materia et per materiam, *Subdist.* Deberent producere per accidens ad productionem compositi, *Conc.* Per se, *Neg.*

Explicio. Duplex est formarum genus; aliæ dicuntur immateriales; aliæ materiales. Primæ non possunt produci, nisi per creationem, cum non sint in potentia alicuius subiecti; secundæ cum sint in potentia materiae, non producuntur per creationem, quæ nullam præsupponit materiam, sed per operationem, quæ potentiam materiae vel subiecti actuat, et facit actu sub aliqua forma illud, quod erat in potentia ad illam formam. Hoc autem non est proprie effere formam, sed compositum, ideoque forma proprie non dicitur producta, sed potius educta ex potentia materiae vel subiecti, et huiusmodi agendi ratio propria est creaturae, quæ nequit agere nisi dependenter a subiecto (2).

(1) 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 4 ad 3.

(2) Cf. S. THOM. 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 4 ad 4, ubi late solvit difficultatem.

Oppon. 7.^o Corpora agendo deberent communicare suam formam aliis, cum omne agens agat sibi simile. Atqui hoc est impossibile, cum forma sive substantialis sive accidentalis non possit ex agente migrare in passum. Ergo.

Resp. Dist. mai. Deberent producere formam similem in specie, *Conc.* Deberent eandem numero formam, quam habent, communicare, *Neg.*

Explicō. Ut patet ex responsione, in difficultate confunditur identitas late sumpta, quae habetur inter duo quae assimilantur in specie, cum identitate strictè dicta, quae involvit unitatem essendi. Iam vero ad hoc ut agens producat aliquid sibi simile, non debet communicare patienti eandem numero formam, quae in ipso est, secus agens et patiens fierent unum ens; sed debet in patiente producere formam, quae assimilatur secundum speciem formae agentis, et tunc, si est forma substantialis, inter agens et patiens habetur identitas late dicta, quae etiam ad vitandas æquivocationes dici solet similitudo; licet proprie dicantur similia quae conveniunt in qualitate (1).

ARTICULUS III.

AN ACTIO CORPORUM REDUCATUR AD PURUM MOTUM LOCALEM.

CONTINUATIO RERUM. Hactenus refutavimus philosophos illos, qui diserte ac conceptis verbis negabant, res naturales esse veras causas efficientes. Verum aliud est philosophorum genus magis periculosum, eorum nempe, qui licet ultro vel concedant, vel videantur concedere, substantias materiales quadam pollere agendi virtute; nihilominus ita activitatem corporum explicant, ut ex eorum placitis rite concludi possit, res naturae nihil omnino operari. Cum enim huiusmodi philosophi bellum acerrimum indixerint omnibus causis formalibus, tum substantialibus, tum accidentalibus, ex quibus revera intrinsece activitas promanat, et ad solam materiam se receperint, ex qua non actio sed passio oritur, consequenter in explicanda activitate corporum ad puram putumque motum localem se contulerunt, et sic totam philosophiam subvertere conati sunt. Siquidem, si vera esset eorum sententia, quatuor genera causarum, quae semper a posterioribus philosophis admissa sunt in scientifica explicatione naturae, non reducerentur nisi ad causam materialem, quae cum per se sit indeterminata et mutabilis, veram scientiam progignere nequit; nam scientia est de necessariis et immutabilibus. Antequam ergo ad veram doctri-

(1) Cf. quae diximus in Philosophia prima, vol. I, pag. 379.

nam vindicandam accedamus, et ad refellenda placita istius novatae philosophiae, quae male confundit conspectum oculorum et lusum phantasiae cum acie intellectus, cuius proprium est in re mobili rationes et essentias immobiles detegere, aliqua praemittenda sunt, ut nostra demonstrandi ratio paratior expeditiorque procedat.

Errores philosophorum. Error Democriti et Epicuri, qui omnem corporum activitatem revocabant ad simplicem motum localem, renovatus fuit a Cartesio, cui ad stipulantur plerique inter recentes, qui amplexati systema mechanicum quod vocant, ipsi nuncupari solent Atomistae puri, eo quod naturam explicare conantur per materiam et motum (1). Atomistis hac in re concinunt complures Dynamistae, qui vel omnem vel fere omnem corporum operationem in eo reponunt, quod alia mere localiter moveant. Statuta hac doctrina, consequenter dicendum est, corpora agere in alia, illaque movere per vires non ab eorum essentia profluentes, sed ab extrinseco ipsis impressas. Sic activitatem, quam corporibus videntur verbis largiri, secundum rem et veritatem ipsis adimant, quia nulla res creata vere dici potest actiosa, nisi praedita sit quibusdam virtutibus et potentis operativis ab eius essentia distinctis, sed ab ipsa tamquam a principio intrinseco inseparabiliter et necessario resultantibus.

Quid agere? Agere nihil aliud importat, quam *facere aliquid actu*, seu *actuare potentiam alicuius passivi vel passivi* (2). Quare ut aliquid corpus revera agat, tum debet esse actu, cum unumquodque agat secundum quod est actu, tum habere vires activas, cum nulla res creata immediate agat per suam substantiam. Iam vero potentia activa definitur: *Principium transmutandi aliud in quantum est aliud.* Ergo ad actionem habendam requiritur subiectum, quod est in potentia ad illam actum seu formam, quae est in agente, cum omne agens agat sibi simile. Virtuti ergo activae respondere debet potentia passiva, quae definitur: *Principium ut aliquid transmutetur ab alio in quantum est aliud.*

Quid motus? Motus definitur a Philosopho: *Actus entis in potentia prout in potentia, seu secundum quod huiusmodi est* (3). Ad definitionem hanc rite intelligendam, cum eodem Aristotele praemittendum est, potentiam et actum dividere ens, et quodlibet genus entis. Quare potentia et actus sunt de primis differentis entis, ideoque priora motu, ad quem definiendum rite adhibentur. Quo principio statuto, in medium afferemus ipsa verba S. Thomae quibus memoratam motus definitionem sic eleganter declarat: *Considerandum est quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid autem medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum.*

(1) Cf. CL. RUMSTI, opusc. quod inscribitur: *Colores a movimento.*

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 115, a. 1.

(3) *Physic.* lib. III, text. 6.

Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia, et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur; cum vero est iam calefacta, terminatus est motus calefactionis; cum vero participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem: nam quod calefit, paulatim participat calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus; non quidem secundum id, quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum; quia si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus esset terminus, et non motus. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter si actus imperfectus consideratur tantum, ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus; potest enim incipere calefactio sicut a frigido, ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum, ut potentia; et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius, ut actus. Unde neque est potentia existentis, in potentia, neque actus existentis in actu; sed est actus existentis in potentia; ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam; et per id, quod dicitur in potentia existentis designetur ordo eius ad ulteriorem actum. Unde convenientissime Philosophus definit motum, dicens, quod motus est: *Actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi* (1).

Particulae definitionis explicantur. Dicitur 1^o actus, nam id quo aliquid fit actu, prius in potentia existens, est actus. Sed aliquid fit actu, dum movetur, prius adhuc in potentia existens. Ergo motus est actus. Illud enim quod movetur, antequam moveatur, est in potentia ad duos actus, nimirum ad actum perfectum, qui est terminus motus, et ad actum imperfectum, qui est motus.

Dicitur 2) actus existentis in potentia. Nam omnis actus est proprie actus eius in quo semper invenitur. Sed motus semper invenitur in existente in potentia. Ergo motus est actus existentis in potentia. Eadem quippe corpora sunt in potentia, et in actu, licet non simul, aut secundum idem: sicut quod est album potentia, est nigrum actu: ex hoc sequitur, quod multa agunt et patiuntur ad invicem, in quantum utrumque est in potentia et actu respectu alterius, secundum diversa. Et ideo in omnibus talibus aliquid simul agit et patitur, movet et movetur. Quare illa, quae sunt in potentia, sive agant,

(1) *Physic.* lib. III, lect. 2.

sive patiuntur, moventur; quia et agendo patiuntur, et movendo moventur.

Dicitur 3) in quantum huiusmodi. Haec ultima particula additur, quia actus potest considerari vel simpliciter relate ad subiectum, vel relate ad subiectum dicens aliquam potentiam ulterius actuabilem. Siquidem omnis potentia potest actuari vel non actuari actu proprio, qui ad ipsam spectat, in quantum est talis potentia. Nam vero data potentia alicuius mobilis, puta aedificabilis. Ergo talis potentia est actuabilis vel non actuabilis proprio actu. Actus autem proprius potentiae aedificabilis non est ipsa domus, cum forma domus non postulet, ut potentia remaneat aedificabilis et actuabilis ulteriori actu. Ergo actus proprius aedificabilis, ut aedificabilis, est aedificatio, per quam ita aedificatur, ut sit in potentia ad ulteriorem actum. Sic patet quam scite motus dicatur: Actus entis in potentia prout est in potentia.

Divisio motus. Motus quandoque sumitur sensu latiori, et denotat quamlibet mutationem de potentia in actum. Sic generatio dicitur motus, licet ipsi nequeat aptari definitio superioris tradita. Quandoque sumitur sensu stricto prout definitus est, et tunc dividitur contra generationem, ut dicitur (*V Physic.*). Motus proprie dictus, est triplex, nimirum ad locum, ad qualitatem, et ad quantitatem: aliis verbis, motus localis, alteratio, augmentum et diminutio; prout habetur mutatio successiva, vel loci, vel qualitatis, vel quantitatis. Habetur autem alteratio, cum corpus vel subiectum aliquid sensibile permanens mutatur in suis qualitatibus seu passionibus contrariis vel mediis. Sic alteratio est, per quam corpus animalis, remanens idem, mutatur in passionibus sanitatis et aegritudinis: similiter alteratio est, per quam metallum, remanens idem, mutat figuram. Ex adverso habetur generatio, cum totum mutatur in totum, ita ut non remaneat idem subiectum sensibile; sic cum lignum mutatur in cinerem, vel cibus in carnem, non remanet idem subiectum sensibile (1).

Status quaestionis definitur, et Atomistas cum Peripateticis comparantur. Supposita activitate rerum naturalium, quaeritur utrum corpora inorganica agant et patiuntur inter se per purum motum localem, vel etiam ultro citroque se alterent, ita ut agendo aliquid producant, quod recipiatur in potentia patientis, illamque intrinsece actuet. Qua in re magnum certamen est inter corpuscularis philosophiae sectatores seu Atomistas ex una parte, et Peripateticos ex altera. Primi enim, ducibus Gassendo et Cartesio, timentur, omnes corporum actiones reduci ad merum motum localem. Secundi ex adverso affirmant, corpora agendo producere veras qualitates in aliis, ideoque non movere solum localiter, sed etiam motu ad qualitatem, idest alterationis.

(1) *ANIST.* De generat. lib. I, cap. VIII, text. 23.

Immo si natura phaenomenorum circa corpora exurgentium philosophice inspicitur, docent, ipsum motum localem cieri non posse, nisi corpus movens imprimat qualitatem in mobile, quae per prius illud alteret, subinde et secundario pellat ad alium locum.

Quod autem in omni operatione semper inveniat motus localis, hoc solum probat, omnem naturae actionem semper comitem et ministrum habere motum localem, uti iam pridem notatum fuerat ab Aristotele (1). Veram ex concomitantia deducere identitatem, id leges bonae argumentationis minime patiuntur. Similiter quod omnes corporum mutationes eorumque actiones et passiones exacte mensurentur per leges, quas Mechanica tradit, hoc demonstrat, motum localem esse mensuram ceterarum qualitatum, ita ut actiones et passiones quodammodo subiectentur la motu locali, cum eoque certam ac ratam proportionem servent. Aliis verbis, vires activae vel qualitates sensibiles corpora agunt in aliud corpus illud alterando, et consequenter movendo localiter, ita ut inter motum alterationis et motum localem definita intercedat proportio. Ad quaestionem autem dirimendam sequentem statuitur propositio.

PROPOSITIO.

Actio rerum naturalium revocari minime potest ad purum et simplicem motum localem; sed corpora agendo, alio citroque se alterant.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Cum omnis actio transiens debeat esse actus et perfectio patientis, ipsa concipi nequit, quin intelligatur in patiente potentia quaedam intrinseca ad aliquam perfectionem, quae ab agente reducatur in actum. Iam vero in puro motu locali non actuatur intrinseca potentia patientis; nam mutatio loci solitarie considerata, prout spectatur ab adversariis, est mutatio mere extrinseca, cum locus sit quid extrinsecum locato. Ergo reducere actiones passionesve corporales ad simplicem motum localem, idem est ac e medio tollere corporum activitatem, et ipsis naturam adimere. Quare merito Mallebranchius, uti notavimus, ex placitis Cartesii, qui corpus naturale reducebat ad extensum quoddam mobile, conclusit, corpora revera non agere, cum simplex mutatio loci nequeat constituere veram actionem ex parte moventis, neque veram passionem ex parte corporis moti. Patet etiam, quaestionem hanc esse maxime connexam cum illa quaestione de substantiali compositione corporum. Si enim corpora sunt essentialiter composita, et vere generantur ac corrumpuntur, eorum actio producere debet per alterationem novas qualitates in patiente; quia motus alterationis omnino requiritur, ut via ad generationem, cum

(1) *Physic.* lib. VIII, cap. X, text. 35.

generatio haberi nequeat, quin in subiecto inducantur qualitates disconvenientes; nam generatio unius est corruptio alterius.

Arg. 2.^{um} Si actio corporum produceret in aliis corporibus simplicem motum localem, et non novas qualitates, sensus fallerentur circa sensibile proprium. Atqui consequens est absurdum et dicens ad universalem scepticismum. Ergo et antecedens minime sustineri potest.

Arg. evol. Sensus referunt, esse in corporibus motus ad alterationem et non solum ad mutationes loci, cum renuntiant mutationes in colore, in sono, in calore, in densitate, quae sensus percellunt, uti qualitates permanentes, non ut motus locales. Iam vero si in corporibus non esset, nisi mutatio loci, omnino repudanda esset obiectiva realitas harum sensibilibus representationum, et recurrendum esset ad formalismum Kantii, iuxta quem localis motus varias formas subjectivas indueret, ex quibus apprehenderetur, ut color, ut sonus, ut calor; et sic natura sensitivae cognitionis funditus evertetur. Hoc argumentum maiorem evidenciam acquirit ex eo quod, uti suo loco demonstrabitur, sensatio igni nequeat, quin producat in sensu species sensibilis per actionem corporis in ipsum agentis. Sed si actio corporum produceret solum motum localem, species sensibilis generari non posset, et consequenter sensatio, iuxta placita Materialistarum, reduceretur ad motum fibrillarum organi, vel ad vibrationes nervorum cerebri; nam, iuxta facta a recentibus Physiologis diligenter explorata, constat, nullam dari sensationem, quin producantur in nervis cerebri vibrationes calorificae, quae cum intensitate actionis sensitivae definitam conservant proportionem.

Quare si materialismo aditum praeccludere volumus, dicendum est, corpora agendo producere novas qualitates, et non merum motum localem, qui actionem formaliter non constituit, tanetsi ipsam antecedit, comitetur, et subsequatur. Et sicut ad naturam sensationis tutandam, et cum Physiologistarum observationibus componendam, merito dicimus, plurimum differre inter actionem sensitivam, et vibrationes materiales seu motus locales, qui sensationem antecedunt, comitantur, et subsequuntur; sic pari modo affirmamus, facta a recentibus Physicis explorata rite explicari, secernendo qualitates sensibiles, quae cuiusque sensus sunt obiectum proprium, a motu locali, quem sibi copulatum habent. Haec uncti via salvatur obiectiva realitas cognitionis sensitivae, quae in corporibus percipit colorem, saporem, calorem, ut qualitates ipsis inhaerentes, et ut formas quibus corpora perficiuntur in suo esse; immo ut formas, quae inter se differunt specie, et naturae corporali admirabilem perfectionum varietatem impertiunt.

Arg. 3.^{um} Ad scientificam motus localis explicationem tradendam, et ad eius proportionatam causam assignandam necesse est admittere

impulsam quemdam, seu virtutem quamdam motricem impressam mobili, quae non potest confundi cum motu locali. Iam vero si movens gignit in mobili virtutem quamdam motricem a motu locali distinctam, actio corporum minime explicatur per purum motum localem. Ergo.

Arg. evol. Propositio maior ex eo elucet, quod vis motiva a motu locali distinguitur, tamquam causa ab effectu; secus minime explicaretur continuatio motus localis, quando mobile pulsam a motore, eius influxui subtrahitur. Cum enim ad rationem motus requiratur, ut sit semper *in fieri*, eius duratio concipi nequit, quin iugiter perseveret ipsius causa, quae cessante pulsu moventis, alia esse nequit, nisi vis quaedam motrix sollicitans corpus ad motum, quae vis motrix non raro separatur a motu, nimirum cum propter aliquod impedimentum non sequitur motus post vim incassam in mobile. Ceterum quod vis motrix sit diversa a motu, ideoque quod corpus non moveatur actualiter, impellente vi motrice, constat ex tota illa Mechanicæ parte, quae nuncupatur *Statica*, cuius proprium est determinare leges et conditiones aequilibrii.

Quod autem illa vis sit vera qualitas, ex eo liquet, quod perficit potentiam quamdam passivam mobilis, qua dicitur ad motum, et in eo permanet, quamdiu durat motus, et est invariabilis quamdiu mobile recta pellitur motu uniformi. Ergo vis illa est a motu locali diversa, et nequit revocari ad aliam speciem motus, cum motus sit actus entis in potentia prout est in potentia, ideoque nequeat durare, nisi iugiter perseveret eius causa. Quocirca per actionem extrinseci motoris generatur in mobili qualitas aliqua, quae illud prius alterat, et subinde pellit ad motum localem. Haec virtus ab externo motoreeducta de potentia mobilis, gignit in mobili motum localem ut instrumentum moventis, et ideo id quod vere movet est motor extraneus, et sic intelligitur, cur omne corpus inanimum ab alio moveatur, licet vis motiva sit impressa in eo.

SCHOLIUM. Ex his, quae a nobis proxime disputata sunt, perperam admodum concluderetur, corpora inorganica agere in alia corpora solum per virtutes ab agente vel motore extraneo ipsis impressas: sed contra asserendum est, cuilibet corpori inesse potentias seu agendi virtutes, quae ab eius essentia necessario dimanant. Hoc autem inter utrasque differt, quod per vires a natura corporis intrinsece resultantis corpora non agunt, nisi mutuo inter se, et unum movet aliud; ex adverso per vires ab extrinseco advenientes, quae sunt instrumentum extrinseci moventis gignitur motus localis in ipso eodem corpore, in quo vis motrix causata est; tametsi per has vires extrinsecus advenientes possit etiam moveri et aliud corpus, et ipsae potentiae ab essentia fluentes possint immutari, determinari, coerceri, et ab actione impedi. Siquidem corpora naturalia habent in se principium motus et quietis,

et cum hoc principium sit duplex, nempe primum, quod in ipsa substantia situm est, et secundarium, quod in agendi virtute reponitur, consequenter corpora debent polleere intrinseci virtutibus agendi, ut natura in ipsis salvetur. Hoc confirmatur experimento, nempe ex collisione corporum elasticorum, deinde ex vi resistendi, quae corporibus inest, et demum ex principio conservationis energiarum a recentibus Physicis adstruato. Politiores quippe Physici censent, in mundo universo conservari eandem quantitatem energiarum, praescindendo a differentia potentiae et actus, seu energiae potentialis et actualis. Iam vero, si admittitur doctrina, quae tenet, corpora agere solum per vires ab extrinseco impressas, principio mox prolato sufficiens esset aliud, quod est perspicue falsum; nimirum *actuales* corporum energiam conservari semper eandem. Principium primo sensu expositum merito ab Hira dictum est verissimum, et transiliens omnem hypothesis circa naturam caloris (1); secundo sensu declaratum, vocatur ab eodem hypothesis gratuita; melius autem diceretur hypothesis omnino falsa, cum supponat, motum localem esse semper actu eundem, et in omnibus operationibus naturae non dari nisi mutationem motus ex uno in alium motum (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Omnia sensibilia propria, nempe color, sonus, sapor, odor, durum et molle explicantur per motum localem. Atqui corpora agunt secundum sensibilia propria. Ergo omnis actio corporum revocari potest ad motum localem.

Resp. Dist. mai. Explicantur per motum localem, tamquam per id quod constituit formaliter eorum naturam, *Neg.* Tamquam per mensuram, qua eorum intensitatem et remissionem, augmentum et decrementum dimetitur, *Conc.* **Dist. min.** Corpora agunt per sensibilia, quae sunt qualitates, quae perficiunt substantiam, et secundario movent localiter, *Conc.* Quae constituuntur per motum, *Neg.*

Explicio. Adversarii Cartesio adstipulantes censent, corporum essentiam constitui per extensionem, ex qua oritur mobilitas, et ex hac falsa notione corporum colligunt, omnem actionem eorumdem consistere in simplici motu locali. Sic licet verbis videantur dare cor-

(1) *Exposition analytique et expérimentale de la théorie mécanique de la chaleur*, tom. I, pag. 372.

(2) Mox laudatus Hira haec habet: « Affirmare che il movimento non può cessare, che non può comunicarsi, cangiarsi, cangiare di specie; affermare che quando il moto di traslazione di un corpo cessa per un urto, esso è poi surrogato da un altro movimento interno al corpo, egli è in realtà sorpassare stranamente i limiti di un'induzione saggia, legittima e scientifica ». *Op. cit.* tom. I, pag. 126; cf. Cf. RUMMEL, *opusc.* cit. pag. 24.

porum activitatem, re autem negant; nam extensio, cum sit accidens, non potest intrinsece constituere naturam alicuius substantiae, ideoque non potest esse principium primum operationis, quae non potest repromi in mobilitate, cum mobilitas aliquid passivi denotet. Contra, corpus est vera substantia, cuius proprium est agere per virtutes ab essentia distinctas, et agere diversimode secundum diversitatem specificam propriae naturae et differentiam virum, quae ab essentia fluunt, licet quandoque vires ipsi possint imprimi etiam ab extrinseco agente et motore.

Iam vero cum natura corporum essentialiter composita sit ex principio materiali et formali, quaedam accidentia seu proprietates promanant ratione materiae, et quaedam ratione formae. Ratione materiae corpus habet, quod sit extensum, quod sit mobile, quod patiatur; ratione vero formae habet, quod afficiatur qualitatibus, et quod agat. Sicut ergo materia est subiectum formae, sic quantitas, quae est primum accidens corporis, est subiectum qualitatum, et consequenter immediatum subiectum actionis est motus. Quare qualitates seu vires agendi corporis non agunt, nisi quatenus subiacentur immediate in extensione mobili; et sicut extensio metitur qualitatem, puta superficies albedinem; sic motus localis mensurat actionem.

Ex doctrina exposita haec duo eruntur, quae perbelle inter se cohaerent: 1) Actio corporum formaliter non constituitur per motum localem, sed illum habet comitem et ministrum. 2) Eadem actione explicatur per motum localem, quia non declaratur secundum naturam et rationem propriam, ac differentialem; sed secundum mensuram, nempe intensitatem, remissionem, augmentum, decrementum, et alia huiusmodi. Quod autem hypothesis recentium Physicorum, qui censent, qualitates sensibiles consistere in motu locali, explicet facta et phaenomena ab ipsis diligenter conquisita et explorata, hoc demonstrat, Physicos non investigare naturam phaenomenorum, quod ad Metaphysicos spectat; sed et explorare sub ratione mensurae, quae non dependet a veritate illius hypothesis, sed solum requirit, ut inter actionem et motum localem certa et constans intercedat proportio.

Oppon. 2.^a Omne agens agit sibi simile. Atqui motus localis generat calorem et producit a calore. Ergo motus et calor sunt eiusdem naturae. Et quoniam lux, electricitas, et magnetismus facile revocantur ad calorem, fas est concludere, quatuor illa agentia, quae vocantur *imponderabilia*, non agere nisi per purum motum.

Resp. *Dist. mai.* Omne agens agit sibi simile vel secundum speciem, vel secundum genus, vel secundum analogiam, *Conc.* Semper secundum speciem, *Neg.* Sub hac distinctione, *Conc. min. et Neg. cons.*

Explicio. Cum omne agens naturale agat secundum quod est actu per formam, et actuet aliquam potentiam subiecti, semper operatur per aliquam communicationem formae, quae facit, ut patiens

assimiletur agenti. Iam vero haec similitudo inter causam et effectum non semper est in natura speciei, ut patet in causis aequivoicis, neque in natura generis, cum detur actio et passio etiam inter ea, quae differunt genere. Quando itaque adversarii, ut probent, calorem non esse nisi motum localem, arguunt ex hoc principio, quod motus localis non possit produci nisi a motu locali, supponunt aliquid omnino falsum, nempe quod omnis causa agendo debeat semper producere aliquid sibi simile in specie, ex quo iure inferretur, Deum nihil extra se efficere posse. Hinc tota argumentatio adversariorum corrui, subducto falso fundamento.

Doctrinam a nobis propositam, mirifice explicavit Aristoteles recensendo diversos modos similitudinis inter causam et effectum, vel inter generans et genitum. Philosophi doctrina sic illustratur a Silvestro Mauro: « Innuat Aristoteles, quod quadrupliciter genitum potest praeesistere in generante: primo, *actu* secundum totam formam; secundo, *actu* secundum partem formae; tertio, *virtute* secundum totam formam; quarto, *virtute* secundum partem formae. E. g. cum equus generat equum, equus genitus praeesistit in generante actu secundum totam formam equi: cum medicina calida sanat aegrotum laborantem ex defectu caloris, sanitas praeesistit actu in tali medicina secundum calorem, qui est pars sanitatis: cum lux, vel motus calefacit, calor secundum se totum praeesistit virtute in luce vel motu, quae sunt virtus productiva caloris: cum motus sanat calefaciendo, sanitas praeesistit virtute in motu secundum calorem, qui est pars sanitatis » (1).

Ex his intelligitur falsitas illarum quatuor propositionum, quae apud recentes Physicos saepe inveniuntur, quaeque discrepant verbo, sunt unum et idem res; nimirum: 1) Corpora non habent vires proprias. 2) In mundo visibili non est nisi materia et motus. 3) Motus non producitur nisi a motu, et non generat nisi motum. 4) Quantitas energiarum remanet semper eadem actu in mundo corporeo. Haec omnia sunt perspicue falsa, et ab ipsis politioribus Physicis reprehensa. Ut enim proxime vidimus, Huius rerum physicarum apprime consultus, et in Thermodynamica facile princeps, quartam propositionem vocat hypothesis gratuitam (2).

Oppon. 3.^a Principia Mechanicae applicata phaenomenis physicis, eorundem scientificam explicationem exhibent. Atqui si talis explicatio petitur a Mechanica, phaenomena physica reducuntur ad motum localem. Ergo operationes corporum consistunt in motu locali.

Resp. *Dist. mai.* Principia Mechanicae exhibent explicationem phaenomenorum, si phaenomena spectantur sub ratione mensurabilis,

(1) *Metaph.* lib. VII, cap. XII, text. 30.

(2) Cf. CL. ROBINET, *La Thermodynamica e la teoria che il calore non sia puro movimento della materia*, dissertazione, n. 23.

Conc. Si spectatur horum phaenomenorum natura, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In omni actione, mutatione, phaenomeno corporum habetur motus localis, qui cum huiusmodi phaenomenis definitam et constantem proportionem servat; et ideo motus potest idoneam horum phaenomenorum exhibere mensuram, cum ipse sit facile mensurabilis. Hinc Mechanici spectant simpliciter motum localem, qui coniunctus est cum illis phaenomenis; non secus ac in corpore, quod est talium phaenomenorum subiectum, considerant solam quantitatem, quae cum substantia cohaeret.

Ut autem melius penitusque intelligantur praedicta, adnotandum est, nullam demonstrationem ex Mathesi mutuatam posse quidquam probare de natura phaenomenorum physicorum, quin vel aperte vel latenter paralogismus aliquis incuratur. Siquidem Mathesis ex sua natura considerat quantitatem tamquam proprium obiectum, et omnino abstractit a natura subiecti, quod tali quantitate afficitur et mensuratur. Quamobrem etiamis quantitas continua et discreta inveniantur in subiectis diversarum naturarum, mathematicae demonstrationes semper et eodem modo rectissime concludunt. Velle vero ex talibus demonstrationibus aliquid colligere, quod patefaciat naturam rerum, quas mensurat quantitas, est fines scientiae mathematicae praetergredi, et contra leges dialecticae in conclusione aliquid introducere, quod nec erat, nec esse poterat in praemissis (1).

(1) Doctrinae a nobis superius expositae mire concinit memoratus HUSS, quem placet hanc chartae, et de hac quaestione finem imponere. Ait enim: « Nella maggior parte delle opere moderne di fisica, quando si tratta degli effetti meccanici del calore, dell'elettricità, ecc., si ha il vezzo di ammettere come una verità conquistata dalla scienza, che i fenomeni, che si attribuivano altra volta a dei principii imponderabili, non debbano più oggimai essere considerati che quali movimenti della materia ponderabile: e si afferma che è la Termodinamica, che ha messo fuori di dubbio l'angustatezza di questa interpretazione. Lo ho pubblicato nel 1868 un'opera estesa e speciale, nella quale ho fatto risultare l'insufficienza, i lati deboli, in parte realmente erronea di questa sintesi. Nel 1871 anni che sono decorsi dalla pubblicazione di tale libro non ho lasciato di lavorare e di cercare in tutti i sensi, senza alcun partito preso, e non solamente non mi sono incontrato in alcun fatto che sia in opposizione con le idee che vi aveva esposto, ma ne ho trovati, ed in gran numero, che le confermano pienamente. Tom. I, *Prelezione alla spiegazione della teoria meccanica del calore.* »

ARTICULUS IV.

DE FINALITATE MUNDI SEU DE RERUM NATURALIUM FINIBUS.

QUAESTIO DEFINITUR. Quaerimus in hac controversia, num res naturales a Deo conditae ad fines sibi proprios ita inclinatae sint et directae, ut illum tamquam proprium bonum appetant, et ad eundem per proprias operationes contendant. Aliis verbis, utrum a Deo, qui naturam condidit, in substantiis visibilibus impressum sit principium quoddam, quod cuncta ad aliquid determinate agendum ita impellat, ut merito dicantur agere propter finem, nempe propter bonum suis naturis conveniens.

Multiplex philosophorum error. Pures philosophi diversimode negaverunt, res naturales agere propter finem, seu tendere ad aliquem determinatum effectum. In primis nobis occurrunt Democritus, Leucippus, Epicurus, Empedocles, Anaxagoras, qui inficiati sunt, naturam agere propter finem, et rerum naturalium necessitatem explicaverunt per materiam. Iuxta hos philosophos, res sunt tales per materiam; quod autem materia talis sit, hoc est a casu. Sic dentes et oculi sunt huiusmodi propter materiam et non quia propter determinatam operationem seu finem a natura fabricati sunt; quod autem ea fuerit materia, et quod dentes acuti collocati sint in parte anteriori, et oculi in parte superiori, hoc a casu factum esse aiebant (1). Hanc Epicuri sententiam sic exponit Lactantius: « Dixit Epicurus, neque oculos ad videndum esse natos, neque pedes ad ambulandum, quoniam haec membra prius nata sunt, quam esset usus videndi et ambulandi, sed horum omnium officia ex nativitate existisse » (2).

Haec veterum dementia, quae proprus Dei providentiam subvertebat, omnibus fere seculis instaurata fuit a Materialistis, Atheis, Pantheistis, Transformistis, qui res omnes vel ex sola materia infecta, vel ex necessaria evolutione absoluti, vel ex necessaria transformatione naturae effectas esse ac prognatas somniantur. Quare Spinoza professus est, naturam nullum finem sibi praefixum habere, et causas finales esse hominum figmenta, quia in natura omnia procedunt aeterna quadam necessitate, et summa perfectione (3). Hinc omnes Aethae Materialistae cum pervidissent, existentiam Causae Supremae necessario fore admittendum, si causae finales in mundo adstruerentur, ut Deum impie tollerent, causis finalibus bellum indixerunt. Sic Ro-

(1) Cf. S. THOM. *Physic.* lib. II, lect. 12.

(2) *De opif. Dit.* cap. VI.

(3) *Ethic.* pars I, prop. 36.

Conc. Si spectatur horum phaenomenorum natura, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In omni actione, mutatione, phaenomeno corporum habetur motus localis, qui cum huiusmodi phaenomenis definitam et constantem proportionem servat; et ideo motus potest idoneam horum phaenomenorum exhibere mensuram, cum ipse sit facile mensurabilis. Hinc Mechanici spectant simpliciter motum localem, qui coniunctus est cum illis phaenomenis; non secus ac in corpore, quod est talium phaenomenorum subiectum, considerant solam quantitatem, quae cum substantia cohaeret.

Ut autem melius penitusque intelligantur praedicta, adnotandum est, nullam demonstrationem ex Mathesi mutuatam posse quidquam probare de natura phaenomenorum physicorum, quin vel aperte vel latenter paralogismus aliquis incuratur. Siquidem Mathesis ex sua natura considerat quantitatem tamquam proprium obiectum, et omnino abstractit a natura subiecti, quod tali quantitate afficitur et mensuratur. Quamobrem etiamis quantitas continua et discreta inveniantur in subiectis diversarum naturarum, mathematicae demonstrationes semper et eodem modo rectissime concludunt. Velle vero ex talibus demonstrationibus aliquid colligere, quod patefaciat naturam rerum, quas mensurat quantitas, est fines scientiae mathematicae praetergredi, et contra leges dialecticae in conclusione aliquid introducere, quod nec erat, nec esse poterat in praemissis (1).

(1) Doctrinae a nobis superius expositae mire concinit memoratus HUSS, quem placet huc citare, et de hac quaestione finem imponere. Ait enim: « Nella maggior parte delle opere moderne di fisica, quando si tratta degli effetti meccanici del calore, dell'elettricità, ecc., si ha il vezzo di ammettere come una verità conquistata dalla scienza, che i fenomeni, che si attribuivano altra volta a dei principii imponderabili, non debbano più oggimai essere considerati che quali movimenti della materia ponderabile: e si afferma che è la Termodinamica, che ha messo fuori di dubbio l'angustatezza di questa interpretazione. Lo ho pubblicato nel 1868 un'opera estesa e speciale, nella quale ho fatto risultare l'insufficienza, i lati deboli, in parte realmente erronea di questa sintesi. Nel bel anno che sono decorsi dalla pubblicazione di tale libro non ho lasciato di lavorare e di cercare in tutti i sensi, senza alcun partito preso, e non solamente non mi sono incontrato in alcun fatto che sia in opposizione con le idee che vi aveva esposto, ma ne ho trovati, ed in gran numero, che le confermano pienamente. Tom. I, *Prelezione alla spiegazione della teoria meccanica del calore.* »

ARTICULUS IV.

DE FINALITATE MUNDI SEU DE RERUM NATURALIUM FINIBUS.

QUAESTIO DEFINITUR. Quaerimus in hac controversia, num res naturales a Deo conditae ad fines sibi proprios ita inclinatae sint et directae, ut illum tamquam proprium bonum appetant, et ad eundem per proprias operationes contendant. Aliis verbis, utrum a Deo, qui naturam condidit, in substantiis visibilibus impressum sit principium quoddam, quod cuncta ad aliquid determinate agendum ita impellat, ut merito dicantur agere propter finem, nempe propter bonum suis naturis conveniens.

Multiplex philosophorum error. Pures philosophi diversimode negaverunt, res naturales agere propter finem, seu tendere ad aliquem determinatum effectum. In primis nobis occurrunt Democritus, Leucippus, Epicurus, Empedocles, Anaxagoras, qui inficiati sunt, naturam agere propter finem, et rerum naturalium necessitatem explicaverunt per materiam. Iuxta hos philosophos, res sunt tales per materiam; quod autem materia talis sit, hoc est a casu. Sic dentes et oculi sunt huiusmodi propter materiam et non quia propter determinatam operationem seu finem a natura fabricati sunt; quod autem ea fuerit materia, et quod dentes acuti collocati sint in parte anteriori, et oculi in parte superiori, hoc a casu factum esse aiebant (1). Hanc Epicuri sententiam sic exponit Lactantius: « Dixit Epicurus, neque oculos ad videndum esse natos, neque pedes ad ambulandum, quoniam haec membra prius nata sunt, quam esset usus videndi et ambulandi, sed horum omnium officia ex nativitate existisse » (2).

Haec veterum dementia, quae proprus Dei providentiam subvertebat, omnibus fere seculis instaurata fuit a Materialistis, Atheis, Pantheistis, Transformistis, qui res omnes vel ex sola materia infecta, vel ex necessaria evolutione absoluti, vel ex necessaria transformatione naturae effectas esse ac prognatas somniantur. Quare Spinoza professus est, naturam nullum finem sibi praefixum habere, et causas finales esse hominum figmenta, quia in natura omnia procedunt aeterna quadam necessitate, et summa perfectione (3). Hinc omnes Aethae Materialistae cum pervidissent, existentiam Causae Supremae necessario fore admittendum, si causae finales in mundo adstruerentur, ut Deum impie tollerent, causas finalibus bellum indixerunt. Sic Ro-

(1) Cf. S. THOM. *Physic.* lib. II, lect. 12.

(2) *De opif. Div.* cap. VI.

(3) *Ethic.* pars I, prop. 36.

binetus, Lamarck, Darwin, Tindall, Haeckel, Büchner, Augustus Compe Positivistarum coriphaeus, alicque Materialistae doctrinam causis finalibus infensam defendere nituntur.

Demum aliud est philosophorum genus, eorum nempe, qui concedunt, Deum omnia direxisse in finem, ideoque omnia a Deo gubernari ac regi; sed negant, Deum rebus materialibus impressisse aliquod principium, quo ad proprias actiones, et ad fines cuiuslibet naturae congruentes inclinatur. Huius doctrinae operam dedere plus minusve omnes illi philosophi, qui formas substantiales in corporibus a materia distinctas inficiantur. Hinc Cartesius Baconi a Verulamio concinens, docuit, in exploratione naturae nullum hauriri posse argumentum ex causis finalibus, eo quod investigari haud possint fines, quos Deus in molitione rerum sibi proposuerit. Immo tum Baco (1), tum Cartesius (2) causarum finalium indagacionem non solum inutilem, sed valde noxiam progressionem et incrementum physicarum scientiarum descripsere.

Falsa haec Cartesianorum dogmata, quae ipsam naturae nomen inter res commentitias amandant, iam pridem refutata fuerant ab Aristotele (3) et ab Angelico Doctore, qui tum Philosophi, tum vel maxime SS. Patrum disciplinam sequutus, sapientissime de rerum finalitate disputavit (4). Apud recentiores vero pro causis finalibus strenue dimicavit Leibnizius, earumque usum non solum in scientiis naturalibus, sed etiam in physico-mathematicis plurimum commendavit (5).

Quid finis? Finis desinitur: *Id cuius gratia aliquid fit*, nempe id propter quod agens operatur; et quoniam agens operatur propter aliquid bonum/assequendum, hinc finis non differt a bono, et consequenter dicitur ordinem ad appetitum. Verum omne agens operatur secundum quod est actu, et agit sibi simile: et cum similitudo sit communicatio in forma, omne agens operando eo tendit, ut patienti aliquam formam communi- cetur. Exinde intelligitur id, quod ab Aristotele saepe notatur, nempe formam et finem eodem recidere (6).

Quomodo res diriguntur in finem? Duplicitur, ut explicat Angelicus, aliquid dirigitur in finem. 1) per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit. 2) ab altero, sicut sagitta, quae a sagittante ad certum locum dirigitur. Per se non diriguntur in

(1) *De augm. scient.* lib. III, cap. V.

(2) *Princ. philos.* p. I, n. 28; et *Meth.* IV, n. 35.

(3) *Physic.* lib. II, cap. VIII.

(4) *Physic.* lib. II, lect. 12; *Contra gent.* lib. III, cap. II; *QQ. DD. De ver.* q. 22, a. 1.

(5) *Op. phil.* *De ipsa natura sive de vi inita, actionibusque creatorum*, pag. 153.

(6) *Artur. Physic.* lib. II, text. 70. Adverte tamen, quod forma et finis sunt idem res, si agitur de fine generationis, non de fine rei genitae, cum finis rei generatae sit operatio, ut patet.

finem, nisi quae cognoscunt finem: ab alio diriguntur etiam illa, quae ignorant finem. Sed iterum duplicitur aliquid ab alio dirigitur. Quandoque quod dirigitur, solum impellitur a dirigente, quin ab ipso consequatur aliquam formam, propter quam ei competat talis directio vel inclinatio, et haec inclinatio est violenta. Quandoque quod dirigitur, consequitur a dirigente formam, propter quam talis inclinatio sibi competat, et haec inclinatio est naturalis, quasi habens in se principium naturale; sicut qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ad hoc, quod deorsum fertur, et hoc modo omnia naturalia sunt inclinata in ea, quae ipsis conveniunt, et in se habent aliquod inclinationis principium, ratione cuius inclinatio est naturalis: ita ut *quodammodo videntur et non solum ducantur in fines debitos*. Quod vero ab alio inclinatur, in illud inclinatur, quod est intentum ab eo, qui inclinatur vel dirigit (1).

PROPOSITIO.

Res omnes naturales in agendo ad determinatum finem tendunt, quem sit proprium bonum necessario appetunt.

Prob. prop. Arg. 1^{um} Omnia quae sunt, vel efficiuntur casu vel propter finem. Atqui impossibile est, opera naturae fieri casu. Ergo sunt propter finem. Siquidem, ut propositio minor aperitur, quae casu sunt, non sunt semper vel frequenter. Atqui, latentibus ipsis adversariis, omnia, quae sunt secundum naturam, sunt semper vel frequenter. Ergo natura in suis operationibus tendit ad certum finem. Sic quod homines habeant oculos in fronte, et quod habeant dentes anteriores acutos, accidit semper vel fere semper: hinc dici nequit casu, sed ex eo ortum, quod natura et causae productivae hominum intendunt finem utilitatis, quae resultat ex oculis et dentibus ita se habentibus.

Merito inquit Tallius ex sapientii calliditate humani oculi structura demonstrat, naturam operatam fuisse propter finem, inquiring: *Quis opifex praeter naturam, qua nihil potest esse callidius, tantam solertiam persequi potuisset in sensibus? Quae primum oculos membranis tenuissimis vestivit ac sepsit, quas primum perlicidas fecit, ut per eas cerni posset, firmas autem ut continerentur. Sed lubricos oculos fecit et mobiles, ut et declinarent si quid noceret, et ad spectum, quo vellent, facile converterent. Aciesque ipsa, qua cernimus, quaeque pupula vocatur, ita parva est, ut ea, quae nocere possint, facile vitet. Palpebraeque, quae sunt tegumenta oculorum molliissima taetu, ne laederent aciem, aptissime factae et ad claudendas pupulas, ne*

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 22, a. 1.

quid incideret, et ad aperiendas, idque providit ut identidem fieri posset cum celeritate » (1).

Arg. 2.^{ma} Natura operatur eodem prorsus modo, ac ea quae operantur propter finem. Atqui si non ageret propter finem, operaretur diversimode, ac ea quae agunt propter finem. Ergo natura agit propter finem.

Arg. evol. Quae operando ad certum finem tendunt, ita se habent, ut priora quibus utuntur in opere moliendo, et subsequenter apte ordinentur ad ratum determinatumque finem. Sic qui domum aedificat, primum aedificat fundamenta, deinde erigit parietes, et demum superimponit tectum, ita ut omnia dirigantur ad finem domus consequendum. Simili pacto natura quando gignit arborem, prius affigit terrae radices, tanquam fundamenta; deinde erigit truncum ad modum parietis; demum operit foliis, tanquam tecto (2). Quocirca operationes naturae ordinatae sunt, sicut operationes artis. Iam vero ars agit propter finem. Ergo et natura.

Arg. 3.^{ma} Ratio haec desumitur ex iis, quae manifestius operantur propter finem, et sic perficitur quadam inductione. Aranei dum telas retexunt, formicae dum annonam congregant, apes dum alvearia fabricantur, hirundines ceteraeque aves dum nidos coaerant, ita manifeste operantur propter finem, ut quidam dubitaverint, an huiusmodi animalia agerent per intellectum. Atqui huiusmodi animalia non operantur per intellectum, sed per naturam. Ergo natura operatur propter finem. Quod autem animalia non operantur per artem, ex eo liquet, quod operantur semper eodem modo, cum contra artifices agens per intellectum non semper eodem modo efficiat domum, indumentum, et cetera opera artis.

Argumentum hoc ita ornate eleganterque persequitur Tullius: « Data est quibusdam bestis machinatio quadam atque solertia: ut in araneolis, aliae quasi rete texunt, ut si quid inhaeserit, conficiant; aliae autem ex inopinato observant, et si quid incidit, arripunt idque consumunt. Pinna vero duabus grandibus natula conchis cum parva squilla quasi societatem coit comparandi cibi. Itaque cum pisciculi parvi in concham hiantem innoverint, tum admonita squillae morsu, pinna comprimit conchas. Sic dissimilibus bestiolis communiter cibus quaeritur (3). Est etiam admiratio nonnulla in bestiis

(1) De nat. Dorum, lib. II, cap. LVII.

(2) De sapientia Fabricatione corporis humani consule elegantem descriptionem eiusdem Tullii, qui ostendit graphice, quamlibet corporis partem esse ad suum proprium usum accommodatam, loc. cit. cap. LIV-LV.

(3) Pinna sic describitur a Plinio lib. IX, cap. XLII: « Concharum generis et pinna est. Nasquitur in limosis subiecta semper, nec unquam sine comite, quem plinnotem vocant: is est squilla parva, alibi cancer dapis esecetator. Pandit se

aquatilibus iis, quae gignuntur in terra; veluti crocodili, quaedamque serpentes ortae extra aquam, simul ac primum niti possunt, aquam persequuntur. Quin etiam anatum ova gallinis saepe supponimus, e quibus pulli orti primum aluntur ab iis ut a matribus, a quibus exclusi fortique sunt, deinde eas relinquunt et effugiunt sequentes cum primum aquam, quasi naturalem domum, videre potuerint » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Quae operantur propter finem, debent illum cognoscere. Atqui res naturae non cognoscunt finem. Ergo non operantur propter finem.

Resp. Dist. mai. Debent cognoscere finem, si a seipsis diriguntur in finem, Conc. Si diriguntur ab alio, Neg. Conc. min. et Neg. cons.

Explicio. Solutio patet ex praedictis de duplici genere agentium propter finem. Quae enim sese dirigunt et ordinant in finem utique debent cognoscere finem et proportionem mediolorum ad finem, et ideo haec agentia non possunt esse nisi intellectiva. Ex adverso quae diriguntur in finem ab alio, ipsa non debent cognoscere finem, sed sufficit ut finis cognoscatur a dirigente. Sic Auctor naturae, qui omnia sapientissime ordinat in finem, cognoscit omnium rerum fines, nempe quod est omnibus rebus conveniens, ideoque ipsis largitus est naturam, per quam inclinantur ad illud quaerendum operando.

Oppon. 2.^o Si agentia naturalia agerent propter finem, non deberent esse monstra in natura. Atqui dantur monstra. Ergo non agunt propter finem.

Resp. Dist. mai. Non deberent esse monstra, si operatio naturae nunquam impediretur per aliquod obstaculum, Conc. Si quandoque impeditur, Neg.

Explicio. Natura si non impeditur in suis operibus molientis, pergit semper ita perficere opera sua, ut in illis nullus sit defectus. Sed quandoque per accidens opus naturae impeditur propter obstaculum aliquod, et tunc generantur monstra, quae ostendunt, naturam defecisse a consueta operatione, iuxta quam agens naturale agit sibi simile, dummodo non impediatur.

Ceterum hoc argumentum potest retorqueri cum Aristotele contra adversarios. Nam si natura non ageret propter finem, monstra essent

pinna liminibus orbium corpus intus minutis piscibus praedans. Assulant illi protinus, et ubi licentia et audacia crevit, implet eam. Hoc tempus speculatus index, morsu levi significat. Illa ore compresso, quidquid includit, examinat, partemque socio tribuit ».

(1) De nat. Dorum, lib. II, cap. XLVIII.

impossibilia, cum monstrum sit aliquid genitum et productum contra naturae leges, et consuetam agendi rationem, et ideo si natura non ageret propter finem, non posset in operando deficere. Haec Philosophi doctrina sic perbelle enarratur a S. Thoma, exemplo ducto ab arte: « Licet ars agat propter aliquid, tamen in iis, quae fiunt secundum artem, contingit fieri peccatum, quia aliquando grammaticus non recte scribit. . . Unde contingit peccatum esse etiam in iis, quae sunt secundum naturam, quatenus natura propter aliquid operetur. In arte autem quaedam fiunt secundum artem et recte fiunt; quaedam autem sunt, in quibus artifex fallitur non secundum artem agens, et in his contingit peccatum in arte propter aliquid agente. Si enim ars non ageret ad determinatum finem, qualitercumque ars operaretur, non esset peccatum, quia operatio artis aequaliter se haberet ad omnia. . . Ita etiam contingit in naturalibus rebus, in quibus monstra sunt quasi naturae peccata propter aliquid agentis, in quantum deficiit recta operatio naturae; et hoc ipsum, quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum quod natura propter aliquid agat » (1).

Quod autem monstra nascantur, quia principium producendi est vitio infectum, et non quia natura non operatur propter finem, confirmatur ab Aristotele: 1) Quia videmus in animantibus et plantis dari ordinem ab aliquo principio usque ad terminum perfectum, uti a semine usque ad plantam vel animal perfectum. Sed ea in quibus datur ordiatus processus a primo usque ad ultimum, sicut habent principium, a quo procedit actio, sic habent finem, cuius gratia fit actio. 2) Si homo generat monstrum, quia natura non agit propter finem, eadem ratione quaevis res deberet generare semen alienum, id est a quocumque quodcumque semen procedere deberet. Atqui hoc est evidenter falsum. Ergo et primum.

Oppon. 3.^a Quae agunt propter finem, deliberant. Atqui natura agendo non deliberat. Ergo natura non operatur propter finem.

Resp. Dist. mai. Quae agunt propter finem necessitate naturae, deliberant. **Neg.** Quae agunt per intellectum et artem, **Subdist.** Si sunt agentia imperfecta et deficientia ab arte, **Conc.** Si perfecte calcent artem, **Neg.**

Explico. Agentia naturalia, quae agunt per formam naturalem et ad unum determinatam, agendo propter finem nec deliberant nec deliberare possunt. Agentia vero per artem deliberare possunt, non quatenus habent artem, sed quatenus deficiunt a certitudine artis, unde neque ars deliberat, agendo propter finem. Sic scriptor non deliberat quomodo debeat formare litteras, et illi artifices qui deliberant, postquam invenerunt certum principium artis, in exsequendo, minime deliberant. Si enim citharedus in tangendis singulis chorlis deliberaret,

(1) *Physic.* lib. II, lect. 14.

imperitissimus haberetur. Unde quia natura habet determinata media, per quae agit, ideo non deliberat. In nullo autem videtur natura ab arte differe, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, navis fieret a natura, sicut modo fit ab arte. Natura quippe nihil aliud est quam: Ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, quae res moventur ad finem determinatum. Sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex seipsis moverentur ad formam navis inducendam (1). Hoc idem sic eleganter et paucis explicatur a Tullio: « Si ex oliva modulate canente tibiae nascerentur, num dubitares quin inesset in oliva tibiensis quaedam scientia? Quid si platanis fiduculas ferrent numerose canentes? Idem scilicet censeris in platanis inesse iusicam » (2). Nimirum sicut ars divina factiva ligni indita ligno in causa est, cur natura producat certam speciem ligni; sic si ars factiva navis, vel tibiae, vel arcae esset indita lignis, natura progigneret navim, tibiarn, arcam.

Oppon. 4.^o Ea quae naturaliter accidunt, procedunt a prioribus principiis, quae sunt agens et materia. Atqui quae procedunt ex prioribus principiis, non determinantur a fine. Ergo natura non agit propter finem.

Resp. Dist. mai. Procedunt ex principiis prioribus a fine determinatis, **Conc.** Non determinatis ex intentione finis, **Neg. Contradist. min. et Neg. cons.**

Explico. Philosophus acute retorquet hanc rationem; nam hoc ipso quod sunt effectus a natura procedentes, sunt propter finem. Ergo qui negat, naturales effectus esse propter finem, negat naturam; nam natura est principium intrinsecum, quod continue se movet usque ad determinatum terminum cum summo ordine, id est a determinato principio procedens ad determinatum finem. Sic natura animalis ordinatissime se movet usque ad determinatum terminum, quo constituitur animal perfectum. Ergo agens naturale necessario agit, sed ratio istius necessitatis est a fine, uti evidentiis patebit ex sequenti articulo.

ARTICULUS V.

DE CAUSA NECESSITATIS REBUM NATURALIUM.

QUAESTIO DECLARATOR. In hac questione investigandum venit, undenam in operibus rerum naturalium oriatur necessitas, a causis prioribus, vel a causis posterioribus. Ut autem rite intelli-

(1) Cf. S. THOM. *Physic.* lib. II, lect. 14.(2) *De nat. Deorum*, lib. II, cap. VIII.

gatur id de quo ambigimus, praec oculis habendum est, aliquid posse dici necessarium bifariam, idest simpliciter et absolute, vel ex suppositione. Necessitas absoluta dicitur: *Per quam res necessario est, quia positae sunt causae priores, ex quibus necessario sequitur ipsa res.* Quoniam vero causae priores sunt materia, efficiens, et forma seu quidditas, vel definitio; hinc quod necessario sequitur ratione materiae, efficientis et definitionis, dicitur absolute necessarium. Sic animal est necessario corruptibile ratione materiae, quia est contractis tantquam ex materia. Homo est necessario disciplinabilis ratione definitionis seu formae. Alterna successio dierum et noctium est necessaria ratione efficientis, idest circumvolutionis terrae circa solem (1). Necessitas ex suppositione dicitur: *Per quam res necessario est facienda ut obtineatur finis et aliquid bonum.* Uti enim ait Angelicus: « Quod est necessarium ex conditione, vel suppositione habet necessitatem ab eo, quod est posterius in esse, et talis necessitas est ex fine et ex forma in quantum est finis generationis » (2).

Quaerere ergo, an in rebus naturalibus necessitas sit absoluta vel ex suppositione, idem est ac investigare, an necessitas oriatur ex fine vel ex materia. Nimis an in producendis oculis, dentibus, aliisque organis animantium, natura ita operata sit, propter finem et usum illarum partium, vel potius ratione materiae, quae subiecta sit eius actioni.

Error quorundam veterum. Quidam ex antiquis docuerunt, generationem rerum naturalium ortam esse ex absoluta necessitate materiae, nempe dentes esse ita fabricatos propter materiam ex qua constant. Ut si quis aliter, domum fieri taliter ex necessitate materiae, eo quod magis ponderosa, uti lapides, apta sunt poni inferius, minus ponderosa, uti lateres et ligna, collocari superius, et haec de causa lapides graviore ponantur in fundamentis, terra et lateres in parietibus, ligna in fastigio.

Error refellitur. Contra hos dicimus cum Philosopho, primam rationem necessitatis in rebus naturalibus esse finem, licet requiratur materia ad talem finem proportionata; quia materia est propter formam, et determinata materia propter determinatam formam. Quae de re merito dici potest cum Aquinate, necessitatem derivari ex materia, rationem vero necessitatis desumendam esse ex forma. Res illustratur exemplo. Sicut in molitione domus necesse est, ut lapides graviore ponantur in fundamentis, lateres in parietibus, ligna in tecto; sed prima ratio, cur haec ita disponi debeant, est finis propter quem construitur domus; sic ad animal efficiendum necessaria est haec vel illa materia; sed ratio necessitatis est ex fine vel forma, ad quam inducendam illa materia assumitur. Principia ergo materialia in ef-

(1) Cf. *Contra gent.* lib. II, cap. XXX, ubi necessitas absoluta late explicatur.

(2) *Physic.* lib. II, lect. 15.

fectionibus tum naturalibus tum artificialibus, necessaria sunt, sed ratio cur ea sint necessaria dimanat a forma seu a fine. Hinc determinatus finis non est necessarius, quia materia est necessaria; sed ex adverso, quia agens naturale ad determinatum finem necessario tendit, idest ad determinatam formam inducendam, necesse est, talem esse materiam; ideoque merito necessitas haec, quae reperitur in generatione rerum naturalium, a Philosopho et a S. Thoma comparatur necessitati, quae est in scientiis speculativeis (1).

Ad confirmationem eorum, quae a nobis dicta sunt, non erit inutile haec S. Thomae verba transferre: « Ex causa finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno modo prout est primum in intentione agentis, et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente. Agens enim in tantum agit, in quantum finem intendit, tam in naturalibus, quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens. Unde oportet, quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem; sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinatur ad agendum propter finem, quem intendit, licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa, quae sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis. Alio vero modo est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse. Et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata; sicut dicimus necesse fore, ut serra sit ferrea, si debet habere serrae opus » (2).

Epilogus. Ut quae a nobis fusiuse disputata sunt, brevi in conspectu ponantur, dicimus, necessitatem in operibus naturae oriri posse vel ex causis prioribus, vel ex causis posterioribus. In primo casu necessitas est absoluta; in secundo casu est conditionata. Causae priores sunt agens, materia, et forma; posterior est finis. Finis considerari potest: vel prout est in intentione naturae, et tunc est eadem necessitas ab agente et a fine; vel prout est posterior in esse, cum sit terminus generationis, et tunc necessitas ex eo orta, est conditionata. Quare agens naturale necessario agit tum ratione formae, tum ratione materiae, tum ratione finis; sed ad agendum determinatur a fine, ita ut actio cesset, si tollitur finis. Hinc ratio necessitatis oritur ex fine, forma vero prout est in agente, est principium actionis, prout producit in passu, est eiusdem actionis terminus et finis (3).

(1) *Physic.* lib. II, lect. 15.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. XXX.

(3) Cf. S. Thom. 1 p. q. 105, a. 5.

QUAESTIO V.

De rerum mundanarum colligatione seu de nexu cosmico.

CONTINUATIO RERUM. Res mundanae a Deo ita conditae sunt, ut vera polleant virtute agendi, ideoque inter sese ulro citroque agant et patiantur, earumque actiones semper ad determinatum et certum effectum producendum tendant, cum ipsae agant per formam naturalem, quae est ad unum determinata. Ex hac nobilissima doctrina, quam in superiori quaestione vindicavimus, immediate consequitur, res mundanas omnes esse inter se quibusdam nexibus ac vinculis unitas ac iungatas, ita ut licet varietate innumerabiles, natura diversae ac dispares, conflent tamen unum aliquod systema, quod ad communem quandam finem a Deo ordinatum sit. Cum enim Deus operans per intellectum iuxta ideas exemplares in sua mente existentes, tot res specie ac natura differentes ex nihilo condiderit, omnia ad communem finem praedestinavit, veluti partes cuiusdam machinae mirabili artificio fabricatae, vel tamquam diversa organa corporis cuiusdam viventis, quae ad communem finem apte amiceque conspiciunt. « Universi partes, ait S. Thomas, inveniuntur ad invicem ordinate esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurimum non est, nisi unum aliquod intendat » (1).

Quocirca, explicans hactenus causas intrinsecas et extrinsecas naturae, nempe causa materiali, formali, efficiente, et finali, restat ut ultimo loco aliquid attingamus de mundi unitate seu de nexu, quo adstrictae tenentur, et colligantur res mundanae ad unum aliquid efficiendum. Iam vero hic nexu vel haec ratio unitatis, cum non possit oriri a causis intrinsecis, ni velimus admittere res visibiles esse quid unum secundum essentiam, nempe dari in mundo unitatem substantiae, necessario asserendum est, unitatem hanc ortum ducere ex causis extrinsecis, nempe ex communitate actionis et passionis, quibus mutuo agunt et patiuntur inter se, et ex communitate finis. Quaestio itaque in duas partes a nobis distribuetur, et in prima rectam doctrinam exponemus, quae docet, existere in mundo veram unitatem ex mutua actione et passione et a communitate finis procedentem; in secunda vero refellemus falsas sententias eorum, qui volentes unitatem mundi explicare per causas intrinsecas, commenti sunt, in rebus visibilibus existere nexum quandam causatum vel a quibusdam speciebus intermediis, vel a quadam unitate typi.

(1) 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 1.

ARTICULUS I.

DE UNITATE ORDINIS, QUAE VIGET IN MUNDO.

MULTITUDO ENTIIUM IN MUNDO. Mundus ita a Deo conditus fuit, ut constet infinitis pene rebus non solum numerali distinctione, sed etiam formali et specifica divisio. Hoc ita perspicuum est ex ipsa experientia et conspectu oculorum, ut cuiusque intellectus veritatem hanc sine ulla inquisitione percipiat ac cernat. Ratio autem tantae multitudinis diversitatisque rerum perbelle assignatur a S. Thoma, qui illam ex eo derivat, quod creaturae a Deo conditae ad infinitam suam bonitatem manifestandam, cum sint finitae et limitatae perfectionis, melius perfectiusque illam enarrant, si diversis naturis et consequenter diversis perfectionum gradibus quamdam divinae perfectionis similitudinem in se excipiant. En S. Doctoris verba: « Produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas representandam. Et quia per unam creaturam sufficienter representari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad representandam divinam bonitatem, suppletur ex alia. Nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et representat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura » (1).

Iam vero ut multitudo creaturarum possit per diversos perfectionis gradus divinam manifestare veritatem, non sufficit ut res inter se dividantur per principia materialia, sicuti individua multiplicia unius eisdemque speciei; sed earum differentia alius repetenda est, nempe a principis formalibus et a diversis formis constituentibus diversas species, cum perfectio oriatur a forma et diversitas secundum formam constituat diversos perfectionis gradus: « Ex diversitate formarum, ait idem Aquinas, sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit, secundum quam res habet esse, res autem secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est, quod forma nihil aliud sit, quam divina similitudo participata in rebus. . . similitudo autem ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, tanto perfectius est: unde in formis differentia esse non potest, nisi secundum quod una perfectior existit, quam alia. . . Hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inve-

(1) I. p. q. 47, a. 1.

niet enim, si quis diligenter considerat, gradatim rerum diversitatem compleri, nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super hæc intellectuales substantias, et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea, quae sunt supra inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso; sicut animalia immobilia sunt similia plantis a (1).

Præcipui perfectionis gradus in mundo. S. Thomas plurimum SS. Patrum doctrinam sequentis distinguit quatuor præcipuos perfectionis gradus in mundo corporeo, nempe corpora inanimata, plantas, animantia bruta, et homines. Ad primum pertinet esse, ad secundum vivere, ad tertium sentire, ad quartum intelligere seu ratiocinari. Tametsi hi gradus sint per essentialia differentias prorsus inter se divisi; nihilominus connectuntur, et propemodum continuantur per aliquas perfectiones, quas communes habent. Sic homo habet esse commune cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum animantibus, intelligere cum Angelis. Iterum quoniam in eodem genere, seu in eodem gradu inveniantur plures species, quarum una est perfectior altera, quilibet gradus per speciem perfectiorem cum superiori coniungitur, et per imperfectionem necitur cum inferiori (2).

Quaestio circumscribitur. Inter res mundanas vigere profecto nequit unitas substantialis, quae ortum habet a causis intrinsicis, et ab esse indiviso, quod consequitur intrinseca rei constitutiva; nam in mundo existunt innúmerae et differentes substantiae, quae inter se discriminantur per easdem causas per quas constituuntur, et efficiunt multiplicēs rerum species propriis essentialibusque differentiis divisa. Quam ad rem merito inquirendam venit, utrum in mundo detur unitas quaedam accidentalis, et quaenam illa sit. Unum enim per accidens illud dicitur, quod cum divisionem et multitudinem dicat, secundum aliquem respectum et habitudinem habet indivisionem et unitatem. Haec unitas et indivisio vigere potest in maxima entium varietate, quae secundum substantiam et esse divisa sunt: immo huiusmodi unitas, quae est secundum quandam communem respectum et habitudinem unius ad alterum, eo potior nobiliorque est, quo maiorem rerum multipliciter diversitatemque devincit ac colligat. Dicitur unitas ordinis et colligationis, et producitur per causas efficientes et finales; nimirum per plurimum diversorumque entium mutuan actionem et passionem, et per finem quandam pluribus communem. Res sacèpissime illustratur a S. Thoma exemplo cuiusdam civitatis vel exercitus, ubi unitas hae mutuae actionis et passionis et communis finis evidentiùs efflorescit. Duplex hic nexus, quo res omnes sociatae et

(1) *Contra gent.* lib. III. cap. XCVII; cf. in lib. *De causis*, lect. 4.

(2) Cf. S. THOM. in lib. *De causis*, lect. 30.

quodammodo iugatae tenentur, non inscite dicitur est nexus dynamicus et teleologicus, idest ex viribus agendi et patiendi, atque ex communi fine causatus, quique unico nomine dici potest nexus cosmicus seu mundanus. Licet existentia istius unitatis in mundo deducatur immediate et evidenter ex rerum mundanarum activitate et finalitate; nihilominus ad melius referendos Materialistarum ac Fatalistarum errores, non erit inutile sub propria forma nobilissimam hanc veritatem sequenti propositione vindicare.

PROPOSITIO.

In mundo hoc visibili viget admirabilis unitas, quae ex communitate finis, et ex mutua actione et passione rerum exsurgit.

Prob. prop. In mundo est admirabilis ordo in infinita rerum varietate. Atqui ordo inter res natura diversas efflorescere nequit, nisi per communitatem finis et per mutuam actionem et passionem. Ergo res omnes mundanae colligantur, et continguntur inter se nexu teleologico et dynamico.

Arg. evol. Ad intelligentiam argumenti notandum est, ordinem inter plura vigere non posse, nisi ea referantur ad communem aliquem finem, tamquam ad commune bonum universitatis, et sese mutuo adiuvant ad hoc commune bonum assequendum. Sic res mundanae sunt in maximo ordine, quia omnes referuntur ad Deum, tamquam ad commune bonum, et ad communem finem, ad quem tendunt, et sese mutuo adiuvant per actiones et passiones, quae constituunt fines peculiare cuiusque rei; et ita per assequitionem particularium honorum seu finium, communem omnium finem consequuntur. Ergo res omnes sunt inter se connectae et consociatae tum communitate finis, tum mutua actione et passione, idest colligantur et ad unitatem evehuntur nexu dynamico et teleologico.

Quare ordo generalis mundi efflorescit ex variis ordinibus particularibus, qui inter varia membra et mundi partes vigent; quod ita notatum fuit a S. Thoma: « Bonum in rebus surgit ex duplici ordine, quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem. Et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim, quod res sunt ordinatae ad invicem, iuvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur » (1). Haec duplex rerum ordinatio ad finem, sic illustratur ab eodem Aquinate per simile ductum ab ordine, qui viget in aliqua civitate vel familia: « Accipi potest duplicis ordinis consideratio. Quorum unus dependet ex prima omnium

(1) 1 *Soul*, Dist. 47, q. 1, a. 4.

causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa particulari dependet, et continet illa, quae causae illi subduntur: et hic quidem multiplex est secundum diversitatem causarum, quae inter creaturas inveniuntur; unus autem eorum ab altero continetur, sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo generali ordine contineantur, et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus; secundum quod a prima causa dependunt. Huiusmodi exemplum in politicis considerari potest; nam omnes domestici unus patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur. Rursus autem tam ipse patrisfamilias, quam omnes alii, qui sunt suae civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent; et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus, qui sunt in regno aliquem ordinem habet ad regem » (1).

Hanc doctrinam S. Thomas mutuatus est ab Aristotele, qui ut demonstret, primum principium esse etiam ultimum finem et bonum totius universi, explicat ordinem, quem omnia habent ad Deum, et ordinem ac subordinationem, quam res habent inter se propter diversos perfectionis gradus, quos qualibet res sibi vindicat. In re illustranda utitur Philosophus exemplo cuiusdam familiae sub auctoritate patrisfamilias constitutae, in qua sunt filii, servi, et animalia domestica. Ea eius verba: « Cuncta autem coordinata quodammodo sunt, verum non similiter et naturalia, et volatilia, et plantae. Nec ita se habent, ut sit ultimum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam: ad unum namque coordinata sunt omnia. Verum quemadmodum in domo liberis quidem minime licet quodcumque facere, sed ea omnia aut plurima, quae ordinata sunt: mancipiis vero et bestiis parum, quod ad commune conferat, sed ut plurimum quodcumque contingit: tale nempe principium cuiusque eorum, natura est: dico autem quod necesse est, omnia in mutuum quidem discrimen venire: et alia ita sunt communiter omnia conferentia ad universum servandum » (2). Memorata Philosophi verba sic enarratur a Silvestro Mauro: « Addit Aristoteles, quod omnes mundi partes sunt invicem ordinatae, sed non similiter. Non enim eodem pacto ordinantur naturalia, volatilia, et plantae in suis partibus, proprietatibus, et operationibus. Est tamen aliqua affinitas et proportio unius ad aliud. Sicut enim plantae sunt propter animalia, sic animalia propter hominem, et omnia propter primum motorem, ut explicit eius perfectionem et conformentur eius ideae. Quod vero res non sint similiter ordinatae, sed dentur varii gradus ordinationis patet exemplo domus. Domus est ordinata sub patrefamilias ponente ordinem in domo propter aliquem finem. At in domo sunt diversi gradus ordinatorum. In primo gradu sub

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. XCVIII.(2) *Metaph.* lib. XII, text. 52.

patrefamilias sunt filii, qui habent omnes vel pene omnes actiones ordinatas ad finem, ita ut nihil illis relinquatur casuale, et non ordinatum. In secundo gradu sunt servi. In tertio animalia domestica. His vero pauciores actiones sunt ordinatae et in pluribus possunt operari casualiter. Sicut in domo cuncta sunt ordinata sub patrefamilias, ita in universo omnia entia sunt ordinata sub primo motore. Sicut patrefamilias ordinat omnia per suum praeceptum impositum domesticis a quo inclinantur ad operandum secundum ordinem, sic in universo omnia ordinantur a Deo per naturam et naturales instinctus, a quibus inclinantur ad operandum secundum ordinem » (1).

Epilogus. Omnia quae a nobis disputata sunt, sic possunt sub unico conspectu proponi. 1) Res omnes mundanae proprios et speciales sibi fines praestitutos habent. 2) Inter se nexu suorum finium agendo et patiendo ultro citroque colliguntur. 3) Per specialium finium colligationem conferunt ad universalem finem, quem Deus in mundi molitione sibi proposuit. Ergo res omnes ex quibus mundus coagmentatur, inter se sociatae sunt nexu teleologico et dynamico. Quocirca sicut omnes res, quae diversae sunt secundum esse, et multiplices perfectionum gradus, originem dicunt ab unico principio et causa generali, quae agens per intellectum et voluntatem diversas naturas indidit rebus secundum diversas ideas exemplares ad quarum similitudinem cuncta perficit; sic omnia tendunt ad unicum et universalem finem, quem propriis operationibus et passionibus, qui sunt fines peculiare cuiusque rei, consequi gestiunt.

Elegans S. Thomae testimonium. Antequam huic nobilissimae quaestioni imponamus finem, placet hic transferte praeclarum hunc S. Thomae locum, quo ordinem et unitatem rerum mundanarum graphicè describit: « Considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundo vero quod pars ignobilior est propter nobilitatem, sicut sensus propter intellectum: tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores: sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius

(1) Loc. cit.: de Deo omnium fine, et de diverso modo, quo res in proprios fines ordinantur, conferri potest S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XVI, XVII, XVIII, XX, XXI, XXII.

universi. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando (1).

ARTICULUS II.

AN DENTUR IN MUNDO SPECIES AEQUIVOCÆ SEU INTERMEDIÆ.

QUÆSTIO PROPONITUR. Cum in mundo conditæ sint a Deo Artificæ sapientissimo tot res naturæ ac essentialibus differentiis diversæ, quæ sunt imitationes et similitudines admodum imperfectæ et dissimilares divinarum perfectionum, patet, in natura non posse existere, nisi monumens, nisi imitationem quamdam ordinis perfectam a causa quadam rebus extrinseca, nempe a Deo, qui est unicum rerum omnium principium, ex quo omnia effecta sunt, et ultimus ac generalis finis, ad quem omnia tanquam ad commune bonum ordinata sunt. Iam vero doctrina hæc, quæ tradita ab Aristotele, manavit in SS. Patres, et in omnes Scholasticos Doctores, qui eam mirifice ac sapientissime illustrarunt, non placuit philosophis illis, qui adstruentes inter res mundanas intrinsecam quendam essendi nexum, vel in Pantheismum penitus prolapsi sunt, vel saltem sententias a vera et christiana philosophia aberrantes propugnarunt. Quocirca postquam veram doctrinam de unitate mundi vindicaverimus, non erit inutile quosdam recentium philosophorum in hac materia errores refellere.

Error Leibnitii. Relictis illis philosophis, qui discrete docent, res mundanas non distingui, nisi per accidentales differentias, cum una sit omnia substantia, in primis nobis occurrit Leibnitius, qui propugnat, omnes rerum visibilibus species coniungi inter sese, et continuari per species quasdam, quas ipse *æquivocæ* vocat, eo quod cum ipsæ collocatæ sint inter duas species, participes sunt proprietatum seu differentiarum, quæ ambas constituunt. Decernit enim memoratus philosophus, existere *zoophyta* seu *animalia-plantæ*, et licet fateatur, non dari in nostro terrarum orbe speciem æquivocam inter brutum et hominem; nihilominus affirmat, illam non repugnare et posse in alio orbe existere. Leibnitianæ huic opinioni adscripti sunt recentes nonnulli, nempe Kantius alique Transcendentales in Germania, Giobertus in Italia, qui paulo secus hanc legem continuitatis enuntiant. Docet enim, inter duo opposita genera, existere genus quoddam me-

(1) 1 p. q. 65, a. 2.

dium, in quo duo opposita identificantur: e. g. in substantia simplici identificatur substantia corporea et substantia spiritualis. Quid de huiusmodi doctrina censendum sit, sequenti propositione aperietur.

PROPOSITIO.

Lex continuitatis per species æquivocæ a Leibnitio eiusque assectis effecta, respicienda est tum uti falsa, tum ut perniciosiss erroribus viam parans.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} ductum ex Metaphysica sic proponitur. Naturæ illæ seu essentiali adstrui nequeunt, quæ coalescunt ex notis, et proprietatibus inter se fronte adversariis pugnantibus. Atqui ita se habent species æquivocæ, quas adversarii obtrudunt. Ergo sunt falsæ, et subvertunt prima principia rationis.

Arg. evol. Propositio minor sic manifestari potest. Species æquivocæ si daretur, esset participes proprietatum, quæ inventiuntur in duabus speciebus sub eodem genere comprehensionis. Atqui tales species constant oppositis proprietatibus, nam genus determinatur ad species per oppositas differentias. Ergo species æquivocæ constaret ex proprietatibus oppositis, quod pugnat cum primis principis scientiarum. Et re vera, si daretur species media inter minerali et vegetale, hæc substantia deberet simul esse vivens et non vivens. Iterum si darentur *zoophyta* seu *animalia-plantæ*, tales substantiæ essent simul participes et expertes virtutis sensitivæ; quæ omnia e diametro secum pugnant.

Apposite ad rem nostram hæc habet Wilmius: «Abyssus naturam organicam ab inorganica, vegetabilia ab entibus sensibilibus, atque ens rationale a simplici animali seclungit. Si qua continuas daretur inter regnum minerale et vegetale, atque inter hoc et animale, oporteret in natura produci res, quæ essent simul viventes et mortuæ, sensuque simul præditæ et carentes. Nemo certe dubitat, quin homini sint quædam cum brutis communia; sed ratio inter illum et istas discrimen statuit illo longe superius, quod lapidem a planta, aut plantam ab ente inanimato seclungit» (1). Quibus ex verbis patet, species esse discretas et non continuas, easque rite ab Aristotele fuisse comparatas numeris, quibus nulla unitas addi potest, quin additionem mutatio speciei consequatur. Adversarii principis Caresianæ philosophiæ imbuti, quæ, spreto causis formalibus, ad solum materiam in rerum constitutione se recipit, confundunt indeterminatam et potentialitatem materiæ cum determinatione et actualitate, quæ procedit a forma. In materia quippe inveniri possunt indeterminatæ et

(1) WILM., *Hist. de la philosoph. allem.* part. 2, pag. 212-213.

potentialiter species oppositae, cum eadem materia possit esse in potentia ad habendas successive formas inanimatarum et viventium. Sed in materia actuata per aliquam formam, et determinata ad aliquam speciem, non potest inveniri actu alia forma opposita, cum forma et actus receptus in subiecto illud constituat in specie, et illud ab aliis dividat.

Arg. 2.^m Si daretur continuitas specierum, admittendum esset, in rebus non vigere nisi unum perfectionis gradum, cum diversi gradus perfectionis oriuntur a diversitate formarum et specierum; et consequenter propugnandum foret, unicum quodque dari esse omnium rerum, nam esse consequitur formam. Atqui haec omnia redolent quemdam pantheismum. Ergo doctrina de specierum continuatione per species aequivocas non solum est falsa, sed etiam periculosa et lubrica.

Arg. evol. Siquidem cum in omni continuo sit unus essendi actus substantialis, nam continuum est ens per se et simpliciter unum, si species continuarentur et non essent discretae inter se, non daretur nisi unica species et unicus essendi actus. Hinc omnis differentia specifica evanesceret, et consequenter diversitas individuorum; nam diversa individuatio diversum esse sibi vindicat, et esse diversum non recipitur nisi in diversis essentialibus, cum essentia sit id, secundum quod res habet esse. Ergo doctrina specierum aequivocarum, si verbis naturalibus et scientificis sensus relinquatur, ad quemdam pantheismum materialisticum ducit, vel saltem rebus propriam substantialitatem auferit. Sublata autem a rebus propria natura et propria specie, tolleretur etiam propria operatio et proprius finis, actumque esset de sapientissima divinitate providentiae dispositio, quae omnia per diversas operationes, quae a diversis naturis permanent, ad fines cuique rei congruentes ordinat ac dirigit (1).

Arg. 3.^m Ductum ex Physicorum experimentis, et auctoritate Leibnitius eiusque asseclae docent, in omnibus speciebus dari species intermedias, licet nos lateant, nos ex adverso negamus, eas existere, cum in rebus facti veritas comprobanda sit experimento, extra quod vagari minime licet. Ceterum ipse Bonnetus, qui Leibnitio maxime studet, fateatur, inter regnum fossile et vegetale, transitum fieri ex abrupto, quia inter organicum, et inorganicum non datur medium. Ad transitum autem ex regno vegetali ad regnum animale quod pertinet, omnes factores continuationis specierum in hoc conveniunt, quod polypus constituat anulum inter plantam et animal. At procul errant, nam polypus non est nisi animal, cum sentiat, manducet ac digerat, licet ob simplicissimam structuram organicam propius quam aliae belluae ad plantas accedat; et si per gemmas sese reproducit, hoc commune habet cum quibusdam animalibus, de quibus nemo du-

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XCIII.

Diversus motus inorganicorum. Motus mechanicus dicitur ille, qui procedit a principio omnino extrinseco ei quod movetur, et excludit a subiecto, in quo recipitur, omnem determinationem positivam et actualem etiam passivam ad talem motum. Huiusmodi motus quandoque dicitur violentus; tametsi motus violentus presse sumptus non solum excludit a subiecto, in quo recipitur, omnem determinationem ad talem motum, sed etiam includit oppositam inclinationem in mobili. Motus vero naturalis in corporibus inanimis quamvis conveniat in hoc cum mechanico et violento, quod movens ut quod in utroque sit extrinsecum mobili; nihilominus ab eo in hoc discriminatur, quod in motu naturali datur principium formale intrinsecum, seu ut quo inclinans ac determinans mobile ad motum; in motu autem mechanico hoc principium intrinsecum ei, quod movetur, minime reperitur. Nimirum motus naturalis inorganicorum licet efficiatur a movente externo; tamen resultat in mobili ex virtute in ipso impressa per formam seu naturam, quam naturalis inclinatio ad illum motum consequitur, et perseverat in mobili, etiam postquam cessaverit formaliter actio generativa. Hoc negare, idem esset ac subvertere ipsum naturae conceptum, quem ex Aristotele expressimus (1).

Motus vitalis et motus naturalis inorganicorum. Experientia compertum nobis est, oppositis omnino conditionibus moveri corpora inanima, etiam cum naturaliter moventur, et corpora vivencia, cum motibus sibi propriis naturaliter ferantur. Nam corpora inorganica tum solummodo naturaliter cientur ad motum, cum sunt extra dispositionem suae naturae debitam ac naturalibus proprietatibus, nempe ex tali gravitate, densitate, raritate, elasticitate, ita ut naturaliter moventur ad illam dispositionem capessendam, si nondum eam adepti sint, vel ut eam recuperent, si ab ea iam acquisita, fuerint violenter deturbata. Cum vero huiusmodi corpora debitam illam dispositionem nacti fuerint, tunc ab omni naturali motu quiescunt.

Verum enim in viventibus oppositum profecto contingere videmus; nam vivencia praeter motus, quos communes habent cum inanimis, hoc sibi proprium vindicant, ut tunc quibusdam motibus moventur, cum debitam naturae suae dispositionem assequuta sint. Quocirca operationes vegetativae et sensitivae, quae constituunt proprios motus naturae viventis, tunc exercentur, cum vivens adeptum sit naturalem suam dispositionem, prout est vivens vegetativum et sensitivum; ita ut, quamdiu remanent extra illam dispositionem, non moventur motibus illis propriis et eo magis ab illis recedat, quo magis abest a dispositione naturae suae debita; eo autem melius illas actiones exercent, quo perfectius in naturali sua dispositione versatur. Sic animal, si non habet dispositionem sensitivae naturae debitam,

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 22, a. 1.

idest perfectionem organicam, praesentiam obiecti, ceteraque necessaria ad potentiam sensitivam complendam, actus sentiendi vel nullo pacto, vel admodum imperfecte exercet, et tandem exercet operationes illas, quamdiu in dispositione illa perseverat. Doctrinam hanc sic paucis perstringit Aquinas noster: «Corporibus gravibus, et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescant. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea: imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et praeterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur (VIII *Physic.* text. 12). Et ita movent seipsa, sicut corpora vivencia» (1).

Multiplex acceptio actionis. Actio seu productio effectus procedens ab aliquo supposito, potest sumi totalitatem, vel *active* seu pro principio, vel *passive* seu pro termino, vel *formaliter* seu pro processione a principio ad terminum. Principium cuiusque actionis est duplex; aliud *quod*, seu denominationis vel attributionis, cui tribuitur denominatio agentis, et est suppositum agens; unde commune effatum: *Actiones suas suppositorum*, aliud *quo*, seu actionis, cui convenit ipsum agere, et est virtus, per quam suppositum operatur. Hisce praenotatis, ad propositionem accedamus.

PROPOSITIO.

Corpora inorganica, quantumvis naturaliter movantur, non possunt dici proprie movere seipsa, vel agere se ad motum. Ex differentia autem quae inter naturalem motum inorganicorum et motum vitalem intercedit, rite concluditur, rationem propriam et formalem entis viventis in eo esse, quod sit ens a natura comparatum ad movendum se.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^o Corpora inanimata, si in motu naturali agerent se ad motum, moverent seipsa aut secundum totum, aut secundum aliquam partem. Atqui neutrum affirmari potest. Ergo nullo pacto dici possunt movere seipsa.

Arg. evol. Propositio minor quoad primam partem repugnat ex probatis; remanet quod se moventur secundum aliquam sui partem, quod pariter concedi nequit. Nam partes istae vel essent integrantes, vel essentiales; non primum, cum partes integrales sint similes et eiusdem omnino rationis; non secundum, cum partes essentiales seorsum sumptae, esse nequeant causa efficiens alicuius effectus a seipsis

(1) 1 p. q. 18, a. 1 ad 2.

distincti. Forma quippe in compositis non se habet, ut *quod est*, et consequenter, ut quod secundum se agere possit; sed ut *quo* compositum est, et consequenter valeat operari. Concludendum ergo est, motus naturales inorganicorum, quos videmus, nulla nova actione mechanica per se influente, procedere a principio aliquo extrinseco quod determinat corpora illa ad motum; diversa tamen ratione ac actualis actio mechanica. Huiusmodi principium vel est ipsum generans, vel aliud agens physicum naturali activitate ornatum ad movenda illa corpora, quae videntur quasi sponte sua moveri. Siquidem naturalis aptitudo ad subeundam activitatem aliorum corporum, non importat meram indifferentiam ad motum recipiendum vel non recipiendum, quae requiritur etiam in motu mechanico; sed consistit in positiva proprietate, quae tamquam potentia naturaliter passiva coordinatur ad proprietatem positivam alterius corporis, tamquam ad potentiam naturaliter activam, a qua vicissim determinate respicitur; et sic dumtaxat explicari possunt motus naturales inorganicorum, quatenus discernuntur a violentis et mere mechanicis.

Arg. 2.^o Haec eadem veritas efficitur ex conditione motus inorganicorum, quatenus in ipsis motus haberi nequeat, nisi referatur ad vim motivam alterius subiecti primo et adaequate moventis, et sic proponitur. Corpus inorganicum naturali motu movetur, quando est extra dispositionem naturalem; et tandem movetur, quamdiu necessarium est ad illam vel primo acquirendam, vel recuperandam; vicissim, cum illam recuperat, quiescit. Iam vero huiusmodi motus referri debet ad subiectum movens distinctum a corpore inorganico. Ergo: Si enim motus ille esset actio corporis inorganici, corpus eo melius ad illam operationem esset idoneum, quo magis inventiretur in dispositionibus naturae suae consentaneis, cum operatio consequatur esse. Sed contrarium contingere experimur; fas ergo erit concludere, motum illum pertinere ad principium generativum corporis, idest Deum, qui tribuendo corpori formam, simul imperitus est consequentia ad illam. Quam ad rem determinativum intrinsecum motuum quibus agitantur corpora inanimata est aliqua naturalis proprietas consequens essentiam uniuscuiusque, puta determinata gravitas, elasticitas, densitas, quae sese habet ut principium *quo* proximum illorum motuum naturalium; cum principium *quo* remotum sit ipsa forma constitutiva naturae cuiusque corporis. Subiectum vero movens nullo aliud assignari potest, praeter ipsum generans, quod corpori tribuens talem formam, tribuit virtualiter proprietates, quae formam consequuntur, et motiones, quibus propter tales qualitates corpus agitatur.

Prob. 2.^a pars. Nimirum ex conditione propria operationis vitalis rite concludi, formalem rationem entis viventis constitui per hoc quod sit ens natura sua idoneum ad movendum se. Motiones cuius-

que viventis propriae ita fiunt in ipso, ut tribui nequeant actioni alterius subiecti, tamquam particularis moventis. Ergo formalis ratio viventis est ratio entis apti ad se movendum. Siquidem si motus illi tribuerentur actioni motivæ alterius subiecti, movens istud vel esset agens mechanicum, vel principium generativum viventis, quod dando viventi naturam, intelligitur dare etiam vitales motus, ut aliquid consequens, sine quo ultima perfectio generationis minime concipitur. Iam vero neutrum dici potest; nam quod non sit agens mechanicum res est perspicua. Quod autem non possit esse principium generativum, sic probatur. Actio seu motio generantis extendi nequit ultra id, quod requiritur ad dandum generato dispositionem naturæ suæ per se debitam, ideoque ad motionem generativam nequit referri nisi motus, quo aliquid movetur, cum est extra dispositionem debitam suæ naturæ. Atqui motus viventium non fiunt, quando est extra talem dispositionem, sed viceversa. Ergo vitales motus proficiuntur ab intrinseca activitate viventis, et non ab extrinseca motione generantis; vivens quippe tunc movetur motibus propriis, cum motio generantis ultimo obducat effectum suum, qui in eo consistit, quod tribuat generato dispositionem naturæ suæ per se debitam. Siquidem omnis causa habet effectum sibi proprium, ultra quem nequit extendere causalitatem suam; generans vero est causa, quæ ultimo et complete obducat effectum suum ponendo generatum in dispositione naturæ suæ per se debitam. Hoc fit per productionem formæ, per quam generatum est simile in natura generanti; producta formæ, actio generativa cessat et formaliter et virtualiter.

Utraque pars propositionis sic potest unico concludi argumento. In corporibus inanimis subiectum eo minus movetur, quo est magis completum in sua natura. Ex adverso in viventibus subiectum eo magis movetur, quo magis completum est. Ergo movens inorganicorum non est esse subiecti, movens vero viventium, si moventur, ut vivencia, est ipsum esse subiecti (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Motus naturalis inorganicorum nequit referri ad principium generans, si actio generativa iam cessavit. Atqui ita est. Ergo.

Resp. Dist. mai. Motus inorganicorum non potest referri ad generans, si actio generantis cessavit tum formaliter tum virtualiter, *Cont.* Si cessavit tantum formaliter, et durat virtualiter, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explic. Motus inorganicorum, quando naturaliter moventur, semper est a generante, sive fiat in principio generationis, sive fiat

(1) Cf. SILV. MAURUM, *Quæst. phil. lib. IV, q. 22 ad 4.*

postea; nam licet actio generativa cessavit formaliter; nihilominus manet virtualiter, cum in generato permaneat forma ratione cuius corpori debetur determinata dispositio, quæ est complementum generationis. Generans in hoc casu non est causa causæ, sed causa immediata, quæ propria actione formaliter vel virtualiter, sed semper determinate producit motum; forma enim et proprietates naturales formam consequentes sunt principium quo illius motus. Contra in vivente generans est causa causæ, cum vivens sit principium quod producat actus vitales. «Generatum, ait S. Thomas, tandiu movetur a generante in gravibus, et levibus, quamdiu retinet formam sibi traditam a generante» (1).

Urgebis. Non videtur sufficere virtualis permanentia actionis generativæ. Nam movens et motum debent esse simul. Atqui ad hoc requiritur actualis coniunctio formæ cum generante, quod per ipsam movet. Ergo.

Resp. Neg. assumptum. Ad probationem, *Dist. mai.* Movens et motum debent esse simul initio motus, *Cont.* In toto decursu motus, *Neg.* Hoc discrete traditur ab Angelico Doctore, qui loco citato subiungit: «Oportet movens et motum esse simul, quantum ad principium motus, non autem quantum ad totum motum, ut apparet in projectis».

Oppon. 2.º S. Thomas docet, dari in corporibus gravibus et levibus principium intrinsecum activum, a quo moventur. Iam vero si corpora habent in se activum principium sui motus, dicenda sunt movere seipsa. Ergo inorganica movent seipsa.

Resp. Dist. mai. S. Thomas docet, dari in inorganicis principium activum quod sui motus, *Neg.* Principium activum quo, *Cont. Contradist. min.*

Explic. S. Thomas quandoque affirmat, in corporibus gravibus et levibus ad naturales motus esse principium intrinsecum activum, quandoque docet, esse tantum principium passivum motus in ipsis, non vero activum (2). Hæc apparet contradictio tollitur, si animadvertimus, principium activum apud philosophos quandoque sumi pro principio formali; sive hoc principium formale tale sit, ratione cuius aliquid procedit ab aliquo sine huius actione proprie dicta; sive sit principium ratione cuius aliquid est operans actione proprie dicta; quandoque principium activum sumitur pro subiecto actionem efficiente. Cum autem passivum oppositionem dicere possit tum ad formam, tum ad agens; activum quandoque opponitur mere possibilitati seu potentiae, quæ excludit omnem determinationem ad unum, quandoque oppo-

(1) QQ. DD. De pot. q. 3, a. 11 ad 3.

(2) QQ. DD. De pot. q. 5, a. 3, art. 1. Habet huiusmodi motus in mobili principium non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum 2.

nitur ei quod est subiectum mobile, et non agens seu movens. Quocirca S. Thomas docet, in corporibus naturaliter motis dari principium activum formale motus, id est formam, qua ad motus determinantur, non autem dari principium activum movens. Sic anima humana dici nequit principium activum *ut quod*, neque principium passivum suarum potentiarum, sed omnino dicenda est principium activum formale seu *ut quo*. Audi S. Thomam: « In motu corporum simplicium quamvis forma naturalis sit principium motus; non tamen est motor, sed essentialis motor est generans, qui dedit formam, et accidentalis est removens prohibens » (1). Iuxta ergo S. Thomam in motu naturali inorganicorum datur principium intrinsecum formale seu *ut quo*, non vero principium activum *ut quod*; et ob oppositam rationem in tali motu admittendum principium passivum *ut quod*, non vero *ut quo*.

Oppon. 3^o Contra secundam partem propositionis. Motus naturales proprii viventium videntur posse referri ad generans, tamquam ad motorem. Nam ratio cur generans dicitur movere corpora inorganica, est quia motus naturales consequuntur determinationem naturae impressam a generante, hoc ipso quod corpori dedit talem formam. Atqui hoc idem affirmari potest de motu naturali viventium. Ergo.

Resp. *Neg. assumptum*. Ad rationem additam, *Neg. paritatem*. Disparitas exurgit ex eo quod, ut vidimus, motus inorganicorum naturales fiunt ante adptionem debitae dispositionis, et motus vitales fiunt post debitam naturae dispositionem. Ex hac differentia sequitur, motus naturales inorganicorum esse determinatos ad unum immediate ad illam dispositionem. Hinc tales motus non praesupponunt in corporibus, in quibus fiunt, potentiam activam, quae illos ex se eliciat, cum potentia activa, quae est principium proximum agendi, praesupponat complementum essendi, nempe debitam dispositionem naturae. Accedit quod ubi natura est per se determinata ad actum, non datur locus potentiae, quae est aptitudo ad actum efficiendum. Contra cum motus vitales fiunt, nihil obstat, quin minus ipsi repeti proxime possint a potentia activa viventis; immo ab ea repeti debent, nam terminus ad quem feruntur viventia in suis motibus, non est amplius unius terminus determinatus; sed est alius, et alius omnino oppositus; nam viventia naturali sua potentia activa apta sunt se movere ad diversa, seu operari circa opposita intra speciem sui objecti formalis. Natura enim est in indivisibili; unde generans dat formam determinativam ad unum. Hinc si motus non est ad unum, signum est quod movens non movet immediate; sed mediate, dans generato principium et virtutem activam, per quam se movet. Aristoteles confirmat vegetalia vivere eo quod: « Videntur in seipsis habere poten-

(1) In 2^a *Sol.* Dist. 24, q. 1, a. 3; cf. *Contra gent.* lib. III, cap. XXIII.

tiam et principium huiusmodi per quod augmentum et decrementum suscipiunt secundum contraria loca: non enim sursum augentur, deorsum vero non; sed similiter in utramque et in omnem partem aluntur, et vivunt semper quousque accipiunt alimentum » (1).

ARTICULUS III.

DE DIVERSIS VITAE GRADIBUS.

QAESTIO PROPONITUR. Cum vita in suo generalissimo conceptu denotet aptitudinem ad immanentem operationem, perspicuum est, entia viventia eo perfectiorem vitae gradum sibi vindicare, quo actiones immanentes perfectius efficere valeant. Iam vero actio immanens, quae procedit a principio intrinseco, et perficitur ac permanet in subiecto a quo permanat, spectari potest vel ex parte principii, vel ex parte termini. Iuxta utramque considerationem in viventibus animatis, quae visibilem mundum exornant, tres efflorescent vitae gradus formalibus rationibus inter se divisus, uti ex sequenti propositione patebit.

PROPOSITIO.

In viventibus animatis, triplex admittendus est vitae gradus formaliter diversus, nimirum vegetativus, sensitivus, et intellectivus (2).

Prob. prop. Arg. 1^o Vitalitas seu immanentia operationis in eo consistit, quod actio procedat a principio intrinseco et terminetur in eodem subiecto, ideoque ratio movendi se potest sub duplici respectu considerari, vel principiative, prout importat principium productivum motus intrinsecum ei quod movetur; vel terminative, prout dicit ipsius motus terminum intrinsecum ei quod movetur. Atqui sub utroque respectu operatio intellectualis praestat actioni sensitivae, atque haec operationem vegetativam anteverit. Ergo in viventibus animatis infimus vitae gradus est vegetativum, iuxta illud S. Dionysii: « Plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere » (3). Medius vitae gradus spectat ad animalia irrationalia. Supremus ad hominem seu ad viventem intellectivum.

Arg. evol. Propositio minor probatur singillatim secundum utrumque respectum, sub quo considerari potest actio quaelibet immanens. Et quo ad primum respectum, principium motus vel operationis tria

(1) *De Anima*, lib. II, text. 14.

(2) Cf. S. Thom. 1^a p. q. 18, a. 3; *Contra gent.* lib. IV, cap. XI.

(3) *De divinis nominibus*, cap. VI.

complectitur; nimirum finem, formam, executionem; quorum finis est principium magis remotum, forma est principium minus remotum, executio est principium proximum. Iam vero in viventibus vegetabilibus solummodo executio motus vel operationis ab ipsis dependet, cum sit a movente intrinseco; forma vero et finis ab ipsis minime dependet, cum imponantur et determinentur a natura. In animalibus brutis tum executio, tum forma ab ipsis dependet; nam acquirunt formas per cognitionem, et a forma intentionali moventur in agendo; finis vero a natura est ipsis determinatus. In homine demum operatio seu motus ab ipso dependet et quoad executionem, et quoad formam, et quoad finem. Aliis verbis. Ratio moventis se eo perfectior est, quo causativa motus sunt magis intrinseca ei quod movetur. Atqui ex tribus, quæ motum causant, unum est intrinsecum, et duo extrinseca viventibus vegetativis; duo sunt intrinseca, et unum est extrinsecum viventibus sensitivis; cuncta sunt intrinseca viventibus intellectivis. Ergo spectatis tribus diversis rationibus formalibus, iuxta quas motus vel operatio causatur, vita intellectiva perfectior est sensitiva, et hæc præstat vegetativæ (1).

Quod si actio immutans spectetur ex parte termini, etiam triplex vitæ gradus efflorescit. In plantis enim, tametsi operatio remaneat in subiecto, tamen non recipitur in eadem potentia operativa, neque in eadem parte organica, ex qua procedit operatio: hoc magis elucescet, si speciatim considerentur functiones vegetalium, quæ sunt nutritio, augmentum, generatio seu fructificatio. In animalibus operatio sensitiva informat potentiam, a qua procedit in eaque remanet; verum non residet in simplici principio vitali, sed in quodam composito, nempe in organo animato, ad quod sensatio pertinet. In homine demum operatio intellectiva tota quanta est, remanet in simplici principio et facultate, a qua procedit; nam actus intelligendi exercetur sine ullo concursu organi corporalis. Hinc eadem facultas, a qua dimanat operatio, actuatur illa actione sine participatione alicuius entis distincti a principio, a quo fundamentaliter procedit. Ergo etiam iuxta alium immanens operationis respectum, tres sunt vitæ gradus specie inter se diversi, quorum primus vel supremus est intellectivus, medius est sensitivus, et infimus est vegetativus.

Arg. 2.^{um} Efficitur potest cum S. Thoma coniungendo simul considerationem tum principii, tum termini vitalis operationis. Doctrina S. Doctoris sic breviter proponi potest. Emanatio generatim est processio, qua unum ex altero educitur et quasi exprimitur. Alia est emanatio vitalis, alia non vitalis. Emanatio non vitalis habetur, quando operans exprimit aliquid extra se: vitalis vero, cum agens ex aliquo sibi intrinseco exprimit aliquid intra se. Vitalis emanationis

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 78, a. 3.

sunt tres gradus, secundum quod tum id, ex quo aliquid exprimitur, tum id, quod ex aliquo exprimitur, sunt magis intima operanti. Iam vero principium, ex quo vivens natum est aliquid intra se exprimere, est magis intimum sentienti, quam vegetanti, et magis intimum intelligenti, quam sentienti; rursus quoniam id quod a vegetante intra se exprimitur, tandem separatur a vegetante, sic ipsi est minus intimum, quam sit intimum cognoscenti id, quod ab ipso exprimitur. Iterum quoniam sensus numquam exprimit seipsum, sed aliquid a se distinctum, cum non sit reflexivus; ex adverso intellectus exprimit intentionaliter etiam seipsum, cum sit reflexivus; ideo id quod ab intellectu exprimitur, est magis intimum, quam id quod exprimitur a sensu. Vita ergo sensitiva est perfectior vegetativa, et vita intellectiva præstat sensitivæ (1).

Arg. 3.^{um} Ducitur ex diversa amplitudine obiecti operationis vitalis pro quolibet vitæ gradu, et sic paucis potest efformari. Vitalis operatio eo nobiliorem vitæ gradum in vivente patefacit, quo ad universalis obiectum se extendit. Atqui obiectum operationis vitæ intellectivæ, nempe omne ens, est universalis obiecto operationis sensitivæ, quod est omne corpus sensibile, et obiectum actionis sensitivæ universalis est obiecto operationis vegetativæ, quæ versatur tantum circa corpus viventi coniunctum. Ergo gradus vitæ intellectivæ præstantior est gradu vitæ sensitivæ, et hic antecedit gradum vitæ vegetativæ. Rem ita explicat Aquinas: « Obiectum operationis animæ (nempe principii vitalis) in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentia animæ obiectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentialium animæ dicitur vegetativum. Non enim vegetativa potentia agit, nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentialium animæ, quod respicit adhuc universalis obiectum; scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentialium animæ, quod respicit adhuc universalis obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens » (2).

ARTICULUS IV.

DE TRIPlici GRADU VITÆ INTELLECTIVÆ.

CONTINUATIO RERUM. Explicatis diversis vitæ gradibus, quibus pollent vivencia animata, non abs re erit aliam comparisonem hic instituire inter varios gradus vitæ intellectivæ, qui refuigent in

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. IV, cap. XI.

(2) 1 p. q. 78, a. 1.

diversis substantiis spiritualibus. Qua in re planum est, animam humanam infimum locum sibi vindicare, cum sit in infimo gradu formam substantiam et immaterialium; medium locum pertinere ad Angelos, qui sunt formae complete subsistentes, et a materia prorsus remotae; supremum denique et infinitae perfectionis gradum Deo glorioso tribuendum esse, qui cum sit ipsum esse subsistens et actus purissimus, non solum vitaliter agit modo perfectissimo; sed etiam eius actio non differt quicquam ab eius substantia, ideoque non solum vivens, sed et ipsa vita nominandus est.

Creaturae comparantur cum Deo. Et primo quidem in creaturis non solum operatio, sed et ipsa facultas operativa realiter distinguitur ab essentia operantis; in Deo autem actus et virtus agendi unum idemque sunt cum suo purissimo actu essendi; ac propterea in Deo operationis immanencia et intimitas infinitum attingit perfectionis gradum. Idem sane dicendum, si operatio spectetur ex parte principii, ex quo procedit. Cum enim vita in eo sit, quod agens a se operetur et non motus ab alio, ubi perfectior est vita, ubi hoc melius invenitur: «Cum vivere, ait S. Thomas, dicuntur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectus competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita » (1). Iam vero licet creatura rationalis sibi proponat finem peculiarem operationis, finis tamen ultimus ab ipsa natura est ei constitutus. Iterum, tamen creatura virtute propria operatur; tamen et esse substantiale a quo operatio procedit ab extrinseca causa ei datum fuit, et ipsa operatio causae particularis, seu creaturae effici minime potest sine actione et motione Causae universalis et primae. Ergo creatura licet nobilissima, cum se ad agendum movet, hoc minime praestare potest omnino independentem ab aliquo extrinseco motore, idest a Deo; idcirco a perfecto vitae gradu essentialiter deficit. Deus autem, cum sit omnino independentis in essendo, et in operando; sit actus purissimus et sua ipse actio, perfectissimum movens se rationem sibi vindicat. Hinc prosequitur Aquinas: « Illud igitur, cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus (XII *Metaph.* text. 5), ostendo quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus et semper in actu » (2).

Triplex gradus vitae intellectivae comparatur. Doctrina proxime explicata magis ac magis elucescit, si singillatim conferamus vitam intellectivam animae humanae cum vita intellectiva Angelorum,

et utramque cum vita intellectiva Dei. Hoc ductu S. Thomae efficiemus et quae ab ipso tradita sunt, ad haec capita revocabimus. 1) Infinitas emanationis, quae habetur in actu intelligentis seipsam, est minima in anima humana ex parte principii; nam licet anima hominis seipsam cognoscere possit; tamen initium suae cognitionis sumit ab extrinseco; idque inferitur ex necessitate phantasmatum; nam anima non cognoscit se immediate per essentiam, sed solum per actus suos. Actus vero substantiae intellectivae corpori coniunctae versantur immediate circa quidditatem rei materialis, quae apprehenditur per abstractionem a phantasmate. Hinc anima nihil cognoscit, neque seipsam, nisi sumendo initium ab aliquo extrinseco, idest a phantasmate, et a cognitione sensitiva. 2) Intimitas quae habetur per cognitionem seipsam est maior in Angelo; quia non ducit initium ab aliquo extrinseco, sed ex ipsa essentia Angeli, quae ipsi est inseparabiliter praesens, et ad sui cognitionem immediate determinat intellectum angelicum. 3) Infinitas quae habetur per cognitionem seipsam in Deo, est maxima; quia non solum Deum determinatur a sua essentia ad se cognoscendum; sed essentia divina, intellectus, et actio intelligendi sunt unum idemque.

Quod si actio intellectiva consideretur ex parte termini emanationis, qui terminus est intentio intellecta, seu alio nomine *verbum*, quod intelligens sese intelligendo intra se exprimit, et quodammodo dicit, idem ordo in gradibus perfectionis deprehenditur in anima humana, in Angelis, et in Deo. Siquidem terminus hic emanationis intimior est, in Angelis, quam in anima, cum in Angelis verbum referat seu dicat essentiam Angeli immediate et secundum se cognitam (1); in anima vero non refert ac dicit essentiam animae immediate et secundum se cognitam; sed secundum quod exhibetur per aliquid a se distinctum, cum anima non cognoscat immediate seipsam, sed mediante actu, qui est eius accidens; ideoque sese exprimit in ratione subiecti, cuius est talis affectio intellecta. Denique hic terminus emanationis in Deo est maxime intimior, non vero in Angelis; nam in Deo intentio intellecta seu verbum est idem cum essentia; in Angelis vero est aliquid accidentale realiter distinctum a substantia, cum intelligere in Angelis fiat per potentiam ab essentia distinctam.

Doctrinam mox enotatam sic luculenter persequitur Aquinas noster: « In intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus etsi seipsam cognoscere possit; tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non est intelligere sine phantasmate. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsam; nondum tamen ad ultimam perfectio-

(1) 1 p. q. 18, a. 3.

(2) S. Thom. loc. cit.

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 14, a. 2 et 3.

nem vitae ipsorum pertingit; quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere, et esse. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere, et aliud esse; et ita oportet, quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta; quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum a (1).

SCHOLION I. Quomodo in vivente intellectivo creato dentur duae partes, quarum una est movens, altera est mota. Si quis naturam cognitionis acute considerat, profecto intelligit, in facultate cognoscitiva intellectus creati distinguendam esse duplicem potentialitatem. Etiam ad cognitionem requiritur in primis determinatio facultatis ex parte objecti; quae ex determinatione cognitio non perficitur, sed solum completur potentia in ordine ad actus cognitionis efficiendos. Quocirca in facultate cognoscitiva praeter aptitudinem actuabilem per formam intelligibilem, quae est principium cognitionis, admittenda est necessario altera aptitudo, secundum quam actuari possit formali actu cognitionis a se efficiendae. Quando prior potentialitas completa est per receptionem speciei, facultas est adhuc in potentia secundum posteriorem aptitudinem; et sic per id, secundum quod est in actu, est movens, et per id, secundum quod adhuc est in potentia, est mota. Duplex memorata potentialitas tribuenda est non solum intellectui humano, sed etiam intellectui Angelorum. Nam Angelus cognoscens se per suam essentiam, ab ea actuatur tamquam per formam, quae est principium cognitionis; et sic elicit formalem actum cognitionis, seu producti verbum, quo exprimit seipsam, actuando aliam potentialitatem, cuius est completi per formalem conceptum; licet in Angelo haec duplex potentialitas sit semper completa. Ad rem S. Thomas: «Essentia Angeli est in eius intellectu, ut intelligibile in intelligente; intellectus autem in essentia, ut potentia in substantia» (2). Atamen intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae eius, sed respectu eius semper est actu. Quam ad rem cum ratio viventis seu moventis se duo complectatur, videlicet immanentiam operationis et dependentiam a motore extrinseco, quorum primum perfectionem, secundum vero imperfectionem importet: in Deo, qui est actus purus, invenitur vita dumtaxat secun-

(1) *Contra gent.* lib. IV, cap. XL

(2) *QQ. DD. De ver.* q. 8, a. 6 ad 6.

dum quod dicit perfectionem nulli imperfectioni obnoxiam, ideoque in Deo duplex illa aptitudo reperiri non potest.

Ex proposita doctrina efflorescit pulchra comparatio inter virtutem intellectivam Dei, Angeli, et hominis. In Deo virtus intelligendi idem est cum essentia, quia intelligere idem est ac esse. Est ergo semper in actu sese intelligendi, qui actus est necessarius, sicut essentia et esse. Etiam necessario intelligit alia a se, quia Eius essentia est ratio ac forma, per quam cetera intelligit. Potentia intellectiva in Angelo realiter distinguitur ab eius essentia; hinc intellectio et esse sunt actus realiter distincti; esse quippe est actus essentiae, intelligere est actus intellectivae virtutis. Sicut ergo esse Angeli distinguitur realiter ab essentia in qua recipitur, sic intelligere distinguitur realiter a potentia intellectiva, in qua recipitur. Verum essentia Angeli recipit esse ab extrinseco, nempe a Deo, unde essentia se habet ad proprium actum, ut potentia receptiva, non productiva. At virtus intellectiva adaequate sumpta se habet ad proprium actum, tum ut receptiva, tum ut productiva; et cum non possit esse productiva et receptiva secundum idem, in ea distinguenda est duplex aptitudo, uti monuimus (1).

Denique intellectus hominis, qui infimum locum occupat, hoc habet proprium, quod eius aptitudo ad formas intelligibiles recipiendas, non est ante operationem sensitivam obiective coniuncta illi formae intelligibili. Quare anima humana independenter a sensibus non habet in se ullam determinationem ad aliquod actu intelligendum. Intellectio itaque hominis non solum est actus distinctus a virtute, a qua producitur, et in qua recipitur, sed importat realem mutationem de potentia in actum.

Hinc ea quae in vivente significant perfectionem, in virtute intellectiva Dei vigent in gradu supremo; in virtute intellectiva Angeli medium attingunt; infimum vero in virtute intellectiva hominis. Ex adverso quae potentialitatem seu imperfectionem prae se ferunt, minus habentur in Angelo, quam in homine, nullo autem pacto in Deo. Nam in virtute intellectiva hominis et datur potentialitas, per quam actus distinguitur a virtute in qua recipitur; virtus distinguitur ab essentia; et datur insuper realis mutatio facultatis de non actu in actum. In Angelo datur distinctio actus a facultate, et distinctio virtutis ab essentia, minime vero realis mutatio de non actu in actum. In Deo denique nulla invenitur potentialitas neque mutabilitas; sed cum sit actus purus, absolutam necessitatem tum essendi tum intelligendi sibi vindicat.

SCHOLION II. Quae facta sunt, in Deo vita sunt. Ad huius doctrinae complementum inquiri potest cum S. Thoma, utrum omnia,

(1) De speciebus, quibus Angelus intelligit alia a se, cf. S. Thom. 1 p. q. 58, a. 1.

quae facta sunt, in Deo sint vita. Cui quaestioni affirmative respondemus, utentes hoc S. Doctoris argumento. Vivere in Deo est eius intelligere; insuper intellectio, intellectus, et quod intelligitur sunt unum idemque. Ergo quicquid est in Deo, ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Atqui omnia quae facta sunt a Deo, sunt in Ipso, ut intellecta. Ergo omnia in Deo sunt ipsa vita divina. Ut hoc argumentum melius percipiatur, adnotandum est, creaturas esse in Deo dupliciter: 1) In quantum continentur et conservantur virtute divina; et hoc sensu creaturae dicuntur esse in Deo, prout sunt in propriis naturis. 2) Dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt in Deo aliud a divina essentia. Unde res prout hoc modo sunt in Deo, sunt divina essentia, et sicut divina essentia est vita, ita et res quoque vita dici possunt (1). Doctrina haec iampridem explicata fuerat perbelle a S. Augustino, qui ad rem nostram ita disserit: «Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet, quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa, quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem non continuo vita sunt, sed quicquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; caelum vides, est in arte caelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt» (2).

(1) Cf. S. Thom. 1^a p. q. 18, n. 1; QQ. DD. De ver. q. 4, a. 8.

(2) In Evang. Joan. tract. I, n. 7.

QUAESTIO II.

De viventibus vegetativis et sensitivis.

CONTINUATIO RERUM. Ex rebus, quae apud nos manifeste vivunt auspiciati, exploravimus generalem definitionem vitae, eamque applicavimus tum corporibus, tum spiritibus, tum Deo glorioso, in quo ratio vitae est infinite perfecta; nam eius esse, vivere, operari ita constituuntur per eundem purissimum et subsistentem actum, ut non solum vivens, sed ipsa vita Deus vere praedicetur. Verum enim in ipsis substantiis compositis ex materia et forma deprehendimus triplicem existere viventium seu animatorum corporum gradum; nimirum eorum, quae vita dumtaxat vegetativa pollent, et vocantur simpliciter vivencia, vel plantae; deinde eorum, quae simul cum vegetabili gaudent etiam vita sensitiva, et nuncupantur animalia bruta; denique eorum, quae duobus memoratis vitae gradibus alium longe excellentiorem addunt, qui in vita intellectiva consistit, et appellantur animalia rationalia seu homines. Huiusmodi vivencia merito perhibentur esse in confinio substantiarum visibilium et invisibilium; nam habent esse commune cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum brutis, intelligere cum Angelis. Quocirca in hoc tractatu, qui est de viventibus visibilibus, nihil speciatim dicemus de homine seu de vivente rationali, cum haec materia constituit subiectum alterius partis Philosophiae naturalis, nempe Anthropologiae; de vita sensitiva, quae pertinet ad ordinem cognitionis et intentionis, et in homine specialem connexionem habet cum cognitione intellectiva, pauca admodum hic attingemus, ne actum agere in posterum cogatur: de viventibus vero vegetativis uberius et dedita opera disseremus.

ARTICULUS I.

DE PLACITIS PHILOSOPHORUM CIRCA NATURAM VEGETALIJUM.

DUPLEX PHILOSOPHORUM GENUS. Non solum inter recentes, verum etiam inter antiquos philosophos variae de natura vegetabilium ultro citroque propugnatae fuerunt opiniones, quae ad duas classes commode reduci possunt. Quidam enim plantis attribunt vitam, operationesque vitales specie differentes ab operationibus corporum inorganicorum; contra alii denegant, plantas esse corpora animata et vivencia, et consequenter timentur, operationes vegetabilium

quae facta sunt, in Deo sint vita. Cui quaestioni affirmative respondemus, utentes hoc S. Doctoris argumento. Vivere in Deo est eius intelligere; insuper intellectio, intellectus, et quod intelligitur sunt unum idemque. Ergo quicquid est in Deo, ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Atqui omnia quae facta sunt a Deo, sunt in Ipso, ut intellecta. Ergo omnia in Deo sunt ipsa vita divina. Ut hoc argumentum melius percipiatur, adnotandum est, creaturas esse in Deo dupliciter: 1) In quantum continentur et conservantur virtute divina; et hoc sensu creaturae dicuntur esse in Deo, prout sunt in propriis naturis. 2) Dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt in Deo aliud a divina essentia. Unde res prout hoc modo sunt in Deo, sunt divina essentia, et sicut divina essentia est vita, ita et res quoque vita dici possunt (1). Doctrina haec iampridem explicata fuerat perbelle a S. Augustino, qui ad rem nostram ita disserit: «Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet, quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa, quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem non continuo vita sunt, sed quicquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; caelum vides, est in arte caelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt» (2).

(1) Cf. S. Thom. 1^a p. q. 18, n. 1; QQ. DD. De ver. q. 4, a. 8.

(2) In Evang. Joan. tract. I, n. 7.

QUAESTIO II.

De viventibus vegetativis et sensitivis.

CONTINUATIO RERUM. Ex rebus, quae apud nos manifeste vivunt auspiciati, exploravimus generalem definitionem vitae, eamque applicavimus tum corporibus, tum spiritibus, tum Deo glorioso, in quo ratio vitae est infinite perfecta; nam eius esse, vivere, operari ita constituuntur per eundem purissimum et subsistentem actum, ut non solum vivens, sed ipsa vita Deus vere praedicetur. Verum enim in ipsis substantiis compositis ex materia et forma deprehendimus triplicem existere viventium seu animatorum corporum gradum; nimirum eorum, quae vita dumtaxat vegetativa pollent, et vocantur simpliciter vivencia, vel plantae; deinde eorum, quae simul cum vegetabili gaudent etiam vita sensitiva, et nuncupantur animalia bruta; denique eorum, quae duobus memoratis vitae gradibus alium longe excellentiorem addunt, qui in vita intellectiva consistit, et appellantur animalia rationalia seu homines. Huiusmodi vivencia merito perhibentur esse in confinio substantiarum visibilium et invisibilium; nam habent esse commune cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum brutis, intelligere cum Angelis. Quocirca in hoc tractatu, qui est de viventibus visibilibus, nihil speciatim dicemus de homine seu de vivente rationali, cum haec materia constituit subiectum alterius partis Philosophiae naturalis, nempe Anthropologiae; de vita sensitiva, quae pertinet ad ordinem cognitionis et intentionis, et in homine specialem connexionem habet cum cognitione intellectiva, pauca admodum hic attingemus, ne actum agere in posterum cogatur: de viventibus vero vegetativis uberius et dedita opera disseremus.

ARTICULUS I.

DE PLACITIS PHILOSOPHORUM CIRCA NATURAM VEGETALIJUM.

DUPLEX PHILOSOPHORUM GENUS. Non solum inter recentes, verum etiam inter antiquos philosophos variae de natura vegetabilium ultro citroque propugnatae fuerunt opiniones, quae ad duas classes commode reduci possunt. Quidam enim plantis attribunt vitam, operationesque vitales specie differentes ab operationibus corporum inorganicorum; contra alii denegant, plantas esse corpora animata et vivencia, et consequenter timentur, operationes vegetabilium

non differre quicquam secundum speciem ab operationibus corporum inorganicorum, cum eorum agendi virtutes minime distinguantur a viribus mechanicis et chemicis, quae in natura inorganica varias mutationes et phaenomena producant.

Philosophi admittentes vitam plantarum. Inter philosophos, qui plantis vitam et animam largiuntur, non defuerunt, qui arboribus etiam vitam rationalem concederent. Exemplo sint Anaxagoras et Empedocles, et postmodum Marichiaci, qui, quemadmodum testatur S. Augustinus, eo demeritate progressi sunt, ut homicidium patrare crederent, si aliquid folium, vel quandam fructum decernerent ex arboribus (1). In eandem sententiam concessere, qui admiserunt commigrationem animae humanae ex corpore hominis in alia corpora vel in plantas; insuper illi qui commenti sunt, animas rationales ab initio fuisse a Deo creatas, et ob diversa peccata detrasas in corpora sive humana, sive belluina, sive plantarum. Secundus error est eorum qui tam vitam, tum sensum plantis attribuerunt. Inter hos numerandus est Plato, qui docuit, plantas vi sentiendi praeditas experiri dolorem et voluptatem. De Platone haec habet Clemens Alexandrinus: « Plato plantas quoque vocat animalia, ut quae solam tertiam animae speciem, nempe eam, quae concupiscit, participant » (2). Huic sententiae inter recentes adscripti sunt Leibnizius, Robinetius, quibus adhaesit Bichat. Tertia sententia, quae unice vera est, communice hominum sensui valde consentanea, tribuit plantis solummodo vitam et animam vegetativam (3). Huiusmodi doctrina ab Aristotele profecta, communis fuit omnibus SS. Patribus, et Doctoribus Ecclesiae, quibus subscriperunt omnes Scholastici ad unum, qui triplicem in rebus visibilibus distinxerunt vitam gradum, vegetativum, sensitivum, et intellectivum, quorum infimus, idest vegetativum tantum, invenitur in plantis; infimus, et medius in animalibus brutis; infimus, medius, et supremus in homine, qui omnes gradus perfectionum rerum visibillum in se uno complectitur.

Philosophi vitam seu animam plantarum negantes. Omissis veteribus Materialistis et Stoicis, qui principium vitale in plantis inficiati sunt; in recenti aetate postquam natura corporum coepta est explicari per varias coniunctiones complexionesque atomorum differentium solummodo figura, situ, et ordine, omnes formarum substantialium osore negaverunt, dari in plantis principium aliquid substantiale, ex quo operationes vitae vegetativae procederent, quodque a veteribus sapienter dicebatur anima. Quocirca Cartesius recentiorum Atomistarum magister, eiusque asseclae, negato principio formali, quod

(1) De mor. Maiich. lib. II, cap. XVII, et De quant. animas, cap. III.

(2) Strom. lib. VIII, cap. IV.

(3) Cf. Arist. De Anima, lib. II, cap. IV et VI, et lib. III, cap. XI.

intrinsece constituit corpora, quibus speciem impertitur, stameront, inter materiam et spiritum non dari aliquod medium. Hinc ne plantas assererent animatas substantia quadam spiritali, commenti sunt, ipsas esse omnino inanimas, et a corporibus inanimis minime differentes specie.

Phaenomena vero, operationes, et motiones propriae plantarum, quibus nutriuntur, auferunt, et generant alias plantas sibi similes, vel repetendas ducunt ex diversa partium connexione, textura, et ordine; vel illas produci opinantur ex viribus mechanicis et chemicis revocando ad purum putumque motum localem etiam operationes plantarum; vel demum memorata phaenomena explicant tribuendo plantis peculiare agendi vires, quae resultant ex commistione virium mechanicarum et chemicarum sub speciali organismo operantium. Quocirca omnes isti philosophi formis substantialibus infensi unanimiter affirmant, nullum existere in vegetabilis principium formale a materia distinctum, quod plantis tribuat proprium esse, propriam unitatem, et propriam speciem, quae perfectione antevertat species naturae inorganicae.

Haec philosophandi ratio, quae, uti vidimus, unitatem substantialem corporum et ipsam naturam rerumque finalitatem funditus subvertit, applicata viventibus vegetativis laetius serpit ac maioribus incommodis periculisque, si urgetur, obnoxia est. Nam illae eadem functiones seu operationes vitae vegetativae, quibus plantae nutriuntur, crescunt, aliasque plantas generant sibi similes, ut incolumitati specierum prospiciatur in continua individuorum corruptione; illae inquam operationes inveniantur in animalibus, et in ipso homine, qui per conversionem alimenti in propriam substantiam exercet opera vitae vegetativae. Si ergo tales operationes in plantis exercentur solum a materia quomodocumque fingatur artificiose disposita et ordinata independenter a principio vitali, idest ab anima, nihil profecto vetat, quominus hoc idem asseratur de vita vegetativa animalium brutorum, et ipsius hominis. Sic consequenter ad horum philosophorum placita affirmandum erit, corpus humanum generari, nutrir, ac crescere independenter ab anima rationali; quod quantum a veritate, et a christiana philosophandi ratione abhorreat, cuilibet vel leviter attendenti facile patet.

Hinc sapienter doctissimus Silvester Maurus hanc naturae explanationem, quae suo tempore iam disseminabatur in vulgus, declarat esse periculosissimam, et talem, quae paulatim disponat animum ad ipsum principium causalitatis negandum, cum mirabiles effectus, qui in natura conspiciuntur, nitatur explicare per causas omnino impares et improportionatas (1).

(1) Verba Silvestri Mauri a nobis citata sunt, pag. 55.

Cum saniori ergo et vera philosophia concludendum omnino est, in omnibus corporibus dari formas substantiales, quae iuxta diversos perfectionum gradus materiae plus minusve dominantur, ipsique imperiunt esse, speciem, et proprias operationes speciem consequentes. Audiatur S. Thomás: « Considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam: unde videmus, quod forma misti corporis habet aliam operationem, quae non censatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere; sicut anima vegetabilis plusquam forma elementaris, et anima sensibilis plusquam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus » (1).

Forma ergo substantialis corporibus organicis attribuit esse quoddam nobilior, et aptitudinem ad operationes immanentes. Cum autem vita in eo consistat, quod vivens aptum sit agere seipsum ad motum seu immanenter operari; consequenter in corporibus organicis forma substantialis idem est ac principium primum vitae, quod nuncupatur anima, ex qua in plantis, quae sunt corpora organica, profluunt operationes vegetabilium propriae. Haec doctrina licet ex ipso communi hominum sensu perspicua sit; nihilominus accuratius in sequentibus vindicabitur a nobis propter importunitates, et conatus recentium Empiricorum, qui per materiam extensam omnia explicare nituntur in natura corporali.

ARTICULUS II.

DE EXISTENTIA PRINCIIPII VITALIS IN PLANTIS.

QUAESTIO DETERMINATUR. Postquam philosophia Leucippii, Democriti, et Epicuri tandem dimissa, iterum in lucem a recentibus novatoribus revocata fuit, omnes aggressi sunt naturam explicare per materiam et motum, posthabitis causis formalibus. Verum cum phaenomena, mutationes, et novarum rerum ortus revocaverint ad simplicem motum localem pulsu externi agentis impressum, ipsa naturae notio, ipsa corporum activitas, ipsa unitas substantialis, ipsa denique rerum naturalium scientia penitus eversa fuit; nam haec

(1) 1 p. q. 76, a. 1; cf. etiam QQ. DD. De spir. creaturis, a. 2.

omnia sine principio formali intelligi minime possunt. Quod si naturae inorganicae explicatio sine causis formalibus manca omnino est et evidenter falsa, omnibus in promptu est percipere, quantum haec eadem philosophandi ratio a veritate abhorreat, si phaenomenis corporum viventium explicandis applicetur. Nimirum si vires physicae et chemicae independentes a principio formali, actuoso, et unificante perperam admodum explicant mutationes mineralium, multo minus explicabunt phaenomena corporum organicorum, quae nutriuntur, crescunt, et alia generant sibi similia. Quam ad rem cum iam superius probatum sit, in corporibus mineralibus admittendam esse formam substantialem, quae ipsis tribuat speciem et intrinsecas agendi vires, quae chemicas physicasque mutationes causant; quaestio, quae propria est huius loci, inquirere debet, an phaenomena quae in vegetabilibus elucet, explicari debeant et possint per simplices vires physicas et chemicas, quae fluunt ab eodem principio formali, ex quo promanant in mineralibus; vel contra in plantis admittenda sit perfectior quaedam forma substantialis, quae corporibus organicis nobiliorem tribuat speciem, et quae praecontinens in se perfectionem formarum mineralium, utatur viribus physicis et chemicis tamquam instrumentis ab ipsa elevatis ad producendos quosdam effectus, qui mutationes inorganicorum longe antecellunt. Cum autem principium primum, ex quo operationes vitales in corporibus procedunt, dicatur anima, hinc fit, ut praesens quaestio eo spectet, ut investigetur ac statuatur, an in vegetabilibus admittenda sit anima. Antequam ad quaestionem solvendam accedamus, non erit inopportuna animae definitionem praemittere.

Quid anima? Anima definitur ab Aristotele: *Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis* (1). Generatim ergo nomine animae intelligimus actum primum, seu formam substantialem receptam in corpore naturali organico, eique largientem potentiam ad operationes vitales. Haec definitio a nobis uberius explicabitur, postquam probatum fuerit, existere in plantis animam seu principium vitale; nam quaestio quae inquiri, *an res sit*, precedere debet quaestionem, quae determinat, *quid res sit*.

PROPOSITIO.

In plantis admittendum est principium vitale seu anima, quae minime confundi potest cum forma substantiali corporum inorganicorum.

Prob. prop. Arg. r.^{um} Principium vitale seu anima admittenda est in omnibus illis corporibus, quae immanenter operantur. Atqui plantae operantur immanenter. Ergo in plantis datur principium vitale seu anima.

(1) De Anima, lib. II, cap. I.

Arg. evol. Ad propositionem maiorem quod attinet, natura cuiusque rei a nobis non cognoscitur, nisi per propriam operationem, quae, si est immanens, nempe talis per quam agens seipsum movet, clare patet, in agente reperiri vitam seu principium vitale vel animam, cum agens sit corporeum. Siquidem a nobis iam demonstratum est, propriam et differentialem rationem entis viventis in eo esse sitam, quod aptum sit movere seipsum. Uij enim monet Angelicus: « Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur. En modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur » (1).

Quod autem plantae immanenter operentur non minus manifestum est, cum operationes propriae plantarum, quae sunt nutritio, augmentum, et generatio, remaneant in ipso supposito agente, a quo proficiuntur, et in eius hominum ac perfectionem vertant. Vegetabilia ergo, quae agendo seipsa movent et perficiunt, operantur immanenter; ideoque praedita esse debent principio vitali seu anima, quae ipsis impertiat esse viventis, cum operatio sequatur esse. Hanc veritatem ita eleganter complexus est S. Augustinus: « Movenitur et arbusta non tantum vi extrinsecus impellente, velut cum ventis agitantur; sed illo motu, quo iustitiae agit quidquid ad incrementum speciemque arboris pertinet, quo ducitur succus in radicem, vertitur in ea, quibus constat herbae natura vel ligni; nihil enim horum sine interno motu » (2). S. Augustino concinunt B. Albertus, et S. Thomas, quorum primus ait: « Omne quod per seipsum movet aliquo motu corpus, in quo est, anima est: principium autem, quod plantis inest, per seipsum movet corpus nutriendo, et augendo, et generando: oportet igitur illud principium esse animam » (3).

Hoc idem argumentum perbelle propositum fuit ab Aristotele, cuius doctrina sic effertur potest. Plantae dum se nutriunt et augent, moventur in omnes partes etiam contrarias; nam non solum augentur deorsum mittendo radices, sed etiam sursum attollendo ramos, atque dextrorsum et sinistrorsum dilatando truncum. Atqui principium talis motus non potest esse tantum natura, id est principium intrinsicum, quo moventur inorganica; nam natura, quae est determinata ad unum, non potest se movere ad partes contrarias. Ergo principium motus nutritionis et augmenti in plantis est anima. En verba Philosophi: « Unde et vegetabilia omnia videntur vivere. Videntur enim in seipsis habere potentiam et principium huiusmodi, per quod augmen-

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. I.(2) *De Gen. ad lit.* lib. VII, cap. XVI.(3) *De plantis*, lib. I, tract. I, cap. IX.

tum et decrementum suscipiunt secundum contraria loca. Non enim sursum quidem augentur, deorsum autem non, sed similiter in utraque, et omnem in partem aluntur et vivunt semper, quousque possunt accipere alimentum » (1).

Arg. 2^{um}. Ducitur ex peculiari structura seu organismo vegetabilium et sic proponitur. Plantae constituunt unicum substantiam concretam ex partibus dissimilibus, et ex mira multiplicitate organorum. Atqui principium formale, ex quo in corporibus organismo praeditis procedit esse et operari, est principium vitale seu anima. Ergo in plantis datur anima a dispositione partium distincta.

Arg. evol. Diversa organa, quae constant ex partibus dissimilibus, ideo necessaria sunt, ut substantia corporalis constituens unicum suppositum possit seipsam movere, nempe secundum partem aliquam esse in actu, et secundum aliam esse in potentia per ordinem ad eundem motum. Hoc locum minime haberet, si partes essent similes; nam tunc nulla ratio assignari posset, cur una esset movens, et altera mota. Si ergo organismus non actuaretur principio quodam vitali, quod corpori tribueret potentiam ad exercenda opera vitae, organismus ille tam callida machinatione a natura elaboratus, candens foret plane inutilis, cum ad operationes naturae inanimatae nullus necessarius sit organismus veri nominis. Rem ita declarat B. Albertus: « Omne principium formale utens corpore diversificato in organis est anima: principium autem formale plantarum tali unitor corpori, propter quod in ipso sunt radices ori similes, et stipites et rami, et cetera organa, diversa officia habentia; ergo principium illud est anima » (2).

Ut proposita argumentandi ratio penitus intelligatur, adnotandum est, in substantiis compositis ex materia et forma materiam unius distingui posse a materia alterius bifariam. Quandoque materia est principium distinctionis formarum, et tunc substantiae illae differunt solum numerice, id est per distinctionem quantitativam; in aliisque enim est eadem dispositio materiae cum iisdem materialibus elementis, quae sunt in potentia ad formas eiusdem speciei. Quandoque forma est principium distinctionis materiae, nimirum materiae sunt diversae propter habitudinem ad diversas formas: tunc illae substantiae sunt diversae secundum naturam et speciem; et ideo materia unius constat ex diversis elementis et diversimode inter se temperatis, et dispositis quam materia alterius, cum dicant ordinem ad diversas formas; nam quaelibet potentia habet suum proportionatum actum (3). Quare diversa ac perfectior dispositio elementorum materialium efformantium

(1) *De Anima*, lib. II, text. 14.(2) *De plantis*, loc. cit.(3) Cf. S. THOM. 1^o p. q. 75, a. 7.

unicam substantiam, ex qua emanant operationes multiplices et connexae inter se, luculenter demonstrat, materiam organicam dicere ordinem ad perfectiorem formam, a qua actuatur, quae forma minime actuare posset materiam inorganicam; quippe quod in dispositione ac temperamento materiae inorganicae desideratur illa partium textura, quae necessaria est ad operationes vivendum.

Arg. 3.^a Ductur a vita vegetativa hominis, et sic efficitur. Si operationes quibus plantae nutriuntur, crescunt, et generant, essent independentes a principio vitali seu ab anima vegetativa, a fortiori asserendum esset, has operationes in homine esse independentes ab anima rationali. Atqui operationes vitae vegetativae in homine esse independentes ab anima rationali est non solum falsum, sed etiam erroneum. Ergo in plantis admittenda est anima vegetativa.

Arg. evol. Propositio maior ex eo clarescit, quod nulla probabilis assignari valeat ratio, quomobrem in homine operationes vitae vegetativae explicari nequeant sine principio vitali, si in plantis illae eadem operationes causari possunt independentem ab anima vegetabili. Pro propositione minori satis est meminisse, animam humanam esse formam substantialem corporis, quae subjecto tribuit esse actum, et omnes operationes. Hoc cuiuslibet formae munus est, licet forma animatorum habeat sibi proprium, ut subjecto attribuat potentiam ad quasdam operationes, quam interiores formae impertiri nequeant. Uti enim notat S. Thomas: « Ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum, et aliud corpus animatum... quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere, et corpus esse, sed etiam vivere; aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter » (1).

Confr. 1.^a Ex eo quod sententia adversariorum sub alia forma renovat errorem Balzeri asserentis, principium vitae in homine (intellige vegetativae) esse distinctum ab anima rationali. Hic error damnatus a Concilio provinciali Vinnensi, sic fuit reprobatus a Summo Pontifice Pio IX: « Notatum praeterea est Balzerum in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sine corporis vitae principium proprium ab anima rationali reapse discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret haereticam, et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque *et motum, et vitam omnem, et sensum accipiat*, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque et probatissimis maxime cum Ecclesiae dogmate ita

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 1 ad 9.

videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari » (1).

Confr. 2.^a Ex periculis, quibus obnoxia est sententia negans principium vitale plantarum, earumque operationes revocans ad diversos motus atomorum, vel elementorum simplicium, ex quibus corpora concreta finguntur. Sententia, quam impugnamus, tribuens mirabiles effectus et operationes plantarum causis evidenter improprietatis paulatim, ut cum Silvestro Mauro loquamur, disponit intellectum ad tribuendum diversis dispositionibus materiae operationes vitae sensitivae et ipsius vitae intellectivae in homine, et ad negandum omne id, quod transcendit sensum et materiam. Hanc philosophiam amplexati sunt inter veteres Democritus, Leucippus, Epicurus, Lucretius alique complures inter ethnicos (2). Hanc eandem periculosam philosophandi normam in ipsa luce Christianae Religionis e cineribus excitarunt innumeri recentes scriptores, qui veteribus Materialistis adspulantes, omnia explicare conantur per diversas dispositiones corpusculorum. Sic explicant operationes vegetabilium; sic sensationes in animalibus; sic demum ipsam vitam intellectivam in homine, et affirmant, intellectum nihil aliud esse, nisi quamdam materiam subtiliorem, nempe phosphorum in cerebro.

ARTICULUS III.

AN OPERATIONES VITAE VEGETATIVAE
EXPLICENTUR PER VIRES MECHANICAS ET CHIMICAS NATURAE,
VEL PER ARTIFICIOSUM ORGANISUM QUO POLLENT VIVENTIA.

CONTINUATIO RERUM. Solutio huius quaestionis a nobis praecoccupata fuit in superiori articulo, ubi probavimus, admittendum esse in plantis principium vitale a materia distinctum. Nihilominus in praesenti articulo directe impugnare aggredimur recentes quosdam tum philosophos, tum naturalium disciplinarum cultores, qui conantur explicare operationes vitae vegetativae vel simpliciter per vires mechanicas et chemicas, vel per huiusmodi vires simul commistas, et sub speciali organismo operantes.

Duplex virtum acceptio. Nominem *virtum* iuxta maiorem partem recentium osorum formarum substantialium designari potest vel motus localis ab externo motore impressus, vel potentia agendi dimanans ab ipsa natura substantiae corporalis. In priori acceptione, quae est valde impropria, quaestio huc recidit, ut inquiratur, utrum operationes

(1) In Brevi ad Episcopum Wratlaviensem, 30 apr. 1860.

(2) De hoc errore cf. ARIST. De Anima, lib. I, et alibi passim.

vegetalium revocari valeant ad purum motum localem materiae, seu melius atomorum diversimode dispositarum et motarum. Cui quaestioni respondendum est omnino negative, cum motus localis ex extrinseco incussus neque activitatem naturae inorganicae explicare valeat; ideoque non solum operatio vitalis, sed quaevis actio deneganda esset plantis, si earum mutationes per has vires explicarentur. Quod si vires sumantur in secunda acceptione, tunc investigandum venit, an principium unde intrinsece emanant vires naturae inorganicae sit illud idem ex quo profluunt potentiae organicorum: aliis verbis, an natura inorganicorum conveniat specie cum natura vegetabilium, nam natura rei per operationes manifestatur. Quaestioni hoc secundo sensu propositae respondendum est etiam negative, cum evidens sit, operationes et agendi virtutes viventium nequaquam revocari posse ad operationes et potentias agendi naturae inorganicae, secus et ipsa organa in viventibus supervacanea forent, et omnia corpora sive elementaria, sive mista inorganica, sive mista organica et viventia, sive etiam sensibus praedita asserenda essent unius eiusdemque naturae ac speciei.

Vires mechanicae et chimicae non excluduntur. Quando affirmamus, potentias vitales plantarum non posse revocari ad vires mechanicas et chimicas mineralium, minime tuemur, vegetabilia non agere per vires physicas et chimicas; sed hoc dumtaxat contendimus, huiusmodi vires, quae essent attractio, calor, electricitas, endosmosis, gravitas, affinitas, etc., esse instrumenta principii vitalis, a quo elevantur, et coordinantur ad operationes exigendas, quibus impares prorsus sunt, prout a substantia inorganica dependent. Hoc saepe notatum fuit a S. Thoma, qui explicans diversas perfectiones formarum substantialium, ex quibus in natura visibili virtutes agendi dimanant, ita dixerit: «Anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deservit qualitates activae, et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatibus ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo, et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo» (1).

Sententia reducentium principium vitae ad organismum. Omitimus recentes illos Materialistas, qui in explicanda vita tum vegetativa, tum sensitiva, tum intellectiva profitentur, sufficere communem materiam, et communes materiae vires, quae corpuscula elementaria iuxta diversam et certam dispositionem aggregata ita movent, ut singulae vires quibus elementaria cidentur, per quandam resultantiam constanter conspirent in eas functiones, quae dicuntur operationes vitales. Namine vero organismi designant diversam elementorum complexionem secundum determinatam dispositionem, cuius primitiva eformatio tribuenda est sortito atomorum concursui. Relictis his scriptoribus

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 2. versus finem.

materialismo et fatalismo deditis, ad eos potius auctores accedamus, qui licet a materialismo abhorrent, et discrete propugnant actionem Dei creatis res visibiles easque moventis et gubernantis; nihilominus in explicanda vita vegetativa plantarum conveniunt cum primis in hoc, quod doceant, causam phaenomenorum vitae vegetativae reponendam esse in diversa atomorum vel simplicium elementorum dispositione et ordinatione, quam organismum vocant. Discrepant vero ab illis in eo quod primam organismi formationem non attribuant fato, sed Deo, qui in condenda natura ab initio instituit organismum quemdam, idest artificiosam aggregationem atomorum vel elementorum simplicium, ex quo derivantur alii. Quapropter in sententia philosophorum, contra quos pugnamus, plantae essentialiter non differunt a machina per artem fabricata, et ex diversis partibus coalescente; ita ut, sicut in machinis diversae partes simul copulatae producant quosdam effectus, quos seorsum causare non possunt, sic partes organismi plantarum simul consertae producant illos mirabiles effectus quos experimur. Cum autem hae machinae organismum longe perfectiorem sibi vindicant, quam illae, quae humano ingenio efficiuntur, nobiliori modo operantur, et sic perveniunt ad materiam elaborandam, quam in propriam substantiam convertunt, et sese nutriunt, augent, perficiunt, producendo successive diversas sui partes, quas laesas reparant, reproducant amissas. Quin ex seipsis alias machinas a se distinctas, sed specie similes generant, producendo semina ex quibus sub influxu communium materiae virum, tamquam ex ovis enascantur innumerabiles aliae machinae eodem artificio fabricatae. Haec paradoxa ostentis simillima affirmari necesse est ab illis philosophis, qui naturam proprio arbitratu fingentes, artemque divinam cum humana arte male confundentes, corpora viventia tamquam machinas ex variis substantiis accidentaliter compositas describunt!

PROPOSITIO.

Operationes vitales plantarum explicari nequeunt per communes vires physicas et chimicas naturae, neque per easdem vires sub influxu organismi motus. (R)

Prob. 1.^a pars. Phaenomena, et operationes vegetabilium explicari nequeunt per communes vires physicas, et chimicas naturae, si corpus organicum plantarum patefacit stabilem modum naturaliter operandi perfectiorem et diversum a modo, quo inorganica naturaliter agunt. Atqui res ita habet. Ergo operationes vegetalium non possunt simpliciter revocari ad vires physicas et chimicas.

Arg. evol. Propositio maior ex eo claret, quod stabilis modus naturaliter operandi naturam cuiusque rei manifestat, et diversitas legum quibus constitutio et operationes entium temperantur, arguit

diversitatem principiorum unde motiones procedunt, idest naturarum. Propositio minor sic potest capitulatum probari. Ad vires chemicas, seu ad affinitatem quod attinet, elementa ita miscentur in mineralibus, ut semper resultet mistum homogeneum nullam habens structuram corporis organici. Contra in viventibus resultant ex iisdem viribus chemicis mista heterogenea, quae constant ex partibus dissimilibus, et ex multiplici organorum varietate. Hinc in misto homogeneo quaelibet pars suscipit praedicationem totius, et eius operationes non differant ab operationibus totius. Contra in misto heterogeneo quaelibet pars non suscipit praedicationem totius, neque efficere potest easdem operationes, quas efficit totum. Ergo affinitas chemicæ nobiliori modo operatur in viventibus, quam in mineralibus; nam in viventibus producit partes dissimiles, quarum quaelibet ita ad proprias operationes idonea est, ut omnes diversarum partium differentes actiones evidentissime ordinatae sint ad unicum communemque finem. Hoc intelligi non potest, nisi in viventibus vegetabilibus adstruat principium aliquod nobilissimum, quod communibus naturae viribus dominetur, iisdemque utatur tanquam instrumentis ordinatis ad eundem finem per diversas operationes. Principium hoc est anima seu forma substantialis viventis, quae ipsi tribuit in multiplicitate et diversitate partium unicum esse substantiale, ex quo proficiunt multiplices agendi vires, quibus utitur ad operationes naturae suae consentaneas, quae exerceantur vel circa proprium individuum per nutritionem et augmentum, vel respiciunt aliud individuum per productionem seminis, ut species conservetur in successivo individuorum interitu. Quam ad rem cum vires istae tum chemicæ tum physicae a natura ordinatae sint ad bonum, perfectionem, ac conservationem ipsius viventis, elevari debent ad perfectionem operationis immanentis, quam in mineralibus non attingunt; ideoque debent dependere a principio nobiliori, quod possit eas elevere, iisque utatur ad conservationem et bonum ipsius agentis, secundum quod diversae partes deputantur ad diversas operationes necessarias ad conservandum totum suppositum concretum ex partibus dissimilibus.

Eleganter principium seu natura unde operationes viventium procedunt comparatur ab Aristotele prudenti patrifamilias, qui omnia suo imperio regit ac gubernat, omnium commodis et utilitatibus iuxta cuiusque dignitatem consulti, omnesque in officio continet. Religio foret aërea Stagiritaë verba silentio praeterire. En quomodo rem sub oculos ponit: a Perinde enim natura atque patrifamilias prudens nihil amittere solet, ex quo facere aliquid commodi possit. Dispensatur enim in cura rei familiaris, ita ut cibus optimus detur liberis, deterior servis, vilissimus domesticis animalibus * (1).

(1) Ὅμοιε γὰρ εὐστροφία ἀγαθὴ, καὶ ἡ ψόνος εὐβία ἀποβάλλειν εὐσθιοὶ ἢ ὠν ἴσθη

Concludimus ergo, vires chemicæ et physicae, quae agunt in natura organica et animata, non posse reduci ad idem principium, unde procedunt in mineralibus: 1) quia servant stabilem ordinem operandi diversissimum in viventibus et in mineralibus. 2) Quia in hac diversa agendi ratione licet materia seu materiale fundamentum per continuum fluxum in vivente mutetur; tamen eorum actio conservat semper eundem typum corporis viventis; nihil autem huiusmodi apparet in mineralibus. 3) Quia in corpore inorganico partes eandem specie operationem habent, sive subsistant in toto, sive subsistant separatae; in viventibus autem contrarium contingit: unde in mineralibus operatio partis non dicit necessariam coordinationem ad totum; in viventibus vero haec coordinatio est evidentissima, cum partes separatae a toto non valeant ea perficere, quae operantur in toto. Ergo in toto vivente debet esse principium quoddam superius coordinans et dirigens operationes singularum partium.

Confr. Id quod a nobis invicte demonstratum est, confirmari potest auctoritate poliorum Naturalistarum, qui in explicanda natura organica ingenue fatentur, revertendum esse ad *animismum*, idest ad principium vitale a materia realiter distinctum. Inter hos digni sunt, qui citentur Berzelius chemicus, Cuvierus zoologus, De Jussieu botanicus, Bichat physiologus, Martini, Tommasi, De Renzi, Liverani compluresque alii scientiarum naturalium cultores (1).

Quid organismus? Antequam ad secundam propositionis partem demonstrandam accedamus, quae statuit, vitam non posse explicari per vires communes operantes in organismo, utile erit breviter declarare quid veniat nomine organismi. Organismus ergo apud Physiologos indicat perfectam structuram totius corporis viventis, quae resultat ex compositione diversorum organorum. Est autem organum pars corporis speciali structura pollens ad functionem aliquam vitalem peragendam idonea. Quodlibet organum componitur ex variis cellulis simul colligatis. Cellulae vero dicuntur partes organicae elementares, vel organa elementaria, quae suam propriam structuram sibi vindicant. Hinc organismus quandoque sumitur pro structura totius corporis viventis, quandoque pro structura alicuius organi, quandoque pro structura alicuius cellulae; et sic habetur organismus totalis, partialis, initialis.

Prob. 2.^a pars. Organismus non potest haberi ut primum principium, quod communes vires naturae elevat ad producenda phaenomena vitae vegetativae plantarum, si organismus per-se et solitarie

πυλωσι τὴν χηρῶν ἐν οἷ τοῖς εὐστροφίαις τῆς γενεῆς τροφῆς ἢ μὴ βελτίονα τί-
ταται τοῖς ἀνθρώποις, ἢ δὲ γέρας καὶ τὸ περιττωμα τῶνδε αὐτῶν, καὶ ἐν χηρῶν
καὶ τοῖς εὐστροφίαις δόκον ζῶντι. De general. animalium, lib. II, text. 70, cap. VI.

(1) Cf. P. LIBRATORE, *Dal composto umano*, cap. III, a. 6.

spectatus est omnino impar et improportionatus ad talia phaenomena producenda. Atqui ita res habet. Ergo phaenomena vitae vegetativae non possunt revocari ad vires physicas et chemicas agentes sub influxu organismi.

Arg. evol. Ut propositio minor, circa quam tota vertitur controversia, evidenter manifestetur, praestat in antecessum adnotare, ab adversariis duo male confundi, quae sunt toto caelo diversa. Aliud quippe est, quod communes vires naturae, seu qualitates naturales ad hoc ut eleventur ad phaenomena vitae producendae egeant organis, in quibus resident, et sine quibus elevari non possent; et aliud est quod organum materialiter sumptum independentem a principio illud vivificante sit principium per se adequatum talis elevationis. Primum est verum; secundum est falsum et absurdum et ducens ad materialismum. Quemadmodum in vita sensitiva aliud est quod virtus sentiendi egeat peculiari organo; et aliud est quod organum sit adequatum principium cui vivens sentiat: secus ubicumque esset organum, haberetur sensatio et animal occisum habens integrum organum visus, odoratus, gustatus, videret, olficeret, gustaret.

Quare in organo vitaliter agente duo discernenda sunt; nempe artificiosa et materialis dispositio partium organicarum, et principium formale largiens esse speciem, unitatem, motum et vitam materiae organicae. Primum se tenet ex parte principii materialis, et cognoscitur sensibus; secundum se tenet ex parte principii formalis, ex quo activitas promanans, et gignitur intellectui. Primum, quod sub sensu cadit et experientia, est medium ad cognoscendum secundum, quod colligitur ratiocinio; nam ex diversitate principii materialis, seu ex diversa dispositione materiae assumimus ad diversitatem cognoscendam principii formalis, cum quaelibet potentia suum proportionatum actum expositalet. Recens philosophia ad materialismum prona, posthabito intellectu, cuncta metitur sensu, et in causis materialibus, quae sensum percellunt, vixit conquiscent; hinc veram causam affert, sed non adequatam. Incidit quippe in hoc sophisma. Organismus est causa talium phaenomenorum. Ergo est causa adequata. Accedit quod organismus, nempe corpus organicum independentem ab aliquo principio formali et substantiali, quod ipsi tribuit unitatem substantiae in multitudine et diversitate partium, et virtutem operandi, quae consequitur esse, est aliquid, quod ne cogitatione quidem informari potest.

His notatis, sic efficitur propositio minor superioris argumenti. Corpus organicum independentem a principio formali et vivificante considerari posset, ut quaedam machina artificiosa coalescens ex elementis materialibus accidentaliter unitis, ideoque non differens essentialiter a machinis arte humana fabricatis. Sic ipsi adversarii rem declarant. Iam vero haec positio est evidenter inepta ad explicanda

phaenomena vitae. Etenim phaenomena vitae vegetalis vel considerantur ut producta ab organismo iam perfecto et completo, vel ab organismo initiali, et embrionali; idest vel prout corpus organicum sese nutrit ac conservat; vel prout per semen, quod naturaliter evoluit, generat alium organismum vel aliam machinam. Iam vero in neutro casu organismus mechanicus potest esse adequatum principium talium phaenomenorum.

Ad primum quod spectat, licet vires naturae diversimode operentur in aliqua machina et extra machinam; tamen a nulla machina leges talium virtutum ita perimi valent, ut illae vires dirigantur ad producendos effectus e diametro oppositos iisdem legibus. Hoc autem contingit in corporibus organicis: nam oxigenium in natura inorganica maximam affinitatem manifestat cum hydrogenio et carbonio; in plantis vero ex istis elementis se separat, et liberum emittitur per respirationem foliorum (1). Ceterum nulla machina quantumvis fingatur perfecta potest communes naturae vires ita miscere, regere, ac temperare, ut ipsarum operationes vertant in commodum ac perfectionem ipsius machinae, et ipsam conservent, cum nutriendo, reparando eius partes laesas, restituendo amissas, et denum producendo semina ex quibus aliae machinae naturae, typo, et forma consimiles enascantur. Ergo organismus impar est ad explicanda phaenomena plantarum, nisi in ipso ponatur principium aliquod formale, quod ipsi impartiat unitatem substantialem, et virtutes activas, quae elevent communes naturae vires ad efficiendas vitales mutationes.

Quod si consideretur organismus initialis in aliquo semine, ex quo generatur planta, evidens erit, organismum non posse per se elevare vires naturae ad producenda phaenomena generationis. Si quidem fautores organismi mechanici tuerentur, vires naturae converti in vires vegetativas sub influxu organismi. Iam vero cum ex semine generatur planta, idest producuntur radices, truncus, rami, folia, flores et fructus, vis vegetativa non potest dependere ab organismo, cum ipsa praerequiratur ad organismum efformandum. Ergo in hac sententia incurritur circulus vitiosus; nam affirmat, vires communes naturae converti in vegetativas sub influxu organismi, et organismum efformari a viribus communibus iam conversis in vegetativas.

Quare si impossibile est, organismum mechanicum ex omni parte exploratum posse esse causam adequatam suae conservationis, transmittendo materiam elementarem eamque distribuendo in dissimilimas eiusdem subiecti partes, quae iuxta definitum typum permaneat eadem in continua materialium elementorum vicissitudine, labefactatae reparentur, amissae reproducantur: a fortiori repugnat, organismum posse primitus formare seipsum; quod omnino dicendum

(1) Cf. LEBIG, *Lettere chimiche*, vol. I, pag. 356.

foret, si in semine ex quo oritur vivens admittatur dumtaxat organismus initialis mechanicus, idest cellula quaedam germinalis, quae eundem typum immutabiliter manifestat, vel recurrendum est ad immediatam Dei actionem sic materialia elementa evolventem secundum intelligibilem typum et ideam; quod est ad Occasionalistarum castra se recipere; vel admittendum, in ipso semine includi vim quamdam formatricem et plasticam, quae procedit ab aliquo principio formali et vitali, quod merito dicitur anima. Si enim ponitur in organismo generante principium aliquod vitale, tunc semen ab ipso efformatum, quod virtualiter continet naturam generantis, sub influxu naturalium causarum operatur ut instrumentum delativum paternae virtutis, ut loquitur S. Thomas (1). Cum autem effectus assimiletur causae principali, planta, quae emascitur, erit similis plantae generanti, et non semini; et actio seminis tamdiu durabit, quamdiu necessarium erit ad producendam aliam plantam similem specie plantae generanti. Sic ratio consociata cum experientia rite explicare poterit viventium phaenomena, et consulere incremento ac progressioni scientiae naturalis, quae vere nomen ac dignitatem scientiae meretur.

Hac re permoti nonnulli recentes naturalium scientiarum cultores plaque intellexerunt, redeundum esse ad principem veterum Physicorum, nempe ad Aristotelem, qui in explicanda natura observationem cum ratione semper coniunxit. Hinc ultro fassi sunt, admittendum esse principium aliquod vitale, cuius ope causae phaenomenorum, quae observantur in viventibus, detegi possunt, eorumque leges determinari. Cuvierius pronuntiavit, principium hoc esse maximum mysterium naturae organicae; sed Aristoteles huius principii naturam accurate explicaverat, dicens, principium vitale vegetabilium esse animam seu formam substantialem, qua corpus organicum actuatur, et ex qua quaelibet planta constituta in sua specie habet ut operari valeat modo sua naturae congruenti (2).

(1) Cf. S. THOM. opus. *De nat. generis*, cap. XVI; cf. etiam P. LIBERATORE, *Dal composto umano*, cap. III, § 5.

(2) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. I. Argumentum ductum ex generatione, nutritione, augmento, et conservatione organismi accurate explicatur apud SIV. MAURUM, *Quaest. philos.* vol. II, q. 4.

ARTICULUS IV.

DE PRAECIPUIS FUNCTIONIBUS VEGETABILUM.

QUAESTIO DETERMINATUR. Operationes animae vegetativae seu plantarum bipartito discriminantur: aliae enim intenduntur et ordinantur a natura ut instrumenta et media ad alias operationes: aliae contra intenduntur ut fines. Inter primas recensentur absorptio materiae ex terra per radices, circulatio humorum, transpiratio, respiratio, secretio, excretio, foecundatio, et aliae huiusmodi, quae omnes ordinantur ad plantarum nutritionem vel generationem. De his minime loquimur in praesenti inquisitione, quae est de potentiis et operationibus vegetativis, quae versantur circa finem; et non de illis, quae ministrant et disponunt materiam ad formam finalem. Ad assignandas ergo partes vitae vegetativae, seu praecipuas facultates et operationes vegetabilium sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Praecipuae facultates animae vegetativae, quae immediate versantur circa formam seu finem, iure revocantur ad tres, nimirum ad generativam, augmentativam, et nutritivam, quarum prima ceteris antecellit (1).

Prob. 1.^a pars. Anima vegetativa in eo differt ab anima sensitiva et intellectiva, quod non valeat extendere operationem suam ad corpora, quae ab ipsa existunt separata; sed eius actio attingit solummodo corpus sibi substantialiter unitum. Atqui corpus animae unitum requirit, ut ponatur in esse per generationem, ut perveniat ad debitam quantitatem per augmentum, et demum ut conservetur in suo debito statu per nutritionem. Ergo praecipuae operationes vitae vegetativae reducuntur ad tres memoratas.

Arg. evol. Hoc inter cetera differunt corpora viventia a non viventibus, quod inanima durationem habent ex sua natura indefinitam, cum existere haud cessent, nisi ab exterioribus agentibus corrumpantur; viventia ex adverso durationem sibi vindicant exiguis limitibus temporis circumscriptionem; nam in seipsis intrinsecas corruptionis ac mortis causas gerunt. Quocirca ut incolumitati et conservationi specierum in continuo individuum fluxu prospiciatur, natura ipsis largita est potentiam producendi semen, quod mediante generent alia viventia sibi ipsis similia secundum speciem. Iam vero

(1) De hac quaestione cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. V et VI; S. THOM. 1. p. q. 78, a. 2, et loc. ibi cit.

cum generent ex semine, idest ex parte ab ipso generante decisa, non possunt generare simile cum debita ac conveniente magnitudine: hinc ornata fuerunt virtute auctiva, per quam ad debitam molem pertinere valeant. Insuper cum debitam quantitatis molem assequi nequeant, in eaque perdurare, nisi alimentum in propriam substantiam transmutent, quod perlinet ad vim nutritivam, consequens est, ut polleant etiam virtute nutritiva. Rem ita proponit Aquinas: « Tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirat debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero per quam corpus viventis salvetur in esse et in debita quantitate; et ad hoc ordinatur vis nutritiva » (1).

Confr. 1.^a Doctrinam proximè declaratam S. Thomas mutuatur est ab Aristotele, qui hoc ferme modo arguens, illam ingeniose iampridem proposuerat. Cum anima vegetativa communis sit cunctis viventibus, ea sunt praecipua huius animae opera, quae omnibus viventibus sunt naturalissima, ita ut ad ea naturaliter inclinentur. Atqui est maxime secundum naturam cuiusque viventis uti alimento, ut se nutriet, et augeat propter conservationem individui in debito stata, et ut generet sibi simile ad salvandam speciem. Ergo tria sunt praecipua animae vegetativae opera, idest nutritio, augmentum, et generatio. Propositio minor quoad duas priores operationes patet ex inductione ducta ex omnibus viventibus sive pertineant ad regnum vegetale, sive ad regnum animale, quae omnia alimentum sumunt tum ad se nutriendum, tum ad debitam molem consequendam per augmentum. Quoad tertiam operationem patet etiam experimento; nam videmus omnia viventia, quae non sunt mutua, vel ita imperfecta, ut esse consequantur per causas aequivoacas, generare aliud tale, quale est ipsum generans. Sic homo generat hominem, equus generat equum, et planta generat plantam.

Confr. 2.^a Haec eadem doctrina confirmari potest alio argumento Aristotele digno, quod ducitur ex communi omnium rerum fine, et sic proponi potest. Omnes creaturae a Deo conditae sunt ad divinas perfectiones patefaciendas, ideoque naturaliter appetunt, et quodammodo gressunt imitari divinam bonitatem, divinamque esse quoad possunt tum in essendo, tum in essendo perpetuitate. Porro viventia animata et corruptibilia non possunt consequi essendi perpetuitatem secundum individuum. Ergo generando sibi simile, nituntur quoddam essendi perpetuitatem saltem secundum propriam speciem consecrari. Sic omnia sive perfectius, sive imperfectius imitantur esse

(1) l. p. q. 78, a. 2.

Dei aeternum; substantiae quidem immateriales per quamdam sempiternitatem cuiuslibet individui viventis; viventia animata per perpetuitatem speciei; corpora inanima per longam et indefinitam durationem individui; nam inanima non corrumpuntur nisi ab agentibus extrinsecis, cum non habeant a natura destinatum corruptionis tempus. En pulcherrima Stagiritae verba: « Maxime naturalis operatio viventibus est quaecumque sunt perfecta, non vero truncata, quaeque generatione carent spontanea, aliud sibi simile ut procreent, animal quidem animal, planta autem plantam, ut quoad possunt aeternitatis divinitatisque participia fiant: id enim ipsum appetunt universa, et gratia ipsius omnia agunt quaecumque secundum naturam agunt... Quum igitur quoad continuitatem aeternitatis divinitatisque participia fieri nequeant, quia fieri nequit ut mortalium quidquam idem unumque numero perstet; quatenus unumquodque participare potest, sic participes fit, aliud quidem magis, aliud vero minus, permanetque non ipsum, sed tale quale est ipsum, numero quidem non unum, specie autem unum » (1).

Prob. 2.^a pars, nimirum potentiam generativam aliis duabus antecellere, quod triplici potissimum ratione sic manifestari potest. 1) Potentia generativa ordinatur ad bonum speciei, aliae duae ad bonum individui. Porro bonum speciei perfectius ac divinius est bono individui. 2) Haec potentia non reperitur in omnibus viventibus, et in illis in quibus invenitur, non semper adest, sed solum quando assequuta sunt statum perfectam; cum contra aliae duae sint in omnibus, quae vita pollent. 3) Haec potentia effectum habet, non in eodem corpore, sed in alio; et sic quodammodo accedit ad dignitatem vitae sensitivae, cum supremum infirmi attingat infimum supremi.

Exposita a nobis doctrina sic veluti sub oculis ponitur ab Angelico Doctore: « Est quaedam differentia attendenda inter has tres potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt; quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum suspensius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationes in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori; supremam enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris. Et ideo inter has tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa. Est enim rei iam perfectae facere aliam, qualis ipsa est. Generativae autem deservit et augmentativa et nutritiva; augmentativae autem nutritiva » (2).

(1) *De Anima*, lib. II, cap. V (alibi IV), text. 34-35.

(2) l. p. q. 78, a. 2.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Tres supradictae potentiae, nempe nutritiva, augmentativa et generativa, et actiones ex ipsis dimanantes dicuntur operationes et vires naturales. Atqui potentiae animae superexcedunt vires et operationes naturales. Ergo perperam ponuntur ut partes animae vegetativae.

Resp. Dist. mai. Dicuntur naturales, quia exercent effectum similem viribus naturalibus. *Conc.* Quia exercent eodem modo. *Neg.*

Explico. Cum natura det omnibus corporibus esse, quantitatem, et conservationem, virtutes vegetativae partis in hoc conveniunt cum operatione naturae, ideoque propter hanc similitudinem dicuntur virtutes naturales. Insuper huiusmodi virtutes, suas operationes exercent utentes qualitibus activis tanquam instrumentis, quae sunt principia actionum naturalium; et propterea etiam vocantur vires naturales. Verum huiusmodi virtutes dependentes a principio vitali exercent tres memoratas operationes modo longe diverso ac nobiliori, quam virtutes corporum inanimorum (1).

Oppon. 2.^a In assignandis partibus vitae vegetabilis debent recenseri virtutes, quae communes sunt omnibus viventibus. Atqui virtus generandi non est communis omnibus viventibus. Ergo perperam potentia generandi recensetur inter partes vitae vegetativae.

Resp. Dist. mai. Debent recenseri virtutes communes omnibus viventibus perfectis in suo genere. *Conc.* Imperfectis. *Neg. Contradist. min.* Vis generativa non est communis omnibus viventibus perfectis. *Neg. Imperfectis, Transit.*

Explico. In assignandis potentiis, quae fluunt ex aliquo principio vitali non est habenda ratio illorum viventium, quae in aliquo vitae gradu imperfectissimum locum occupant, sed viventium perfectiorum. Sic licet in viventibus sensitivis quinque numerentur sensus externi, tamen non omnes isti sensus inveniuntur in animalibus imperfectis, uti in zoophytis, quae pluribus carent sensibus. Quare tametsi tres numerentur virtutes et partes vitae vegetativae; nihilominus non est necesse, cunctas inveniri in omnibus viventibus etiam imperfectis. Sic generandi virtus, quae inter alias perfectior diviniusque est, potest abesse ab illis, quorum species propagari potest per agentia quadantenus aequivoca. Transmissimus autem questionem, an virtus generativa de facto inveniatur in quibusdam viventibus imperfectis, puta in animalibus, quae dicuntur generari ex putri, ne ingrederemur aliam questionem absconditam, et inter ipsos naturae scrutatores ultra citroque acriter agitam, et sub iudice adhuc relictam; nimirum, an

(1) Cf. S. THOM. 1. p. q. 78, a. 3 ad 1; QQ. DD. De Anima, a. 13 ad 14.

detur in natura generatio spontanea, idest per causas aequivocas et ex putri, vel omne vivens ex vivente progignatur per semen.

Oppon. 3.^a Id quod commune est omnibus corporibus generalibus et corruptibilibus non debet recenseri inter potentias animae. Atqui virtus generandi communis est omnibus corporibus tum viventibus, tum inanimis. Ergo.

Resp. Dist. mai. Id quod est commune omnibus eodem modo, non debet haberi ut proprium animae. *Conc.* Quod est commune diversa ratione. *Neg.*

Explico. Haec difficultas gemina est et similis primae. Quod enim in prima dicebatur de tribus potentiis, nunc coarctatur ad solam virtutem generandi. Generatio quippe communiter accepta potest attribui omnibus substantiis naturalibus sive viventibus sive inanimis. Hoc autem non impedit, quominus generatio viventium in immensum differat a generatione inorganicorum. In istis enim generatio est totaliter ab extrinseco; in viventibus est per aliquid ipsius viventis, quod est semen in quo est aliquid principium corporis formativum; ideoque in vivente debet esse specialis quaedam virtus per quam huiusmodi semen praeparatur, quae dicitur virtus generativa et quae immanenter operatur (1).

Oppon. 4.^a Natura per eandem virtutem producit in esse corpus naturale, et dat ei debitam quantitatem, et ipsum in esse conservat. Sed virtus animae, utpote nobilior naturali virtute, existens una ad plura se extendere potest. Ergo non sunt admittendae tres partes vitae vegetativae.

Resp. Dist. mai. Et hi effectus sunt eiusdem rationis et perfectionis, ac illi qui procedunt a principio vitae vegetativae. *Neg.* Sunt longe imperfectiores. *Conc. Contradist. min.* Virtus animae una existens se extendere debet ad plura, quam virtus naturae, si illa plura sunt in eodem ordine perfectionis. *Conc.* Si sunt in ordine nobiliori. *Neg.*

Explico. Res naturales cum generentur per actionem omnino transeuntem, propter suam imperfectionem recipiunt simul esse et debitam quantitatem et etiam quadantenus perseverantiam in esse, cum nullum habeant intrinsecum corruptionis principium. At in viventibus non ita res habet, praecipue propter nobiliorem rationem habendi esse. Cum enim vivencia proprie generentur ex semine, ipsa eorum natura postulat, ut initio suae generationis sint quantitate et mole pusilla; et ideo in ipsis praeter vim generatricem necesse est, ut reperiantur etiam viis augmentativa, per quam debitam quantitatem adipiscantur. Cum vero augmentum effici nequeat, quin aliquid convertatur in substantiam augmentati per quod et conservatur et augetur, sic virtuti

(1) Cf. S. THOM. loc. cit. ad 2.

augmentativae addi debuit virtus nutritiva, per quam alimentum convertatur in substantiam aliti, illudque et conservet et augeat et reddat idoneum ad generandum simile sibi, ideoque nutritiva potentia deservit augmentativae et generativae (1).

Oppon. 3^o. In viventibus praeter tres memoratas operationes, plures aliae inveniuntur, ut est attractio alimenti, concoctio eiusdem, circulatio humorum, transpiratio, respiratio, secretio, et excretio. Atqui si ita est, perperam statuuntur tres partes seu virtutes animae vegetativae. Ergo.

Resp. Dist. 1^o. Sunt plures aliae operationes quae ordinantur ad tres illas praecipuas ut media ad finem, *Conc.* Quae versantur circa aliquem finem ab alio distinctum, *Neg.* *Contradist. min.* *Neg. cons.*

Explico. Duplex cognoscendum est operationum genus in viventibus vegetabilibus; aliae enim versantur circa finem, et dicuntur finales; aliae ex adverso ministrant et disponunt materiam ad formam finalem, et versantur circa media. Nos in praesenti quaestione tractamus de praecipuis virtutibus, nempe de finalibus, non autem de iis quae ad finales ordinantur. Iam vero triplex est animae vegetativae finis. Primus est conservare individuum cum debita mole et quantitate, illud alendo et reparando partes deperditas, et ad hunc finem ordinatur pars nutritiva. Secundus est agere individuum perducendo illud ad debitam molem, et ad hunc finem ordinatur pars augmentativa. Tertius est propagare speciem, et ad hunc ordinatur potentia generativa. Cetera autem requiruntur, ut media ad hos tres fines.

ARTICULUS V.

DE SINGULIS OPERATIONIBUS ANIMAE VEGETATIVAE ET DE EARUM MATERIA.

CONTINUATIO RERUM. In superiori articulo generatim egimus de tribus virtutibus et operationibus animae vegetabilis ad eius naturam quodammodo cognoscendam; nunc recta disputandi ratio postulat, ut de singulis seorsum aliquid uberius dicamus: sic ex operationibus intimius perceptis intellectus noster exibat ad principium melius cognoscendum, ex quo tales operationes emanant. Iam vero potentiae vegetabilium sunt virtutes activae, idest principia immutandi aliud in quantum est aliud; quare ad illas cognoscendas aliquid dicendum venit de earum obiecto, quod se habet per modum materiae, quae immutari debet, et subinde per modum finis specificantis et distinguentis potentiam. Hoc obiectum seu materia dicitur alimentum, nempe

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 13 ad 15; cf. etiam 1 p. q. 78, a. 2 ad 3.

substantia, quae convertitur in substantiam viventis, seu aliti, ut illud nutriat, augeat, et propaget (1).

Alimentum in se spectatum. Cum operatio propria viventis vegetativi sit uti alimento ad sui conservationem, augmentum, et propagationem, cumque alimentum ad hoc converti debeat in substantiam aliti, recensendae sunt cum Aristotele proprietates suae conditiones necessariae, quae in ipso requiruntur, ut anima eo utatur, tanquam materia ad operationes nutritionis, augmenti et generationis.

Prima conditio est ut alimentum sit quodammodo oppositum et contrarium alito; nam alimentum debet transmutari et converti in substantiam viventis, quod alitur; sed transmutatio concipi nequit, nisi habeatur transitus de opposito in oppositum. Ergo alimentum esse debet quodammodo oppositum alito. Quod si quis contra dicta argueret ex eo quod illud, quod convertitur in substantiam alterius debet esse alteri simile, non vero contrarium; ipsi occurrendum foret animadvertendo, instantiam ludere in ambiguis; nam alimentum potest spectari bifariam, vel antequam sit concoctum et digestum, vel post concoctionem et digestionem: in primo sensu opponitur alito, ad quod comparatur ut patiens ad agens, et simile non patitur a simili: in secundo sensu, nempe post varias transmutationes et concoctiones, est simile alito, et sic eidem additur, ut insum nutriat. Quocirca, hoc delectu rerum adhibito, soluta penitus remanet difficultas; nam alimentum indigestum est contrarium alito, secus minime posset pati ab alito in eiusque substantiam converti: ex adverso alimentum digestum est simile alito, secus non posset ipsi uniri, ipsumque augere. Secunda conditio est, ut alimentum non solum sit contrarium; sed etiam sit ita contrarium alito, ut alitum non solum possit generari, sed etiam augeri per tale contrarium. Nam sanum et aegrum sunt contraria, et in se mutuo transmutabilia, et tamen aegrum non dicitur alimentum sani; quia sanum non augetur ex aegro.

Alimentum per ordinem ad tres operationes. Alimentum in quantum ut materia deservit triplici operationi vitae vegetativae dicitur nutritivum, secundum quod est in potentia illud, quod nutritur: est augmentativum, prout est quantum, idest affectum quantitate: demum est generativum, secundum quod est in potentia aliud simile generanti. Ita res declarari potest per partes. Et primo quidem alimentum in tantum est nutritivum, in quantum converti valet in substantiam aliti. Iam vero impossibilis foret haec conversio, nisi alimentum esset in potentia alitum. Ergo alimentum est nutritivum, quatenus est in potentia alitum. Verum enim non alitur neque nutritur, nisi corpus animatum. Ergo alimentum per se, et non per accidens debet esse in potentia corpus animatum. Deinde ali-

(1) De hac materia cf. *AUSY. De Anima*, lib. II, cap. VI.

augmentativae addi debuit virtus nutritiva, per quam alimentum convertatur in substantiam aliti, illudque et conservet et augeat et reddat idoneum ad generandum simile sibi, ideoque nutritiva potentia deservit augmentativae et generativae (1).

Oppon. 3^o. In viventibus praeter tres memoratas operationes, plures aliae inveniuntur, ut est attractio alimenti, concoctio eiusdem, circulatio humorum, transpiratio, respiratio, secretio, et excretio. Atqui si ita est, perperam statuuntur tres partes seu virtutes animae vegetativae. Ergo.

Resp. Dist. 1^o. Sunt plures aliae operationes quae ordinantur ad tres illas praecipuas ut media ad finem, *Conc.* Quae versantur circa aliquem finem ab alio distinctum, *Neg.* *Contradist. min.* *Neg. cons.*

Explico. Duplex discernendum est operationum genus in viventibus vegetabilibus; aliae enim versantur circa finem, et dicuntur finales; aliae ex adverso ministrant et disponunt materiam ad formam finalem, et versantur circa media. Nos in praesenti quaestione tractamus de praecipuis virtutibus, nempe de finalibus, non autem de iis quae ad finales ordinantur. Iam vero triplex est animae vegetativae finis. Primus est conservare individuum cum debita mole et quantitate, illud alendo et reparando partes deperditas, et ad hunc finem ordinatur pars nutritiva. Secundus est agere individuum perducendo illud ad debitam molem, et ad hunc finem ordinatur pars augmentativa. Tertius est propagare speciem, et ad hunc ordinatur potentia generativa. Cetera autem requiruntur, ut media ad hos tres fines.

ARTICULUS V.

DE SINGULIS OPERATIONIBUS ANIMAE VEGETATIVAE ET DE EARUM MATERIA.

CONTINUATIO RERUM. In superiori articulo generatim egimus de tribus virtutibus et operationibus animae vegetabilis ad eius naturam quodammodo cognoscendam; nunc recta disputandi ratio postulat, ut de singulis seorsum aliquid uberius dicamus: sic ex operationibus intimius percipis intellectus noster evahit ad principium melius cognoscendum, ex quo tales operationes emanant. Iam vero potentiae vegetabilium sunt virtutes activae, idest principia immutandi aliud in quantum est aliud; quare ad illas cognoscendas aliquid dicendum venit de earum obiecto, quod se habet per modum materiae, quae immutari debet, et subinde per modum finis specificantis et distinguentis potentiam. Hoc obiectum seu materia dicitur alimentum, nempe

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 13 ad 15; cf. etiam 1 p. q. 78, a. 2 ad 3.

substantia, quae convertitur in substantiam viventis, seu aliti, ut illud nutriat, augeat, et propaget (1).

Alimentum in se spectatum. Cum operatio propria viventis vegetativi sit uti alimento ad sui conservationem, augmentum, et propagationem, cumque alimentum ad hoc converti debeat in substantiam aliti, recensendae sunt cum Aristotele proprietates suae conditiones necessariae, quae in ipso requiruntur, ut anima eo utatur, tanquam materia ad operationes nutritionis, augmenti et generationis.

Prima conditio est ut alimentum sit quodammodo oppositum et contrarium alito; nam alimentum debet transmutari et converti in substantiam viventis, quod alitur; sed transmutatio concipi nequit, nisi habeatur transitus de opposito in oppositum. Ergo alimentum esse debet quodammodo oppositum alito. Quod si quis contra dicta argueret ex eo quod illud, quod convertitur in substantiam alterius debet esse alteri simile, non vero contrarium; ipsi occurrendum foret animadvertendo, instantiam ludere in ambiguis; nam alimentum potest spectari bifariam, vel antequam sit concoctum et digestum, vel post concoctionem et digestionem: in primo sensu opponitur alito, ad quod comparatur ut patiens ad agens, et simile non patitur a simili: in secundo sensu, nempe post varias transmutationes et concoctiones, est simile alito, et sic eidem additur, ut insum nutriat. Quocirca, hoc delectu rerum adhibito, soluta penitus remanet difficultas; nam alimentum indigestum est contrarium alito, secus minime posset pati ab alito in eiusque substantiam converti: ex adverso alimentum digestum est simile alito, secus non posset ipsi uniri, ipsumque augere. Secunda conditio est, ut alimentum non solum sit contrarium; sed etiam sit ita contrarium alito, ut alitum non solum possit generari, sed etiam augeri per tale contrarium. Nam sanum et aegrum sunt contraria, et in se mutuo transmutabilia, et tamen aegrum non dicitur alimentum sani; quia sanum non augetur ex aegro.

Alimentum per ordinem ad tres operationes. Alimentum in quantum ut materia deservit triplici operationi vitae vegetativae dicitur nutritivum, secundum quod est in potentia illud, quod nutritur: est augmentativum, prout est quantum, idest affectum quantitate: demum est generativum, secundum quod est in potentia aliud simile generanti. Ita res declarari potest per partes. Et primo quidem alimentum in tantum est nutritivum, in quantum converti valet in substantiam aliti. Iam vero impossibilis foret haec conversio, nisi alimentum esset in potentia alitum. Ergo alimentum est nutritivum, quatenus est in potentia alitum. Verum enim non alitur neque nutritur, nisi corpus animatum. Ergo alimentum per se, et non per accidens debet esse in potentia corpus animatum. Deinde ali-

(1) De hac materia cf. *AUSY. De Anima*, lib. II, cap. VI.

mentum est augmentativum, quatenus potest efficere maius alitum. Sed potest efficere maius, quia est quantum. Ergo alimentum est augmentativum ex eo quod est quantitate affectum.

Demum alimentum est generativum, quatenus generans uti potest superfluo alimento ad gignendum aliud sibi simile. Sed non potest illo nisi ad hoc minus, nisi esset in potentia aliud simile generanti. Ergo alimentum est generativum secundum quod est in potentia aliud simile alito. Paucis haec tria complectendo dicimus, alimentum esse nutritivum, quia est in potentia substantia aliti; esse augmentativum, quia est quantum, et ideo potest addi quantitati aliti; esse generativum, quatenus est in potentia aliud simile alito (1).

Virtutes vegetativae definiuntur. Quae a nobis proxime explanata sunt de alimento tum in se considerato, tum per ordinem ad nutritionem, augmentum, et generationem, viam parant ad definiendas tres virtutes vel operationes animae vegetabilis. Quomodo autem huiusmodi facultates operentur suasque exercent actiones non est nostrum perscrutari; nam hoc declarat proprie ad physiologiam atinet.

Quid vis nutritiva? Iuxta doctrinam Aristotelis de anima vegetativa traditam, quam politiores philosophi amplectuntur, potentia nutritiva definitur: *Principium quo vivens potest conservare seipsum reparando partes perditas per conversionem alimenti in suam substantiam*. Ad nutritionem ergo tria potissimum necessaria sunt; nimirum, id quod nutrit, id quod nutritur, et id quo aliquid nutritur. Nutriens est anima, nam nutriens est id, quod convertit alimentum in substantiam nutriti; et hoc ad animam spectat, ex qua omnis vis vitaliter agendi dimanat. Quod nutritur est corpus animatum; illud quippe nutritur in quod convertitur alimentum; sed alimentum non convertitur nisi in corpus animatum. Demum id quo corpus animatum nutritur est alimentum; nam alitum nutritur eo, quod in propriam substantiam convertitur; id vero quod convertitur in substantiam nutriti est alimentum. Quocirca vivencia vegetabilia per virtutem sese nutriendi, qua possunt, alimenta quibus utuntur assimilant suae substantiae, ut in eam converti valeant ad suam esse et debitam quantitatem conservandam. Uti enim monet Aquinas: « Quod nutritur, assimilatur sibi nutrimentum, unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens sibi simile agat » (2). Et re vera planta nullo pacto posset iacturas suas reparare ope alimentorum, quae ipsi ab humo vel ab aere suppeditantur, nisi ob vim nutritivam alimenta similia eorum efficeret, quorum iacturam passa fuit (3).

(1) Cf. Arist. *De Anima*, lib. II, cap. VI, text. 46-47.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXIX.

(3) Quo pacto cibos mutatur in veritatem naturae humanae, nempe in carnem, late explicatur a S. THOM. 1 p. q. 119, a. 1.

Ex his intelligitur descriptio nutritionis tradita a Silvestro Mauro, iuxta quem nutritio vitalis dicitur: *Aggeneratio novae partis factae ex alimento intrinsepto, et concocto virtute formae moventis sua organa ad partes perditas instaurandas* (1).

Quid vis augmentativa? Potentia augmentativa definitur: *Principium quo vivens potest ex alimento assequi maiorem quantitatem*. Actus vero istius potentiae, nempe augmentatio dicitur a Silvestro Mauro: *Aggeneratio novae substantiae quantae, ut quanta est, factae ex alimento intrinsepto virtute formae ad acquirendam debitam magnitudinem* (2). Uti enim superius adnotavimus, cum natura initio non dederit viventibus magnitudinem illam, quae necessaria est ad operationes naturae suae accommodatas exercendas, ipsis suppeditare debuit aliquam facultatem per quam ita possent in dies augeri et crescere, ut debitam consequerentur molem; et huiusmodi est potentia augmentativa.

Quid vis generativa? Potentia generandi definitur: *Principium quo vivens potest producere aliud vivens sibi simile et quodammodo coniunctum*. Operatio autem istius potentiae, nempe generatio communiter ab omnibus Theologis et Philosophis catholicis definitur: *Origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae* (3). Quia ex definitione generatio viventium secedunt tum a creatione et ab effectione, tum ab illa generatione, quae communiter dicitur de inorganicis in qualibet mutatione substantiali. Et primo quidem discriminatur a creatione et effectione. Nam id quod generatur, ex substantia gignentis promanat, cum per semen ab ipsa decisum oriatur. Contra quod creatur vel efficitur extrinsecus, oritur vel ex nihilo, vel educitur ex materia immutata secundum accidens. Rem sic Damascenus eleganter explicat: « Generatio quidem in hoc consistit, ut ex gignentis substantia proles eiusdem cum gignente substantiae producat: at creatio et effectio hoc tantum requirit, ut extra et non ex creatis et efficientis substantia fiat illud, quod creatur aut efficitur omninoque quantum ad essentiam dissimile est » (4).

Secundo generatio viventium discriminatur a generatione inorganicorum, eo quod in illa principium coniunctum, a quo res producit, adest; in hac huiusmodi principium desideratur. Audi Aquinatem: « Dicendum quod cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus; tamen corporibus animatis est specialis modus generationis, et propter hoc etiam habent specialiter inter alias vires animae vim vegetativam. In viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid, quod est sufficiens ad generationem quan-

(1) *Quaest. philoi.* lib. IV, q. 34.

(2) SILV. MAURUS, loc. cit. q. 35.

(3) S. THOM. 1 p. q. 27, a. 2.

(4) *De fide verb.* lib. I, cap. VIII; cf. Arist. *De generat. animal.* lib. I, cap. XIX.

tum ad principium activum et passivum... Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum. Tertium autem est, quod generatum exiens a generante in principio generationis adhaeret ei, et est in eo vel per contactum vel per consolidationem, ut patet in fructibus, qui colliguntur plantis » (1)

SCHOLION. Definitio vitae vegetativae. Intellectus noster essentias rerum non intuetur immediate; sed per operationes agendique virtutes ratiocinando colligit essentiam principii, ex quo tales operationes virtutesque promanant; et consequenter per proprias operationes et potentias cuiusque rei essentiam declarat ac definit. Quam ad rem explicata materia circa quam viventia vegetabilia operantur, et declaratis tribus praecipuis operationibus et virtutibus animae vegetativae, facile colligere possumus et proponere accuratam definitionem viventis vegetabilis, quae in eo sita est quod vita vegetativa dicatur: *Principium, quod substantia sese nutrit, auget, et propagat.* Quae in definitione et continentur tres praecipuae operationes, quae propriae sunt vegetantium, et per vocabulum *sese* declaratur immanentia operationis, quae ad omnia viventia spectat. Sic per traditam definitionem vivens vegetabile utriusque selingitur tum a corporibus inanimis, tum ab aliis viventibus, quae perfectiorem vitae gradum sibi vindicant.

Definitio a nobis mox prolata commode reduci potest ad definitionem Aristotelis, qui breviori utens formula, ex sola operatione generativa vitam vegetabilem notificavit inquirens: « Quoniam autem sine appellare omnia iustum est: finis autem est generare quale ipsum, erit utique prima anima generativum quale ipsum » (2).

Generatio quippe cum sit praestantior finaliorque ceteris duabus operationibus, quae ipsi deserviunt, ambas quodammodo complectitur et virtualiter continet. Quod sapienter sic notavit Angelicus Doctor: « Quia omnia definitur, et denominatur a fine; finis autem operum animae vegetabilis est generare alterum simile sibi, sequitur, quod conveniens sit definitio animae vegetabilis, ut sit generativa alterius similis secundum speciem » (3). Non est ergo approbandus Georgius Cuvierius, qui vitam vegetabilem definit ex operatione nutritiva. Cum enim nutritio sit prima imperfectiorque operatio, quae in vivente exercitur, nutritioni attribui potest ratio vitae; sed minime sequitur, notionem vitae tradendam esse ex nutritione, quae alias duas operationes non complectitur, ideoque manca et imperfecta expli-

(1) In 3. *Soul. Dist.* 8, q. 1, a. 1; cf. *PAYAVIUM, De theol. dogm. De Trin.* lib. V, cap. VIII, n. 8.

(2) *ARIST. De Anima*, lib. II, text. 49.

(3) *De Anima*, lib. II, lect. 6.

cationem definiti exhibet. Nam aliquid commune, ut cum Aquinate loquamur, potest specialiter attribui alicui bifariam; vel quia perfectissime invenitur in eo, et sic attribuitur cognitionem intellectui; vel quia primo invenitur in eo, et sic attribuitur vitam animae vegetabili, quia in actibus eius primo apparet vita (1). Iam vero differentia specifica in qualibet definitione perfecta sumenda est ab eo, quod perfectius formalisusque est in aliqua re.

ARTICULUS VI.

NATURA ET ESSENTIA ANIMAE UBERIUS EXPLICATUR.

CONTINUATIO RERUM. Corpora viventia hoc differunt a corporibus non viventibus, quod illa animam habeant, haec vero anima carent; ideoque prima etiam nuncupari solent corpora animata, secunda dicuntur corpora inanima. Quocirca cum corpora vivant per animam, in explicanda communi ratione vitae, et in enodandis diversis vitae gradibus ac perfectionibus, quae elucet in substantiis animatis, exorsi sumus a generali definitione animae, quae a Philosopho dicitur: *Actus corporis physici potentia vitam habentis.* Nunc autem, explicato primo gradu vitae et declaratis praecipuis vitae vegetativae operationibus, facili nobis parata erit via ad doctrinam de anima in communi spectata plenius explicativusque tradendam. Hoc a nobis praestabitur, declarando singulas particularis memoratae definitionis, et afferendo rationes ob quas anima definitur actus corporis physici potentia vitam habentis. Ut autem ordini et perspicuitati serviamus, quaedam cum Philosopho praeponenda sunt.

Adnotandum I. Multiplex rerum divisio. Principio quidem ens dividitur in plura genera, quorum principem locum sibi vindicat genus substantiae; et cum substantia sit aliquid completum in suo esse et in sua specie, in definitione substantiae nihil ponitur, quod sit extra essentiam definiti. Contra in definitione accidentis ponitur subiectum, quia accidens non habet esse et speciem independentem a subiecto; et hoc idem proportionaliter dicendum est de forma substantiali, quae est pars speciei. Secundo substantia iterum dividitur in materiam, formam, et compositum. Materia per se non est in determinata specie corporis; sed per formam determinatur et constituitur in certa specie; forma est id per quod res ponitur in determinato gradu perfectionis; compositum est id quod coalescit ex materia et forma, quodque habet plenam expletamque rationem substantiae, et dicitur *hoc aliquid*. Hinc materia habet rationem determinabilis; forma habet rationem deter-

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De ivr. q. 14, a. 5 ad 12.*

minantis; compositum habet rationem rei determinatae, quae est formaliter in praedicamento substantiae. Tertio actus dividitur in actum primum et actum secundum. Actus primus est ille, per quem ita actuatur potentia, ut dicat ordinem ad ulteriorem actum. Actus secundus est ille, ad quem ordinatur actus primus: sic vita in actu primo est ipsum esse viventis, in actu secundo est operatio vitalis.

Adnotandum II. Corpora sunt manifestus substantiae, quam componentia eorumdem, idest materia et forma; et ex corporibus corpora naturalia perfectius sibi vindicant rationem substantiae, cum ipsis ratio substantiae competat tum ratione materiae, tum ratione formae, secus ac corporibus artificialibus, quibus dumtaxat tribuitur ratio materiae, quia forma artis est accidentalis. Haec autem corpora naturalia bipartita habent divisionem; alia quippe sunt vivencia; alia vero sunt experta vitae. Vitam sibi vindicant, quae ab intrinseco nutriuntur, augentur, et minuuntur; et ex adverso quae ab intrinseco non nutriuntur, non habent vitam. Sumitur signum a nutritione; nam nutritio est communis omnibus viventibus, non autem sensatio et intellectio. Ex dictis duo rite inferuntur: 1) corpora vivencia esse substantias; nam corpora naturalia sunt manifestissime substantiae; corpora autem vivencia sunt manifestissime corpora naturalia; 2) corpora vivencia esse substantias eo pacto, quo compositum ex materia et forma dicitur substantia. Siquidem corpora vitam habentia sunt substantiae determinatae ad speciem viventis per animam, per quam vivunt; ideoque sunt substantiae compositae ex corpore tanquam ex materia, et ex anima tanquam ex forma.

Adnotandum III. Sicut Philosophus late explicat (*Poster. Analyt. lib. II, cap. V*), definitio alicuius rei potest esse triplex, secundam quod vel declarat solum quid sit res; vel solum explicat propter quid sit res, nempe assignat causam; vel demum complectitur utrumque. Si primum, definitio erit conclusio demonstrationis: si secundum, erit principium demonstrationis; si tertium, erit demonstratio situ compositione differens; nam in ea ponitur principium et conclusio demonstrationis, sed non secundum ordinem syllogisticum. Res illustratur ab Aristotele exemplo dicto a definitione eclipsis lunae. Quaerenti quid sit eclipsis? Responderi potest: vel est privatio luminis in luna; vel est interpositio terrae inter solem et lunam; vel demum est privatio luminis in luna propter interpositionem terrae. Nos ergo definiemus animam, primum afferemus definitionem explicantem quid est anima, et secundo definitionem declarantem propter quid sit; et sic per utriusque definitionis complexionem plenam et perfectam animae definitionem praestabimus. His in antecessum notatis, definitionem animae ab Aristotele assignatam, nempe quod anima sit actus corporis physici organici, duplici propositione illustrabimus.

PROPOSITIO I.

Anima est actus seu forma substantialis corporis physici in potentia habentis vitam in actu secundo, seu in potentia ad operationes vitales.

Definitio declaratur simul et per singulas partes demonstratur. Et primo quidem in hac definitione assignatur genus, differentia, et subiectum, quae omnia determinanda sunt ad perfectam naturam alicuius formae declarandam. Anima ergo ponitur in genere substantiae; ponitur ut actus substantiae compositae ex materia et forma; denique ponitur ut actus corporis organici. Haec singillatim evolvens sunt.

I. Anima ergo est in genere substantiae; nam anima est id per quod corpus vivum specificatur, et substantialiter differt a corpore inanimato. Iam vero id, quo aliquid corpus specificatur et substantialiter differt ab alio, non potest esse in genere accidentis. Ergo anima est in genere substantiae. Assumptio ex eo patet, quod vivere viventibus est esse, nempe substantia eorum. Insuper anima est primum principium motus in viventibus; nam ablata anima vivencia propriis motibus non agitantur. Atqui primum principium motus non potest esse accidens, nam accidens movere nequit, nisi in virtute alicuius principii substantialis. Ergo anima est in genere substantiae.

II. Anima est actus seu forma; nam cum substantia naturalis vivens dividatur in materiam, formam, et compositum seu corpus, cumque anima non sit neque corpus neque materia; consequens est, ut sit actus seu forma. Et primo quidem non est corpus; nam, ut utamur argumento, quod illustrius evidentiusque indicatum fuit a S. Thoma, anima est primum principium vitae. Iam vero primum principium vitae non potest esse corpus; secus corpori non competeret esse vivum quia habet animam, sed quia corpus est, ideoque omne corpus viveret. Ergo anima non est corpus (1). Insuper corpus, sicut Aristoteles argumentatur, non potest esse simul cum qualibet parte alterius corporis, cum non sit penetratio corporum. Sed anima est in qualibet corporis parte, nam in qualibet parte est eius operatio, nempe nutritio, motus, sensus. Ergo anima non est corpus. Demum corpus vivum componitur ex vivificabili et vivificante. Sed anima non est tale compositum, cum sit id quo corpus vivificatur. Ergo non est corpus. Sed si anima non est corpus, multo minus erit materia, tum quia materia est in potentia ut vivificetur per animam, tum quia corpora vivencia non differunt a non viventibus per materiam, sed differunt per animam, tum quia materia non est principium activum motus, quod proprium est animae.

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 75, a. 1.

Quae cum ita habent, concludendum est per locum a divisione, animam esse formam, et actum corporis, et quidem actum primum; quandoquidem iam monuimus, eam esse in genere substantiae. Ad rem Angelicus Doctor: « Per animam intelligimus id quo habens vitam vivit; unde oportet, quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens... Sic igitur cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma; et anima non sit ipsum compositum, quod est corpus habens vitam; neque est materia, quae est corpus subiectum vitae, relinquatur per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam » (1). Quid autem intersit inter formam substantialem et accidentalem perspicue definitur a S. Thoma loco mox citato.

III. Subiectum animae. Quandoquidem anima est forma informans et non forma assistens (2), nam proprio subiecto tribuit esse viventis, quod efficere haud posset, nisi illud informando; ad tradendam explenam absolutamque definitionem animae, determinandum est, quale debeat esse eius subiectum, cum proprius actus recipi debeat in suo proprio subiecto. Iam vero anima, quae est actus corporis habentis vitam in potentia, id est corporis ab ipsa vivificati, subiectum sibi vindicat quod sit corpus organicum; nam corpus vivum per animam est in potentia ad operationes vitales; operatio autem vitalis sine organis nullo pacto effici potest. Ergo corpus quod est subiectum animae et dicitur habere vitam in potentia, esse debet corpus organicum. Hoc idem confirmatur inductione; nam experientia constat, omnia corpora vivencia, quorum animus est actus, esse organis ornata, ut Aristoteles in ipsis plantis notavit (3), et uti evidentissime patet in animalibus.

Qua de re fas est concludere cum Aristotele, perfectam definitionem animae communiter spectatae, quae praescindit a diversis animarum perfectionibus ac gradibus, in eo esse statuendam, quod anima dicatur: *actus primus corporis naturalis organici*. Sic enim statuitur genus et differentia animae. Genus enim animae assignatur in eo quod sit forma seu actus primus, in quo convenit cum omnibus formis substantialibus. Differentia autem sumitur ex eo quod anima, secus ac formae imperatissimae, sit actus primus corporis organici. Audiatur S. Thomas: « Anima cum sit perfectissima inter formas rerum corporaliu[m], est principium diversarum operationum, et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili... Inter animas autem

(1) *De Anima*, lib. II, lect. 1.

(2) Quod anima, praesertim intellectiva, non sit forma assistens, erudite admodum vindicatur a TOLETO, in lib. II *De Anima*, cap. I, text. 21, q. 2.

(3) *De Anima*, lib. II, text. 6, n. 3.

anima plantarum imperfectior invenitur; unde in plantis minor est diversitas organorum, quam in animalibus » (1).

PROPOSITIO II.

Ex eo quod anima sit id quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo, iure colligimus, eam esse formam et actum corporis physici organici.

Declar. et prob. prop. Et primo quidem adnotandum venit, notiora et illustriora secundum naturam, propter imperfectionem intellectus nostri esse nobis ignotiora et obscuriora: et ideo, uti docet Aristoteles, intellectus noster ad notissima, rerum se habet sicut oculus noctuae ad maxime visibilia. Ex adverso quae magis nota sunt nobis, sunt imperfectiora et minus nota secundum naturam. Hinc intellectus noster ab effectibus et operationibus magis notis secundum nos, et minus notis secundum naturam progreditur ad cognoscendas essentias rerum, quae sunt notiores secundum se; et sic ex posterioribus ad priora cognoscenda procedit. Iam vero definitio explicans ipsam quidditatem animae per genus et differentiam, quae notior est secundum naturam, est minus nota nobis, quam aliqua definitio declarans quidditatem animae per effectus, quorum anima est principium. Ergo prior animae definitio superior allata demonstrari a nobis potest per aliam quamdam definitionem posteriorem, quae animam describit in ordine ad suas operationes. Sic per secundam definitionem non solum declarabimus animae quidditatem; sed etiam rationem afferemus, quamobrem anima sit actus corporis physici organici; et consequenter perfectam absolutamque animae cognitionem obtinebimus.

Secundo adnotandum venit, esse quatuor potissimum vivendi modos eorum, quae apud nos vivunt, quaeque vivencia animata dicuntur. Primus est modus, quo vivunt habentia intellectum; secundus, quo vivunt habentia sensum; tertius, quo vivunt habentia motum progressivum; quartus, quo vivunt, quae moventur motu nutritionis, augmenti, et diminutionis. Nimirum procedendo ab imperfecto ad perfectum, quaedam vivencia tantummodo nutriuntur, ut plantae; quaedam nutriuntur, et sentiunt, ut animalia imperfecta; quaedam simul nutriuntur, sentiunt, et moventur loco, ut animalia perfecta; quaedam demum nutriuntur, sentiunt, moventur loco, et intelligunt, ut animalia rationalia. Iam vero animata differunt ab inanimis per hoc quod animata vivunt, inanima vero non vivunt. Ergo anima est principium vivendi secundum omnes istos modos; nempe anima est principium, quo primo quaedam corpora animata nutriuntur, sen-

(1) *De Anima*, lib. II, lect. 1.

tiunt, loco inveniuntur, et intelligunt. Haec est definitio animae, per quam natura animae declaratur per suas operationes, et consequenter natura animae definitur definitione a posteriori per ordinem ad suas operationes, et dicitur: *Id quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo*.

Remanet nunc declarandum, ex hac definitione rite ostendi, animam esse actum primum corporis physici potentia vitam habentis. Quod sic effici potest cum Philosopho. Illud quod est primum principium vivendi, est viventium corporum forma et actus. Atqui anima est primum principium vivendi huius, quae vivunt vita vegetativa, sensitiva, locomotiva et intellectiva. Ergo anima est corporis viventis actus et forma. Haec demonstratio, uti notat S. Thomas, est manifeste a posteriori; nam ex eo quod anima est forma et actus corporis, est principium operationis vitalis, et non e converso (1).

Ut vis argumentationis evidenter evadat, notandum est cum Aristotele, id quo vivimus et sentimus dici posse dupliciter, sicut id quo scimus, vel id quo sani sumus. Scimus enim tum anima tum scientia, et sani sumus tum corpore tum sanitate; sed anima et corpore, tamquam subiecto aliud habente, nempe scientiam et sanitatem; scientia vero et sanitate primo et ratione sui, et non tamquam habente aliud. Pari ratione dicimus vivere tum corpore tum anima; sed corpore, tamquam habente aliud, nempe animam; anima vero primo et ratione sui. Iam vero cum dicimus aliquid esse vel operari duobus; altero, ut habente aliud; altero, per se et ratione sui; id quo dicimus esse et operari primo et ratione sui, est actus et forma alterius. Ergo cum vivamus corpore et anima; corpore quidem, tamquam habente animam; anima vero, in quantum anima est id, quo primo et ratione sui vivimus, in quolibet vivente corpus se habet ut materia et subiectum, anima ut actus et forma.

ARTICULUS VII.

DE VIVENTIBUS SENSITIVIS.

DEFINITUR QAESTIO. Cum triplex sit viventium animalium genus, nimirum vegetabilium, sensitivorum, et intellectivorum, absoluta quaestione de viventibus vegetativis, aliqua dicenda veniunt de viventibus sensitivis seu de animalibus brutis. Qua in re pauca omnino attingemus, tractationemque restringemus ad investigandum, an in brutis animalibus revera detur vita sensitiva utrinque distincta.

(1) Cf. S. THOM. *De Anima*, lib. II, lect. 3.

tum a vita vegetativa, quae invenitur etiam in plantis, tum a vita intellectiva, quae reperitur solum in homine. Cum autem ratio et natura vitae sensitivae non innotescat intellectui nostro, nisi per operationes, quae propriae sunt animae sentiens, qualis sit huiusmodi vita, id est quales sint proprietates viventis sensitivi, hic non explicabitur a nobis. Nam operatio sensibilis, quae dicitur sensitio vel cognitio sensitiva, in homine constituit propriam materiam circa quam intellectiva cognitio versatur, ideoque agentes de potentiis et operationibus animae intellectivae, simul agemus de potentiis et operationibus animae sensitivae. Quare ne easdem quaestiones bis agitare cogamur, nunc, data generali quadam notione et definitione operationis sensitivae, probabimus, animalia bruta vivere vita sensitiva, nempe habere animam tribuentem corpori organico non solum vivere, ut in plantis; sed vivere simul et sentire.

Veteres philosophi. Sententiae veterum philosophorum circa propositam quaestionem commode revocari possunt ad tres classes. Prima sententia est eorum, qui brutis omnem animam denegant, operationesque illas, quas nos vitales et sensitivas vocamus, putant esse operationes mechanicas exorta a principio materiali seu ex corpore subtilissimo, quod spiritum vocant. Huius opinioni e diametro opposita est secunda sententia, quae decernit, brutis inesse animam sentientem et intellectivam. Tertia demum opinio est eorum, qui tuerentur, adesse in brutis animam sensitivam, sed rationis expertem.

Ad primam sententiam quod attinet, testis est S. Augustinus, multos existisse auctores ab antiquissima aetate ad suam usque aevum, qui non inesse animam brutis profitebantur (1). Hoc idem ex Aristotele patet, qui erudite exposuit et invicte refutavit philosophos illos, qui in explicanda natura admittebant solas causas materiales, ideoque animam reducebant vel ad aliquod corpus elementare, vel ad corpus ex variis elementis conflatum (2). Secundae sententiae patroni videntur fuisse Pythagoras, Anaxagoras, Parmenides, et deinceps Plutarchus, et Porphyrius. Tertia demum sententia, quae medium locum tenet, propugnata fuit et scientissime explicata ab Aristotele. Philosophus quippe naturam accurate speculatus docet, quatuor dari vivendi modos, nimirum vegetativum, sensitivum, locomotivum, et intellectivum. Primus tantum invenitur in plantis; primus et secundus reperitur in animalibus imperfectis; primus, secundus, et tertius viget in animalibus perfectis; omnes demum inveniuntur in homine (3). Aristotelis doctrinae, quae tum rationi tum vel maxime Sacris Literis concinebat, ad stipulati sunt SS. Patres, veteresque alii Ecclesiae Scri-

(1) *De Gen. ad lit.*, lib. III, cap. VIII.

(2) *De Anima*, lib. I, ab initio.

(3) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. III.

ptores, qui agminatim tui sunt, brutis animalibus neque denegandam esse animam sensitivam sentiendique facultatem, neque intellectum esse concedendum. In eadem sententia propugnanda concordēs fuerunt Scholastici omnes, inter quos honoris causa nominamus B. Albertum Magnum ob suos admirabiles de historia animalium libros XXVI, et S. Thomam, qui doctrinam Aristotelis de anima eruditissimis commentariis locupletavit, et in aliis suis operibus mirifice illustravit.

Recentiorum philosophorum sententia. Cartesiani postquam negaverint realem compositionem materiæ et formæ in corporibus tum inanimis, tum viventibus, decernentes de anima sensitiva brutorum, illam vel in se subsistentem et a materia secundum esse separatam, vel nullam, idest a materia minime distinctam ponere coacti suat. Et re vota Cartesiani de animalibus brutis animam per se subsistentem tribueret, docuit, bellias esse vera automata, idest machinas artificiose admodum fabricatas, ita ut omnes earumdem operationes nihil aliud sint nisi mechanicæ motiones, non secus ac motus alicuius horologii. Cartesiani hæc opinio ita initio percubuit, ut nemo germanus Cartesianus haberetur, qui illam profiteri detrectaret (1). Verum cum opinionum commenta licet delectat, posteriores Cartesiani ipsa vi naturæ sensusque communitis coacti magistrum Cartesianum hac in re reliquerunt, tribuentes brutis animam; licet eorum nonnulli in oppositam eandemque erroneam concesserint sententiam, impetendo brutis simul cum sensitiva animam rationalem. Sic Condilachius tucur, bruta facultatibus intelligendi pollere, quæ actioribus limitibus circumscribuntur, quam facultates intellectuales hominum (2). Inter has duas oppositas sententias ex eodem fonte fluentes, etiam in recenti ætate, tertia viget sententia unice vera, quæ docet, bestias anima pollere sensitiva, quæ nullo pacto dici potest intellectiva.

PROPOSITIO.

Bruta animalia non sunt automata, idest agentia solummodo per vires mechanicas; sed revera sentiunt, licet nullo pacto fruantur intelligentia.

Nota. Quid sit agere per vires mechanicas, a nobis explicatum est, quando egimus de corporibus inorganicis. Nominis sensus generatim intelligimus potentiam cognoscitivam seu perceptivam organicam, quæ ad hoc ut prodeat in actum, debet determinari ab objecto sensibili et materiali, et sic illud cognoscere. Contra intellectus est

(1) Cf. DANIEL, Suite du voyage de monde de DESCARTES, lettre 1^{re} touchant la connaissance des bêtes.

(2) Traité des animaux, chap. 1 et 2.

facultas apprehensiva vel cognoscitiva inorganica, quæ in cognoscendo non determinatur a substantiis sensibilibus et singularibus; sed a rerum materialium essentiis, quæ si considerantur per se et absolute, sunt universales, ideoque intellectus est cognoscitivus universalium. Hinc effatum sermone apud Peripateticos tritum: *Sensus est singularium, intellectus est universalium.*

Prob. 1.^a pars. Corpora inanima vel automata secundum definitas et ad unum determinatas naturas leges moventur. Atqui belluæ non moventur secundum immotas et ad unum determinatas naturæ leges. Ergo animalia bruta non sunt automata. *Maior* exinde elucescit, quod iuxta præcipuum legem motus: Corpus motu agitato eandem velocitatem eandemque directionem servat, nisi ab extrinseca causa aut colibeatur, aut ad aliam partem determinetur. *Minor* perspicua etiam est, cum hæc duæ leges evidentissime non serventur in motibus belluarum. Bruta quippe animalia, nulla causa extrinseca impellente, a quiete ad motum, et vicissim a motu ad quietem gradum faciunt; iidemque magnetibus iidem extrinsecis causis, suorum motuum directionem prodigialiter mutant. Infinita essent exempla, quæ ad utrumque illustrandum afferri possent. Sic canes maxima velocitate currentes, ad vocem domini extemplo consistunt, emensumque iter repetunt, ut domini iussionibus præsto sint; et si quando ab aliquo homine impediuntur, de via deflectunt et per campos ad dominum remeant. Sic volucres quæ vel seorsum vel agminatim volant, audita voce hominis turbantur, volatumque alio velocius dirigunt. Sic si dominus ostendit cani lapidem et postea illum in aquam proficit, illico canis se in aquam præcipitem dat, lapidemque in profundo demersum ore apprehendit, et affert ad dominum. Contra si quis aliquam belluam minatur et loco edito præcipitare, illa fortiter obsistit, et e manibus hominis nititur effugere. Hæc autem omnia et horum similia velle explicare per leges mechanicas motus, esset hominis vel iocantis vel alios ludificantis. Sufficit hæc de re cæcis legere, quæ erudite admodum Aristoteles scripsit de moribus animalium, ut meridiana luce evidenti apparcat, renovationem philosophiæ a Cartesio, Cartesianisque iactatam, fuisse totius veræ philosophiæ subversionem et interitum (1).

Confir. Ex eo quod motus mechanicus cum ineptissimus sit non solum ad explicandas actiones plantarum; sed etiam ad rationem scientificam reddendam operationum corporis inorganici, non nisi per summam iniuriam vel per ceterorum hominum despicientiam afferri in medium possit ad operationes explicandas animalium brutorum.

Prob. 2.^a pars. In hac secunda parte demonstranda parum immoramur, cum ipsa sit consecrarium primæ, omnesque philosophi qui

(1) Cf. ARIST. De animalibus historia, lib. VIII et IX.

brutis vitam tribuunt, illis etiam sensitivam concedant. Bruta enim, ut aliquod argumentum promissum prædita sunt non secus ac homines organis ad actiones sensitivas exercendas. Sed organa ordinantur a natura, quæ nihil frustra molitur, ad potentias et operationes. Ergo bruta vita sensitiva donantur. Confirmatur hoc idem ex eo quod in animalibus non solum videmus organa simillima organis, quæ in homine ad sentiendum ordinata sunt, uti oculi, nares, aures; sed etiam ipsas sensitivas operationes cernimus, quæ a nobis exeruntur. Sic animalia advocamus, ipsisque cibum ostendimus, ut se nutriant. Ipsa oculos ad vocantem convertunt, et vivo cibo, accedunt ad illum arripendum, si ipsis convenientem esse poverint.

Prob. 3.^a pars. Quæ communis est tum omnibus Ecclesiae Doctoribus, tum omnibus illis qui serio philosophati sunt. Si enim bruta animalia ratione essent, non operarentur semper idem, et eodem modo. Argui bruta animalia operantur semper idem, et eodem modo. Ergo ratione destituntur. Et revera proprium est rationis novas veritates ignotas ex notis ratiocinando colligere, et sic in dies novas veritates sibi comparare, quæ applicatæ ordini practico in causa sunt, cur agentia rationalia in operando iugiter progrediantur seseque perficiant. Exinde nate sunt artes tum liberales tum mechanicæ: exinde tot inventa, tot nova diversaque media ad eandem finem ducentia. Iam vero experientia omnibus exploratum est, belluas semper operari idem et eodem modo. Sic licet aves artificiose admodum construunt nidos; tamen semper opus suum eodem modo, eademque perfectione exsequuntur. Hoc maximo argumento est, opera illa procedere a natura, quæ est ratio divinæ artis indita rebus, quæque instinctibus theitur; minime vero ab agentium ratione, cum proprium agentis rationalis sit ab inchoato et imperfecto ad absolutum expletumque suo quodam itinere progredi, et inter media ducentia ad finem aptiori deliberando seligere. Doctrinam hanc sic paucis complexus est S. Thomas: «Sensus in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita quasi intellectum habentia; sed sicut a natura mota ad determinatas aliquas operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat» (1). Memorato mox argumento addi potest alia ratio ex eo ducta, quod si bruta animalia intelligerent, ipsis concedenda esset etiam loquela, quæ est proprium opus rationis. Quod autem bruta animalia non loquantur, velle hoc in dubium revocare, est hominis potius scurrantis, quam serio philosophantis (2).

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. XLVI.

(2) Cf. S. THOM. 2-2, q. 110, a. 1; *Perihorm.* lib. I, lect. 2.

SCHOLION. Demonstratum a nobis est, in brutis dari animam, eamque sentientem et rationis expertem; et sic, quantum instituti nostri ratio patiebatur, lustravimus tria regna naturæ, nimirum minerale, vegetativum, et animale, quæ distinguntur inter se secundum diversam perfectionem formarum, per quam diversimode imitantur et enarrant Supremi Artificis bonitatem. Explicatis diversis gradibus substantiarum visibilibus et materialium viam paravimus ad tractatum aggrediendum de illa composita substantia, quæ in se una complectitur materiam et spiritum, ideoque dici solet confinium et horizon creaturarum materialium, et spiritualium. Hæc substantia dicitur *homo*, qui constat ex corpore corruptibili, et anima spirituali et immortalis, quippe de omnibus perfectionibus tum rerum materialium, tum spiritualium quadantenus participat. Quare scientia, quæ disserit de homine, est quasi vinculum quoddam inter Physicam et Metaphysicam, et vulgo dici solet uno nomine Anthropologia, vel etiam Psychologia, sumpto vocabulo a potiore hominis parte, quæ est anima spiritualis. Sic per diversas Philosophiæ naturalis partes gradatim ascendendo pervenimus ad scientiam de homine, qua mediante progrelemur, Deo bene juvante, ad Metaphysicam seu ad scientiam divinam. Cum autem in tractatu de homine agendum nobis sit de perceptione sensuum nostrorum, ex qua intellectus materiam suæ cognitionis accipit; ideo explicata natura cognitionis sensitivæ, et enumeratis potentis sentiendi, quæ vigent in homine, qui est animal perfectissimum et rationis particeps, revertemur ad bruta animalia, et investigabimus quatenam potentia sensitivæ reperiantur in brutis sive perfectis, sive imperfectis, et demum de ortu et interitu animæ belluarum aliqua dicemus. Hac via incommodum superius commemoratum vitabimus bis repetendi easdem questiones.

CONCLUSIO COSMOLOGIÆ. Ut ea, quæ hactenus singulatim explicata sunt, sub uno veluti conspectu ponantur, non erit inopportuna brevis epilogum subiectæ præcipuarum questionum, quas enodandas suscepimus. Sic melius apparebit rerum series et iunctura, et quo pacto prima respondeant extremis, media utrisque, omnia omnibus. Sic etiam illa unitas scientiæ efflorescet, quæ in rebus mundanis, quarum philosophia imago est et similitudo, maxime viget, et ex eâ elegans admirabilisque exoritur pulchritudo universi divini pulchritudinem imitantis, divinitusque gloriam enarrare gentis. Quæ de re cum scientia tota quanta est in declarandis rerum essentis versetur, in Philosophia naturali omnes questiones tanquam ad caput, et ad arcem revocantur ad controversiam de principiis naturæ. Hoc facto fundamento, huiusmodi in disputando servavimus ordinem.

1.^o Indagare aggressi sumus, quatenam sint principia corporum, et incepimus exponendo falsas sententias tum veterum Physicorum

iamdudum ab Aristotele explosas, tum recentiorum, qui veteres quoad ipsa fere verba imitati, corporum principia revocant ad solas causas materiales, quas vel naturae extensae vel inextensae ponunt. Refutatis subinde falsis opinionibus, doctrinam peripaterico-scholasticam, quae decernit, corpora esse essentialiter concreta ex duplici principio, nempe materiali, et formali, propugnativimus utpote unice aptam ad scientificam explicationem exhibendam de substantia corporali, quae unitatem substantialem simul cum multiplicitate partium in se complectitur.

2.^o Explorata natura substantiae corporalis, de propriis passionibus eiusdem egimus, et praesertim de quantitate, quae est primum accidens corporum et fundamentum ceterorum; et sic post absconditam litigiosamque quaestionem, quae versatur circa quantitatem, de aliis accidentibus aliqua attigimus.

3.^o Cum corpora alia sint viventia seu animata, alia expertia vitae, postquam exposuerimus principia naturae, quae inveniuntur in corporibus inorganicis, de iisdem egimus, prout vigent in corporibus viventibus, quae intrinsecus constant ex corpore organico et anima. Sic primo disseruimus de anima generatim, per quam omnia viventia secerantur ab inanimis; deinde de anima vegetativa, quae constituit infimum vitae gradum; demum de anima sensitiva.

4.^o Sicut in exploranda generatim natura corporali adversarios nacti sumus tum veteres tum recentes, sic eosdem adversarios in natura animatorum explicanda deprehendimus. Veteres quippe causas formales inefficaci, generatim decreverunt, omnem animam sive in plantis, sive in brutis, sive in hominibus, non esse nisi aliquod corpus subtilissimum, vel aliquam corporum elementarium missionem, dispositionem, harmoniam. Recentes fornarum substantialium osores de anima plantarum fere idem sentiant ac antiqui; nam plantarum operationes revocant ad vires physicas et mechanicas. De viventibus sensitivis alii docent, bruta agere per vires mechanicas, sicuti cetera corpora; alii admittunt in animalibus principium vitale seu animam, sed eam esse substantiam in sua specie completam docere coguntur. Hinc ad summum tuentur, animam esse formam assistentem, quae corpora movet motu locali, non autem corporibus tribuit esse viventis, quod est munus formae informantis.

FINIS COSMOLOGIAE.

PHILOSOPHIA NATURALIS

PARS ALTERA

DE HOMINE SEU ANTHROPOLOGIA

PROOEMIUM

Cum a nobis in priori parte Philosophiae naturalis satis dictum sit de natura, proprietatibus, et operationibus substantiarum corporali-um, sive inanimatarum, sive viventium; antequam ad Metaphysicam tradendam accedamus, quae disserit de substantiis omnino separatis a materia secundum esse et subsistentiam, ordo rerum postulat, ut specialem interponamus tractationem de homine, de quo consulto in superioribus disputationibus conticimus. Homo enim compositus ex spiritali et corporali substantia, nempe ex anima intellectiva et corpore organico, quod est proprium perfectibile illius nobilissimae formae, primatum sibi vindicat inter omnes visibiles creaturas; et perfectiones rerum materialium cum perfectionibus spirituum in se uno complectitur, ideoque iure dictus fuit *μικροκομος*, id est parvus mundus. Quare de ipso separatim nobis disputandum est, ut cognita eius natura et perfectionibus, quae visibilia cum invisibilibus necunt ac copulant, facilius tutiorque parata erit via ad res prorsus invisibiles animo cernendas. Verum enim cum tota vis et natura hominis in anima et corpore sita sit, et animae utamur imperio, corporis autem servitute, primas partes sibi vindicat animus, utpote tribuens speciem, et perfectionem corpori, imperiumque exercens; secundas autem corpus, utpote ab anima nobilitatum, eiusque subiectum imperio. Prima ergo consideratio nostra circa animam versabitur; de corpore autem non agemus, nisi secundum quod dicit habitudinem ad animam ratio-

iamdudum ab Aristotele explosas, tum recentiorum, qui veteres quoad ipsa fere verba imitati, corporum principia revocant ad solas causas materiales, quas vel naturae extensae vel inextensae ponunt. Refutatis subinde falsis opinionibus, doctrinam peripaterico-scholasticam, quae decernit, corpora esse essentialiter concreta ex duplici principio, nempe materiali, et formali, propugnativimus utpote unice aptam ad scientificam explicationem exhibendam de substantia corporali, quae unitatem substantialem simul cum multiplicitate partium in se complectitur.

2.^o Explorata natura substantiae corporalis, de propriis passionibus eiusdem egimus, et praesertim de quantitate, quae est primum accidens corporum et fundamentum ceterorum; et sic post absconditam litigiosamque quaestionem, quae versatur circa quantitatem, de aliis accidentibus aliqua attingimus.

3.^o Cum corpora alia sint viventia seu animata, alia expertia vitae, postquam exposuerimus principia naturae, quae inveniuntur in corporibus inorganicis, de iisdem egimus, prout vigent in corporibus viventibus, quae intrinsecus constant ex corpore organico et anima. Sic primo disserimus de anima generatim, per quam omnia viventia secerantur ab inanimis; deinde de anima vegetativa, quae constituit infimum vitae gradum; demum de anima sensitiva.

4.^o Sicut in exploranda generatim natura corporali adversarios nacti sumus tum veteres tum recentes, sic eosdem adversarios in natura animatorum explicanda deprehendimus. Veteres quippe causas formales inefficaci, generatim decreverunt, omnem animam sive in plantis, sive in brutis, sive in hominibus, non esse nisi aliquod corpus subtilissimum, vel aliquam corporum elementarium missionem, dispositionem, harmoniam. Recentes fornarum substantialium osores de anima plantarum fere idem sentiant ac antiqui; nam plantarum operationes revocant ad vires physicas et mechanicas. De viventibus sensitivis alii docent, bruta agere per vires mechanicas, sicuti cetera corpora; alii admittunt in animalibus principium vitale seu animam, sed eam esse substantiam in sua specie completam docere coguntur. Hinc ad summum tuentur, animam esse formam assistentem, quae corpora movet motu locali, non autem corporibus tribuit esse viventis, quod est munus formae informantis.

FINIS COSMOLOGIAE.

PHILOSOPHIA NATURALIS

PARS ALTERA

DE HOMINE SEU ANTHROPOLOGIA

PROOEMIUM

Cum a nobis in priori parte Philosophiae naturalis satis dictum sit de natura, proprietatibus, et operationibus substantiarum corporali-um, sive inanimatarum, sive viventium; antequam ad Metaphysicam tradendam accedamus, quae disserit de substantiis omnino separatis a materia secundum esse et subsistentiam, ordo rerum postulat, ut specialem interponamus tractationem de homine, de quo consulto in superioribus disputationibus conticimus. Homo enim compositus ex spiritali et corporali substantia, nempe ex anima intellectiva et corpore organico, quod est proprium perfectibile illius nobilissimae formae, primatum sibi vindicat inter omnes visibiles creaturas; et perfectiones rerum materialium cum perfectionibus spirituum in se uno complectitur, ideoque iure dictus fuit *μικροκομος*, id est parvus mundus. Quare de ipso separatim nobis disputandum est, ut cognita eius natura et perfectionibus, quae visibilia cum invisibilibus necunt ac copulant, facilius tutiorque parata erit via ad res prorsus invisibiles animo cernendas. Verum enim cum tota vis et natura hominis in anima et corpore sita sit, et animae utamur imperio, corporis autem servitute, primas partes sibi vindicat animus, utpote tribuens speciem, et perfectionem corpori, imperiumque exercens; secundas autem corpus, utpote ab anima nobilitatum, eiusque subiectum imperio. Prima ergo consideratio nostra circa animam versabitur; de corpore autem non agemus, nisi secundum quod dicit habitudinem ad animam ratio-

nalem; nam propria et determinata forma in proprio et proportionato subiecto recipiatur oportet. Siquidem disserere speciatim et dedita opera de humano corpore vel quoad suarum partium structuram et complexionem, vel quoad suas vitales functiones, id attinet potius ad Anatomiam et ad Physiologiam.

Cum autem intellectus noster, qui inter facultates intellectrices posterum tenet locum, rerum naturas et quidditates non cognoscat perfecte nisi per effectus seu operationes; nos in natura animae humanae investiganda incipiemus ab eius potentia et operationibus. Sic per ea, quae sunt magis nota nobis, et minus nota secundum naturam utpote habentia esse accidentale, gradatim ascendemus ad ea cognoscenda, quae sunt minus nota quoad nos, sed magis nota secundum naturam utpote habentia esse substantiale. Quare in duas potissimum partes totam scientiam de homine disperiemus, quarum prima discretet de potentia seu agendi virtutibus, et propriis operationibus animae rationalis, quatenus est forma substantialis corporis; altera vero tractabit de ipsa essentia animae humanae, et de eius unione cum corpore organico.

TRACTATUS PRIMUS

DE POTENTIIS ANIMAE HUMANAЕ,
ET DE EIUS PROPRIIS OPERATIONIBUS

QUAESTIO I.

De potentia animae generatim spectatis.

QUAESTIO ADUMBRATUR. Cum ad perfectam absolutamque rei cuiuslibet nobilitatem pertineat operari et esse aliis causam essendi, cumque quaelibet causa secunda et particularis in operando quandoque sit in actu, quandoque in potentia, sponte sua occurrit generalis quaedam quaestio; nimirum, an in rebus creatis potentia secundum rem et veritatem sit idem ac essentia, vel virtus agendi a rei substantia discriminetur. Quocirca antequam ad singulas animae potentias explicandas accedamus, quaestionem generalem praeposendam esse arbitramur, quae versatur circa distinctionem, quae viget inter potentias animae eiusque essentiam, et circa causam ontologicam distinctionis et specificationis earundem potentialium inter se. Proposita quaestio, quae hoc in loco coarctata ad solam animam humanam, ad omnes creatas substantias porrigitur, universam philosophiam longe lateque pervadat, cum caput stirpemque habeat in ipsis communioribus sciendi principis, ideoque a nobis diligenter accurateque discutienda est.

ARTICULUS I.

AN POTENTIAE ANIMAE DISTINGUANTUR AB EIUS ESSENTIA.

QUID POTENTIA? Iuxta S. Thomam potentia describitur: *Principium immediatum et proximum operationis, quo agens utitur ad aliquid efficiendum.* Quare in quolibet agente creato, cui tamquam principio quod attribuitur operatio, discernendum est duplex principium quo operationis, quorum alterum est principium remotum, mediatum, et

primum, et est essentia seu natura, quae ab Aristotele definitur: *Principium primum motus et quietis*; alterum est principium quo proximum, immediatum, et secundarium, et est facultas, virtus, seu potentia agendi, quae superius definita est.

Divisio potentiarum. Potentiae dividuntur ab Aristotele in activas et passivas. Potentia activa definitur: *Principium transmutandi aliquid in quantum est aliud* (1); et a S. Thoma dicitur: *Principium agendi in aliquid* (2). Potentia vero passiva definitur ab Aristotele: *Principium transmutandi sui ut transmutetur ab alio in quantum est aliud*. A S. Thoma vocatur: *Principium patendi ab alio*. Prima revocari potest ad genus causae efficientis, altera ad genus causae materialis seu receptivae. Inter utramque illud maxime differt, quod potentia activa, quae talis, perfectionem denotat, cum ex adverso potentia passiva, quae talis, dicat imperfectionem. Quod sic notatum fuit a S. Thoma: « Unumquodque secundum quod est actu et perfectum est principium activum alterius. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum » (3).

Divisio sumitur ab obiecto. Ex ipsa definitione potentiae tum activae tum passivae patet, potentias dividi in activas et passivas per ordinem ad obiectum, minime vero per ordinem ad operationem; nam si potentia sumitur per ordinem ad operationem, tunc dicendum est, quamlibet potentiam vitalem esse activam simul et passivam; quia propriam sibi vindicat operationem, et in operando movetur ab aliquo extrinseco. Sed si potentia comparatur ad obiectum, tunc est activa, si transmutat obiectum, et est passiva, si transmutatur ab obiecto. Nam facultates activae illae dicuntur, quae efficiunt, ut suum obiectum fiat actu; passivae autem, quae a suo obiecto iam existente in actu ad agendum moventur. Hinc quamlibet potentia sive activa sive passiva habet, ut in aliquem actum prodeat. Ad rem nostram sic S. Thomas: « Non distinguitur potentia passiva ex hoc quod habet operationem; quia cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quamlibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparisonem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habet ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa: si autem se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva: et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae; quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo, quam in generando: sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae; quia per sensibilia obiecta moventur, et fiunt in actu. Circa intel-

(1) *Metaph.* lib. V, cap. XII, text. 17, et lib. IX, cap. II, text. 2.

(2) 1. p. q. 25, a. 1.

(3) *Ibidem*.

lectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis, et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum autem intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva » (1).

Potentia obedientialis. Cum potentis passivis a nobis nuper declaratis minime confundenda est potentia illa, quam Theologi *obedientialem* vocant, cuius notio haud est silentio praetereunda, in gratiam eorum praesertim, qui theologis disciplinis operam erunt navaturi. Deus ergo elevare potest creaturas sive corporales sive spirituales ad operationes, quae earum vires ac facultates naturales praetergrediuntur; nam omnes res creatae ita in essendo et operando dependent a Deo, ut de illis efficere queat quicquid Ipsi libuerit. Verum cum divina Omnipotentia efficere non possit id, quod intrinsicè repugnat, consequens est: ut creaturae operari non possint quidpiam, quod earum vires excedat, nisi a Deo accipiant virtutem illud efficiendi. Haec naturalis capacitas dicitur *potentia obedientialis*, quae actuata per virtutem seu formam a Deo immediate procedentem coniungit naturam cum ordine supernaturali, qui propterea merito dicitur naturam perficere, non destruere. Ad hanc potentiam accurate declarandam duo testimonia seligenius S. Thomae, quorum primum ita habet: « Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore actum, in quem reductur per agens naturale; et haec consuevit vocari *potentia obedientiae* in creatura » (2). Et alibi sic eandem rem versat: « Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiore effectum... et inde est quod aliqua res est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinum potentiam, quod inferior-potentia facere non potest. Et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quamlibet creatura Creatori obedit » (3).

Sententiae philosophorum. Omnes philosophi, qui spiritibus creatis agendi virtutem attribuunt, in hoc consentientes sunt, quod anima agat per quasdam facultates seu potentias sibi insitas; sed vehementer inter se certant in hoc, quod alii contendunt, animae potentias re non differre ab eius essentia; alii contra propugnant, facultates

(1) *QQ. DD. De vir.* q. 16, a. 1 ad 13.

(2) 3 p. q. 11, a. 1.

(3) *QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1 ad 18*; cf. S. AUGUSTINUS, *De Genesi ad lit.* lib. IX, cap. XVII-XVIII.

tates animae realiter distingui ab ipsa anima, sicut accidentia propria differunt a subiecto, cui inhaerent, et a quo profluunt. Primam sententiam amplexati sunt Nominales, qui duce Ockamo docuerunt, facultates non esse res ab anima distinctas; sed esse nomina, quibus diversae animae operationes designantur. Ita Gregorius Ariminensis (1). Haec sententiae proximè accedit doctrina Scoti et Scotistarum, quam postea sequuti sunt Hurtadus, Arriaga, et plures alii, qui defendunt, potentias animae esse formalitates substantiales ex natura rei distinctas ab essentia, et animae constitutivas (2). Nominalium doctrina placuit Cartesianis omnibus, inter quos plures numerantur, qui etiam nostris temporibus docent, tum facultates tum ipsas actiones identificari cum essentia animae; et operationes nihil aliud esse, nisi diversos modos essendi animae, ipsamque constituentes.

Ex adverso secundam sententiam propugnant Aristoteles, S. Dionysius Areopagita, S. Augustinus, S. Gregorius Nazianzenus, S. Ioannes Damascenus, S. Anselmus, S. Bonaventura, B. Albertus Magnus, et in primis S. Thomas, quos sequuntur Toletus, Suarezus, Vasquesius, Cosmus Alamannus, Silvester Maurus, et Scholastici fere omnes docentes, facultates animae realiter discriminari ab eius essentia, cum in solo Deo essentia, potentia agendi, et actio sint unum et idem. Hanc SS. Patrum et Ecclesiae Doctorum sententiam, utpote unice veram, defendendam suscipimus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

In anima humana admittenda est realis distinctio inter essentiam eiusque potentias, quae a principijs essentialibus per necessarium resultantiam dimanant (3).

Prob. prop. Arg. 1.^m Et primo quidem ad rem evincendam nitimur profundo quodam S. Thomae argumento, quod ipsa sciendi principia attingit, quoque ita breviter proponi potest. Quaelibet potentia habet suum proprium et proportionatum actum, et ideo sicut proprius actus essentiae est ipsum esse; ita proprius actus virtutis operativae est operatio. Iam vero in nulla creatura operari est suum esse, cum hoc sit Dei proprium. Ergo in nulla creatura, et consequenter in anima humana virtus operandi identificatur cum essentia. En praeclara S. Doctoris verba: «Manifestum est quod diversi actus

(1) In 2 Sent. Dist. 16, q. 3.

(2) Cf. Scot. in 2 Sent. Dist. 16, q. unica.

(3) Circa hanc questionem cf. S. THOM. 1 p. q. 77. a. 1; QQ. DD. De Anima, a. 12; De spir. creaturis, a. 11; Quodlibet. 10, a. 5; 1 Sent. Dist. 3, q. 4. a. 2; cf. etiam TOLETUM, in 1 De Anima, cap. IV, q. 9; SILV. MAURUM, Quaest. pöbles. De Anima, q. 30; COSM. ALAMANN. De Anima, q. 51.

diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quasdam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Unde cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est, ut sua essentia sit sua potentia (1).

Arg. 2.^m Deducitur ex multitudine potentiarum et ex comparatione earumdem ad invicem, et ita efformari potest. Potentiae animae ita discriminantur inter se, ut quaedam sint actus corporis, ut potentiae vegetativae et sensitivae; quaedam sint ab organis separatae, ut intellectus et voluntas: iterum ita sunt inter se ordinatae, ut quaedam aliis dominantur, illasque arbitrari suo gubernent, aliae ex adverso subiciantur, primitusque obtemperent. Atqui haec omnia impossibilia forent, si potentiae animae revocarentur ad diversa nomina indicantia unam simplicemque animae essentiam; nam idem non potest simul esse actus organi et ab organo separatum, neque potest exercere imperium organo seipsum, cum dominari et subdi ex opposito dicantur. Ergo potentiae animae sunt proprietates realiter distinctae ab eius essentia.

Arg. 3.^m Anima per suam essentiam est forma et actus corporis. Atqui facultates intellectivae non possunt esse corporis forma, secus anima nullam haberet propriam operationem, ideoque esset forma materialis, et corruptibilis. Ergo intellectus et voluntas realiter distinguuntur ab essentia animae.

Arg. 4.^m Cum anima secundum suam essentiam sit actus, si non differret a suis agendi potentiis, semper actu operaretur quicquid agere posset. Atqui hoc est plane falsum. Ergo anima realiter differt a suis potentiis (2). Neque valet quidquam instantia et cavillatio Scoti dicentis, potentiam operativam posse esse in actu primo et in actu secundo operationis, ideoque argumentum ductum ab actu formali non concludere. Nam si acute res consideretur, praecise potentia operativa potest considerari in actu primo et in actu secundo, quia cum sit realiter distincta ab essentia quae est actus, potest habere statum et ordinem potentiae directae ad ulteriorem actum (3).

Arg. 5.^m Potentia et actus sunt in eodem genere entis. Atqui actiones in anima sunt in genere accidentis. Ergo potentiae animae sunt accidentia realiter distincta ab eiusdem essentia (4). Doctor Subtilis argumentationem mox prolatam, quae quadantenus coincidit cum primo argumento, suis aculeis nititur vexare, sed quasi frustra est, quem-

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 11; cf. etiam 1 p. q. 54, a. 1 et 2.

(2) 1 p. q. 77, a. 1.

(3) Cf. COM. CAJETANI in loc. cit.

(4) Cf. S. THOM. 1 p. q. 77, a. 1; De spir. creaturis, a. 11.

admodum ostendit Caietanus in Com. ad hunc locum. Ut autem vis argumenti ab Angelico Magistro traditi rite intelligatur, et ab importunitatibus vindicetur, animadvertimus effatum illud: *Potentia et actus sunt in eodem genere*, intelligendum esse non de qualibet potentia, quae actum a se distinctum recipit; sed de illa potentia solum, quae essentialiter et ex prima intentione naturae ordinata est ad aliquem actum. Patetur enim, substantias in se recipere formas accidentales, insuper quantitatem in se recipere figuram, et colorem. Sed negamus, huiusmodi subiecta esse essentialiter et ex prima intentione naturae ordinata ad tales actus; nisi dicere velimus, substantiam esse propter accidens, et ab ipso specificari; cum propria potentia per proprium actum specificetur. Iam vero virtutes operativae essentialiter et ex prima intentione naturae ordinantur ad operationem, tamquam ad finem adaequatam, et ad actum ipsis speciem tribuentem. Ergo debent unum quid efficiere copulatum ex duabus realitatibus, quae reductively pertinent ad idem genus. Quare merito Caietanus Scoto occurrit animadvertens, Doctorem Subtilem confundere potentiam per accidens a natura ordinatam ad aliquem actum, seu formam cum potentia per se et essentialiter ordinata ad suum proprium actum, a quo speciem mutuatur, et ad aliquem essendi gradum definitur.

Quid autem potentiae animae ab essentia per quamdam resultantiam dimanant, nequid dubium esse potest, posita reali distinctione inter animam et agendi virtutes. Siquidem potentiae operativae sunt quaedam naturales proprietates animae, quarum aliquae in ipsa resident tamquam in subiecto, aliquae ita resident in composito, ut compositum ab anima habeat, et sit subiectum talium proprietatum seu agendi virtutum, quia principium et fons activitatis in composito humano est anima. Iam vero subiectum est causa propriorum accidentium non per transmutationem, sed per necessariam resultantiam. Ergo facultates animae fluunt ab eius essentia per necessariam resultantiam. Quare licet anima sola non sit subiectum omnium facultatum, nihilominus omnium est principium, cum ab ea compositum habeat, ut agere valeat (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1. In qualibet re creata principium essendi et principium operandi sunt unum idemque. Atqui essentia est principium essendi in anima. Ergo essentia animae identificatur cum virtute operativa.

Resp. Dist. mai. In qualibet re creata principium essendi, et principium operandi remotum sunt unum et idem, *Conc.* Principium

(1) Cf. S. THOM. 1. p. q. 77. a. 6, ubi luculenter et profunde exponit quomodo potentiae operativae dimanant ab essentia animae.

essendi, et principium operandi proximum sunt unum et idem, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum essentia sit id secundum quod res habet esse, patet principium essendi animae, esse ipsam eius essentiam. Operatio autem licet esse sequatur; tamen in creaturis illud non sequitur immediate, sed mediante virtute operativa; et ideo essentia substantialis, quae est immediatum principium essendi, non est proximum principium operandi, sed remotum. Quare esse principium operationis tripliciter contingit: vel proximum tantum; vel principale tantum; vel proximum et principale simul. Primum denotat imperfectionem, quia est de genere accidentis. Tertium est summae perfectionis, quia ponit in una re perfectionem substantiae et accidentis. Secundum est medium, et competit substantiae creatae, quae media est inter Deum et accidentia.

Oppon. 2. Differentiae essentialis non sumuntur ab accidentibus. Atqui differentiae sensibilis et rationalis sumuntur a sensu et intellectu. Ergo sensus et intellectus non sunt accidentia, sed ipsa essentia animae.

Resp. Dist. mai. Differentiae essentialis non constituuntur per accidentia, *Conc.* Non cognoscuntur per accidentia, *Neg. Dist. min.* Sumuntur ab intellectu et sensu tamquam ab earum manifestativis, *Conc.* Tamquam ab earum constitutivis, *Subdist.* Et tunc intellectus et sensus sumuntur pro principio proximo intelligendi et sentiendi, *Neg.* Et sumuntur pro principio remoto, nempe pro anima intellectiva et sensitiva, *Conc.*

Explico. Accidentia non constituunt differentias substantiales, sed possunt illas nobis manifestare, cum intellectus noster per effectum cognoscat causas. Insuper intellectus et sensus quandoque sumuntur pro ipsa essentia animae, et significant principium radicale et remotum operationis intellectivae et sensitivae.

Oppon. 3. Si anima esset realiter distincta a suis potentiis, posset intelligi sine illis. Atqui anima non potest intelligi sine potentiis, Ergo.

Resp. Dist. mai. Posset intelligi sine potentiis per simplicem apprehensionem formantem rei quidditatem et definitionem, *Conc.* Per intellectum componentem et dividentem, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum abstrahendum non sit mendacium, ut dicitur, si duo sunt distincta, possumus unum intelligere, non intellecto alio, quod proprie dicitur abstrahere per modum simplicitatis seu per primam mentis operationem. Verum si illa duo licet distincta inter se, sunt unita in re, non possumus abstrahere unum ab altero per modum compositionis et divisionis; quia tunc intelligeremus esse separata in re, quae de facto sunt unita, et hoc esset falso intelligere seu

iudicare. Porro facultates animæ licet ab essentia realiter distinguantur; nihilominus sunt ipsi inseparabiliter coniunctæ, quia sunt accidentia propria et necessario dimanantia a principii speciei. Sic nequit intelligi, animam non habere potentias, licet anima possit intelligi, non intellectus potentias.

Oppon. 4.^o Si facultates intellectuales et sensitivæ essent accidentia, anima dicenda foret intellectiva et sensitiva per accidens. Atqui hoc est absurdum. Ergo.

Resp. Dist. mai. Esset dicenda intellectiva per accidens prædicamentale, *Conc.* Per accidens prædicabile, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In difficultate latet æquivocatio quedam, secundum quod accidens diversimodè sumitur. Accidens enim quandoque opponitur substantiæ, et tunc vagatur per novam categoriam, et dicitur accidens prædicamentale. Hoc sensu intellectus et sensus sunt accidentia, cum non sint substantiæ. Sed accidens quandoque sumitur pro habitu dine accidentali et contingenti alicuius prædicati ad subiectum, et tunc dicitur accidens prædicabile; nempe accidens, quod fundat illam intentionem, quæ dicitur quantum prædicabile, et opponitur proprio. Hoc sensu intellectus minime est accidens, sed proprium, vel proprietas essentialis.

Oppon. 5.^o Potentiæ dicuntur partes animæ. Atqui partes rei constituunt ipsam rem. Ergo potentiæ constituunt ipsam essentiam animæ.

Resp. Dist. mai. Dicuntur partes essentielles, *Neg.* Dicuntur partes potestativæ seu potentiales, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio patet, nam si potentiæ dicuntur partes, non sunt partes constituentes essentiam animæ, cum essentia sit simplex, sed sunt partes potentiales, quia virtus animæ distinguitur et cognoscitur per huiusmodi potentias, quæ causantur a principii essentia.

Oppon. 6.^o Anima est nobilior quam forma accidentalis. Atqui forma accidentalis est sua virtus, cum non agat per aliud. Ergo et anima est sua potentia.

Resp. Conc. mai. et Dist. min. Forma accidentalis est virtus instrumentalis animæ, *Conc.* Est virtus principalis seu principium primum operationis, *Neg.*

Explico. Potentia seu virtus agendi accidentalis agit ut instrumentum animæ, non ut causa principalis, ideoque rectius dicitur virtus animæ, quam sua virtus. Hinc ex eo quod anima nobilior sit sua potentia, quæ est forma accidentalis, iure deducitur, potentiam esse instrumentum animæ; non vero animam posse agere sine instrumentum seu potentia accidentali, quod esset agens infinitum.

Oppon. 7.^o Si potentiæ fluere ab essentia animæ, principium esset perfectius et immaterialius suo principio. Quod sic probatur.

Intellectus non potest esse actus corporis, dum anima ex qua fluit, est forma corporis. Atqui esse omnino separatum a materia est perfectius et immaterialius quam informare materiam. Ergo.

Resp. Neg. assumptum. Ad probationem, *Dist. mai.* Intellectus non potest esse actus corporis unice propter perfectionem suæ spiritualitatis, *Neg.* Propter perfectionem immaterialitatis coniunctam cum imperfectione accidentis, *Conc. Dist. min.* Perfectius esse esse separatum a materia, quam esse actum corporis, si separatio a materia procedit unice a perfectione immaterialitatis, *Conc.* Si procedit etiam ab imperfectione accidentis, *Neg.*

Explico. Formæ substantiales tripartitam habent divisionem. Quaedam enim sunt actus materiæ totaliter a materia comprehensæ; et istæ dicuntur formæ materiales, vel simpliciter informantes. Quaedam ex opposito nullo modo possunt esse actus materiæ; et dicuntur formæ perfecte in seipsis subsistentes. Quaedam demum medium locum occupant, et tum de primis tum de secundis participant; nam licet sint spirituales et subsistentes, nihilominus propter suæ immaterialitatis imperfectionem possunt esse actus corporis, elevando corpus ad suum esse; et sic simul cum corpore subsistunt in specie completa. Triplex memoria partitio applicari nequit formis accidentalibus; nam forma accidentalis non potest esse actus corporis et simul spiritualis, id est actus non totaliter comprehensus a corpore, cum forma accidentalis habeat esse per subiectum, a quo totaliter dependet in essendo, et ideo si est actus compositi, erit forma materialis dependens in esse a subiecto; si vero est forma spiritualis, non poterit recipi in composito; et consequenter eius separatio a materia procedit a perfectione spiritualitatis coniuncta cum imperfectione formæ accidentalis, ideoque non est spiritualior anima ex qua fluit.

Oppon. 8.^o Si potentiæ realiter distinguuntur ab anima, debent admitti causatæ ab ipsa substantia animæ. Atqui essentia animæ non potest causare suas potentias. Ergo.

Resp. Dist. mai. Debent admitti causatæ ab anima per modum emanationis seu necessariæ resultantiæ, *Conc.* Per modum transmutationis, *Neg.*

Explico. Duplex admittitur efficientia; altera, quæ est per modum transmutationis, propter quam causa efficiens dicitur: *Primum inde nobis;* altera, quæ propter quandam similitudinem cum prima idem nomen accipit; et est per modum emanationis, cum unum ab altero necessario resultat seu profuit. Efficientia per modum transmutationis supponit per se subiectum sub privatione, et procedit a contrario in contrarium. Altera autem per se non supponit subiectum privatum forma, et ideo non transmutat per se subiectum proximum a privatione ad formam, vel a contrario in contrarium. Hic modus efficientiæ competit substantiæ per ordinem ad suas potentias, quæ

sunt accidentia propria resultantia ex principiis essentialibus. Quare, uti merito docet S. Thomas, substantia relate ad huiusmodi accidentia, quae non causantur ab agente exteriori per transmutationem, fungitur munere triplicis causae, idest finalis, materialis, et efficientis; sed huiusmodi efficientia diversa plane est ab illa, per quam agens influxu suo transmutat subiectum a privatione ad formam, quod est proprie et primario efficere.

Oppon. 9. Materia prima est essentialiter sua potentia. Sed si materia prima, quae est imperfectissima, potest identificari cum sua potentia, illud idem potest anima, quae longe perfectior est. Ergo anima non differt a suis potentiis.

Resp. Dist. mat. Materia prima est potentia mere receptiva actus seu formae substantialis, *Conc.* Est per suam essentiam potentia operativa *Neg. Dist. mat.* Anima posset immediate operari, si materia prima esset per suam essentiam potentia operativa, *Conc.* Secus, *Neg.* Difficultati sic breviter occurrit S. Thomas: «Potentia materiae non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiae potest esse in genere substantiae, non autem potentia animae, quae est ad operari» (1).

Oppon. 10. Si potentiae distinguerentur ab essentia animae, ab una et simplici essentia prodiret multitudo potentialium. Atqui ab uno simplici non potest multiplicitas dimitti. Ergo.

Resp. Dist. mat. Prodiret multitudo ab una et simplici essentia absolute considerata, *Neg.* Considerata relative ad varias operationes et obiecta, *Conc. Contradict. min. et Neg. cons.*

Explicio. Multiplicitas quarundam potentialium procedit a composito, earum nempe quae sunt compositi, non solius animae; quarundam vero procedit a sola anima non absolute considerata, sed relative ad operationes et obiecta. Sic habetur intellectus et voluntas, prout anima refertur ad verum vel ad bonum: insuper habetur intellectus agens et intellectus possibilis, prout refertur ad intelligibile ut actus ad potentiam, vel ut potentia ad actum.

Oppon. 11. Anima est principium, quo vivimus, movemur, et intelligimus. Atqui principium quo vivimus, movemur, et intelligimus identificatur cum potentiis. Ergo.

Resp. Dist. mat. Anima est principium primum, quo vivimus, idest exercemus opera vitae, *Conc.* Proximum et immediatum, *Neg. Contradict. min. et Neg. cons.*

Explicio. Solutio in promptu est ex iis, quae diximus de definitione potentiae et de ipsa definitione animae, quae ab Aristotele dicitur principium quo vivimus, movemur, et intelligimus. Haec definitio sumitur praecise, uti notavimus, ab effectibus et accidentibus,

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 11 ad 15.

quae sunt notiora nobis, licet minus nota quoad naturam. Sic Aristoteles per hanc definitionem declarat et probat aliam animae definitionem, quae est per principia essentialia, secundum quam anima dicitur: *Actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

ARTICULUS II.

DE CAUSA DISTINCTIONIS POTENTIALIUM ANIMAE.

QUAESTIO DEFINITUR. Ab anima humana, quae realiter distinguitur a suis virtutibus operativis, variae multiplicesque potentiae promanant, quarum aliae recipiuntur et esse habent in composito seu in organo animato, aliae vero sunt in sola anima tanquam in subiecto. Huiusmodi potentiae specie inter se differunt; non solum quia definitio unius diversa est a definitione alterius; verum etiam quia pertinent ad diversos perfectionis gradus, cum aliae sint immateriales, idest independentes a materia in essendo et in operando, aliae sint materiales, nempe in essendo et in operando intrinsece dependentes a materia. Qua de re sponte sua oritur quaestio, quae a nobis solvi debet; nimirum, quaenam sint principia quae potentialium differentias causant. Cum autem potentiae differant secundum speciem, liquet, tales differentias repetendas esse ab aliquo, quod relate ad potentias se habeat per modum principii formalis et actuantis.

Ordo potentiae ad actum et ad obiectum. Potentia quaelibet essentialiter dicit ordinem ad actum, cum intelligi nequeat nisi per habitudinem ad actum. Porro actus proprius potentiae operativae dicitur operatio seu actio, ideoque potentia, de qua agimus, dicit essentialiter ordinem et coaptationem ad operationem. Verum enim operatio intelligi nequit absque obiecto. Ergo potentia actuata per operationem, idest potentia operans, dicit necessariam habitudinem ad obiectum. Haec autem habitudo potentiae ad obiectum secernitur bifariam, secundum quod potentia dividitur in activam et passivam. Nam obiectum potentiae passivae ad eam comparatur, sicut principium et causa movens; sic color comparatur ad visum, sicut principium determinans potentiam ad actum visionis; ex adverso obiectum potentiae activae comparatur ad ipsam, sicut finis et terminus: sic obiectum potentiae augmentativae est quantum perfectum, quod est finis et terminus augmenti. Hinc operatio relate ad potentiam fungitur munere causae formalis et intrinsece constituentis potentiam in actu; contra obiectum fungitur munere principii extrinseci, idest causae vel efficientis vel finalis.

Duplex obiecti consideratio. Obiectum considerari potest vel materialiter vel formaliter, secundum quod spectatur res aliqua, quae movet sicut causa efficiens aut finalis; vel secundum quod consideratur ratio seu forma, secundum quam proprie res illa constituitur in ratione obiecti moventis potentiam. Porro obiectum dicitur per se ordinem ad potentiam, secundum quod formaliter constituitur in ratione obiecti; minime vero si spectatur materialiter. Sic animal coloratum dicitur ordinem ad potentiam visivam non quatenus est animal, sed quatenus est coloratum. Differentiæ ergo obiectorum sumendæ sunt ab eo, quod per se constituit aliquid in ratione obiecti; non autem ex eo, quod per accidens se habet ad propriam et essentialiam rationem obiecti. Immo si diversæ rationes obiectorum, per quas obiecta comparantur ad differentes potentias, conveniunt in aliqua ratione communi, tunc possunt illa obiecta formaliter diversæ per rationem illam communem comparari ad unam aliquam potentiam superiorem; quia potentia superior respicit obiectum sub universali ratione formali; sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile. Hæc adnotatis, propositam questionem solvimus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

Facultates animæ distinguuntur et specificantur per actus et obiecta; ita tamen ut obiectum sumatur formaliter, non materialiter (1).

Prob. 1.^a pars. Potentia, tota quanta est, ordinatur ad actum, per quem intelligitur et definitur. Atqui omnia, quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur (2). Ergo potentia distinguuntur et specificantur secundum distinctionem et specificationem operationum. Iam vero actus et operationes specificantur per obiecta. Ergo distinctio et specificatio potentiarum repetenda est ab actibus et obiectis.

Arg. evol. Ad meliorem intelligentiam propositi argumenti, quod vix indiget declaratione, pauca notanda sunt. Obiectum enim ex quo specificatio potentia operativæ procedit, comparatur ad potentiam vel ut causa efficiens, vel ut finis. Porro in utroque casu viget in obiecto ratio istius specificationis; quia res et specificari potest a proprio fine, et a causa efficiente et movente, cum omne agens, ut cum Aquinate loquamur, ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Hoc argumentum versatur a S. Thoma pluribus in locis. Sufficit ad spe-

(1) De hac questione cf. S. Thom. 1 p. q. 77, a. 3; QQ. DD. De Anima, a. 13; QQ. DD. De ess. q. 15, a. 2.

(2) Cf. S. Thom. 1-2, q. 54, a. 2.

cimen sequentia eius verba recitare: «Omne cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur... Omnis autem potentia animæ sive activa, sive passiva ordinatur ad actum sicut ad finem; unde potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum... Cum autem obiectum comparatur ad actum sicut terminus, terminis autem specificatur actus, oportet quod actus penes obiecta distinguatur: et ideo obiectorum diversitas potentiarum diversitatem inducit» (1). Hæc S. Doctoris argumentatio sic paucis concludi potest: Quod totaliter est in ordine ad aliud, ab hoc alio specificatur. Atqui totum esse potentia ordinatur ad actum, et totum esse actus ordinatur ad obiectum. Ergo.

Prob. 2.^a pars. Obiectum specificat actum et potentiam secundum illam rationem, secundum quam attingitur a potentia operativa. Atqui ratio secundum quam attingitur aliquid obiectum a potentia constituit obiectum formale et per se illius potentia. Ergo virtus operativa specificatur ex obiecto formaliter et non materialiter sumpto. En verba S. Thomæ: «Non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animæ, sed differentia eius, ad quod per se potentia respicit sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum, et huiusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem; et ideo penes huiusmodi differentias potentia animæ non distinguuntur» (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Contrariorum est eadem potentia, sicut visus est albi et nigri. Atqui si eadem potentia dicit ordinem ad contraria obiecta, potentia non specificantur per actus et obiecta. Ergo.

Resp. Dist. mai. Contrariorum est eadem potentia, si potentia ordinem dicit ad communem rationem contrariorum, *Conc.* Si potentia per se respicit propriam rationem aliquid contrarii, *Neg.* *Contra-dit. min. et Neg. cons.*

Explicio. Duo quæ inter se contrarietatem habent, possunt considerari vel secundum proprias rationes, per quas alterum contrariorum constituitur et discriminatur ab alio, vel secundum aliquam rationem, quæ utrique contrario communis est. Iam vero si unum contrariorum respiceret potentiam aliquam præcisè per illam rationem, per quam est alteri contrarium, evidenter eadem potentia non posset dicere or-

(1) QQ. DD. De ver. q. 15, a. 2. Cf. etiam 1 p. q. 77, a. 3.

(2) 1 p. q. 77, a. 3.

dinem *per se* ad aliud oppositum. Quod si ad potentiam dicat ordinem per aliquam rationem formalem, quae communis est utrique contrario, tunc eadem potentia ordinem habebit ad illud unum commune, et ab illa communi ratione speciem mutuabitur. Sic visus non respicit *per se* rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideo quia unum contrarium est quodammodo ratio alterius, cum album se habeat ad nigrum, sicut perfectum ad imperfectum (1).

Oppon. 2.^o Idem obiectum pertinet ad diversas potentias. Atqui specificativum alicuius potentiae non potest esse obiectum diversarum potentialiarum. Ergo potentiae non accipiunt speciem ab obiecto.

Resp. Dist. mai. Idem obiectum pertinet ad diversas potentias secundum diversam formalem rationem, *Conc.* Secundum eandem rationem, *Neg. Contrahist. min.* Non potest esse obiectum diversarum potentialiarum secundum diversas rationes, *Neg.* Secundum eandem rationem, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Licet aliqua res referatur ad diversas potentias; nihilominus eas non respicit secundum eandem rationem. Sic eadem res referatur ad intellectum et ad voluntatem, secundum quod habet rationem veri, et rationem boni. Nam nihil prohibet, quominus id quod est idem subiecto, sit diversum secundum rationem; et sic per diversas rationes pertinet ad diversas potentias, quas specificat.

Oppon. 3.^o Quaedam diversa obiecta, quae pertinent ad diversas potentias, respiciunt etiam unam potentiam; sicut color et sonus qui pertinent ad visum et auditum, nempe ad duas potentias, pertinent etiam ad unam potentiam, quae dicitur sensus communis. Iam vero si diversa obiecta pertinent simul ad diversas potentias, et ad unam communem, potentiae non distinguuntur per obiecta; quia id quod per se est causa alicuius, in omnibus illud causat. Ergo obiectum non specificat potentias.

Resp. Dist. mai. Diversa obiecta, quae respiciunt diversas potentias, respiciunt unam potentiam, quae est eiusdem ordinis cum potentis differentibus specie, *Neg.* Quae pertinet ad ordinem diversum et superiorem, *Conc. Contrahist. min. et Neg. cons.* Siquidem potentia ordinis superioris et perfectioris per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior; quia quo potentia est perfectior, eo ad plura se extendit. Hinc plura conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes, quas per se respiciunt potentiae inferiores. Sic omnia conveniunt in communi ratione entis, quam respicit intellectus, qui inter virtutes animae supremum occupat locum.

Oppon. 4.^o Magis differunt inter se duae substantiae, puta homo et lapis, quam duo accidentia, puta color et sonus. Atqui homo et

lapis ad eandem potentiam pertinent. Ergo a fortiori sonus et color, et ideo differentia obiectorum non causat differentiam potentialiarum.

Resp. Dist. mai. Duae substantiae magis differunt, quam duo accidentia secundum esse, *Conc.* Quantum ad immutationem sensus, *Neg. Dist. min.* Homo et lapis pertinent ad eandem potentiam, per se, *Neg.* Per accidens, *Conc.*

Explico. Si duae substantiae et duo accidentia considerantur secundum esse, substantiae differunt per se; accidentia vero discriminantur per accidens, quia possunt esse idem subiecto, cum existere quant in eadem substantia. Contra si duae substantiae et duo accidentia comparantur quantum ad vim immutativam sensus, duae substantiae, puta homo et lapis, in quantum sentiuntur, differunt per accidens; quia ab accidentibus habent ut sint sensibiles. Duo accidentia, puta color et sonus, differunt per se, quia per se sunt sensibilia.

Oppon. 5.^o Facultates organicae sunt in diversis organis. Atqui potentiae, quae sunt in diversis organis, diversificantur propter organa. Ergo distinctio potentialiarum non oritur ab obiecto.

Resp. Dist. mai. Potentiae sunt in diversis organis, ita ut organa ordinentur ad potentias, *Conc.* Ita ut potentiae sint propter organa, *Neg. Contrahist. min. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas confundit ordinem naturae et dignitatis cum ordine cognitionis nostrae, et generationis. Secundum cognitionem nostram et generationem priora sunt organa, quam potentiae; quia per organa, quae sunt sensibilia, cognoscimus potentias, quae non percipiunt sensus, et quia organa praerequiruntur ad potentias. Secundum ordinem dignitatis, et intentionem naturae, potentiae sunt priores et se habent ad organa, ut forma ad materiam, ideoque organa ordinantur ad potentias tamquam ad finem, et sic organa non possunt specificare potentias (1).

Oppon. 6.^o Nihil determinatur ad speciem per id quod est posterius ipso, et extrinsecum. Atqui actus est posterior potentia et obiectum est aliquid extrinsecum. Ergo potentiae non specificantur per actus et obiecta.

Resp. Dist. mai. Nihil specificatur per id, quod est posterius secundum esse et intentionem, *Conc.* Quod est posterius secundum esse, sed prius secundum intentionem, *Neg.* Iterum nihil specificatur per id quod est extrinsecum, et non est principium vel finis, *Conc.* Quod est extrinsecum, sed est principium vel finis, *Neg.*

Explico. Solutio difficultatis quoad utramque partem patet. Nam licet actio sit posterior potentia secundum esse; nihilominus est prior secundum intentionem, quia potentia operativa ordinatur ad actum tamquam ad suum proprium finem, ideoque ab eo tamquam a fine

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 77, a. 3 ad 2.

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De Anima, a. 13 ad 6.

specificatur. Similiter obiectum licet sit quid extrinsecum potentiae, ad eam comparatur vel ut principium et causa movens, vel ut finis. Porro quae sunt intrinseca rei, proportionantur principio et fini, ideoque ab ipsis distinctionem et speciem habent (1).

QUAESTIO II.

De anima sensitiva seu de sentiendi facultatibus.

CONTINUATIO RERUM. Postquam a nobis probatum sit contra Nominales et Cartesianos, potentias animae operativas esse proprietates realiter distinctas ab eius essentia, reetus disserendi ordo postulat, ut aliquid dicamus de singulis potentiarum generibus, quae genera ad quinquae revocantur a S. Thoma (2). Verum enim exordia ducemus a potentis sensitivis, tum quia de vegetativis satis egimus in superiori tractatu, tum quia potentiae intellectrices, quae principatum tenent in anima, quaeque sunt praecipuum subiectum huius disciplinae, explicari minime possunt, quin antea cognitae fuerint virtutes animae sentientis; nam in statu unionis animae cum corpore intellectus noster cognitionem suam accipit a sensu, idest nihil cognoscit propria cognitione, quin materia ad cognoscendum ei exhibetur a perceptione sensitiva.

ARTICULUS I.

NOTIONES DE ANIMA SENSITIVA TRADUNTUR.

VIRTUS SENTIENDI ADUMBRATUR. Quemadmodum post Aristotelem S. Thomas notavit, viventia per operationes vegetativae partis ad hoc ordinantur a natura, ut sint id quod sunt, ideoque earum operationes versantur circa obiectum, quod est coniunctum ipsi viventis. Contra per potentias animae sensitivae quodammodo fiunt alia, cum in se recipiant formas et similitudines ceterarum rerum. Hinc in vivente sensitivo reperiantur facultates apprehensivae obiecti, quod existit ab ipso vivente separatum; et sic sentiens fit quodammodo omnia sensibilia, prout recipit in se species rerum sensibilibus non secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale (3). Facultates ergo sentiendi dicuntur passivae, non quia actione careant, sed

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 77, a. 3 ad 1.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 78, a. 1.

(3) Cf. S. THOM. *De Anima*, lib. II, lect. 5.

quia ut operentur determinari debeant per species ab externis obiectis receptas secundum esse quadatenus immateriale, cum immutatio mere materialis minime sufficiat ad hoc ut cognitio sensitiva oriatur. Non enim manus sentit calorem, quia evadit calida; sed quia per animam sensitivam talis virtus in eam promanat, ut formam speciemque caloris recipere possit modo quodam excellentiori, ac invenitur in obiecto immutante. Sic passum fit simile agenti secundum formam, non vero secundum esse formae, idest passum assimilatur agenti intentionaliter, non physice.

Quid sensus? Sicut facultas intelligendi dicitur intellectus, ita virtus sentiendi dicitur sensus; et sicut actus intelligendi dicitur intellectio, ita actus sentiendi dicitur sensitio. Sed quoniam facultas sensitiva est organica, ideoque sensus quandoque sumitur pro ipso organo, quandoque pro facultate, quae residet in organo animato. Hinc sensus, prout denotat facultatem, definitur: *Facultas per quam anima coniuncta corpori res materiales, prout sunt materiales, percipit.* Aristoteles ait: «Sensus est id quod est susceptivum formarum sine materia, ut cera sine ferro et auro accipit signum» (1). Sicut enim cera recipit figuram sigilli auri vel ferrei sine materia auri vel ferri, et ideo aliter figura est in cera, aliter in sigillo: sic proportione quadam sensus recipit species sensibilibus; sed species aliter sunt in sensibilibus, aliter sunt in sensu; nam in sensibilibus sunt modo mere materiali; in sensibus sunt modo quodam vitali et intentionali.

Sed si sensus sumitur pro organo sentiendi, quod a Philosopho vocatur *sensorium primum*, tunc definitur: *Partis illa corporis, cui inest potentia susceptiva specierum sensibilibus.* Doctrina Aristotelis sic explanatur a S. Thoma: «Quia (Philosophus) dixerat quod sensus est susceptivus specierum sine materia, quod etiam intellectui convenit, posset aliquis credere, quod sensus non sit potentia in corpore, sicut nec intellectus. Et ideo ad hoc excludendum, assignat ei organum; et dicit quod primum sensitivum, idest primum organum sensus est, in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus, ut puta oculus, cum potentia sensitiva est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, et ideo subdit quod magnitudo, idest organum corporeum est, quod sensum patitur, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae» (2). Eundem Philosophi locum sic declarat Silvester Maurus: «Organum sensus subiecto quidem est idem cum potentia sensitiva, sed differt a potentia sensitiva ratione et secundum esse: e. g. potentia viva est idem subiecto cum oculo, qui est organum videndi; sed differunt ra-

(1) *De Anima*, lib. II, cap. XVI.(2) *De Anima*, lib. II, lect. 24.

specificatur. Similiter obiectum licet sit quid extrinsecum potentiae, ad eam comparatur vel ut principium et causa movens, vel ut finis. Porro quae sunt intrinseca rei, proportionantur principio et fini, ideoque ab ipsis distinctionem et speciem habent (1).

QUAESTIO II.

De anima sensitiva seu de sentiendi facultatibus.

CONTINUATIO RERUM. Postquam a nobis probatum sit contra Nominales et Cartesianos, potentias animae operativas esse proprietates realiter distinctas ab eius essentia, reetus disserendi ordo postulat, ut aliquid dicamus de singulis potentiarum generibus, quae genera ad quique revocantur a S. Thoma (2). Verum enim exordia ducemus a potentis sensitivis, tum quia de vegetativis satis egimus in superiori tractatu, tum quia potentiae intellectrices, quae principatum tenent in anima, quaeque sunt praecipuum subiectum huius disciplinae, explicari minime possunt, quin antea cognitae fuerint virtutes animae sentientis; nam in statu unionis animae cum corpore intellectus noster cognitionem suam accipit a sensu, idest nihil cognoscit propria cognitione, quin materia ad cognoscendum ei exhibeatur a perceptione sensitiva.

ARTICULUS I.

NOTIONES DE ANIMA SENSITIVA TRADUNTUR.

VIRTUS SENTIENDI ADUMBRATUR. Quemadmodum post Aristotelem S. Thomas notavit, viventia per operationes vegetativae partis ad hoc ordinantur a natura, ut sint id quod sunt, ideoque earum operationes versantur circa obiectum, quod est coniunctum ipsi viventis. Contra per potentias animae sensitivae quodammodo fiunt alia, cum in se recipiant formas et similitudines ceterarum rerum. Hinc in vivente sensitivo reperiantur facultates apprehensivae obiecti, quod existit ab ipso vivente separatum; et sic sentiens fit quodammodo omnia sensibilia, prout recipit in se species rerum sensibilibus non secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale (3). Facultates ergo sentiendi dicuntur passivae, non quia actione careant, sed

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 77, a. 3 ad 1.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 78, a. 1.

(3) Cf. S. THOM. De Anima, lib. II, lect. 5.

quia ut operentur determinari debeant per species ab externis obiectis receptas secundum esse quadatenus immateriale, cum immutatio mere materialis minime sufficiat ad hoc ut cognitio sensitiva oriatur. Non enim manus sentit calorem, quia evadit calida; sed quia per animam sensitivam talis virtus in eam promanat, ut formam speciemque caloris recipere possit modo quodam excellentiori, ac invenitur in obiecto immutante. Sic passum fit simile agenti secundum formam, non vero secundum esse formae, idest passum assimilatur agenti intentionaliter, non physice.

Quid sensus? Sicut facultas intelligendi dicitur intellectus, ita virtus sentiendi dicitur sensus; et sicut actus intelligendi dicitur intellectio, ita actus sentiendi dicitur sensitio. Sed quoniam facultas sensitiva est organica, ideoque sensus quandoque sumitur pro ipso organo, quandoque pro facultate, quae residet in organo animato. Hinc sensus, prout denotat facultatem, definitur: *Facultas per quam anima coniuncta corpori res materiales, prout sunt materiales, percipit.* Aristoteles ait: «Sensus est id quod est susceptivum formarum sine materia, ut cera sine ferro et auro accipit signum» (1). Sicut enim cera recipit figuram sigilli auri vel ferrei sine materia auri vel ferri, et ideo aliter figura est in cera, aliter in sigillo: sic proportione quadam sensus recipit species sensibilibus; sed species aliter sunt in sensibilibus, aliter sunt in sensu; nam in sensibilibus sunt modo mere materiali; in sensibus sunt modo quodam vitali et intentionali.

Sed si sensus sumitur pro organo sentiendi, quod a Philosopho vocatur *sensorium primum*, tunc definitur: *Partis illa corporis, cui inest potentia susceptiva specierum sensibilibus.* Doctrina Aristotelis sic explanatur a S. Thoma: «Quia (Philosophus) dixerat quod sensus est susceptivus specierum sine materia, quod etiam intellectui convenit, posset aliquis credere, quod sensus non sit potentia in corpore, sicut nec intellectus. Et ideo ad hoc excludendum, assignat ei organum; et dicit quod primum sensitivum, idest primum organum sensus est, in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus, ut puta oculus, cum potentia sensitiva est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi, et ideo subdit quod magnitudo, idest organum corporeum est, quod sensum patitur, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae» (2). Eundem Philosophi locum sic declarat Silvester Maurus: «Organum sensus subiecto quidem est idem cum potentia sensitiva, sed differt a potentia sensitiva ratione et secundum esse: e. g. potentia visiva est idem subiecto cum oculo, qui est organum videndi; sed differunt ra-

(1) De Anima, lib. II, cap. XVI.

(2) De Anima, lib. II, lect. 24.

tione et secundum esse; siquidem alia est ratio et definitio oculi, alia est ratio et definitio potentiae visivæ. Ideoque potentia sensitiva comparatur ad organum sicut forma ad materiam, ac licet potentia sensitiva sit in materia habente magnitudinem, adhuc potentia sensitiva non est magnitudo ».

Quid sensitio? Sensatio dicitur: *Actus vitalis perceptivus, qui ab anima ope organorum exercetur; vel: Actio perceptiva organica.* Qua ex definitione utriusque discernitur, et ab operatione vegetativa, et ab operatione intellectiva.

Sensus externi et interni. Vis sentiendi seu sensibilitas potest esse vel externa vel interna, prout refertur vel ad corpora a sentiente distincta, vel ad corpus ipsius sentientis immutatam per operationem sensuum exteriorum. Pro utraque suppetunt organa corporalia. Pro sensibus externis habentur quinque organa, quæ reperiuntur in partibus corporis extra patentibus, et immediatam relationem dicunt ad corpora externa; eaque sunt oculi, aures, nares, palatus, cutis, quas totidem respondent potentia sentiendi, idest visus, auditus, olfactus, gustatus, tactus. Organum sensuum interiorum, quæ sunt in interioribus corporis partibus, propriis nominibus non designantur.

De ordine dignitatis inter sensus externos. Sensus interpretis et nunciæ rerum in capite tanquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et collocati sunt (1). Inter omnes nobilior excellentiorque est visus, tum quia in recipienda specie sensibili immaterialior ceteris existit, tum quia eius actio ad innumerabilia, etiam quæ longissime absunt, porrigitur, pluresque rerum differentias, quam ceteri sensus nobis manifestat; et ideo iuxta Aristotelem hic sensus nobis est quam maxime dilectus (2). Quem locum enarrans Aquinas ait: « Ille sensus magis ab omnibus diligitur, qui magis cognoscitivus est, qui est visus, quem diligimus non solum ad agendum aliquid, sed etiam si nihil agere deberemus. Cuius causa est, quia iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat » (3).

Sensus visus proxime accedit auditus, qui cum sermonem percipere possit, hominem reddit idoneum ad societatem vitæ cum ceteris hominibus incedendam; ad commovendos sedandosque animi affectus mirifice valet; et demum ad scientias artesque addiscendas, ideoque eius organum vulgo vocari solet organum disciplinæ. Quare animalia illa, quæ auditu carent, non sunt apta ad disciplinam. Quod sic notatur ab Aquinate: « Quaecumque auditum non habent, licet prudentiam habere possint, non tamen sunt disciplinabilia, ut scilicet

(1) Cf. CICERO, *De nat. Deorum*, lib. II, cap. LVI.

(2) Cf. ARIST. *proemio Metaph.*

(3) *Metaph.* lib. I, lect. 1.

per alterius instructionem possint assuescere ad aliquid faciendum vel vitandum; huiusmodi enim instructio præcipue recipitur per auditum, unde dicitur in libro de sensu et sensato, quod auditus est sensus disciplinæ » (1).

Post auditum sequuntur olfactus et gustus, quorum primus de odoribus, alter de saporibus iudicat; quoniam vero cibi et potionis non parvum est odoratus iudicium, non sine causa oris vicinitatem consequutus est olfactus; impedire enim potest, quominus aliquid nocivum in os introducatur temere. Tactus denique, qui ceteris materialior crassiorque est, sed ad animalis vitam tutandam admodum necessarius, toto corpore fusus est, ut omnes ictus, omnesque nimios frigoris ac caloris appulsus sentire animal possit.

Ordo generationis. Si ordinem generationis spectamus, primus sensus, qui in animali evolvitur est tactus, quippe qui ad animalis vitam conservandam, et ad ceterorum sensuum incolumitatem est necessarius. Quare, uti demonstrat Aristoteles, ceteri sensus necessarii sunt pro animalibus ad bene esse, tactus vero est necessarius ad simpliciter esse (2). Post tactum habetur gustus, et hi duo sensus reperiuntur etiam in animalibus imperfectis, ut in zoophytis. Demum evolvuntur odoratus, visus, auditus (3).

Quid et quotuplex sensibile? Id quod facultatem sensitivam movet ad actum sentiendi, dicitur sensibile seu sensatum, et ideo sensus dicitur potentia passiva, nata immutari seu determinari ad propriam operationem a sensibili, quod est eius obiectum. Iam vero obiectum sensibile dividitur trifariam ab Aristotele; nimirum in sensibile proprium, sensibile commune, et sensibile per accidens (4). Sensibile proprium illud est, quod ita percipitur ab uno sensu, ut nequeat percipi ab aliis. Sic color est proprium sensibile visus; sonus est, proprium auditus; odor est proprium sensibile olfactus. Sensibile commune illud est, quod per se pluribus sensibus percipitur. Sensibilia communia ad quinque revocantur; nempe ad motum, quietem, numerum, figuram, magnitudinem. Sensibile per accidens illud est, quod licet per se non sentiatur, adhuc accidit ei quod sentitur, sicut alicui colorato accidit esse hominem vel lapidem. Hanc triplicem sensibilibus differentiam sic dilucide explicat S. Thomas: « Similitudo alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo primo et per se, sicut in visu est similitudo colorum et aliorum sensibilibus propriorum. Alio modo per se, sed non primo, sicut in visu est simi-

(1) *Metaph.* lib. I, lect. 1 medio.

(2) ARIST. *De Anima*, lib. III, cap. XI.

(3) Elegans descriptio organorum visus, auditus, odoratus, tactus, reperiuntur apud TULLIUM, *De nat. Deorum*, lib. II, cap. LVII.

(4) ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. IX.

litudo figurae vel magnitudinis, et aliorum sensibilibus communium. Tertio modo, nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem » (1).

ARTICULUS II.

AN SENSUS SIT FACULTAS ORGANICA.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum aliqua facultas ita ab anima procedat tanquam a principio, ut in ipsa essentia animae recipiatur ut in subiecto, huiusmodi potentia dicitur inorganica, nempe independens ab organo in essendo, et consequenter in operando. Quod si ex adverso potentia aliqua procedens ab anima tanquam a principio recipiatur non in anima sola, sed in organo aliquo animato, cuius est forma et actus, tunc illa facultas dicitur organica, id est dependens ab organo tum in essendo tum in operando. Porro certamen est inter philosophos, an facultates sensitivae sint potentiae, quibus operatur sola anima, vel compositum, seu melius organum animatum. Omnes illi philosophi qui iuxta placita tum veterum Materialistarum, tum recentium Cartesianorum negant in corporibus compositionem substantialem ex materia et forma, constanter suis principis propugnant, animam humanam, si distinctam a corpore faciunt, non communicare suam esse corpori, et consequenter omnes eius potentias vel non esse ab ipsa distinctas, vel, si sunt distinctae, non recipi nisi in sola anima, ideoque esse inorganicas. Qui contra tuerentur, corpora essentialiter constare ex principio materiali et formali, docent, potentias sensitivas esse accidentia recepta in organo tamquam in subiecto, ideoque merito nominari et esse organicas.

Asserentes primae sententiae. Inter veteres primus occurrit nobis Plato, qui, uti testis est S. Thomas (2), distinguens inter intellectum et sensum, et utrumque attribuens principio incorporeo, docuit, sentire non secus ac intelligere ad animam solam pertinere. Hunc errorem Platonis confutavit Aristoteles (3), qui potentias sensitivae organum concessit, inquit: Sensorium autem primum est, in quo huiusmodi potentia; id est organum sensus est illa pars corporis cui inest potentia susceptiva specierum sensibilibus. Et alibi affirmavit, inter opera animae solum intelligere sine organo cor-

(1) 1. p. q. 17, a. 2.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 75, a. 3.

(3) De Anima, lib. II, cap. 16.

pore fieri (1). Platonis opinioni accesserunt Neoplatonici Plotinus eiusque discipulus Porphyrius, qui docuerunt, animam in se continere et in se cernere res sensibiles, quemadmodum testatur Nemesius, qui haec habet de Porphyrio: « Porphyrius vult, animam ipsam quae cum incidit in ea quae cernuntur, cognoscit seipsam, esse ea quae aspectu sentiuntur, quod anima contineat omnia, quae sint, omniaque quae sint, nihil sint aliud quam anima continens diversa corpora » (2).

Veterum error renovatus fuit ab omnibus, qui in philosophando cartesianae dogmata amplectantur. Verum Cartesianis praeiverunt inter Scholasticos Henricus Gandavensis, et Gregorius Ariminensis. De Gregorio haec habet Suarez: « Deceptus est Gregorius dicens (2 Dist. 17, q. 3), omnes potentias sensitivas (si forte illas ab anima distinguit) subiectari in ipsa anima, atque ideo in anima ipsa perfici sensationem, sicut et intellectio nem. Ex hoc enim sequitur, sensationem, et sensum esse spiritualia, immo et species etiam sensibiles; quod est impossibile, cum imprimantur a rebus materialibus. Rursus sequitur vel bruta non sentire, vel animas habere spirituales; nam haberent operationes proprias non exercitas in corpore. Praeterea diversitas organorum ad diversas potentias sensitivas ostendit, eas non esse in anima, sed in organis. Unde intellectui nullum organum praebet natura » (3).

Auctores secundae sententiae. Secundam sententiam post Aristotelem uno ore propugnavit S. Augustinus, B. Albertus Magnus, S. Bonaventura, in primisque S. Thomas, et post eum Scholastici pene omnes, qui per eam probabant, animas brutorum animalium, utpote propriae operationis expertes, non esse subsistentes. Ad hanc sententiam vindicandam sit sequens propositio.

PROPOSITIO.

Sensus est facultas organica, quae non residet in sola anima, tanquam in subiecto, sed in composita, nempe in organo animato, quod a Philosopho dicitur sensorium primum.

Prob. prop. Arg. 1.^{us} Si sensus esset facultas solius animae et non compositi, dicendum esset cum Platone et Cartesianis, animas brutorum animalium per se et independentem a corpore habere operationem, et consequenter per se subsistere; quod enim per se non subsistit, per se non habet operationem. Atqui substantiae simplices et per se subsistentes sunt spirituales et natura sua incorruptibiles seu

(1) De Anima, lib. III, cap. I.

(2) De nat. hominis, cap. VII.

(3) SUAREZ, De Anima, lib. II, cap. III, n. 2.

immortales. Ergo nisi dicere velimus, animas brutorum esse natura immortales, concludendum est, facultates sensitivas esse organicas. Quare S. Thomas Platonem arguens, qui soli animae tribuebat sensum, ait: « Ex hoc sequebatur, quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes ». Postquam vero declaraverit, iuxta doctrinam Philosophi, solam intellectioem fieri sine organo, concludit: « Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet operationem propriam per se ipsam, sed omnis operatio sensitivæ partis est conjuncti. Ex quo relinquitur, quod cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes » (1).

Arg. 2.^{um} Deducitur ex eo quod sensus est potentia passiva relate ad obiectum suum, quod est substantia corporea. Sensus quippe immutatur per impressionem in ipso causatam ab obiecto corporeo. Si ergo sensus resideret in sola anima, dicendum esset, corpora agere posse in animam. Atqui hoc repugnat, nam corpus utpote extensum non potest actuare potentiam passivam nisi mediante motu locali; unde etiam passum debet esse extensum, nempe corpus. Neque vis argumenti eliditur respondendo, corpora actuare potentiam animæ mediante organo; nam cum organa sint corpora, nodus non solveretur, sed difficultas ab externo sensibili transferretur ad organum. Tunc falsum esset dogma illud ab Aquinate crebro repetitum, nimirum: *Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream*. Ex adverso minime repugnat, sensibilia actuare potentiam conjuncti: « Non est inconveniens, ait Aquinas, quod sensibilia quae sunt extra animam causent aliquid in conjunctum » (2).

Arg. 3.^{um} Si subiectum sensus esset sola anima, nihil vetaret, quominus vis sentiendi inveniretur in puris spiritibus. Atqui hoc est dictum absurdum. Ergo sensus residet in organo animato: « Quaedam potentiae, ait S. Thomas, sunt in conjuncto sicut in subiecto; sicut omnes potentiae sensitivæ partis. . . Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto conjuncto, non manent huiusmodi potentiae actu, sed virtute tantum in anima, sicut in principio vel radice » (3). Hoc argumentum ex ipsa experientia maximum robur accipit, cum quisque sibi conscius sit, se sentire median-
tibus organis; nam si in brachio vulnus accipit, ibi dolorem sentit; et si organum visus vel auditus movetur coloribus vel sonis, videt oculis et audit auribus. Quia ergo non possunt dici veluti quaedam fenestras vel fores, per quas sensibilia ad animam perveniunt; nam si ita esset, uti notat ipse Lucretius, ablati foribus, anima melius cerneret obiecta extra ipsam posita.

(1) I. p. q. 75, a. 3.

(2) I. p. q. 84, a. 6.

(3) I. p. q. 77, a. 8.

Arg. 4.^{um} Sensus labefactatur ab excellentia sensibilis. Atqui facultas inorganica non corrumpitur, sed perficitur ab excellentia proprii obiecti. Ergo sensus est facultas organica. Propositio minor exinde suadet, quod nulla potentia est per se passibilis passione proprie dicta. Si ergo patitur vera passione, per quam corrumpitur, hoc ei contingit ratione organi in quo residet. Hinc, iuxta Philosophum, hoc sensus et intellectus differunt, quod intellectus sit omnino impassibilis vera passione; sensus ex adverso *per se* sit impassibilis, sed ratione organi pati queat passione proprie dicta. En verba Aristotelis: « Quod autem non similis sit impassibilitas sensitivi et intellectivi manifestum est ex sensorii et sensu. Sensus enim non potest sentire ex vehementi sensibili, ut sonum ex magnis sonis, neque ex fortibus odoribus et coloribus videre aut odorari. Sed intellectus cum aliquid intellexerit valde intelligibile, non minus intelligit inferiora, sed et magis. Sensitivum enim non sine corpore est. Intellectus autem separatus » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Facultas sensitiva est simplex et inextensa. Atqui accidens inextensum non potest recipi in organo. Ergo sensus non est organicus.

Resp. *Dist. mai.* Sensus non est extensus per se, *Conc.* Non est extensus per accidens, *Subdiv.* Non potest actuare subiectum extensum, *Neg.* Non potest dividi ad divisionem subiecti, *Conc.* *Contradit. min. et Neg. eaus.*

Explicio. Cum extensum sit id quod est divisibile in partes, patet, extensum per se et formaliter non posse esse nisi corpus. Hoc sensu nulla forma sive substantialis sive accidentalis quantumvis imperfecta et materialis dici potest extensa, nempe per se et ratione sui. Verum formæ receptivæ in aliquo subiecto extenso dicuntur extensivæ per accidens et ratione subiecti, cui coextenduntur. Sed hoc idem potest contingere dupliciter, secundum quod forma divisibilis est ad divisionem subiecti, vel secus. Sic formæ corporum inorganicorum sive substantiales sive accidentales divisibiles sunt ad divisionem subiecti. Unde diviso metallo, dividitur eius forma, et diviso pariete, dividitur albedo. Sed formæ quae informant corpora organica, si organismus est perfectus, non possunt dividi ad divisionem subiecti. Quare, diviso corpore leonis, non dividitur eius anima; et diviso oculo non dividitur potentia visiva. Hinc huiusmodi formæ dicuntur per accidens extensivæ, non quia sunt divisibiles ad

(1) *De Anima*, lib. III, text. 7; cf. Com. S. THOMAE, lib. III, lect. 7. Quid sit pati passione proprie dicta declaratur a S. Doctore, *QQ. DD. De ver. q. 26, a. 1.*

divisionem subiecti, sed tantum quia informant subiectum extensum; et hoc munere funguntur virtutes sensitivæ hominis in organo animato.

Oppon. 2.^a Principium vitæ sensitivæ non potest esse corpus. Atqui posita facultate sentiendi in organo, principium vitæ sensitivæ esset corpus. Ergo potentia sensitiva non est organica.

Resp. Dist. mai. Principium primum vitæ non potest esse corpus. **Conc.** Principium secundarium seu principium alicuius operationis vitalis non potest esse corpus. **Neg. Contradist. min.** Corpus esset primum principium vitæ. **Neg.** Esset principium alicuius operationis vitalis. **Conc.**

Explico. Sicut vita potest sumi dupliciter, nempe pro ipso esse viventis, secundum quod dicitur: *Vita viventibus est esse*, vel pro operatione vitali; sic principium vitæ in corporibus viventibus est duplex. Principium quippe vitæ substantialis est anima, quæ dicitur: *Actus primum corporis physici organici potentia vitam habentis*. Principium vitalis operationis pro anima humana potest esse, vel sola anima, si facultas est inorganica, vel organum animatum, si facultas est organica ut sensus (1).

Oppon. 3.^a Si sensus esset facultas organica, sensatio procederet a duabus causis partialibus, nempe ab anima et a corpore. Atqui hoc est impossibile. Ergo.

Resp. Dist. mai. Sensatio procederet a duabus causis partialibus, quæ subsistant per unicum esse, et efficiunt unum per se. **Conc.** Quæ sunt duo subsistentia, et faciunt unum per accidens. **Neg. Contradist. min. et Neg. cons.**

Explico. Difficultas hæc, quam adversarii philosophiæ peripateticæ in medium proferunt, ortum habet ex doctrina de natura corporum, quam huiusmodi auctores cartesianis dogmatibus imbuti profiteantur. Negata quippe in rebus naturalibus reali compositione ex materia et forma, consequenter coacti sunt negare, animam humanam uniti corpori per communicationem sui esse secundum corporis capacitatem, quod esset proprium munus formæ substantialis. Cum ergo falso admodum supponant, corpus in suo esse subsistere, et animam esse subsistentem in suo, decernunt, nullam dari operationem, quæ communis sit animæ et corpori, quatenus procedat ab anima et a corpore, tanquam a principio substantialiter et per se uno. Labefacta sic substantiali unione inter animam humanam et corpus, tunc ex hoc lubrico dogmate arguunt contra doctrinam, quæ tradit sensum esse facultatem organicam. Et rêvera si anima et corpus habent unum proprium esse substantiale, et consequenter suas proprias operationes, tunc actio sentiendi vel perti-

(1) De duplici principio vitæ, cf. S. THOM. 1 p. q. 75, a. 1.

neret ad animam, vel ad corpus. Si primum, animæ brutorum essent subsistentes et spirituales. Si secundum, sensatio posset inveniri in corpore inanimato, et esset actio, quæ explicari posset per vires physicæ et mechanicæ materiæ, uti decernunt Materialistæ.

Oppon. 4.^a Sensus dicitur a Philosopho susceptivus specierum sine materia. Atqui si recipit species immaterialiter, non dependet ab organo. Ergo.

Resp. Dist. mai. Sensus recipit speciem immaterialiter, id est secundum esse intentionale et superexcedens modum existendi formæ naturalis. **Conc.** Recipit speciem immaterialiter, id est quatenus est repræsentativa rei sine conditionibus illam individuantibus. **Neg. Contradist. min. et Neg. cons.**

Explico. Immateriale seu spirituale sumitur dupliciter; vel sensu stricto et proprio, et prædicatur de illis formis, quæ in essendo et in operando sunt omnino independentes a materia; vel sensu latiori, et tunc dicitur de illis formis, quæ licet in essendo et in operando dependeat a materia, nihilominus plus minusve extolluntur supra materiam. In prima acceptione potentiæ sensitivæ non possunt dici immateriales, quia in operando dependent ab organo. In secunda acceptione recte vocantur spirituales et immateriales, quatenus non determinantur ad actum sentiendi per formam rei sensibilis physice in ipsis acceptam, sed acceptam intentionaliter, licet forma illa seu species recepta in sensu repræsentet rem singularem et mutabilem quæ sunt conditiones materiæ. Quare species illa dicitur immaterialis vel sine materia, quia pertinet ad ordinem intentionis et cognitionis, qui transcendit tum perfectiones corporum inorganicorum, tum ipsorum viventium vegetabilium. Non est autem strictè immaterialis, quia in ordine intentionis non repræsentat rem abstractam a conditionibus materiæ, nempe loci et temporis, quod proprium est speciei intelligibilis, uti explicabimus.

Oppon. 5.^a Formæ naturales recipiuntur in patiente sine materia agentis, et tamen non dicuntur recipi immaterialiter. Atqui species sensibiles dicuntur recipi immaterialiter. Ergo recipiuntur sine conditionibus materiæ, ideoque facultas sentiendi est inorganica. ®

Resp. Dist. mai. Formæ naturales recipiuntur sine materia numerice eadem, quæ est in agente. **Conc.** Recipiuntur in passo secundum diversum essendi modum, ac sunt in agente. **Neg. Dist. min.** Formæ seu species sensibiles dicuntur recipi immaterialiter, quia recipiuntur sine materia agentis numerice eadem. **Neg.** Quia recipiuntur secundum diversum essendi modum. **Conc.**

Explico. Si forma recipitur in aliquo subiecto per immutationem physicam et naturalem causatam ab agente, tunc requiritur in passo eadem dispositio ad illam formam, quæ est in agente, et tunc forma dicitur recipi materialiter. Sed si forma est intentionalis, tunc non

requiritur eadem materialis dispositio patientis ad recipiendam illam formam, ac est in agente, et sic dicitur forma recipi sine materia. Nam alia est dispositio requisita in subiecto ad hoc ut accipiat formam coloris, per quam evadit coloratum, et alia est dispositio necessaria ad hoc ut accipiat formam et speciem coloris, per quam colorem cognoscit (1).

Oppon. 6. Facultas sensitiva cum sit susceptiva contrariorum, non potest pati vera et proprie dicta passione. Atqui facultas, quae nequit pati passione proprie dicta, est facultas inorganica. Ergo.

Resp. Dist. mai. Non potest pati vera passione, per se, *Conc.* Per accidens, idest ratione organi, *Neg. Dist. min.* Facultas, quae neque per se neque per accidens potest pati vera passione, est inorganica, *Conc.* Si solum per se non potest pati vera passione, est inorganica, *Neg. (2).*

Explico. Si facultas sensitiva in se consideratur, ipsa certe pati nequit passione proprie dicta; nam potest in se recipere oppositas formas, ideoque per receptionem unius non abiicit aliam; et sic non eget alterari, quod requiritur ad veram passionem. Verum cum organum, in quo residet, possit pati passione proprie dicta et corrumpi, ad corruptionem subiecti corrumpitur etiam facultas, quae a subiecto dependebat in esse: sic etiam facultas dicitur pati passione proprie dicta et corrumpi, sed per accidens. Hinc ab excellentia sensibilis laeditur organum et corrumpitur potentia, uti experientia patet. Unde ex hoc Aristoteles probat, sensum esse organicum, et intellectum contra esse inorganicum, quia sensus labefactatur ab excellentiore sensibili, et intellectus perficitur a perfectiore intelligibili.

Oppon. 7. Immutatio causata ab obiecto sensibili dicitur immutatio spiritualis. Atqui immutatio spiritualis neque per accidens potest corrumpere sensum. Ergo sensus est omnino impassibilis, ideoque inorganicus.

Resp. Dist. mai. Immutatio causata a sensibili est spiritualis simul et physica, *Conc.* Est solum spiritualis, *Neg. Contradist. min.* Si esset solum spiritualis, *Conc.* Si est unita cum immutatione materiali et physica, *Neg.*

Explico. Immutatio causata a sensibili est duplex; altera naturalis et physica; altera immaterialis, idest partiens ad ordinem intentionis et cognitionis. Propter primam immutationem manus fit calida per actionem calefacientis; propter secundam manus sentit calorem. Prima immutatio est ratio secundae. Sensus labefactatur per primam immutationem, non per secundam (3).

(1) Cf. S. ТРОМ. *De Anima*, lib. II, lect. 24.

(2) Quomodo sensus patitur, cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. VIII, text. 57.

(3) De duplici immutatione de qua loquimur paulo post, cf. S. ТРОМ. i p. q. 78, n. 3.

Oppon. 8. Sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita se habet sensus ad sensibilia. Sed intellectus intelligit sine organo. Ergo sensus sentit sine organo.

Resp. Dist. mai. afferendo verba S. Thomae hanc difficultatem sic enodantis: «Sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habet, in quantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum, quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilia, magis potest postmodum intelligere minora» (1).

Oppon. 9. Sensus remanent in anima separata. Sed si essent potentiae organicae, non remanerent in anima separata. Ergo sunt inorganicae.

Resp. Dist. mai. Remanent in anima separata, formaliter, *Neg.* Radicaliter, *Conc. Contradist. min. et Neg. con.*

ARTICULUS III.

DE OPERATIONE SENSITIVA, SEU DE ACTU SENTIENDI.

CONTINUATIO RERUM. Cum potentia agendi a natura ordinetur ad operationem, quae est eius finis adaequatus, explicata quaestione de potentia sensitiva, quas demonstravimus esse organicas, aliquid dicendum venit de actu sentiendi, qui est earum operatio, et solet dici sensatio. Cum autem sensus sit quandoque in potentia, quandoque in actu, ita ut animal merito dicatur quandoque sentiens in potentia et quandoque sentiens in actu, prima quaestio, quae agitata occurrit, investigat, quo pacto sensus a potentia reducat ad actum sentiendi ab obiecto sensibili. Perspicuitatis causa inquisitio circumscribitur ad sensus externos; tum quia ad actum sentiendi ipsi moventur a sensibili externo, quod notius est captuque facilius; tum quia actus sensuum interiorum iam praesupponit operationem sensuum exteriorum. Est ergo sensus, uti monuimus, quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili, ut possit exire in actum cognitionis sensitivae, per quam animal cognoscit res materiales, prout sunt materiales, idest corporeum singulare, et prout est subiectum conditionibus loci et temporis. Quare corpora comparantur ad sensum, sicuti activum et immutativum ad passivum et transmutabile.

(1) I p. q. 75, n. 3.

Hinc quaeritur, quomodo corpora sensibilia transmutent sensum ad hoc ut sentiat actu.

Questionis difficultas. Licet facultas sensitiva in eo conveniat cum intellectiva, quod ambae sint facultates cognoscitivæ et operantes non secundum formam physicam, sed intentionalem, quæ dicitur species intentionalis obiecti, nihilominus hoc inter se differunt, quod sensus sit potentia organo affixa, intellectus vero sit ab organo separatus. Ex quo illud consequitur, quod ea quæ necessaria sunt ad genericam rationem cognitionis inveniuntur tum in sensu, tum in intellectu; quæ autem intellectivam cognitionem a sensitiva secernunt, diverso modo inveniuntur in sensu, et in intellectu. Porro proprium est sensus suam exercere actionem dependentem ab organo, quod intrinsece ad illam concurrat. Ergo sensibile, quod reducit sensum de potentia in actum, debet immutare tum organum, tum sensum. Si enim immutaret solummodo sensum, tunc sensus perciperet suum obiectum independentem ab organo; contra si immutaret solummodo organum, tunc organum sentiret independentem a sensu. Hoc in causa fuit quamobrem philosophi cartesiani placitis imbuti, qui negaverunt compositionem substantialem in corporibus, in duas oppositas concessere sententias ex eodem fonte profluentes. Aliqui enim actum sentiendi attribuerunt soli animæ, et sic fecerunt animas brutorum subsistentes; alii ex adverso actum sentiendi tribuerunt soli organo, et sic sensationem ex viribus physicis et chemicis corporum derivarunt, et materialismum professi sunt.

Inter hos duos oppositos errores, nutantesque sententias immota remanet vera Aristotelis doctrina, quam S. Thomas passim explicat et tætur; nimirum corpora sensibilia causare duplicem immutationem, alteram materialem in organo, alteram spiritualementem seu intentionalem in sensu, quæ dicitur species intentionalis obiecti sensibilis. En S. Doctoris verba: « Est sensus quaedam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriora sensibili . . . Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis accipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, sicut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata » (1). Et alibi etiam clarius eandem rem sic versat: « Dico autem immutationem naturalem, prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturale, sicut cum aliquid infrigidatur aut calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus per modum intentionis, et non per modum formæ naturalis: non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum

(1) I p. q. 78, a. 3.

illud esse, quod habet in eo sensibili » (1). Quare ad veram doctrinam de sensatione tradendam, nobis explicandum est, quoniam pacto sensibilia reducant sensum de potentia in actum sentiendi.

Quid species sensibilis? Nominè speciei sensibilis intelligitur vitalis seu intentionalis similitudo obiecti in sensu recepta, per quam sensus fit actu ad cognoscenda obiecta sensibilia, seu corpora; unumquodque enim agit secundum quod est actu. Cum autem species intentionalis necessaria sit tum pro sensu, tum pro intellectu ad proprias operationes exercendas, de ea loquemur dedita opera, quando disserendum erit de cognitione intellectiva.

Osores specierum. Existentiam specierum sensibilibum simul et intelligibilibum inter veteres Scholasticos negavit Durandus, cui uno ore adstipulantur Cartesiani, qui causis omnibus formalibus infensi, docent, animam sentientem immediate determinari ad cognitionem a rebus corporalibus, quin in sensu aliquid causetur, quod intrinsecus illum afficiat, et ad operationem determinet. Contra S. Patres et Scholastici generatim, sed præsertim S. Augustinus, S. Anselmus, S. Bonaventura, et in primis S. Thomas iuxta doctrinam Aristotelis propugnant, sensibilia coniungi sensibus per species intentionales, quæ fiunt in sensu ab actione sensibilibum in organa sensoria.

PROPOSITIO.

Ut sensus de potentia prodeat ad actum sentiendi necessaria est species sensibilis ab obiecto causata, quæ sensum intrinsecus immutat ac determinet ad operationem vitalem perceptivam rei materialis. Hæc species non est confundenda cum impressione materiali, et immutatione physica, quæ recipitur in organo (2).

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Actio sentiendi est operatio immanens, quæ in sensu gignit notitiam obiecti sensibilis, quod existit extra facultatem. Atqui huiusmodi operatio non posset effici, nisi sensus esset formatus et factus in actu per similitudinem intentionalem obiecti, quæ dicitur species sensibilis. Ergo ad actum sentiendi requiritur species sensibilis, quæ intrinsecus afficiat et immutet virtutem sensitivam.

Arg. evol. Propositio minor, quæ in controversiam venire posset, ex eo suadet, quod facultas sensibilis cum natura sua non sit determinata ad sentiendum, debet determinari ab obiecto sensibili, quod

(1) Opusc. De nat. luminis; cf. De Anima, lib. II, lect. 24, ubi difficultatem quædam proponit, et solvit.

(2) De hac questione, cf. Arist. De Anima, lib. II, cap. VII et VIII; cf. etiam S. Thom. De Anima, lib. II, lect. 24.

sit cum ipsa quodammodo coniunctum; quia nullum agens operatur, ubi non est. Iam vero res sensata non potest esse in sensu per sua principia naturalia, secus sensus physice fieret omnia sensibilia: ergo est in sensu per speciem sui vicariam, nempe per similitudinem intentionalem; quia sensus, cum sit facultas cognoscitiva, non potest rerum formas recipere, nisi ad modum intentionis. Quare peracute omnino Aristoteles docet, sensum esse quodammodo similem et quodammodo dissimilem sensibili. Est enim dissimilis, secundum quod est in potentia; est autem similis, secundum quod est factus in actu, nempe per receptionem intentionalem formae sensibilis; et cum sensus possit recipere formas omnium sensibillum, iure dicitur fieri omnia sensibilia, non quidem physice, sed intentionaliter (1).

Doctrina a nobis exposita confirmari potest auctoritate S. Thomae aientis: « Illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognite, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud, quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei » (2). Aquinatus concinit S. Bonaventura inquit: « Nullum sensibile movet potentiam, nisi mediante similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut potes a parente, et hoc... necesse est in omni sensu » (3).

Arg. 2.^{um} Ut aliquid agens operari valeat, necessario in eo inventi debet formale aliquid principium quo operetur; nam non potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso (4). Atqui formale principium, quod sit intrinsecum facultati sensitivae non potest esse, nisi species sensibilis. Ergo ad hoc ut sensus actu sentiat, debet actuari per speciem sensibilem. Propositio maior ex eo patet, quod cum potentia sit aliquid intrinsecum agenti, id per quod agit, in ipso agente existere debet; nam illud idem agit, quod poterat agere. Neque minus perspicua est propositio minor; nam si potentia est in ordine cognitionis sensitivae, sequitur, actum seu formam potentiam determinantem esse debere in eodem ordine; ideoque erit forma seu species intentionalis sensibilis. Ad rem S. Thomas: « Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae » (5). Et alibi: « Sicut calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo » (6).

(1) Cf. Arist. *De Anima*, lib. II, cap. VIII.

(2) *QQ. DD. De var. q. 2, a. 3 ad 8.*

(3) *De reduct. Artium ad Theol.*

(4) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De Anima*, a. 5.

(5) I p. q. 17, a. 3.

(6) I p. q. 56, a. 1.

Prob. 2.^a pars, quae ponitur contra Materialistas, qui determinationem in sensu factam a sensibili revocant ad physicam impressionem in organo acceptam. Et primo quidem si materialis determinatio causata in organo sufficeret ad principium formale operationis sensitivae constituendum, effectus esset perfectione prior et nobilior, quam causa ex qua producitur; insuper semper ac daretur illa impressio, daretur actio sensitiva; nam posita causa naturali et propria, necessario sequitur effectus. Atqui effectus non potest esse nobilior causa, et peracta impressione in organo non semper sequitur operatio sensitiva, uti contingit in organo destituto principio vitae, nempe facultate sentiendi. Ergo determinatio potentiae sensitivae non est reponenda in impressione materiali recepta in organo.

Et revera actuatio facta in organo corporali cum physica sit et mere materialis, non superat ordinem naturae inanimatae, quae agere potest solummodo transeunter. Contra operatio sensitiva est operatio immanens et sese extollens ad ordinem cognitionis et intentionis. Sic per immutationem materialem a calore causatam potest fieri caliditas manus mortua, tum manus viva, tum etiam aqua; sed per immutationem intentionalem non potest actuari, nisi manus viva, quae calorem sentit et percipit. Ergo licet sensatio exurgere nequeat sine impressione et motu a corporibus causato in organis; minime tamen confundi debet cum hoc impulsu, motuque. Neque proficeret hilum, qui diceret, sensationem esse meram impressionem, sed causatam in organo sentiente; et ideo, posita impressione, non exurgit sensatio, si organum est vita destitutum. Nam aut facultas sensitiva aliquid impressioni addicit, ut fiat sensatio, aut secus. Si nihil adjungit, tunc sensatio potest haberi etiam sine principio sentiente. Si aliquid addicit, tunc simplex impressio nunquam erit sensatio.

Epilogus. Quae haecenus disputata sunt, sic possunt capitulum proponi: 1) Sensus est facultas organo affixa, ideoque non potest exere operationem sensitivam, nisi organum ad eam intrinsecum concurret. 2) Organum corporeum recipit impressionem corporum exteriorum, quae impressio causat immutationem physicam in organo, et intentionalem in sensu. 3) Qualitas recepta in sensu dicitur species sensibilis, et est principium formale intrinsecum operationis sensitivae; nam facultas et species non faciunt nisi unum principium actu. 4) Species seu actuatio virtutis sensitivae est admodum diversa ab impressione facta in organo. 5) Species, prout est actus contradictinctus a potentia, recipitur in ipsa facultate, quam actuat et facit esse principium in actu operationis; sed quatenus facit unum cum facultate, recipitur in organo animato, cuius est virtus operativa. Sic dicitur, cur quandoque species dicitur recepta in sensu, quandoque dicitur recepta in organo, uti species visibilis dicitur recepta in oculo.

Difficultates solvuntur post sequentem articulum.

ARTICULUS IV.

DE OBIECTO COGNITIONIS SENSUUM EXTERNORUM.

QUAESTIONIS RATIO. Obiectum alicuius facultatis cognoscitivae est illa res, quae per actum illius facultatis apprehenditur seu percipitur. Sic obiectum facultatis sensitivae est illa res, quae ab animalibus tum rationalibus, tum brutis sentitur, et hoc obiectum dici solet vel sensibile vel sensatum. Iam vero nullus homo sensu naturae communi utens aut dubitavit aut dubitare serio potuit, nos per sensus externos cognoscere et sentire res materiales extra nos existentes, quas cognitas per sensus saepe vel quaerimus vel vitamus. Unde ad res discernendas vel utiles vel nocivas utimur sensibus omnibus, nempe visu, gustu, olfactu, auditu, tactu, quibus aequae bruta animalia, duce ipsa natura, ad eisdem usus vitae necessarios utuntur. Verum quod ipsa natura, sensus communis, ineluctabilis omnium hominum persuasio habebat ut factum certissimum, maxime ratum et independens, a quolibet philosophorum dogmate, negatum fuit a Cartesianis, qui philosophiam renovasse, et ad maximam perfectionem evexisse gloriose iactabant.

Opinatio Cartesianorum. Cartesiani decernunt, nos per sensus externos propriae, directe, et primo non percipere corpora sensibilia extra nos existentia, sed cognoscere ipsam immutationem, seu modificationem, seu affectionem internam nostrorum sensuum; et sic coguntur defendere, immutationem vel modificationem ad sentiendum necessariam, esse ipsam obiectum primo cognitum per sensum, quod est perspicue falsum et abnorme, utpote confundens principium formale operationis perceptivae cum termino et obiecto perceptionis. Ex hoc pravo dogmate profecti, ulterius progrediuntur, et docent, qualitates sensibiles, quas vulgus putat aliquid reale existens in rebus, esse dividendas bifariam, nimirum in primarias et secundarias. Primariae sunt extensio, figura, soliditas, mobilitas, quas nos cum Aristotele vocavimus *sensibilia communia*. Secundariae sunt color, sapor, odor, calor, quas nos *sensibilia propria* cum eodem Stagira nominavimus. Statuto hoc rerum delectu, profitentur, qualitates primarias esse revera in rebus, sed secundarias esse dumtaxat modificationes principii sentientis; ita ut color nihil aliud sit, nisi modificatio visus, sonus modificatio auditus, sapor modificatio gustus, odor modificatio olfactus, et calor modificatio tactus, quibus nihil respondet in rebus. Haec doctrina, si vera foret, duceret ad universalem scepticismum, cum in illa hypothese deesset reale fundamentum omnium nostrarum cognitionum.

Condillachius. Ut doctrinam a magistro suo Lockio defensam de qualitatibus secundariis aliquo modo imperitis suaderet Condillachius, commentus est quamdam statuam, quam sensu praeditam effingit, et ita serio scribere pergit. Si huius statucae naso admoveretur aliqua rosa, statua sentiet odorem rosae, et se esse hunc odorem putabit, quin aliquid obiectum externum percipiat; hinc sapiens iste scriptor concludit, sensationem odoris nihil externi percipere, sed solummodo imperitri animae sensum suisipsius. Et haec refellenda sunt? Solum quaerimus a Condillachio, utrum odoratus, quem ipse simulacro illi attribuire effingit, sit eiusdem naturae ac olfactus, qui invenitur in viventibus sensitivis, et quem in seipso experiebat, omnesque homines se habere sciunt; an aliquid, quod nunquam fuit, neque esse potuit in natura? Nam quis inter homines sanae mentis olfaciendo florem, credit, se esse odorem, vel gustando mel, credit se esse dulcedinem? Certe neque ipse Condillachius hoc cogitare et in animum inducere poterat, licet hoc aliis suadere conatus est; quod est profecto mirabile: sed illud mirabilius est et prodigio simile, Condillachium talia docentem, plurimos invenisse discipulos, ita ut ultro in mentem veniat illud Augustini, qui veteres Materialitas, Democritum, et Epicurum coarguens, sic suam refutationem concludit: « Sed iam pudet me ista refellere, cum eos non puderit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt » (1).

PROPOSITIO.

Facultas sensitiva primo et directe non percipit affectionem seu modificationem sensus, sed sensibilia externa, quae vere et realiter sunt in rebus corporalibus.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Affectio seu modificatio sensus nihil aliud est nisi ipsa sensatio seu cognitio sensitiva; nam sensum affici, uti notat S. Thomas, est ipsum eius sentire. Atqui adstrui nequit cognitio sensitiva, quin habeatur aliquid obiectum cognitum. Ergo ipsa cognitio sensitiva seu modificatio sensus non potest esse primum cognitum a sensibus, sed necessario primum cognitum debet esse aliquid obiectum externum, quod per illam modificationem seu operationem sentiatur. Quod si nomine modificationis potentiae sensitivae intelligatur species sensibilis, quae est immutativa sensus ad hoc ut actu sentiat, tunc a fortiori haec modificatio non poterit esse id quod primo apprehendatur per sensus. Quod sic paucis effici potest. Species sensibilis est principium formale et intrinsecum quo sensus ad

(1) Epist. 118, cap. III.

sensibile, cuius ipsa est similitudo, cognoscendum determinatur. — Iam vero principium operationis perceptivae non potest confundi cum eius termino, qui est obiectum cognitum. Ergo species sensibilis non est id quod cognoscitur per sensationem, sed id quo percipitur obiectum. Hoc diserte traditur a S. Thoma aiente: « Species quae est in visu non est id quod videtur, sed quae visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore » (1).

Confir. ex eo quod affectio seu modificatio sensuum est obiectum, quod cognoscitur per sensus internos. Atqui obiectum sensuum externorum est plane diversum ab obiecto sensuum interiorum, secus frustra essent sensus interni. Ergo primum cognitum a sensibus non est ipsa modificatio principii sentientis. Etentia natura, quae nihil aliud est, nisi ratio divinae artis indita rebus, dedit animalibus perfectis, et praesertim homini, tum quinque sensus externos, tum sensus internos, ut possent sensibus externis cognoscere sensibilia externa, et sensibus internis sensibilia interna. Sic omnes homines, sive intelligant sive non intelligant, quo pacto habeatur in nobis cognitio sensitiva, omnes, inquam, certi sunt, se per oculos videre corpora colorata, et non suam visionem, et per gustum cognoscere ciborum sapes, et ita potro, quin omnium Scepticorum et Cartesianorum cavillationes aliquid contra hanc certitudinem valeant effecere.

Arg. 2.^{um} Eadem veritas demonstrari potest alio argumento, quod S. Augustinus in hunc ferme modum proponit. Si sensus species rerum et non res immediate cognosceret, cognitio specierum in nobis perfectior clariorque esset ac cognitio rerum. Iam vero consequens est omnino falsum. Ergo et antecedens. En verba Augustini: « Nam experientia et ratio comprobant, quod sensu corporis exterior homo praeditus sensit corpora », cum ex adverso: « Species corporis quod videtur, et imago eius quae fit in sensu vix, intercedente iudice ratione, discerni valeant » (2).

Confir. In hypothesei adversariorum nullum suppeteret medium ad realem corporum existentiam cognoscendam; et sic prolaberetur in universalem scepticismum. Quare Henricus Gandavensis Scepticus negantibus realem corporum existentiam, et qui ita arguebant: « Ille non potest cognoscere rem, qui non percipit essentiam et quidditatem rei, sed solum idolum eius; quia non novit Herculem, qui solum vidit picturam eius. Homo autem nihil percipit de re, nisi solum idolum eius, ut speciem receptam per sensus, quae idolum rei est, non ipsa res; lapis enim non est in anima, sed species lapidis »; sic eorum cavillationi responderet: « Dicendum, quod percipere idolum rei contingit dupliciter. Uno modo tamquam obiectum cognitionis: hoc

(1) De Anima, lib. III, lect. 5; cf. etiam De spir. creaturis, a. 9 ad 6.

(2) De Trin. lib. XI, cap. I et II.

modo verum est, quod percipiens solum idolum rei, non cognoscit rem... Alio modo tamquam rationem cognoscens: sic non est verum; per solam enim speciem perceptam de re cognoscitur vere res, ut lapis vere videtur per solam speciem suam sensibilem receptam in oculo » (1).

Prob. 2.^a pars, nempe quod sensibilia vere et realiter sint in rebus, contra Cartesianos, qui tuerentur, solum qualitates primarias esse reales. Et primo quidem, si qualitates secundariae non essent in rebus, sensus qui apprehendunt colorem, saporem, odorem in rebus coloratis, sapidis, et olentibus, errarent circa proprium obiectum. Atqui haec positio est plane absurda. Ergo qualitates secundariae Cartesianorum sunt vera in rebus. Quod autem sensus referant, qualitates illas esse in rebus, hoc evidentissimum est, quia visus apprehendit pomum vel hominem coloratum, et hoc a nemine potest serio in dubium revocari.

Confir. ex eo quod qualitates primariae, nempe sensibilia communia, a nobis nequeant cognosci per sensus, nisi mediantibus sensibilibus propriis, idest qualitatibus secundariis. Quare si sensibilia propria non sunt in rebus, nullo pacto cognoscere possumus, an sensibilia communia, et a fortiori sensibilia per accidens sint aliquid vere existentis extra nostram cognitionem. Sic intellectus noster, qui materiam suae intellectionis accipit a sensibus, necessario de omnibus dubitabit; neque homo per cognitionem rerum visibilibus, quae ipsi innoscere nequeunt nisi per sensus, ascendere poterit ad invisibilia intelligenda, eiusque conditio conditioni similis erit brutorum, quae natura finxit prona et obedientia ventri.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o contra species sensibiles. Inter res et imagines, quae ipsas repraesentant, nulla datur proportio seu similitudo. Atqui si non datur proportio, per speciem non potest res cognosci. Ergo species sensibiles non sunt admitrendae. Ita post Plotinum et Ockanium Reidius et Galluppius alique.

Resp. Dist. mai. Nulla intercedit proportio naturae seu in essendo, *Conc.* Nulla intercedit proportio in repraesentando, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explicio. Solutio patet ex iis, quae generatim dicuntur de typo, exemplari, imagine. Species quippe cum re cuius est similitudo in eo convenire debet, in quo ad rem refertur; sed refertur ad rem, ut eius repraesentatio; et ideo in repraesentando debet cum re convenire, secundum quod in specie continetur repraesentative illud idem, quod est realiter in re. Cum vero res cognoscatur per suam formam, con-

(1) Sum. a. 1, q. 2, n. 7.

sequitur, rationem repraesentationis exposulare ut forma rei repraesentatae sit in re, quae illam repraesentat, non vero ut sit eodem modo. Sic res spiritualis potest repraesentare rem corpoream, et vicissim; et sic etiam res materiales in nostro sensu vel intellectu habent diversum essendi modum, ac in seipsis. Hoc autem, quod omnino necessarium est ad scientificam explicationem cuiuslibet cognitionis exhibendam, saepissime evolvitur a S. Thoma. Ad speciem haec habet: « Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo, cuiusmodi est id cuius est similitudo, sed solum quod ratione conveniat: sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnis et ossibus » (1). Haec clariora erunt ad necessitatem speciei adstruendam, si illa duo effata prae oculis habentur, nimirum: *Simile non patitur e simili*, et: *Simile simili cognoscitur*, et ideo sensus a se diversa cognoscit.

Oppon. 2.^o Corpus non potest imprimere in animam. Atqui ad causandam speciem sensibilem in sensu, corpus sensibile deberet agere in animam. Ergo non datur species.

Resp. Dist. mai. Corpus non potest agere in animam, si est separata a corpore, *Conc.* Si est unita corpori ut forma substantialis, *Neg. Contradist. min.* Deberet agere in animam separatam, *Neg.* In compositum, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas si quid demonstrat, illud concludit, quod nos iam docuimus, nempe potentias sensitivas non esse inorganicas, secus actuari non possent ab objecto materiali; non autem probat, corpori sive inanimato sive viventia non posse agere in corpus animatum, seu in compositum ex anima et corpore; nam quodlibet compositum patitur ratione materiae, et agit ratione formae; et sic corpora externa possunt actuare omnes illas potentias corporis animati, et etiam humani, quae sunt coniuncti et non solius animae, uti est intellectus, qui propterea non potest moveri a re materiali materialiter existente.

Oppon. 3.^o Si sensus cognosceret sensibilia, mediante specie sensibili, non apprehenderet immediate rem, sed rei similitudinem. Atqui sensus immediate cognoscit rem sensibilem, quae est eius obiectum proprium. Ergo in sensu non datur species.

Resp. Dist. mai. Si species seu rei similitudo esset id quod apprehenditur, seu signum obiectivum, non perciperet immediate rem, *Conc.* Si est id quo res cognoscitur, seu est signum formale, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Haec difficultas, quam osores specierum intentionalium repetunt usque ad ravim, explosa fuerat, uti vidimus, ab Henrico Gandavensi, qui distinguit inter obiectum cognitionis et rationem cognoscendi, et crebro praecipua ab Angelico Doctore, qui scientis-

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, n. 4 ad 4.

sime distinguit inter id quod facultas cognoscitiva apprehendit, et id quo obiectum suum percipit. Similitudo quippe rei in facultate cognoscitiva non adstruitur ad hoc ut facultas cognoscat similitudinem, et deinde cognoscat rem in suo simili, uti videtur credere adversarii; sed ut intellectus, vel sensus actus per similitudinem in ipso causata, quae cum facultate unum constituit, nempe intellectum vel sensum in actu, exserat operationem apprehensivam rei seu obiecti. Hanc veritatem sic paucis expressit S. Thomas: « Nec visus videt nisi per hoc, quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur » (1). Quare Reidius merito coarguit Lockianos, qui propugnabant, sensum cognoscere imagines rerum; nam si imagines rerum externarum, et non res immediate cognoscit, handquaquam decernere valet, an res existant necne, quippe quod nequit cognosci, exemplar alicuius imaginis vere existere, nisi exemplar ipsum cognoscatur. Et sic Berkeleyus ex lockiana de imaginibus sententia consequenter ad negandam corporum existentiam adductus fuit. Sed Reidius vehementer falsus fuit tum in eo quod putavit sententiam Lockianorum traditam fuisse a Peripateticis, qui a Lockio penitus dissentiebant, tum vel magis in eo quod deduxit, cognitionem fieri posse et debere sine specie intentionali, quod est plane repugnans et impossibile. Cum contra S. Thomas non species intentionales denegans, sed ipsarum naturam ac munus rite explicans, iamdudum demonstraverat, sententiam assertentium, imagines seu species esse illud quod cognoscitur, non id quo res cognoscitur, rectam facilemque communire semitam ad idealismum et scepticismum (2).

Oppon. 4.^o Simile simili cognoscitur. Atqui sensus per speciem quoadentem immaterialem non potest fieri similis rebus materialibus. Ergo per species sensiles non potest cognoscere corpora.

Resp. Dist. mai. Id est inter cognitum et cognoscentem requiritur similitudo secundum esse intentionale, *Conc.* Secundum esse reale, *Neg. Contradist. min.* Sensus per speciem non potest fieri similis rebus physice, *Conc.* Intentionaliter, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex dictis. Difficultas quippe oritur ex eo quod praesupponitur ut ratum, id quod est vehementer falsum, nempe modum essendi alicuius rei debere esse eundem ac modum cognoscendi rem. Ex hoc quippe principio exorti sunt praecipui errores in Philosophia tum Idealismi, tum Materialismi, tum etiam Pantheismi. Hinc Angelicus Doctor non solum affirmavit, sed luculenter demonstravit, hoc dogma esse omnino falsum (3).

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 9 ad 6.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 85, a. 2.

(3) Cf. quaestionem quam praeposuimus opasc. S. Thom. De ente et essentia.

Oppon. 5.^o Principium essendi et principium cognoscendi sunt unum et idem. Atqui principium essendi non est species intentionalis, sed forma physica rei. Ergo sensus non cognoscit per species.

Resp. Dist. mai. Principium essendi et principium cognoscendi sunt unum et idem ex parte rei cognitae, *Conc.* Ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Oppon. 6.^o Si in sensu daretur species sensibilis, causata a rebus, admitrenda foret in facultate cognoscitiva rei similitudo seu imago, quae non esset cognitio. Atqui hoc repugnat. Ergo.

Resp. Dist. mai. Admittenda esset in facultate cognoscitiva rei similitudo, quae non est cognitio in actu secundo, *Conc.* In actu primo, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Oppon. 7.^o Si in sensibus causaretur a rebus species sensibilis, ipsa esset praesens facultati cognoscitivae. Atqui id quod est praesens alicui facultati cognoscitivae est obiectum illius facultatis. Ergo, posita specie sensibili, sensus non cognosceret res, sed species rerum.

Resp. Dist. mai. Esset praesens facultati cognoscitivae ut forma actuans potentiam et faciens unum cum ipsa, *Conc.* Ut terminus et obiectum cognitionis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

ARTICULUS V.

DE SENSU INTERIORI SEU DE SENSU COMMUNI.

CONTINUATIO RERUM. Sensus dividi bifariam, nempe in sensus externos et internos, a nobis superius notatum fuit. De sensibus externis, quorum actio origine et generatione prior est, quantum instituti nostri ratio putebatur, satis explicatum. Ad completam cognitionis sensitivae expositionem praestat aliquid de sensibus internalis disserere. Qua in re duces et magistros sequemur Aristotelem et S. Thomam, quorum primus postquam locutus fuerit de sensibus externis et de triplici sensibili, statim aggreditur quaestionem de sensibus interioribus, et praesertim duorum meminit, nempe sensus communis et phantasias (1). Alter vero ulterius profundiusque rem considerans, ex his quae ad vitam animalium perfectorum tutandam necessaria sunt, rite concludit, dari in talibus animalibus quatuor sensus internos, videlicet sensum communem, imaginationem, aestimativam, et rememorativam.

En Angelici Doctoris argumentatio. Natura non deficit in necessariis. Iam vero vitae et incolunitati animalium perfectorum

(1) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. XVIII, XIX et XXI.

praeter sensus externos, necessarij sunt quatuor sensus interni mox memorati. Ergo. Etenim, ut assumptionis veritas in perspicuis ponatur, ad perfectam sensuum cognitionem, qua animal possit propriae vitae necessitatibus et utilitati prospicere, quinque potissimum expostulantur: 1) Ut sensus recipiat species a sensibilibus; et hoc pertinet ad sensum proprium. 2) Ut de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat; et hoc spectat ad potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae nuncupatur sensus communis. 3) Ut species susceptae sensibilibus conserventur; nam animal indiget apprehensione sensibilibus non solum ad eorum praesentiam, sed etiam ad eorumdem absentiam, secus non posset moveri motu progressivo ad aliquid absens quaerendum. Facultas, quae huiusmodi species conservat, dicitur imaginatio seu phantasia, quae propterea dici solet thesaurus specierum sensibilibus. 4) Requiritur quaedam intentiones, quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile: necessarium quippe est animali, ut quaedam quaerat et alia fugiat, non quia sunt convenientia sensui, vel secus; sed propter utilitatem vel detrimentum, quod inde capiet. Sic ovium lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quia inimicum naturae: contra volucres paleas colligunt non propter oblectamentum sensus, sed quia ad nidificandum sunt accommodatae. Facultas apprehensiva talium intentionum appellatur aestimativa vel instinctus. 5) Denique requiritur ut huiusmodi intentiones conserventur, et hoc pertinet ad rememorativam, quae ideo dicitur thesaurus huiusmodi intentionum (1).

Quid sensus communis? Quemadmodum cuilibet exploratum est experientia, nos non solum sensibilia externa percipimus; verum etiam apprehendimus, fieri in nobis plures sensationes ad diversos sensus pertinentes, inter easque rite discernimus. Sic et sentimus nos sentire, et discernimus, nos sentire album, dulce, sonorum, asperum. Iam vero sensus, qui huiusmodi sensationes cum earum obiectis apprehendit, inter easque discernit, ab Aristotele, et post eum a politioribus Scholasticis, et in primis a S. Thoma dicitur esse sensus communis, qui definiiri solet: *Facultas organica, quae percipit et discernit sensationes et sensata sensuum exteriorum in eorum praesentia.* (R)

Philosophorum sententiae. Philosophi tum veteres tum recentes generatim in eo conveniunt, quod admittant, nos cognoscere proprias sensationes, et inter eas rite distinguere; verum in declaranda facultate, quae hanc operationem quodantenus reflexivam elicit, acriter dimicant inter se. Plato quippe tuetur, nullum peculiarem sensum posse suas aliorumque sensuum operationes cognoscere, neque dari aliquam potentiam sensitivam, quae attingere valeat operationes quinque

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 13; 1 p. q. 78, a. 4.

Oppon. 5.^o Principium essendi et principium cognoscendi sunt unum et idem. Atqui principium essendi non est species intentionalis, sed forma physica rei. Ergo sensus non cognoscit per species.

Resp. Dist. mai. Principium essendi et principium cognoscendi sunt unum et idem ex parte rei cognitae, *Conc.* Ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Oppon. 6.^o Si in sensu daretur species sensibilis, causata a rebus, admitrenda foret in facultate cognoscitiva rei similitudo seu imago, quae non esset cognitio. Atqui hoc repugnat. Ergo.

Resp. Dist. mai. Admittenda esset in facultate cognoscitiva rei similitudo, quae non est cognitio in actu secundo, *Conc.* In actu primo, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Oppon. 7.^o Si in sensibus causaretur a rebus species sensibilis, ipsa esset praesens facultati cognoscitivae. Atqui id quod est praesens alicui facultati cognoscitivae est obiectum illius facultatis. Ergo, posita specie sensibili, sensus non cognosceret res, sed species rerum.

Resp. Dist. mai. Esset praesens facultati cognoscitivae ut forma actuans potentiam et faciens unum cum ipsa, *Conc.* Ut terminus et obiectum cognitionis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

ARTICULUS V.

DE SENSU INTERIORI SEU DE SENSU COMMUNI.

CONTINUATIO RERUM. Sensus dividi bifariam, nempe in sensus externos et internos, a nobis superius notatum fuit. De sensibus externis, quorum actio origine et generatione prior est, quantum instituti nostri ratio putebatur, satis explicatum. Ad completam cognitionis sensitivae expositionem praestat aliquid de sensibus internalis disserere. Qua in re duces et magistros sequemur Aristotelem et S. Thomam, quorum primus postquam locutus fuerit de sensibus externis et de triplici sensibili, statim aggreditur quaestionem de sensibus interioribus, et praesertim duorum meminit, nempe sensus communis et phantasias (1). Alter vero ulterius profundiusque rem considerans, ex his quae ad vitam animalium perfectorum tutandam necessaria sunt, rite concludit, dari in talibus animalibus quatuor sensus internos, videlicet sensum communem, imaginationem, aestimativam, et rememorativam.

En Angelici Doctoris argumentatio. Natura non deficit in necessariis. Iam vero vitae et incolunitati animalium perfectorum

(1) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. XVIII, XIX et XXI.

praeter sensus externos, necessarij sunt quatuor sensus interni mox memorati. Ergo. Etenim, ut assumptionis veritas in perspicuis ponatur, ad perfectam sensuum cognitionem, qua animal possit propterea vitae necessitatibus et utilitati prospicere, quinque potissimum expostulantur: 1) Ut sensus recipiat species a sensibilibus; et hoc pertinet ad sensum proprium. 2) Ut de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat; et hoc spectat ad potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae nuncupatur sensus communis. 3) Ut species susceptae sensibilibus conserventur; nam animal indiget apprehensione sensibilibus non solum ad eorum praesentiam, sed etiam ad eorumdem absentiam, secus non posset moveri motu progressivo ad aliquid absens quaerendum. Facultas, quae huiusmodi species conservat, dicitur imaginatio seu phantasia, quae propterea dici solet thesaurus specierum sensibilibus. 4) Requiritur quaedam intentiones, quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile: necessarium quippe est animali, ut quaedam quaerat et alia fugiat, non quia sunt convenientia sensui, vel secus; sed propter utilitatem vel detrimentum, quod inde capiet. Sic ovium lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quia inimicum naturae: contra volucres paleas colligunt non propter oblectamentum sensus, sed quia ad nidificandum sunt accommodatae. Facultas apprehensiva talium intentionum appellatur aestimativa vel instinctus. 5) Denique requiritur ut huiusmodi intentiones conserventur, et hoc pertinet ad rememorativam, quae ideo dicitur thesaurus huiusmodi intentionum (1).

Quid sensus communis? Quemadmodum cuilibet exploratum est experientia, nos non solum sensibilia externa percipimus; verum etiam apprehendimus, fieri in nobis plures sensationes ad diversos sensus pertinentes, inter easque rite discernimus. Sic et sentimus nos sentire, et discernimus, nos sentire album, dulce, sonorum, asperum. Iam vero sensus, qui huiusmodi sensationes cum earum obiectis apprehendit, inter easque discernit, ab Aristotele, et post eum a politioribus Scholasticis, et in primis a S. Thoma dicitur esse sensus communis, qui definiiri solet: *Facultas organica, quae percipit et discernit sensationes et sensata sensuum exteriorum in eorum praesentia.* (R)

Philosophorum sententiae. Philosophi tum veteres tum recentes generatim in eo conveniunt, quod admittant, nos cognoscere proprias sensationes, et inter eas rite distinguere; verum in declaranda facultate, quae hanc operationem quaedam reflexivam exercit, acriter dimicant inter se. Plato quippe tuetur, nullum peculiarem sensum posse suas aliorumque sensuum operationes cognoscere, neque dari aliquam potentiam sensitivam, quae attingere valeat operationes quinque

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 13; 1 p. q. 78, a. 4.

sensuum, earumque differentias. Quare videtur attribui animae intellectivae virtutem cognoscendi varias sensationes, et unam ab altera discriminandi. Aristoteles contra Platoni ad stipulatur in eo quod concedat, nullum peculiarem sensum posse suas sensationes apprehendere; sed adversus Platonem docet, admittendam esse facultatem sensitivam, quae cognoscit sensuum propriorum sensationes, et inter ipsas rite discernat. Haec potentia sensitiva, quae est quasi radix et centrum omnium sensuum exteriorum, quorum operationes in se recipit, et ab ipsis immutatur, nominata a Philosopho fuit sensus communis, vel interior sensus. Doctrinam Philosophi politiores inter Scholasticos post S. Augustinum ultra amplexi sunt, eamque S. Thomas luculenter explicavit, maximeque perfecit.

Ad recentes quod attinet, Cartesiani, qui libefacta unione substantiali inter animam et corpus, ex una parte operationes sensitivas non secus ac intellectivas tribuunt soli animae, ex alia vero parte rum potentias, rum operationes reducunt ad diversos modos essendi eiusdem animae ab ipsa minime distinctos, propositam quaestionem solvere iuxta rei veritatem nequaquam possunt. Immo penes ipsos quaestio proposita est solum de nomine, non autem de re; cum realiter ex eorum sententia eadem substantia antiquae omnia immediate apprehendat, quin aliqua potentia ut principio proximo operationis utatur. Quare ut praecipuorum solummodo meminerimus, Cartesius et quidam eius discipuli docent, pertinere ad conscientiam vel sensum intimum omnes animae operationes cognoscere. Mallebranchius hoc tribuit intellectui. Leibnizius vero nullam admittit peculiarem vim in anima ad hoc cognoscendum; sed docet, quasdam animae humanae perceptiones continetam habere *apperceptionem* seu conscientiam sui, et esse illas quae distinctae nominantur.

PROPOSITIO.

Existit in homine quaedam facultas a sensibus propriis distincta, cuius munus est cognoscere et discernere sensationes omnium sensuum. Haec facultas, quae dicitur sensus communis, est organica, ideoque ab intellectu diversa (1).

Prob. 1.^a pars. Homo, uti experientia constat et ab omnibus admittitur, cognoscit cuiusque sensus sensationes, et inter eas discernit; nam non solum cognoscit differentias albi et nigri; sed etiam albi et dulcis. Atqui huiusmodi perceptiones revocari debent ad unam potentiam a sensibus propriis distinctam, ad quam sensationes

(1) De hac re cf. S. THOM. *De Anima*, lib. III, lect. 2 et 3; 1 p. q. 78, a. 4.

perveniunt omnium sensuum specialium. Ergo existit in homine quaedam superior potentia, quae cognoscit et diiudicat perceptiones sensuum. Et revera homo discernit inter sensationes et sensata sensuum propriorum. Iam vero hoc 1) non potest fieri a sensibus particularibus, qui attingere non possunt sensata aliorum sensuum; et sic visus, qui non potest percipere dulcedinem, non potest distinguere inter album et dulce; 2) et debet fieri ab una potentia; nam impossibile est inter plura distinguere, nisi ab eodem, qui distinguit, cognoscantur termini distinctionis. Ad hanc doctrinam illustrandam affert Aristoteles duplex simile in hunc ferme modum. Licet contingere possit, ut ex duobus hominibus unus cognoscat album, alter cognoscat dulce; nihilominus necesse omnino est, ut qui cognoscit, album non esse dulce, sit unus homo et eliciat unum actum, quo dicat, album non esse dulce. Ergo idem dicendum de sensibus. Iterum qui dicit ore, album non esse dulce, debet esse unus homo. Ergo etiam qui dicit mente, album non esse dulce, debet esse unus homo; et propter eandem rationem sensus, quo diiudicamus, unum sensibile non esse aliud, debet esse unus. Ergo ut possimus discernere sensationes et sensibilia omnium sensuum, praeter quinque sensus speciales adstruendus est aliquis sensus communis percipiens sensationes et sensibilia omnium (1).

Confr. ex eo quod, cum sensus sit facultas organo affixa, non potest suam propriam operationem cognoscere, idest supra seipsum reflectere. Consequenter sensus quilibet cognoscere poterit suum obiectum sensibile; nunquam vero suam sentiendi operationem. S. Thomas sic paucis declarat, visum non posse percipere suam visionem: « Hoc non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilibus, a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit » (2).

Prob. 2.^a pars, nempe sensum communem non esse facultatem intellectivam. Sicut potentia visiva apprehendit concrete differentias albi et nigri, et non eorum quidditates, ideoque est facultas organica et sensitiva; ita sensus communis apprehendit concrete differentias, quae intercedunt inter sensationes et sensibilia diversorum sensuum, et non eorum quidditates. Ergo sensus communis est facultas organica ab intellectu penitus diversa (3). Sic dilucide Aquinas: « Cognoscere sensibilia in quantum sunt sensibilia, est sensus. Cognoscimus autem differentias albi et dulcis non solum quantum ad quod quid est

(1) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, text. 146, v. 4.

(2) 1 p. q. 78, a. 4 ad 1; quod sensus non sit reflexivus cf. S. THOM. 1 p. q. 87, a. 3 ad 3.

(3) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. II, cap. XIX, text. 144, 145.

utriusque, quod pertinet ad intellectum; sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus, et hoc non potest fieri, nisi per sensum » (1).

Confr. Sensus communis invenitur etiam in animantibus brutis. Atqui in brutis non est intellectus. Ergo facultas haec nequit revocari ad potentias intellectuales. Quod animalia sentiant se sentire, hoc minime in dubium revocari potest, si eorum operationes motionesque consideremus, quibus unum sensibile prae aliis seligunt, vel ex uno sensibili accepto per sensum moventur ad aliud, quod est alterius sensus obiectum. Praestat audire S. Augustinum: « Arbitror illud esse manifestum, sensum illum interiore non ea tantum sentire, quae acciperit a quinque sensibus corporis; sed etiam ipsas ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret » (2).

Totam hanc doctrinam ita complexus est Scotus: « Cum potentia sit principium operationis animae, oportet, omnes operationes ad aliquam potentiam reduci; cognoscere differentiam albi et dulcis est operatio animae: hoc autem non reducitur ad potentiam intellectivam, quae tantum habet cognoscere de rebus intelligibilibus et eorum differentis; differentia autem albi et dulcis cognoscitur ab anima, non tantum ut differunt per suas quidditates, sed etiam ut sensibilia sunt. Quod patet, quia brutum, in quo non est intellectus, cognoscit eorum differentias, ut unum sensibile alteri praefigat, vel praecoccupet » (3).

Angelico Doctori et Scoto in vindicanda existentia sensus communis praeverat B. Albertus Magnus inquiring: « Nos diiudicamus inter sensata secundum idem et diversum... Cum enim unius diiudicantis sit cognoscere unum diiudicatorum, oportet quod illud iudicium fiat aliqua virtute; et cum sit inter sensata, secundum quod sensata sunt, et non secundum quod imaginata et intellecta, oportet quod illa vis habeat nomen sensus; et cum non sit ad unum sensatum, sed ad plura, non erit sensus proprius, sed communis » (4).

SCHOLION. Sensus communis Scholasticorum et sensus fundamentalis Rosminii. Ex his, quae de sensu communi hucusque disseruimus, pronum est inferre, operationem eius non praecedere, sed subsequi actionem sensuum exteriorum; nam proprium immutativum sensus communis est actio sensus externi. Quare sensus communis Scholasticorum nullo pacto confundendus est cum sensu fundamentalis, quem Rosminius effinxit, quemque praecedere docuit operationes sensuum propriorum, cum, iuxta Rosminium, sit constans

(1) De Anima, lib. III, lect. 7.

(2) De lib. arbit. lib. II, cap. IV, n. 10.

(3) De Anima, q. 11, resol.

(4) De homine, tract. I, q. 23, n. 1.

perceptio proprii corporis. Haec Rosminii opinio ad libitum conflictata ex falso illo dogmate procedit, quod sensatio sit actus solius animae, et confundit perceptionem, quae est actus, cum facultate perceptiva, et demum falso admodum tuetur, organum esse obiectum sensationis, ideoque referri ad animam, ut activum et immutativum ad passivum et immutatum. Equidem sensus communis dici potest fundamentalis, sed solum respectu phantasiae, aestimativae, et rememorativae, quae facultates proprias actus efficere nequeunt, quin actio sensus communis antecedarat. Sed respectu sensuum exteriorum sensus communis sapienter dicitur a S. Thoma centrum, ad quod terminantur immutationes omnium sensibilibus. Hinc licet secundum essentiam sit una potentia; nihilominus est quodammodo multiplex secundum esse, quia coniungitur cum pluribus sensibus, quorum operationes ad ipsum perveniunt, ab eoque cognoscuntur. Rem sic eleganter declarat S. Thomas: « Sensus communis quavis sit una potentia secundum essentiam; tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum coniungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum coniungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilibus simul terminantur ad sensum communem, sicut motus, qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Ad iudicandum de sensibilibus sufficient sensus externi. Atqui si sensus externi sufficient, supervacanea est facultas interior ad ea cognoscenda. Ergo.

Resp. Dist. mai. Sensus externi sufficient ad iudicandum de sensibilibus et de eorum differentis, *Neg.* De sensibilibus tantum, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex superioribus explicatis, et ex ratione tradita, ob quam necessarius est sensus communis. Animal quippe cum quaerere debeat utilia, et contraria repellere, non solum cognoscere debet sensibilia, sed etiam eorum differentias percipere. Hoc autem a sensibus propriis praestari nequit (2).

Oppon. 2.º Commune non potest dividi contra proprium. Atqui si non datur haec divisio, sensus communis non potest numerari inter facultates sensitivas. Ergo.

Resp. Dist. mai. Si est commune per praedicationem ut genus, *Conc.* Si est commune ut principium et radix, ex qua plura fluunt; vel ut centrum, ad quod plura referuntur, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

(1) Quodlib. 7, a. 2 ad 1; cf. ARST. De Anima, lib. II, cap. XIX, text. 149.

(2) Cf. S. THOM. I. p. q. 78, a. 4 ad 2.

Explico. Cum prædicatum aliquod commune ut genus constituat intrinsece subiectas species, non potest dividi contra sua inferiora; secus non posset de ipsis prædicari. Sed commune ut principium et radix non est pars intrinsece constitutiva propriorum, quæ ad ipsum referuntur; ideoque potest merito dividi et numerari contra proprium et particulare.

Oppon. 3.^o Idem obiectum non potest movere diversas potentias. Atqui sensibilia externa movent sensus proprios. Ergo non possunt immutare sensum communem.

Resp. *Dist. mai.* Idem obiectum sub eodem respectu spectatum non potest movere diversas potentias, *Conc.* Sub diverso respectu spectatum, *Neg.*

Explico. Cum potentia specificetur per actum, et actus per obiectum, evidenter idem obiectum attingi nequit per diversas potentias. Hoc autem verissimum est, si agitur de obiecto formali, nempe de ea ratione, sub qua obiectum attingitur ab aliqua facultate; falsum autem est, si agitur de obiecto materiali, nempe de re, ad quam terminatur actus potentie, cum una eademque res sub diversis rationibus attingi possit a diversis potentiis. Sic sensus communis apprehendit album et dulce, non quatenus sint immutabilia visus et gustus; sed quatenus cum sint unum cum potentia visiva et gustata, immutant per se intentionale sensum interiozem, qui eorum differentias percipit.

Oppon. 4.^o Animus nequit suas sensationes cognoscere, nisi supra seipsum reflectatur. Atqui reflexio est propria facultatis intellectivæ. Ergo cognoscere sensationes pertinet ad intellectum, non ad sensum. Ita Rosminius.

Resp. *Dist. mai.* Animus nequit cognoscere suas sensationes, nisi reflectatur supra seipsum, idest nisi per unum sensum attingat actum alterius, *Conc.* Nisi redeat supra seipsum reditio completa, *Neg.* *Contradist. min.* Reflexio perfecta, idest reditio facultatis supra seipsum est propria intellectus, *Conc.* Reflexio imperfecta, idest apprehensio actus alicuius potentie per aliam, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum anima humana nihil efficiat, nisi mediantibus potentiis, duplex ordo distinguitur actuum profluentium ex facultatibus apprehensivis; aliqui quippe dicuntur directi, et sunt illi, qui cognoscunt obiectum diversum ab actu; alii contra dicuntur reflexi, et sunt illi, qui ipsum actum facultatis pro obiecto habent. Iam vero reflexio ipsa est duplex, nempe propria et perfecta, quæ dicitur reditus completus facultatis supra seipsum; et tunc habetur, quando una eademque facultas suum proprium actum percipit; alia est reflexio impropria et imperfecta, nimirum cum, mediante una facultate, anima attingit actum alterius facultatis. Prima reflexio pertinet ad solum intellectum; nam ad hoc ut facultas redeat supra seipsum reditio completa requiritur immunitas ab organo. Secunda ex adverso potest etiam pertinere ad

facultates sensitivas; nam nulla est repugnantia in hoc, quod una potentia organica superior apprehendat operationem alterius facultatis inferioris. Ex hac doctrina, quam S. Thomas ex Proclo (1) mutuatus est, duo concludit, videlicet: 1) sensum proprium non posse cognoscere suos actus; 2) operationes sensuum specialium non posse cognosci a sensu communi. En præclara S. Doctoris verba: «Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutat seipsum, sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem» (2). Hæc pulcherrima S. Doctoris verba scite admodum ac profunde explicant, cur facultates organice non sint reflexivæ iuxta perfectam propriamque vocabuli significationem.

Oppon. 5.^o Differentiæ sensibilibus cognoscuntur per comparationem. Atqui comparatio pertinet ad intellectum. Ergo sensus communis redundat. Rosminius.

Resp. *Dist. mai.* Cognoscuntur per comparationem formalem, quæ fit componendo aut dividendo, *Neg.* Per comparationem materialem, quæ fit cognoscendo eodem actu duo differentia, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Propositam a Rosminio difficultatem iampridem refutaverat Scotus inquitens: «Sensus communis sic confert unum sensibile alteri, quod simul sentit ipsa sensibilia, et sentit ipsa differre sine intermedio; et talis collatio... non repugnat ei» (3). Ad intelligendam hæc Scoti responsionem, revocandum in memoriam est id quod diximus de ratione formali veritatis, quæ invenitur solum in intellectu componente et dividente, et non in sensu concrete apprehendente differentiam duorum. Tunc enim habetur formalis collatio, quæ necessaria est ad iudicium intellectus, in quo reperitur veritas formalis, cum facultas cognoscit non solum res, sed proprium actum, et eius proportionem ad res. Cum ergo nulla facultas sensitiva possit cognoscere suos actus, et eorum proportionem ad res, sequitur, in sensu cognoscente rerum differentias non esse formalem collationem, quæ requiritur ad formalem veritatem habendam; habetur autem quedam materialis comparatio ad hoc ut sensus vere iudicet seu apprehendat differentiam duorum (4). Quare ad formalem comparationem habendam necessarium est, apprehendere convenientiam, vel discrepantiam duorum vel plurium in aliqua forma communi et universali, quæ solummodo potest inveniri in intellectu, qui est cognoscitivus universalium.

(1) Cf. S. THOMAS, in lib. *De causis*, lect. 15.

(2) I p. q. 87, a. 3 ad 3.

(3) *De Anima*, q. 9, n. 8.

(4) Cf. S. THOMAS, *QQ. DD. De ver. q. 1, a. 9; I p. q. 16, a. 2.*

ARTICULUS VI.

DE PHANTASIA SEU IMAGINATIONE (1).

PHANTASIAE DEFINITIO. Phantasia, iuxta nominis explanationem, est facultas per quam aliqua nobis apparent. Secundum rei veritatem definitur sic: *Facultas organica, quae percipit sensationes et sensata sensuum exteriorum in eorum absentia.* Actus autem phantasiae seu imaginationis dicitur a Philosopho: *Motus factus a sensu secundum actum.* Haec facultas, uti notavimus, est prorsus necessaria animalibus perfectis et motu progressivo pollentibus, cum huiusmodi animalia ad usum vitae pluribus indigeant, quae distantia sunt, neque sub sensibus actu cadunt. In homine autem medium tenet locum inter sensum et intellectum, ideoque aliquid de utroque participat. Hoc in causa est, quamobrem phantasia in nobis perfectior virtuosiorque sit, quam in brutis animalibus, quippe quae una cum intellectu radicem habet in eadem substantia animae. Sic varia sensibilia, quae in natura divisa sunt, ipsa componit, et nos imaginatur montes aureos, hominem altum, et alia similia; et quandoque dividit quae composita sunt. Nam cum phantasia in homine resultet ex anima intellectiva, quae essentialiter pollet vi analytica et synthetica, seu dividendi et componendi, aliquid de hac virtute derivatur ad imaginationem, quae intellectui vicinior est, quam sensus, qui immutatur ab externo sensibili. Quare, iuxta elegantem S. Thomae doctrinam, res visibiles, quae a nobis cognoscuntur, sunt in triplici differentia relate ad sensum, phantasiam, et intellectum. Comparantur enim ad sensum uti agentia sufficientia, quibus sensus non cooperatur; ad phantasiam uti agentia sufficientia, quibus imaginatio cooperatur; ad intellectum uti agentia insufficientia, cum sint intelligibiles in potentia. En aurea S. Doctoris verba: « Res quae sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animae potentias: ad sensum enim exteriores se habent ut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperatur, sed recipiunt tantum... Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam comparantur ut agentia sufficientia: actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pergit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens, quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percipit, ex his tamen, quae sensu percipiuntur componendo ea et dividendo: sicut imaginatur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod

(1) De hac facultate disserit Anst. *De Anima*, lib. II, cap. XXI, et S. Thoms. Com. in hunc locum et alibi passim.

vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia: actio enim illarum nec in imaginatione sistit » (1).

PROPOSITIO.

Exsistit in animalibus perfectis phantasia, quae extenditur ad sensationes et sensata omnium sensuum exteriorum, et differt essentialiter ab intellectu.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Phantasia est omnino necessaria ad vitam et conservationem animalis perfecti. Iam vero natura non deest in necessariis. Ergo. Propositio maior ita declaratur a S. Thoma: « Ad vitam animalis perfecti requiritur, quod non solum apprehendat rem ad praesentiam sensibilis, sed etiam in eius absentia: alioquin cum animalis motus, et actio sequatur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu progressivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo, quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilibus cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet... Ad harum formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia seu imaginatio, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum » (2).

Arg. 2.^{um} Primo argumento aliud adiungi potest, quod ducitur ex interna et externa experientia. Experimur quippe, nos non solum percipere res sensibiles, sed etiam illas, postquam a sensibus nostris excesserint, nobis repraesentare sub sensibilibus formis, illarumque imagines contemplari tum vigiliando, tum vel maxime somnando. Siquidem, ligatis sensibus externis, phantasia infinitas rerum imagines sibi efformat, vel res visas revocando, vel ex rebus visis nova simulacra figendo. Hoc idem per externam experientiam observamus contingere in brutis animalibus; nam, uti perbelle loquitur S. Augustinus: « Per loca nota sine errore iumenta pergunt, et cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant, et in latratum aliquando erumpunt; quod nullo modo possent, nisi in eorum memoria visarum, vel certe per corpus utcumque sensarum fertum verarentur imagines » (3).

Quod autem phantasia extendatur ad formas omnium sensuum conservandas, iterum manifestum est tum in nobis tum in animalibus. Nos enim saepe nobis repraesentamus non solum colorem, sed etiam

(1) Quodlib. 8, a. 3.

(2) 1 p. q. 78, a. 4.

(3) *Cont. Epist. Fundamenti*, cap. 17.

saporem, odorem, asperitatem, sonum corporum per sensus cognitivum; et cum gustamus aliquem cibum, percipimus convenientiam vel discrepantiam eius cum alio, quem gustaveramus. Animalia vero bruta feruntur ad res absentes conquirendas, vel eas fugiunt propter formas sensibiles ad omnes sensus pertinentes. Sic canis cernens aliquod sensibile a quo quilibet eius sensus, vel tactus, vel odoratus, vel gustus laesus fuit, illico fugam arripit.

Prob. 2^a pars, nempe phantasiam esse facultatem organicam, et ab intellectu prorsus diversam. Hoc autem multipliciter manifestari potest; tum 1) ex eo quod huiusmodi facultatem communem habemus cum brutis intellecta carentibus; tum 2) ex eo quod dumtaxat sensibilia repraesentat, ideoque ad operandum determinatur a sensu factio in actu, et propterea Aristoteles docet phantasiam esse motum factum a sensu secundum actum. Tam vero sensus in actu est ipsum sensibile in actu, ergo phantasia immutatur ab objecto sensibili; unde inter facultates sensitivas adnumeranda est. En quomodo argumentatur Aquinas: «Sensus secundum actum sit ex eo quod movetur a sensibilibus; unde relinquatur quod a sensu secundum actum causatur aliquis motus. Ex quo etiam manifestum est, quia motus causatur ab actu sensus, necesse est quod sit similis sensui, quia omne agens agit sibi simile. Unde et illud quod movet in quantum movetur, causat motum similem motui, quo ipsum movetur. Ex omnibus autem his concludit, quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum, qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his, quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tale » (1).

Confir. ex eo quod anima humana substantialiter coniuncta corpori nihil intelligit sine phantasmatate, uti ostendimus. Porro si phantasma requiritur ad actum intellectus, efficitur profecto vim phantasmatata producendi ad intellectum non posse pertinere, nisi dicere velimus, facultatem agere posse, antequam iis praedita sit, quae sunt necessaria ad propriam operationem exerendam.

Difficultates propositae contra sensum communem proportionaliter fieri possunt contra phantasiam.

(1) De Anima, lib. III, lect. 6.

ARTICULUS VII.

DE AESTIMATIVA ET REMEMORATIVA.

CONTINUATIO RERUM. Inter facultates animae sensitivae supremum locum occupant in animali aestimativa et memorativa, quae quasdam intentiones apprehendunt et conservant, quae non accipiuntur per sensum exteriorem, sed cum illis coniunctae sunt, quae per sensus innotescunt nobis. Cum autem hae duae facultates sensitivae in animali rationali, nempe in homine, proxime accedant ad intellectum, propter coniunctionem cum facultate intellectrice aliquam perfectionem consequuntur in nobis, quae destituuntur in brutis. Quocirca in homine aestimativa dicitur *cognitiva* vel *ratio particularis*; et memorativa vocatur etiam *reminiscentia*. Ut haec paulo latius evolvantur, et operationes utriusque facultatis explicentur, a definitione aestimativae et memorativae incipiendum est.

Aestimativa definitur solet: *Facultas organica apprehensiva earum intentionum, quae per sensus exteriores non accipiuntur.*

Memorativa autem definitur: *Facultas organica conservativa et reproductiva intentionum, quas apprehendit aestimativa.*

Harum facultatum existentia, munus, et ratio sic dilucide traditur a S. Thoma: «Si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali, nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates et nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus externus... Ad apprehendendum intentiones, quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa; ad conservandum autem eas, vis rememorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum » (1).

Quoniam, uti compertum experientia est, hae duae facultates reperiuntur in brutis, rite concludimus, tum eas esse organicas, nam nulla facultas brutorum est separata ab organo, tum eas esse in homine, nam in homine quidquid ad perfectionem vitae sensitivae pertinet, reperiatur necesse est. Sed in homine propter coniunctionem

(1) T p. q. 78, a. 4.

cum intellectu perfectius agunt. Hoc paulo latius evolvendum. Tum homines, tum bruta iudicant de rebus materialibus et singularibus, sed aliter et aliter; nam cum dicimus, ovem cognoscere agnum et filium, audiendo eius vocem vel ipsum videndo, ipsa non cognoscit illud individuum sub ratione communi agni vel filii, idest secundum quod subest alicui naturae communi; sed in quantum est terminus cuiusdam propriae actionis, idest prout est ab ipsa lactabilis. Sic lupus ad bellatum cognoscit ovem, non propter connexionem inter effectum et causam; sed ex naturali instinctu, quo in illa voce apprehendit nutrimentum sibi conveniens. Homo autem per cogitativam seu rationem particularem, quae est in eodem subiecto cum facultate intellectrice, apprehendit individuum humanum, in quantum est hic homo, idest individuum prout subest alicui naturae communi; et ideo apprehensio intentionis particularis est diversa in homine, et in bruto.

Præstat transferre verba S. Thomae (ita rem explicantia): « In animali . . . fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi, quod contingit ei in quantum unitur intellectivæ in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquid individuum, secundum quod est sub natura communi; sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis, sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc erbam in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturalis. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias vel passionis prosequendas vel fugiendas » (1).

Quod diximus de aestimativa proportionaliter dici potest de memorativa, quae perfectiori modo invenitur in homine. Nam homo non solum habet memoriam, sicut cetera animalia in subita recordatione praeteritorum; sed etiam habet reminiscentiam, quasi syllogisticè inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones (2). Ut hoc intelligatur declarandum est quid veniat nomine reminiscentiae. Operationes quippe memoriae, et actus reminiscentiae proportionaliter ita se habent inter se, ut actus intellectus apprehendens principia per se nota, et actus rationis apprehendens conclusiones. Sic enim principia per se nota immediate apprehendimus

(1) *De Anima*, lib. II, lect. 13 fine.(2) Cf. S. THOM. 1^a p. q. 78, a. 4.

statim ac menti proponuntur, et contra ad conclusiones non pertingimus, nisi mediantibus quibusdam veritatibus notis, per discursum mentis quo a noto procedimus ad ignotum: pari modo simplex actus memoriae tunc habetur, cum sine ullo medio illico recordamur alicuius rei iam pridem cognitae: et ex adverso actus reminiscentiae tunc habetur, quando ad revocandum aliquid in memoriam utimur uno vel quibusdam mediis, quibus in antecessum, et ordine quodam recordamur. Exemplo sit, si recordatio occurrit alicuius hominis, quocum simul iter peregrinus, cuius nomen oblitus sumus. Per reminiscentiam possumus ad memoriam nominis revocandam pervenire hoc ferme pacto. Recordamur locum et per locum personas quibuscum eramus, et sermones simul habitos; et recordatione sermonum occurrit, alicquem advenientem salutasse socium itineris nostri, ipsumque nominasse Antonium vel Carolum; et sic tandem recordamur nomen illius hominis, quod quaerebamus. Huiusmodi discursus ex uno in aliud, qui quamdam speciem habet ratiocinii commemorativi, dicitur *reminiscentia*, quae sic definita et declarata fuit a S. Thoma: « Reminiscentia nihil aliud est, quam inquisitio alicuius, quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, idest inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus; puta si querit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die » (1).

Placet huic quaestioni finem imponere illustribus S. Augustini verbis, quibus eleganter more suo vin rememorativam animi humani sic depingit: « Quid cum ipsa memoria perit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur, et querimus ut recordemur? Ubi tandem quaerimus, nisi in ipsa memoria? Et ibi si aliud pro alio forte offeratur, respicimus, donec illud occurrat quod quaerimus, et cum occurrit, dicimus: Hoc est, quod non diceremus, nisi agnosceremus, nec agnosceremus, nisi meminissemus. Certe ergo oblitus fuimus. An non totum exciderat, sed ex parte, qua tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans, reddi, quod deerat, flagitabat? Tamquam si homo notus sive conspiciatur oculis, sive cogitetur, et nomen eius oblitus requiramus, quidquid aliud occurrerit, non connectitur, quia non cum illo cogitari consuevit, ideoque requiritur, donec illud adsit, ubi simul assuefacta notitia non inaequaliter adquiescat. Et unde adest, nisi ex ipsa memoria? Nam et cum ab alio commoniti recognoscimus, inde adest. Non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus, hoc esse quod dictum

(1) *De memoria et reminiscentia*, lect. 5.

est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omnimodo adhuc oblitus sumus, quod vel oblitus nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino oblitus fuerimus » (1).

QAESTIO III.

De facultate intellectiva animae, eiusque obiecto seu intelligibili.

RES TRACTANDA PROPONITUR. Tria sunt cognoscendum genera; quaedam enim habent solum cognitionem sensitivam, nimirum animantia bruta; quaedam ex opposito habent solum cognitionem intellectivam, nimirum Intelligentiae seu Angeli; quaedam demum possunt simul cognitionem sensitivam et intellectivam, nimirum homines. Quare homo in confinio positus utriusque creaturae, id est materialis et spiritualis, operatione sua utrumque creaturarum ordinem assequitur; ita ut si sentire ipsi commune sit cum pecudibus, mentem et intellectum sibi vindicet communem cum Angelis. De praestantissima hac hominis facultate sic eleganter more suo meminit Tullius: « Homines enim etsi aliis multis, tamen hoc uno a bestiis plurimum differunt, quod rationem habeant a natura datam, mentemque et aciem et vigentem, celerissimeque multa simul agitantem, et ut ita dicam sagacem; quae et causas rerum et consecutiones videat, et similitudines transferat, et disiuncta coniungat, et cum praesentibus futura copulet, omninoque complectatur vitae consequentis statum » (2). Expeditis ergo quaestionibus de sensu, quem cum bestiis communem habemus, hae disputationis ordo requirit, ut de intellectu disseramus, quo et belluis antecellimus, et ad puros spiritus quadantenus accedimus. Si quidem intellectus noster in cognoscendo mirum quantum supra sensum extollitur, cum eius actio perceptiva ad omnia quodammodo extendatur, quae habent rationem entis. Et adverso cum per res materiales immaterialiter cognitio ascendat ad aliqualem cognitionem rerum immaterialium et invisibilium capessendam, a perfectione intellectus angelici in cognoscendo plurimum abest, ideoque infimum gradum sibi vindicat potentiae intellectivae.

(1) *Confut.* lib. X, cap. XIX, n. 28; cf. etiam *De Tris.* lib. XII, cap. IV et VII.
(2) *De finibus*, lib. II, cap. XIV.

ARTICULUS I.

AN INTELLECTUS HUMANUS SIT FACULTAS IMMATERIALIS ET INORGANICA.

QAESTIO DEFINITUR. Cum intellectus humanus sit facultas cognoscitiva radicata in eadem essentia animae, ex qua facultates sensitivae proficiunt; cumque, uti experimento constat, nihil in praesenti statu intelligamus sine phantasmate, sponte sua oritur questio, utrum intellectus sit facultas, quae sedem habeat in sola anima, vel in aliquo organo animato. Ad hanc quaestionem rite solvendam, ductu auspicioque Aristotelis et S. Thomae, a notioribus ad minus nota procedemus, et ex his, quae sensui una et intellectui communia sunt, ad ea aperienda accedemus, quibus alter ab altero essentialiter differt; et sic per genericam rationem facultatis cognoscitivae pervenimus ad determinandam rationem specificam et differentialem, secundum quam intellectus sensui praestat.

Intellectus confertur cum sensu. Principio quidem hoc intellectus cum sensu convenit, quod ambo sint facultates cognoscitivae; ambo rerum cognitarum formas in se recipiunt; ambo denique cum aliquid agant, aliquid etiam patiuntur. Huiusmodi convenientiam sic notatur a S. Thoma: « Similitudo ex hoc manifesta est, quod sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et intelligere cognoscere quoddam est, et quandoque quidem intelligimus in potentia, et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur, quod cum sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni, quod intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni » (1).

Verum si sensus et intellectus in eo conveniunt, quod ambo sint facultates cognoscitivae; differunt nihilominus plurimum ex eo quod intellectus multo differentius quam sensus proprias operationes exerit; nam intellectus suam activitatem exercet sine ullo corporalis organi adiumento, cum ex adverso sensus in suis operationibus ab organo materiali dependat. Qui de re merito a S. Thoma sententia nuncupatur actus organi, et facultates sensiles vocantur virtutes organicae; intellectus autem dicitur fieri in anima sine ulla organi communicatione (2). Convenientiam et discrepantiam intellectus et sensus sic paucis exhibet idem Aquinas: « Sensitivum quodammodo se habet ad sensibile, sicut intellectivum ad intelligibile, in quantum scilicet

(1) *De Anima*, lib. III, lect. 7.
(2) Cf. *QQ. DD. De Anima*, a. 10.

est. Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omnimodo adhuc oblitii sumus, quod vel oblitio nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino oblitii fuerimus » (1).

QAESTIO III.

De facultate intellectiva animae, eiusque obiecto seu intelligibili.

RES TRACTANDA PROPONITUR. Tria sunt cognoscendum genera; quaedam enim habent solum cognitionem sensitivam, nimirum animantia bruta; quaedam ex opposito habent solum cognitionem intellectivam, nimirum Intelligentiae seu Angeli; quaedam demum possunt simul cognitionem sensitivam et intellectivam, nimirum homines. Quare homo in confinio positus utriusque creaturae, id est materialis et spiritualis, operatione sua utrumque creaturarum ordinem assequitur; ita ut si sentire ipsi commune sit cum pecudibus, mentem et intellectum sibi vindicet communem cum Angelis. De praestantissima hac hominis facultate sic eleganter more suo meminit Tullius: « Homines enim etsi aliis multis, tamen hoc uno a bestiis plurimum differunt, quod rationem habeant a natura datam, mentemque et aciem et vigentem, celerissimeque multa simul agitantem, et ut ita dicam sagacem; quae et causas rerum et consecutiones videat, et similitudines transferat, et disiuncta coniungat, et cum praesentibus futura copulet, omninoque complectatur vitae consequentis statum » (2). Expeditis ergo quaestionibus de sensu, quem cum bestiis communem habemus, huius disputationis ordo requirit, ut de intellectu disseramus, quo et belluis antecellimus, et ad puros spiritus quadantenus accedimus. Si quidem intellectus noster in cognoscendo mirum quantum supra sensum extollitur, cum eius actio perceptiva ad omnia quodammodo extendatur, quae habent rationem entis. Et adverso cum per res materiales immaterialiter cognitio ascendat ad aliqualem cognitionem rerum immaterialium et invisibilium capessendam, a perfectione intellectus angelici in cognoscendo plurimum abest, ideoque infimum gradum sibi vindicat potentiae intellectivae.

(1) *Confut.* lib. X, cap. XIX, n. 28; cf. etiam *De Tris.* lib. XII, cap. IV et VII.
(2) *De finibus*, lib. II, cap. XIV.

ARTICULUS I.

AN INTELLECTUS HUMANUS SIT FACULTAS IMMATERIALIS ET INORGANICA.

QAESTIO DEFINITUR. Cum intellectus humanus sit facultas cognoscitiva radicata in eadem essentia animae, ex qua facultates sensitivae proficiunt; cumque, uti experimento constat, nihil in praesenti statu intelligamus sine phantasmate, sponte sua oritur questio, utrum intellectus sit facultas, quae sedem habeat in sola anima, vel in aliquo organo animato. Ad hanc quaestionem rite solvendam, ductu auspicioque Aristotelis et S. Thomae, a notioribus ad minus nota procedemus, et ex his, quae sensui una et intellectui communia sunt, ad ea aperienda accedemus, quibus alter ab altero essentialiter differt; et sic per genericam rationem facultatis cognoscitivae pervenimus ad determinandam rationem specificam et differentialem, secundum quam intellectus sensui praestat.

Intellectus confertur cum sensu. Principio quidem hoc intellectus cum sensu convenit, quod ambo sint facultates cognoscitivae; ambo rerum cognitarum formas in se recipiunt; ambo denique cum aliquid agant, aliquid etiam patiuntur. Huiusmodi convenientiam sic notatur a S. Thoma: « Similitudo ex hoc manifesta est, quod sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et intelligere cognoscere quoddam est, et quandoque quidem intelligimus in potentia, et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur, quod cum sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni, quod intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni » (1).

Verum si sensus et intellectus in eo conveniunt, quod ambo sint facultates cognoscitivae; differunt nihilominus plurimum ex eo quod intellectus multo differentius quam sensus proprias operationes exerit; nam intellectus suam activitatem exercet sine ullo corporalis organi adiumento, cum ex adverso sensus in suis operationibus ab organo materiali dependeat. Qui de re merito a S. Thoma sententia nuncupatur actus organi, et facultates sensiles vocantur virtutes organicae; intellectus autem dicitur fieri in anima sine ulla organi communicatione (2). Convenientiam et discrepantiam intellectus et sensus sic paucis exhibet idem Aquinas: « Sensitivum quodammodo se habet ad sensibile, sicut intellectivum ad intelligibile, in quantum scilicet

(1) *De Anima*, lib. III, lect. 7.

(2) Cf. *QQ. DD. De Anima*, a. 10.

utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum, quod in intellectu non contingit (1).

Quid intellectus? Vox intellectus quandoque sumitur pro substantia intellectiva, quae denominationem recipit a principali sua virtute, et in hoc sensu Angelus vocari solet intellectus puri vel intelligentiae (2). Quandoque sumitur pro facultate cognoscendi, qua homo praestat brutis animalibus, cui varia tribuantur nomina pro varietate operationum, quas exercet, et sic dicitur etiam mens, ratio. Quandoque demum usurpatur pro eadem facultate secundum quod vel simpliciter apprehendit, vel immediate iudicia profert, et in hac acceptione distinguitur a ratione. In praesenti quaestione intellectus sumitur genericum pro illa facultate apprehensiva, qua brutis antecellimus, et describi quadatenus potest: *Facultas cognoscitiva, qua homo directe et immediate percipit quidditates rerum materialium abstractas a principiis individuantiibus.*

Dependens intellectus a sensu. Cum intellectus noster in statu unionis animae cum corpore accipiat cognitionem a sensibus, quemadmodum suo loco demonstrabimus, consequenter aliquo modo dicens est dependere a corpore in sua operatione. Sed haec dependentia, quae est omnino extrinseca, non est confundenda cum dependentia intrinseca, ex eo orta, quod facultas sit recepta in organo, quod est comprincipium operationis. In hoc quippe casu actus non est solius potentiae, sed compositi ex potentia et organo corporeo (3).

Philosophorum sententiae. Intellectum humanum esse facultatem spirituales et separatam ab organo materiali, luculenter et discrete professus est Aristoteles, cui subinde ad stipulati sunt omnes SS. Patres, et philosophi christiani, quippe qui intelligebant, hominem a brutis non gradibus, sed specie differre, et differentiam praecise ex intellectu et ratione oriri. Nihilominus huiusmodi veritas, quae humani generis dignitati apprime considerat eiusque nobilissimam operationem, asserbat ac vindicabat, oppugnata fuit a nonnullis philosophis duplici opposita ratione. Sensitiae enim intellectum cum sensu male permittentes tuerent, omnes animi facultates per organa corporea suas elicere actiones. Inter Cartesianos interdum invenire est quosdam, qui licet se a sensu abhorrere verbis affirmant; tamen serio loquuntur de organo intellectus et voluntatis, et intellectum in determinata parte cerebri collocant. Phrenologi aperte propugnant, singulis facultatibus tum intellectivis, tum volitivis peculiariter organa praesto esse in cerebro, hisque totidem in crânio respondere prominentias.

(1) I p. q. 75, a. 3 ad 2.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 79, a. 1 ad 2.

(3) Cf. S. THOM. De Anima, lib. III, lect. 7 medio.

Neoplatonici contra, et Averroistae ita intellectum ab organis corporalibus separant, ut ipsum ne potentiam quidem animae faciant; nam primi propugnant esse virtutem, secundi esse substantiam ab anima separatam. Contra hos omnes errores militat sequens propositio.

PROPOSITIO.

Intellectus est facultas inorganica, idest quae proxime fuit a sola anima et in sola anima residet tanquam in subiecto.

Prob. prop. Arg. 1.^{us} Illa facultas est omnino separata ab organo, quae habet operationem prorsus spirituales. Atqui intellectus humanus habet operationem omnino spirituales. Ergo est facultas immaterialis et independens ab organo.

Arg. evol. Propositio maior ex eo patet, quod operatio non potest esse nobilior principio unde dimanat, ideoque si operatio est spiritualis, et facultas spiritualis esse debet. Propositio minor declarari potest considerando actum per ordinem ad obiectum a quo speciem sortitur. Siquidem intellectus percipit immaterialia, nam licet imperfecte, et per quamdam similitudinem; tamen aliquo modo intelligit Deum, et substantias spirituales, cum de illis veras efformet propositiones. Iterum ipsa materialia et corruptibilia apprehendit sub quadam ratione immateriali et incorruptibili; nam cognoscit essentias rerum abstrahendo a materia et a conditionibus eas determinantibus ad esse huius vel illius singularis. Porro cognoscere essentias abstractas a singularitate et universales, proprium est facultatis, quae soluta sit ab omni organorum vinculo. Ut enim loquitur S. Thomas: «Sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organo corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet» (1).

Confir. Intellectus supra se suosque actus revertitur reditioe completa. Sed perfecta reflexio non potest esse actus facultatis organicae, quae pendet ab organo, cui est alligata. Si enim ipsa supra se rediret, deberet et ipsum organum supra se reverti, quod est impossibile. Unde Mem. Aquinas ait: «Nullus sensus seipsum cognoscit, ac suam operationem; visus enim non videt seipsum, nec videt se videre. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere» (2). Quocirca sive actio intellectiva spectetur per ordinem ad obiectum a quo specificatur, sive consideretur secundum quod est reflexiva, in

(1) Contra gent. lib. II, cap. LXVI.

(2) Contra gent. loc. cit.

promptu est, ipsam esse immaterialem, nempe dimanare a facultate, quae in operando sit independens ab organo.

Arg. 2.^{um} Intellectus intelligit omnes naturas materialium. Atqui si esset facultas organo alligata, non posset suas operationes extendere ad omnes res materiales. Ergo intellectus est separatus ab organo. Vis istius argumenti, quod Aristoteles protulit, et S. Thomas explicavit, in eo est quod natura organi, utpote materialis, ad aliquod genus materialium est determinata; et ideo organum impediret intellectum, quominus reliquas naturas materialium intelligeret; quandoquidem, monente S. Bonaventura, inter organum et eius obiectum aliqua similitudo intercedere debet. Quae doctrina sic traditur a S. Thoma: « Impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus » (1). Et alibi adhuc praeclearius: « Omne quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores et est receptiva ipsorum, est carens omni colore. Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum sicut sensus sensibilium. Ergo caret omnibus illis rebus, quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporeas, oportet quod careat omni natura corporali; sicut sensus visus caret omni colore propter hoc quod est cognoscitivus coloris... Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura conaturalis sibi prohiberet a cognitione aliarum naturarum » (2).

Occurrit difficultati. Hoc argumentum ab Aristotele ductum et a B. Alberto Magno, a S. Thoma, et a S. Bonaventura probatum, quo etiam usus est B. Albertus ad probandum, singulare corporeum non esse obiectum proprium et directum intellectus nostri, non placuit quibusdam, qui illud submovere conati sunt, ex eo quod, ut ipsi dicitant, si illa ratio Philosophi staret, consequenter dicendum foret, intellectum nostrum in potentia ad intelligendas res spirituales debere carere natura spirituali. Verum haec instantia, quae cuilibet in mentem venit, ideoque illos summos viros superius commemoratos latere non poterat, prima specie admirationem movet, sed re considerata et intellecta, statim evanescit. Etenim, ut rite notat Silvester Maurus hanc rationem enarrans, duo illa principia, quibus demonstratio Aristotelis innitur, nimirum: *Intus existens prohibet extraneum*; et: *Reci-*

(1) 1. p. q. 75, a. 2.

(2) *De Anima*, lib. III, lect. 7.

piens debet esse demadatum a natura recepti, veritatem habent si agitur de rebus materialibus, cum materia sit principium limitationis, coarctationis, et determinationis; minime vero si agitur de rebus immaterialibus, nam immaterialitas praecise est formalis ratio, cur aliquid sit intellectivum, et intelligibile, ideoque secundum maiorem vel minorem elongationem a materia resultat potior perfectio tum virtutis intellectivae, tum intelligibilitatis (1).

Arg. 3.^{um} Omnis potentia organica corrumpitur ab excellentia sui obiecti, uti potentia visiva a maxima luce, et auditiva a maximo sono. Atqui potentia intellectiva non corrumpitur, sed perficitur ab excellentia sui obiecti, nam qui intelligit aliquid valde intelligibile, aptior est ad minoram intelligenda. Ergo potentia intellectiva non est alligata organo. Audi S. Thomam: « Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilibus excellentia; quin imo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minoram intelligere » (2). Cum hoc argumentum a Philosopho allatum sit, ne acquivocatio obrepat, citabimus verba S. Thomae sic Aristotelem explanantis: « Dicitur est supra, quod sicut sentire non est pati passione proprie accepta, ita nec intelligere. Et ex hoc supra conclusit, quod intellectus erat impassibilis. Ne ergo aliquis crederet, quod in eodem gradu impassibilitatis esset sensus et intellectus, subiungit hoc, quod non est similis impassibilitas sensitivi, et intellectivi. Sensus enim licet non patiatur a sensibili, passione proprie accepta, patitur tamen per accidens, in quantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat; unde nec per se nec per accidens passibilis est » (3).

Arg. 4.^{um} Intellectus humanus natus est omnia fieri intentionaliter, cum eius potentia extendatur quodammodo ad omne ens, prout est intelligibile. Atqui potentia, quae in agendo sibi vindicat maximam amplitudinem et illimitationem, non potest dependere a materia, quae est principium coarctationis et limitum. Ergo intellectus noster in operando nullum organi consortium habet.

Conclusio. Praestat totam hanc quaestionem claudere pulcherrimo S. Bonaventurae testimonio, quo paucis sic rem prosequitur: « Propter ipsam unionem non tantum pendet anima ex corpore, quantum ad actum sentiendi; sed etiam aliquo modo quantum ad actum intelligendi; sed longe aliter et aliter. Nam quantum ad actum sentiendi sic pendet, ut nullo modo possit eos exercere sine corpore; non autem sic de actu intelligendi: sic etiam pendet, ut illos actus

(1) Cf. SILV. MAURUM, *Quaest. philos. De ente immateriali*, q. 1.(2) *Contra gent.* lib. II, cap. LXVI.(3) *De Anima*, lib. III, lect. 7.

exerceat per corpus et per organum corporeum: non sic est de actu intelligendi, et ideo actum sentiendi dicitur communicare anima corpori. Unde non absurde omnino dicitur: oculus videt; non sic dicitur de actu intelligendi. Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus; quia cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet recipere et iudicare; in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute; et in intelligendo, utrumque est a virtute intellectiva, videlicet ab intellectu possibili et agente. Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materiae, et operationem hanc potest habere, cum est separata a corpore » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Intellectus est facultas organica. Nam 1) Intelligendo defatigatur. 2) Impeditur cerebro, cessat intellectio. 3) Nihil possumus intelligere absque phantasmate, quod haberi nequit sine organo. 4) Movemur ad intelligendum a rebus materialibus.

Resp. Neg. assumptum. Ad singulas rationes additas, sic ordine respondemus.

Ad primam. Dist. Defatigatur propter actum intellectionis, **Neg.** Propter operationem phantasmatum, quae antecedit et concomitatur intellectionem, **Conc.**

Ad secundam. Dist. Cessat intellectio, quia cessat operatio phantasmatum, quae necessaria est ad operationem intellectus, **Conc.** Quia intellectus intrinsicè laesus est, **Neg.** Ad rem S. Thomas: « Debilitatur intellectus ex laesione alicuius organi particularis indirecte, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum » (2).

Ad tertiam. Dist. Phantasma requiritur ad actionem intellectus ratione obiecti, **Conc.** Ratione principii intrinseci operationis, **Neg.** Unde Aquinas ait: « Corpus requiritur ad actionem intellectus non sicut organum, quod talis actio exerceatur, sed ratione obiecti » (3).

Ad quartam. Dist. Movemur ad intelligendum a rebus materialibus tanquam ab obiecto formali, **Neg.** Tanquam ab obiecto materiali seu a materia obiecti, **Conc.**

Explico. Propositione difficultates confundunt dependentiam extrinsecam intellectus a corpore seu ab organo, quae in statu unionis animae cum corpore est omnino necessaria, cum animus debeat accipere cognitionem suam a rebus sensibilibus, et dependentiam intrinsecam,

(1) In 2. Sent. Dist. 25, p. 2, a. 1, q. 6.

(2) De Anima, lib. III, lect. 7.

(3) l. p. q. 75, a. 2 ad 3.

quae nullo modo adest; nam intellectus est facultas, quae residet in sola anima, ideoque operatur sine organo. Sicut ergo visus non dependet intrinsicè a visibili, quod est necessarium ad suam operationem ratione obiecti; proportionaliter intellectus intrinsicè non dependet ab organo, licet ratione obiecti indigeat cognitione sensitiva, quae non habetur sine organo corporali. Diximus: proportionaliter, nam diverso modo movetur sensus a sensibili, quam intellectus a phantasmate. Sensibile quippe movet sensum ad modum causae principalis et formalis, cum contra phantasma moveat intellectum ad modum causae instrumentalis et materialis, uti suo loco explicabitur.

Oppon. 2.^a Principium unde emanat intellectus, nempe anima intellectiva, est actus corporis. Atqui si intellectus esset separatus a corpore, principium esset spiritualis suo principio, quod repugnat. Ergo intellectus est receptus in organo.

Resp. Dist. mai. Anima intellectiva est actus substantialis corporis superexcedens proportionem sui receptivi, ideoque subsistens, **Conc.** Est actus dependens a corpore in essendo, **Neg. Dist. min.** Intellectus esset spiritualior, si omnimoda separatio a corpore dependeret solummodo a perfectione sui immaterialitatis, **Conc.** Si dependet a perfectione spiritualitatis coniuncta cum imperfectione formae accidentalis, **Neg. et Neg. conc.**

Explico. Cum anima sit actus et forma substantialis corporis, potest simul informare materiam, et in se subsistere, cum sit forma superexcedens proportionem materiae, ideoque habens operationes, in quibus non communicat materia corporalis. Quare in forma substantiali haec duo concurrere possunt, videlicet ut sit actus corporis, et forma spiritualis; licet non attingat illam immaterialitatis perfectionem, quae propria est formarum complete subsistentium. Forma accidentalis e converso cum in essendo essentialiter dependeat a subiecto, si eius subiectum est corpus, necessario erit forma materialis et non spiritualis. Hinc si est forma spiritualis, debet in subiecto spirituali residere, et sic intellectus humanus, qui est facultas spiritualis, residet in anima tanquam in subiecto. Neque dici poterit spiritualior principio, unde dimanat; nam sicut anima in ordine formarum spiritualium infimum locum obtinet, sic intellectus humanus in ordine facultatum intellectivum infimum locum habet, ideoque per res visibiles ascendit ad aequalem cognitionem rerum invisibilium, et dici etiam solet intellectus *obumbratus*.

Oppon. 3.^a Intellectus humanus, iuxta Philosophum, se habet ad excellens intelligibile, sicut oculus vespertilionis ad excellens visibile. Atqui oculus vespertilionis corrumpitur ad excellenti visibili. Ergo et intellectus ab excellenti intelligibili, ideoque est organicus.

Resp. Dist. mai. Idest sicut oculus vespertilionis non est proportionatus ad excellens visibile, ita intellectus humanus non habet

pro obiecto proprio et proportionato maxime intelligibilia, *Conc.* Eo quod si actuatur ab excellenti intelligibili corrumpitur, *Neg.*

Explico. Similitudo illa ab oculo noctuae ducta eo tendit, ut declaret, intellectum humanum propter suam intelligendi imperfectionem non esse proportionatum ad habendam directam et propriam cognitionem excellentium intelligibilium, quemadmodum oculus noctuae non est proportionatus ad excellens visibile. Sed improprio in noctuis oritur ab organo, ideoque propter vehementem immutationem faciam a sensibili in ipso organo, corrumpitur per se organum, et per accidens corrumpitur potentia visiva. In intellectu vero improprio in causa est, cur excellens intelligibile non possit ab intellectu per propriam speciem intelligi (1).

Oppon. 4.^o Intellectus noster cognoscit res materiales. Atqui facultas proportionata obiecto materiali est facultas organica. Ergo.

Resp. Dist. mai. Intellectus cognoscit res materiales abstracte, et immaterialiter, *Conc.* Concrese et materialiter, *Neg. Contradist. min.* Facultas proportionata obiecto materiali materialiter cognita, est organica, *Conc.* Immaterialiter cognita, *Subdist.* Dependet ab organo intrinsece, *Neg.* Extrinsece, *Conc.* Solutio patet ex superius dictis.

Oppon. 5.^o Si intellectus esset in sola anima ut in subiecto, dicenda esset intelligere anima, et non homo. Atqui homo dicitur intelligere. Ergo.

Resp. Dist. mai. Anima diceretur intelligere, et non homo, si anima non esset unita corpori in unitatem personae et naturae, *Conc.* Posita tali unioni, *Neg. Dist. min.* Homo dicitur intelligere, mediante anima, *Conc.* Mediane organo animato, *Neg.*

Explico. Cum ex anima et corpore resultet unica persona et unica natura, omnes operationes, quae fiunt in homine, sive fiant per potentias, quae resident in sola anima, sive efficiantur per potentias, quae resident in composito, iure dicuntur fieri ab homine. Sic dicimus, hominem videre, licet videat per oculos, et audire, licet audiat per aures, et intelligere, licet intelligat per animam.

Oppon. 6.^o Simile simili cognoscitur. Atqui intellectus cognoscit materialia. Ergo intellectus est facultas materialis et dependens ab organo.

Resp. Dist. mai. Simile simili cognoscitur, ita ut assimilatio fiat per speciem intentionalem, *Conc.* Per formam naturalem et physicam, *Neg. Dist. min.* Intellectus cognoscit materialia per species intentionales et immateriales, *Conc.* Actuatur per formas physicas rerum, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, uti explicabimus inferius, intellectus debet esse similis rei

(1) Cf. S. THOM. 1^o p. q. 88, a. 1 ad 3.

cognitae, ut possit illam cognoscere, seu vitaliter et intentionaliter in seipso reproducere. Sed haec similitudo non potest esse secundum formam naturalem et physicam; nam si intellectus assimilaretur physice rei materiali, non solum illam non cognosceret, sed evaderet ineptus ad omnem aliam cognitionem. Ceterum si intellectus ad res materiales cognoscendas deberet actuari forma physica rerum, non solum evaderet facultas organica; sed etiam fieret substantia materialis et inorganica, cum tales substantias, nempe inorganicas, cognoscat. Insuper formae spirituales et complete subsistentes vel nullo pacto cognoscerent res materiales, vel cognoscendo converterentur in substantias materiales. Haec omnia impossibilia tradita fuerunt a veteribus Materialistis, qui ex eo quod simile simili cognoscitur, deducebant, animam esse corpus vel simplex, vel ex pluribus elementis concretum (1).

Oppon. 7.^o Si anima non communicaret corpori virtutem intellectivam, corpus humanum esset in eadem specie, ac corpus animantis, cui communicatur esse, vivere, et sentire. Atqui hoc dici nequit. Ergo intellectus communicatur organo.

Resp. Dist. mai. Esset in eadem specie, ac corpus bruti, si anima, quae communicat corpori esse, vivere, et sentire, esset diversa ab anima intellectiva, *Conc.* Si quoad substantiam est eadem, *Neg.*

Explico. Corpus seu materia determinatur ad speciem per formam substantialem, quae ipsi communicatur esse, tum esse in tali natura. Im vero forma substantialis corporis humani est anima intellectiva, ideoque corpus humanum per animam elevatur ad speciem animalis rationalis, seu ad speciem humanam. Nihilominus cum anima rationalis superexcedat proportionem et capacitatem corporis, habet quasdam nobilitates et virtutes, quibus materia non communicat. Audiatur S. Thomas: « Anima, in quantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, in quantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse, quod est vivere, in quantum est talis forma, scilicet anima; et dat et huiusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, in quantum est talis anima, scilicet intellectiva » (2).

(1) Cf. ARIST. De Anima, lib. I, cap. V et XII.

(2) Cf. DD. De Spir. Sancti, 2. 11 ad 14.

ARTICULUS II.

DE PROPRIO ET PROPORTIONATO OBIECTO INTELLECTUS HUMANI (1).

QUÆSTIO CIRCUMSCRIBITUR. Postquam a nobis explicata sit spiritualitas, seu intrinseca independentia ab organo, quæ competit intellectui humano, ut eius natura et gradus perfectionis cognoscatur, loquendum est de intelligibili, quod ipsi respondeat, nempe de proprio objecto eiusdem. Sic efflorescet lucidus ordo in quaestione non parum salebrosa ac difficili; nam ex proprio intellectus objecto generatim determinato promptior parabitur via ad explicandam propriam et differentialem perfectionem cognoscendi, quæ intellectui nostro competit, secundum quam utrinque secerantur a sensu, et ab intellectu Angelorum; et sic declarabitur etiam ortus cognitionis nostræ intellectivæ, idest quaestio de origine idearum.

Sicut ergo obiectum sensus dicitur sensibile, sic obiectum intellectus dicitur generatim intelligibile. Cum autem quælibet res intelligibilis sit, secundum quod est actu, et rationem entis sibi vindicat, illa consecutio emergit, ut obiectum intellectus seu intelligibile tantundem extendatur, quantum ratio entis porrigitur; et in hoc sensu ens et verum converuntur (2). Jam vero intelligibile hac ratione spectatum, est obiectum commune cuiuslibet facultatis intellectivæ; nam nullus concipi potest intellectus, qui non possit quodammodo intentionaliter assimilari omnibus rebus, illasque cognoscere. Quare etiam intellectus humanus, qui in ordine virtutis intellectivæ postremum locum occupat, omnia entia sive visibilia sive invisibilia quantumvis cognoscit, et de omnibus vera iudicia profert. Hinc etiam intellectus hominis iure dicitur a S. Thoma apprehensivus entis et veri, et eius obiectum assidat ab eodem, esse commune quoddam, scilicet ens et verum (3).

Intelligibile commune et proprium. Eius generatim spectatum, prout cognosci potest a quolibet intellectu, merito dicitur obiectum seu intelligibile commune. Cum autem diversi intellectus, differentes inter se non solum specie, sed etiam genere, discriminari utiqueant per id quod est omnibus commune, patet, rationem differentialem, gradumque perfectionis humani intellectus non esse desumendum ab intelligibili, prout est obiectum commune cuiuslibet intellectus; sed ab

(1) De hac re cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, lib. II, lect. 12, et lib. III, lect. 8; t. p. q. 85, a. 1 et 3, et alibi passim.

(2) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De ver.* q. 1, a. 1.

(3) Cf. S. THOM. t. p. q. 85, a. 4 ad 1, et q. 87, a. 3 ad 1.

intelligibili, prout est proprium eius obiectum. Sic tum intellectus Angeli, tum intellectus hominis cognoscunt res materiales et res spirituales; et in hoc non discriminantur. Sed intellectus Angeli per naturas simplices et immateriales cognoscit essentias compositas et materiales; cum ex adverso intellectus hominis cognoscat naturas invisibiles et spirituales per res visibiles et materiales; et in hoc vehementer discrepant. Quare ad determinandam speciem intellectus humani, eiusque differentiam tum ab intellectu Angeli, quocum convenit in genere facultatis intellectivæ, tum a sensu, quocum consentit in genere potentiae apprehensivæ, disputare oportet de proprio et proportionato obiecto nostri intellectus in præsentî statu unionis animæ rationalis cum corpore organico.

Quid obiectum proprium? Obiectum proprium alicuius facultatis cognoscitivæ definitur a S. Thoma: *Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva* (1). Iam vero cum id quod est primo et per se cognitum, sit causa cur cetera cognoscantur, consequitur, proprium obiectum debere esse proportionatum perfectioni virtutis cognoscitivæ, et eius certam ac definitam mensuram; ita ut virtus cognoscitiva, quæ a proprio obiecto cognoscendo oritur, quandoque per proprium obiectum ascendat ad alia cognoscenda, si alia cognoscibilia perfectione antevertant proprium obiectum; quandoque contra descendat, si id quod cognoscitur, est inferiori perfectione. Sic intellectus humanus a rebus visibilibus ad invisibilia cognoscenda ascendit; cum ex adverso Angeli a rebus invisibilibus ad res materiales percipiendas quodammodo descendit.

Philosophorum sententiæ. In hac quaestione, quæ finitima est controversiæ de origine idearum, et de primo cognito intellectus nostri, sunt multiplices philosophorum sententiæ, de quibus aliqua singillatim attingemus agentes de ortu et causis cognitionis nostræ intellectivæ. Hic autem, omissis placitis tum Sensistarum, tum Rationalistarum, posthabitis etiam Cartesianis, qui tuerentur obiectum proprium intellectus nostri esse ipsam substantiam animæ cum suis affectionibus, ideoque initium scientiæ esse repetendum ab animi conscientia; quaestio- nem coarctamus ad illos philosophos, qui in eo conveniunt, quod intellectus noster in cognoscendo a rebus externis et visibilibus ordiatur. Porro isti philosophi ad tres classes revocari possunt, quorum primi censent, intellectum nostrum percipere solummodo accidentia rerum materialium; secundi tuerentur, intellectum primo et per se cognoscere essentias singulares et individuas; postremi tandem cum Aristotele, Boetio, B. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Thoma, et politioribus Scholasticis propugnant, proprium, directum, et proportionatum obiectum intellectus nostri esse quidditatem rerum corporali-um ab-

(1) t. p. q. 85, a. 8.

strictam a principiis individuantiibus, ideoque universalem. Sic vitantur errorem eorum, qui intellectum male confundunt cum sensu, tum illorum, qui non distinguunt inter vim intellectivam hominis et intellectum formarum separatarum, quae singularia corporea directe cognoscunt.

PROPOSITIO.

Obiectum proprium, directum, et proportionatum intellectus nostri in praesenti statu unius animae cum corpore est quidditas rerum materialium abstracta a principiis individuantiibus, ideoque universalis, ita ut universaliora sint prius in nostra cognitione.

Prob. 1.^a pars. Principio quidem quod intellectus cognoscat rerum quidditates, hoc est ita apertum et illustre, ut non egeat nisi quadam admonitione. Siquidem intellectus noster scientiam sibi comparat, quae non est nisi de necessariis et immutabilibus, id est de essentis rerum. Ansemper format definitiones, quae nihil aliud sunt, nisi explicationes essentialium, ideoque definitiones, iuxta Philosophi doctrinam, constituunt tum principium, tum terminum scientiae. Quocirca negantes, intellectum cognoscere essentias, simul ipsam scientiae existentiam inficiati sunt, quemadmodum de Heraclito et Cratilo refert Aristoteles (1). Quod autem intellectus primo et per se intelligat essentias rerum materialium abstractas a materia individuali, hoc probatur tum ab ipsa natura intellectus humani, tum ab experientia. Primum argumentandi ratio deducitur ex eo quod anima humana est forma substantialis corporis (2). Argumentum autem sic ellicii potest. Obiectum proprium et directum illud esse debet quod respondet modo existendi potentiae, ad quam refertur. Atqui quidditas materialis abstracta a principiis individuantiibus respondet modo existendi intellectus humani, qui licet nulli organo affixus, est tamen facultas animae, quae informat materiam. Ergo. Propositio maior ex eo elucescit, quod cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum, et cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis. Ergo illud est obiectum proprium seu primo et per se cognitum, quod tale est, ut ei primo et per se assimiletur cognoscentis. Porro quod respondet modo existendi cognoscentis tale est, ut ei primo et per se assimiletur cognoscentis. Sic obiectum proprium intellectus divini est ipsa divina essentia; obiectum proprium intellectus Angelorum est substantia simplex et immaterialis; obiectum proprium animae intellectivae, quae est forma corporis, est essentia materialis abstracta, seu immaterialiter cognita.

(1) Cf. Arist. *Metaph.* lib. IV, text. 22.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 12, a. 4; et Com. TOLETI in hunc locum.

Ad doctrinam magis magisque illustrandam, placet huc transferre ipsa S. Thomae verba, quibus rem declarat et confirmat: « Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam autem cognitio sensitiva est actus organi corporalis, scilicet sensus, et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi, neque est aliquo modo materiae corporali coniuncta, sicut intellectus angelicus, et huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens... Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium eius est, cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere autem id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata » (1).

Ratio autem a posteriori eruitur ab ipsa experientia, quae evidentissime testatur, nos intelligere spiritualia per quandam comparisonem ad corporalia; et quoniam res nominantur a nobis secundum quod cognoscuntur, sic nomina quibus utimur ad res spirituales indicandas, ex rebus materialibus desumpta sunt. Quocirca res spirituales non per proprias species, sed per species alienas et per quandam similitudinem, ideoque imperfectissime cognoscimus per viam causalitatis, vel excessus, vel remotionis. Accedit dependentia, quam experimur inter cognitionem intellectivam et sensitivam, quae non potest explicari, nisi ratione obiecti proprii intellectus nostri, qui non est facultas organica, et nihilominus nihil intelligere potest, nisi per conversionem ad phantasmata (2).

Prob. 2.^a pars, nempe intellectum nostrum directe apprehendere naturas universales, non vero prout determinatae sunt ad esse, habet vel illius singularis. Haec pars ita in perspicuis habebatur apud veteres Scholasticos ante Scotum, ut tanquam axioma reputaretur illud (3) a Boetio usurpatum: *Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*, ideoque verum germanumque discrimen inter sensum et intellectum in eo reponebant, quod sensus sit apprehensivus formae prout est in materia individuali, ideoque non cognoscat nisi singulare; intellectus ex opposito sit apprehensivus formarum habentium esse in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea, et sic cognoscuntur in uni-

(1) 1. p. q. 87, a. 1.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 84, a. 7.

versali. Quare scite ex S. Thoma anima «habet duas virtutes cognoscitivas. Unam quæ est actus alicuius corporis organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse, nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus» (1).

Ex dictis sic possumus argumentari. Proprium obiectum intellectus nostri, proportionatum naturæ ipsius, qui est facultas spiritalis et inorganica animæ intellectivæ simul et sensitivæ, est essentia rerum materialium abstracta a principiis individuantibus, seu a materia individuali. Atqui essentia, quæ per considerationem intellectus separatur ab esse in hoc vel illo singulari, dicenda est universalis. Ergo proprium obiectum intellectus est universale. Et revera, ut argumentum ulterius evolvatur, illud intellectus intelligit in rebus de quo format definitiones. Porro definitio non est, nisi de universalibus. Quam ad rem, uti notat B. Albertus Magnus: «Propria operatio intellectus agentis est abstrahere, non quidem a materia tantum; sed universaliter ab hoc particulari, cuius intentio est in anima sensibili. Hoc autem abstrahere nihil aliud est, quam accipere universale ex particulari... Relinquitur ergo, proprium obiectum intellectus esse universale» (2).

Confr. Ex eo quod si intellectus accipiens cognitionem a rebus sensibilibus et corruptibilibus, primo et per se cognosceret singulare, concludendum foret, rem materialem et corpoream imprimere in facultatem immaterialem et incorpoream. Atqui hoc est dictu absurdum, cum materia non possit agere in spiritum. Ergo vel dicendum, intellectum non differre a sensu, vel admitendum, obiectum proprium et directum intellectus non esse singulare, sed universale.

B. Albertus Magnus. Eadem doctrina in hunc ferme modum demonstratur a B. Alberto. Si aliquid singulare corporeum esset obiectum proprium et per se intellectus nostri, dicendum foret, intellectum naturæ determinatum esse ad illud genus singularium. Atqui consequens est absurdum; in illa hypotesi intellectus cetera genera singularium, vel singularia ceterorum generum percipere haud posset. Ergo et antecedens. Haec argumentandi ratio, uti patet, gemina est illi, qua ex Philosopho probavimus, intellectum non esse facultatem

(1) l. p. q. 12, a. 4.

(2) De intellectu et intelligibili, lib. I, tract. II, cap. I.

residentem in organo. «Sed placet ipsa verba B. Alberti huc transferre: «Intellectus cum sit simplex et purus, nihil ulli habens commune, et separatus ab omnibus, oportet quod obiectum proportionatum habeat sibi, eo quod scire et intelligere non convenit ei, nisi secundum potestatem et congruentiam ipsius, sicut fit passio in quolibet passivo... ideo si particulare inferret aliquam passionem intellectui, oporteret, illam habere congruentiam ad illud particulare in genere, et tunc non pateretur nisi a rebus, quæ essent de genere illius particularis; et ideo denudatum a materia et appendiciis materiae est obiectum, quod propriam inferret intellectui passionem» (1).

S. Thomas. Magistro suo concinit Aquinas, inquiens: «Intellectus noster non intelligit res nisi abstrahendo, et per ipsam abstractionem a conditionibus materialibus, id quod abstrahitur fit *universale*» (2). Immo doctrinam Aristotelis enarrans secundum quam sensus in operando differt ab intellectu, haec ad rem nostram scientissime disserit: «Sciendum est quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quæ non est actus alicuius organi corporalis... Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei, quæ sentitur. Intellectus vero recipit similitudinem eius, quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturæ communis in rebus corporalibus et materialibus est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur quod similitudo rei recepta in sensu representat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, representat rem secundum rationem universalis naturæ: et inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiæ» (3).

S. Bonaventura. Difficultati vel melius cavillationi quorundam sive veterum sive recentiorum aentium, intellectus immaterialitatem non esse in causa, cur singularia per se et directe non cognoscatur, sic nervose occurrit S. Bonaventura: «Dicendum, quod hoc quod non cognoscat singularia, non tantum venit ex immaterialitate; immo ex materialitate coniuncti et immaterialitate sua. Quoniam enim coniungitur corpori, ideo habet potentias secundum quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exiit ad exteriora; quia illæ sunt mediæ, scilicet sensus particularis, et imaginatio. Quoniam vero singulare non pervenit ad intellectum, nisi per istas potentias, et ascensus per has est per abstra-

(1) De intellectu et intelligibili, loc. cit.

(2) l. p. q. 17, a. 3 ad 1.

(3) De Anima, lib. II, lect. 12; cf. etiam lib. III, lect. 8.

tionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale, ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus; nisi intellectus sit separatus vel divinus » (1). Unde Aquinas paucis dixit: « Singularium, quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est individuationis principium » (2).

Prob. 3. pars, nempe universaliora esse priora in nostra cognitione. Cum intellectus noster procedat in intelligendo de potentia in actum, per actus imperfectos pervenit ad actum perfectum scientiae et cognitionis. Atqui cognitio universalior est imperfectior, quam cognitio minus universalis. Ergo universaliora sunt priora in nostra cognitione. Cum propositio maior in promptu sit tum experientia, tum ratione, sic assumptio suaderi potest cum Aquinate nostro. Illa cognitio est imperfecta, quae cognoscuntur res indistincte et sub confusione quadam; et vicissim illa cognitio est perfecta, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Iam vero cognoscere aliquid, in quo plura continentur, quin habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum, quae in illo continentur, est cognoscere rem confuse et indistincte. Ergo cognitio universalior est imperfectior, quam cognitio minus universalis (3). Hanc pulcherrimam doctrinam S. Thomas mutuatus fuerat ab Aristotele, qui cum saepissime inculcavit. Placet tamen saltem Stagiritae transcribere locum sic explicite rem enodantem: « Naturaliter autem constituta est via ab iis, quae sunt nobis notiora et clariora, ad ea, quae sunt notiora et clariora natura; non enim eadem sunt nobis nota, et simpliciter: quare necesse est hoc modo progredi, a finibus ex iis, quae natura quidem sunt obscuriora, nobis tamen sunt clariora, ad ea quae sunt notiora ac clariora natura. Ea enim sunt nobis primum perspicua et manifesta, quae sunt magis confusa... Idcirco ab universalibus ad singularia progredi oportet » (4).

SCHOLION. Quatuor abstractionis gradus. Ad abstractionem intelligendam, qui intellectus noster rerum quidditates cognoscit, praestat in medium afferre quatuor abstractionis gradus, quorum sic meminit B. Albertus Magnus: « Dicimus igitur quod omne appre-

(1) I. SUMM. DIST. 309, 2, 1, 2, 2.

(2) I. p. 8, 16, 2, 22, 2; cf. etiam I. p. 4, 175, 2, 4 et 5.

(3) Cf. S. THOMAS. I. p. q. 85, a. 3.

(4) Πρώται δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ὄντων ἔσθαι καὶ σαφέστερον ἢ τὰ σαφέστερα τῆ φύσιν καὶ γνωριμωτέρα ὅτι γὰρ ταῦτα ὄντων τὴ φύσιν καὶ ἀπὸ αὐτῶν ἀνάγει τὸν τρόπον τῶντων πρόβατον ἐκ τῶν σκοτεινῶν μιν τῆ φύσιν, ἕως δὲ σαφέστερον, ἢ τὰ σαφέστερα τῆ φύσιν καὶ γνωριμωτέρα. Ἐπει δ' ὄντων τὸ πρότερον ὅλα καὶ ἀσπῆ τὰ συγκροτήματα μάλιστ'... ἀπὸ ἐκ τῶν καλλίστων ἢ τὰ κατ' ἰσότητα δὲ πρότερον. *Physic.* lib. I. cap. I.

hendere, est accipere formam apprehensi non secundum esse quod habet in eo, quod apprehenditur; sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intelligibilis notitia apprehendi habetur. Haec autem apprehensio quatuor habet gradus; quorum primus et infimus est, quod abstrahitur et separatur forma a materia, sed non ab eius praesentia, nec ab eius appendiciis; et hoc facit vis apprehensiva deforis, quae est sensus. Secundus autem gradus est quod separatur a materia, et a praesentia materiae, sed non ab appendiciis materiae, sive conditionibus materiae, et hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quae, etiam singularibus non praesentibus, retinet formas sensilium, sed non denudat eas a materiae appendiciis... Tertius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed quasdam intentiones, quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus nobis non innotescunt, sicut esse socialem, et amicum, et delectabilem... Quartus autem et ultimus gradus est, qui apprehendit rerum quidditates denudatas ab omnibus appendiciis materiae, nec accipit ipsas cum sensilium intentionibus, sed potius simplices et separatas ab eis, et ista apprehensio solius est intellectus » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1. Quidquid intellectus intelligit actu directo, est in re materiali. Atqui omne quod est in re materiali, est singulare. Ergo intellectus primo et directe intelligit singulare. Ita Antonius Trombeta.

Resp. Dist. mai. Quidquid intellectus directe intelligit, est in re, et intelligitur eodem modo ac subsistit in re, *Neg.* Et intelligitur diverso modo, *Conc. Dist. min.* Omne quod est in re, habet esse ad singularitatem determinatum, *Conc.* Est per seipsum singulare, *Neg.* Solutio patet ex iis, quae diximus de universali, et invenitur rite proposita apud Cavetatum in prooemio ad opusculum *De ente et essentia*.

Oppon. 2. Si intellectus noster intelligit quidditates abstractas a principii individuantibus, falso eas cognoscit. Atqui hoc dici nequit. Ergo obiectum intellectus non est quidditas abstracta. (R)

Resp. Dist. mai. Si abstractio fit per modum compositionis et divisionis, *Conc.* Si fit per modum simplicitatis, *Neg.* (2).

Oppon. 3. In definitione cuiuslibet rei naturalis cadit materia. Atqui materia est principium individuationis. Ergo intelligimus quidditatem singularem.

Resp. Dist. mai. In definitione rerum naturalium cadit materia communis, *Conc.* Materia signata, *Neg. Contradist. min.* Materia

(1) *De Anima*, lib. II, tract. III, cap. IV.

(2) De duplici abstractione cf. S. THOMAS. I. p. q. 85, a. 1 ad 1.

communis est principium individuacionis, *Neg.* Materia signata, *Conc.* et *Neg. cons.* (1).

Oppon. 4.^a Phantasmata, iuxta Philosophum, se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Atqui visus non abstrahit species universales a coloribus. Ergo nec intellectus.

Resp. Dist. mai. Phantasmata et colores conveniunt in eo, quod causant cognitionem, *Conc.* Quod causant eodem modo, et in eodem genere causae, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Colores sunt causa principalis et proportionata, quae determinat virtutem visivam ad actum visionis, quia cum potentia visiva sit organica, colores habent eundem modum existendi in facultate visiva, ac in materia corporali individuali. Sed phantasma est solum causa instrumentalis et materialis, quia habet diversum modum existendi, ac intellectus, ideoque prout est representatio alicuius singulari obiecti non potest imprimere in intellectum (2).

Oppon. 5.^a Quidditas universalis non potest cognosci, nisi cognoscatur relatio unius ad plura. Atqui intellectus directe et primo non cognoscit relationem. Ergo.

Resp. Dist. mai. Universale reflexum, seu quidditas cum intentione universalitatis non potest cognosci sine relatione, *Conc.* Universale absolutum et directum, *Neg.* Nam aliud est cognoscere in suis praedicatis quidditativam naturam communem, et aliud est illam cognoscere prout est, vel esse potest in pluribus, seu cum relatione ad plura. Primum fit actu directo: secundum fieri sequitur.

Oppon. 6.^a Magis universalia sunt priora secundum naturam, quam minus universalia. Atqui quae sunt priora secundum naturam, sunt minus nota quoad nos. Ergo universaliora non sunt nobis notiora, quam minus universalia.

Resp. Dist. mai. Universaliora sunt priora secundum ordinem generationis, *Conc.* Secundum ordinem dignitatis et perfectionis, *Neg.* *Contradist. min.* Si sunt priora secundum ordinem generationis, *Neg.* Si sunt priora secundum ordinem dignitatis et perfectionis, *Conc.*

Explico. Solutio difficultatis sic declaratur a S. Thoma: « Duplex est ordo naturae: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam... Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam, quam potentia, et perfectum prius est, quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam, quam magis commune, ut homo, quam animal » (3).

(1) De materia communi et signata cf. S. THOM. loc. cit. ad 2.

(2) Cf. S. THOM. loc. cit. ad 3.

(3) Loc. cit. a. 3 ad 1.

Oppon. 7.^a Prius cognoscimus definitum, quam partes definitionis. Atqui universaliora sunt partes definitionis minus universalium. Ergo universaliora non sunt priora in nostra cognitione.

Resp. Dist. mai. Prius cognoscimus definitum, quam partes definitionis secundum quod considerantur relative ut partes definitionis, *Conc.* Secundum quod considerantur absolute et in se, *Neg.* *Contradist. min.* Universaliora sunt partes definitionis, quae considerari possunt vel absolute, vel ut partes definitionis, *Conc.* Quae considerantur solum ut partes definitionis, *Neg.*

Explico. Totum aliquod definibile, quod est aliqua species coalescens ex genere et differentia, vel comparatur ad partes definitionis prout absolute et in se spectantur, et tunc pars definitionis, quae universalior est quam definitum, prius cognoscitur quam definitum; et sic prius cognoscitur animal quam homo, licet animal sit pars definitionis hominis: vel definitum comparatur ad partes definitionis prout illae partes spectantur relative, nempe ut partes illius definiti; et tunc prius cognoscitur definitum confusa quadam cognitione, et postea cognoscitur quod illa pars universalior et generica sit de ratione illius definiti. Rem sic declarat S. Thomas: « Definitiva, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum; alioquin non notificaretur definitum per ea: sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem confusa quadam cognitione, quam sciamus distinguere omnia, quae sunt de hominis ratione » (1).

ARTICULUS III.

AN ET QUOMODO INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SINGULARIA (2).

QUAESTIO DETERMINATUR.

Duo a nobis hactenus constabita sunt, nempe: 1) intellectum nostrum quodammodo se extendere ad omnia, quae habent rationem entis; 2) obiectum proprium et proportionatum ipsius in praesenti statu esse quidditatem rerum materialium abstractam a principis individuacionibus, ideoque universalem. Cum autem supra hoc obiectum sint formae spirituales penitus separatae secundum esse a materia, et maxime Deus; et ex adverso infra intellectum sint formae materiales prout habent esse in materia, sponte sua oritur quaestio, quae investigat quo pacto intel-

(1) 1 p. loc. cit. ad 3.

(2) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 86, a. 1; 4 Sent. Dist. 50, q. 1, a. 3; Q. D. De Anima, a. 20; De ver. q. 10, a. 5; De Anima, lib. III, lect. 8; cf. etiam CAROLVM, 1 Sent. Dist. 35, q. 2, pag. 474-475.

communis est principium individuacionis, *Neg.* Materia signata, *Conc.* et *Neg. cons.* (1).

Oppon. 4.^a Phantasmata, iuxta Philosophum, se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Atqui visus non abstrahit species universales a coloribus. Ergo nec intellectus.

Resp. Dist. mai. Phantasmata et colores conveniunt in eo, quod causant cognitionem, *Conc.* Quod causant eodem modo, et in eodem genere causae, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Colores sunt causa principalis et proportionata, quae determinat virtutem visivam ad actum visionis, quia cum potentia visiva sit organica, colores habent eundem modum existendi in facultate visiva, ac in materia corporali individuali. Sed phantasma est solum causa instrumentalis et materialis, quia habet diversum modum existendi, ac intellectus, ideoque prout est representatio alicuius singulari obiecti non potest imprimere in intellectum (2).

Oppon. 5.^a Quidditas universalis non potest cognosci, nisi cognoscatur relatio unius ad plura. Atqui intellectus directe et primo non cognoscit relationem. Ergo.

Resp. Dist. mai. Universale reflexum, seu quidditas cum intentione universalitatis non potest cognosci sine relatione, *Conc.* Universale absolutum et directum, *Neg.* Nam aliud est cognoscere in suis praedicatis quidditativam naturam communem, et aliud est illam cognoscere prout est, vel esse potest in pluribus, seu cum relatione ad plura. Primum fit actu directo: secundum fieri sequitur.

Oppon. 6.^a Magis universalia sunt priora secundum naturam, quam minus universalia. Atqui quae sunt priora secundum naturam, sunt minus nota quoad nos. Ergo universaliora non sunt nobis notiora, quam minus universalia.

Resp. Dist. mai. Universaliora sunt priora secundum ordinem generationis, *Conc.* Secundum ordinem dignitatis et perfectionis, *Neg.* *Contradist. min.* Si sunt priora secundum ordinem generationis, *Neg.* Si sunt priora secundum ordinem dignitatis et perfectionis, *Conc.*

Explico. Solutio difficultatis sic declaratur a S. Thoma: « Duplex est ordo naturae: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam... Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam, quam potentia, et perfectum prius est, quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam, quam magis commune, ut homo, quam animal » (3).

(1) De materia communi et signata cf. S. THOM. loc. cit. ad 2.

(2) Cf. S. THOM. loc. cit. ad 3.

(3) Loc. cit. a. 3 ad 1.

Oppon. 7.^a Prius cognoscimus definitum, quam partes definitionis. Atqui universaliora sunt partes definitionis minus universalium. Ergo universaliora non sunt priora in nostra cognitione.

Resp. Dist. mai. Prius cognoscimus definitum, quam partes definitionis secundum quod considerantur relative ut partes definitionis, *Conc.* Secundum quod considerantur absolute et in se, *Neg.* *Contradist. min.* Universaliora sunt partes definitionis, quae considerari possunt vel absolute, vel ut partes definitionis, *Conc.* Quae considerantur solum ut partes definitionis, *Neg.*

Explico. Totum aliquod definibile, quod est aliqua species coalescens ex genere et differentia, vel comparatur ad partes definitionis prout absolute et in se spectantur, et tunc pars definitionis, quae universalior est quam definitum, prius cognoscitur quam definitum; et sic prius cognoscitur animal quam homo, licet animal sit pars definitionis hominis: vel definitum comparatur ad partes definitionis prout illae partes spectantur relative, nempe ut partes illius definiti; et tunc prius cognoscitur definitum confusa quadam cognitione, et postea cognoscitur quod illa pars universalior et generica sit de ratione illius definiti. Rem sic declarat S. Thomas: « Definitiva, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum; alioquin non notificaretur definitum per ea: sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem confusa quadam cognitione, quam sciamus distinguere omnia, quae sunt de hominis ratione » (1).

ARTICULUS III.

AN ET QUOMODO INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SINGULARIA (2).

QUAESTIO DETERMINATUR.

Duo a nobis hactenus constabita sunt, nempe: 1) intellectum nostrum quodammodo se extendere ad omnia, quae habent rationem entis; 2) obiectum proprium et proportionatum ipsius in praesenti statu esse quidditatem rerum materialium abstractam a principis individuacionibus, ideoque universalem. Cum autem supra hoc obiectum sint formae spirituales penitus separatae secundum esse a materia, et maxime Deus; et ex adverso infra intellectum sint formae materiales prout habent esse in materia, sponte sua oritur quaestio, quae investigat quo pacto intel-

(1) 1 p. loc. cit. ad 3.

(2) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 86, a. 1; 4 Sent. Dist. 50, q. 1, a. 3; Q. D. De Anima, a. 20; De ver. q. 10, a. 5; De Anima, lib. III, lect. 8; cf. etiam CAROLVM, 1 Sent. Dist. 35, q. 2, pag. 474-475.

lectus noster ascendat ad intelligendas substantias immateriales, et maxime Deum; et similiter qua ratione descendat ad cognoscenda singularia corporea, quae sunt proprium obiectum virtutis sensitivae. Prima pars controversiae a nobis enodabitur in Metaphysica, quando agemus de cognitione; quam in hac vita mortali habemus de Deo. Secunda pars nunc agitata venit, ut in aperto ponatur, quo pacto intellectus humanus in cognitionem perveniat singularis corporei.

Qua in re illud in primis extra omnem dubitationem versatur, intellectum nostrum neque substantiarum immaterialium, quae supra se sunt, neque singularium materialium, quae sunt infra ipsum, habere propriam cognitionem et conceptum; nam duo contraria, et inter sese pugnantia concurrunt, si adstruitur, aliquid non esse proprium et proportionatum obiectum intellectus nostri, et simul illud esse ab intellectu cognitum conceptu proprio. Ad singulare vero corporeum quod spectat, cum ipsum, prout singulare est, non sit intelligibile in actu, sed solum in potentia, consequenter non potest imitari intellectum ad hoc, ut primo et per se intelligatur. Hinc relate ad hominem, qui est sensitivus una et intellectivus, individuum corporeum est primum et per se cognitum, cum cognitio nostra sensitiva antevertat intellectivam; sed relate ad intellectum minime dici potest, ipsum esse primum et directe cognitum, cum intellectus primo et directe cognoscit universale abstractum a singulari. Quocirca cum aliunde certo constet, intellectum nostrum cognoscere singularia corporea, nam de ipsis propositiones efformat, uti: *Socrates est homo*, consequitur, intellectum indirecte, et per quamdam reflexionem, et cum Aquinate loquamur, pervenire ad cognoscendum huiusmodi singulare. Quomodo haec doctrina intelligenda sit, sequenti propositione aperietur.

PROPOSITIO.

Intellectus humanus singularia corporea certo cognoscit; non autem ea percipit directe, et per proprium conceptum, sed indirecte, et per quamdam reflexionem seu reditum supra phantasmata, ex quibus naturae universales, abstractae fiunt.

Prob. 1^a pars, nempe intellectum certo cognoscere singularia. Intellectus noster, uti innuimus, de singularibus innumera enunciabilia efformat, et ipsis naturam aliquam communem attribuit. Atqui hoc fieri neutiquam posset, nisi eadem facultas cognosceret utrumque terminum enunciabilis, nempe subiectum singulare et praedicatum commune. Ergo intellectus cognoscit singulare. Et revera impossibile foret, iudicium ferre sive convenientiae sive discrepantiae, id est cernere relationem inter duos terminos, nisi termini per eandem

facultatem cogniti essent. Rem ita dilucide notavit S. Thomas: «Sicut supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque; ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed *alio et alio modo*» (1).

Quod autem intellectus non cognoscat singularia directe et per propriam speciem, in promptu est ex superiori articulo, si rite intelligatur, quid sit cognoscere aliquid per propriam speciem. Hoc evidenter evadet consideranti, speciem propriam et repraesentativam singularis corporei neque posse causari a sola re sensibili, quae non potest imprimere in intellectum, neque a re sensibili elevata per actionem intellectus agentis, quia tunc produceretur species seu similitudo naturae universalis. Quam ad rem sophisma incurrit, quod ex eo quod intellectus cognoscit singulare, concludit, illud cognoscere per propriam speciem; fit enim transitus a re, quae cognoscitur ad modum, quo cognoscitur, quod vocari solet sophisma accidentis. Insuper si haec ratio valeret, tunc ex eo quod intellectus humanus cognoscit Deum, concludendum foret, ipsum cognoscere Deum per propriam speciem seu conceptum, quod est plane absurdum.

Prob. 2^a pars, nempe intellectum cognoscere singularia indirecte, et per quamdam reflexionem supra phantasmata. Cum enim intellectus noster neque aliquid de novo intelligere possit, neque cognitione iam acquisita uti valeat sine conversione ad phantasma (2), per reditum ad phantasma, quod est repraesentativum rei singularis, cognoscit quidditatem universalem prout est natura quaedam in singulari existens; et sic mediante sensu et imaginatione perfectam rerum cognitionem acquirit.

Quomodo autem hoc perficiatur, sic ductu Angelici Praeceptoris declarari potest. Quandoquidem intellectus accipere nequeat propriam speciem et similitudinem individui materialis, quae non abstractit ab *hic et nunc*, per speciem naturae universalis *quasi argumentando* devenit in cognitionem individui; nimirum concipiendo hominem, et concipiendo communem rationem individui seu singularitatis, deducit, debere esse in natura aliquod singulare, in quo universale ab ipso conceptum subsistit, et hoc singulare esse praecise illud, quod repraesentatur a phantasmate. Sic per quamdam reflexionem ad phantasmata indirecte cognoscit singularia. Diximus *per quamdam reflexionem*, tum quia vera et propria reflexio tunc habetur, cum aliqua facultas revertitur supra proprium actum, non supra actum alterius facultatis, tum vel maxime quia intellectus non redit super phantasma, ut intelligat sin-

(1) De Anima, lib. III, lect. 8.

(2) Cf. S. THOM. 1^a p. q. 84, a. 7.

galare in ipso representatum, sed ut argumentando cognoscat quiditatem universalem et abstractam ab ipso intellectam, esse præcise eam, quæ subsistit in singulari representato per illud phantasma, a quo abstracta fuit species intelligibilis. Ut autem hæc sane difficilis et abscondita doctrina uberius illustretur, placet recitare ipsa verba S. Thomæ: « Anima cum est corpori coniuncta non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas, et ideo per potentiam illam cognoscitivam, in qua formæ a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organice affixas; sed indirecte et per quamdam reflexionem etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout igitur ex obiecto redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quæ est intelligendi principium; et ex ea redit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Intellectus non potest cognoscere compositionem, quin cognoscat extrema compositionis. Atqui intellectus cognoscit hanc compositionem: *Socrates est homo*, cuius subiectum est singulare. Ergo intellectus cognoscit singulare.

Resp. Dist. mat. Quin cognoscat extrema compositionis vel per propriam speciem vel per speciem alterius, *Conc.* Semper per propriam speciem, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explic. Acquiescat in difficultate, uti notavimus, in hoc versatur, quod male permiscetur cognitio singularis cum modo illud cognoscendi. Ultra fatemur, et omnes fateri coguntur, singularia esse cognita a nostro intellectu; secus enim de rebus existentibus, et quæ ad usum vitæ nobis necessariae sunt, nihil aliud sciremus, quam id quod cognoscunt animantia bruta, quæ naturæ instinctu feruntur ad quaerenda utilia et bona, et ad fugienda noxia et inutilia. Sed ex hoc per-

(1) *4 Sent. Dist. 10, q. 1, a. 3;* cf. etiam *QQ. DD. De ver. q. 10, a. 5;* ubi S. Doctor explicat quemodo mens se immiscet singularibus dupliciter, secundum quod vel motus a rebus terminatur ad animam, vel vicissim ab anima terminatur ad res. Quare mirabile proest est, Franciscum Sylvium S. Thomæ interpretem, in *Com. ad 1. p. q. 85, a. 1*, hæc scripsisse: « Ut autem certa ab incertis separantur; certo tenendum est, quod intellectus humanus etiam in presenti rerum stato cognoscit singularia rerum materialium per se seu per suum proprium actum; quod vero illa solum indirecte cognoscat, est probabile ». Nimirum, si hæc Sylvii assertio vera esset, tota doctrina Aristotelis, S. Thomæ, et posteriorum Scholasticorum de origine cognitionis nostræ intellectivæ, de intellectu agente, de universalibus, naturali subdecto fundamento, mole sua corrueret, uti consideranti facile apparebit.

peram admodum concluditur, nos cognoscere singularia conceptu proprio et directe, nempe per speciem quam intellectus ab ipso singulari accipit, cum singulare non sit actu intelligibile, ideoque non possit causare speciem in nostro intellectu. Quare si intelligitur, debet intelligi mediante specie obiecti proprii et directi, idest universalis; nam generatim species obiecti proprii est medium, quo intellectus intelligit ea, quæ sunt vel supra vel infra ipsum; et sic per species rerum visibilibus ascendimus ad res invisibiles cognoscendas.

Oppon. 2.^o Intellectus intelligit proprium actum. Atqui actus intellectus est singularis. Ergo intellectus intelligit singularia.

Resp. Dist. mat. Intelligit proprium actum, qui est separatus ab organo, ideoque spiritualis, *Conc.* Qui est organo immixtus, *Neg. Contradist. min.* Actus intellectus est singularis et materialis, *Neg.* Est singularis et immaterialis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explic. Ratio cur intellectus non intelligat singulare, non est eius singularitas, sed eius materialitas, ideoque si singulare est immateriale, potest ab intellectu cognosci, dummodo sit ipsi præsens, uti contingit in actibus eius. Ad rem Aquinas: « Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur, nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi » (1).

Oppon. 3.^o Obiectum debet præcedere actum potentiae. Atqui universale non præcedit actum intellectus, sed eius abstractionem consequitur. Ergo intellectus directe non intelligit naturam universalem, sed singularem.

Resp. Dist. mat. Obiectum debet præcedere potentiam passivam, quæ ab ipso immutatur et actuatur, *Conc.* Potentiam activam, a qua immutatur, *Subdist.* Ut movens et immutans, *Neg.* Ut terminus et materia, *Conc. Contradist. min.* Non præcedit actum intellectus formaliter intelligentis, *Neg.* Non præcedit actum intellectus aliquid efficientis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explic. Obiectum debet semper præcedere aliquo modo facultatem quæ ad ipsum ordinatur a natura: sed facultates diversimode comparantur ad obiectum, prout sunt potentiae activæ vel passivæ. Si enim sunt passivæ, comparantur ad obiectum tamquam ad immutatum, seu ad formam, seu ad actum: si ex adverso sunt activæ, ad ipsum comparantur tamquam ad terminum et materiam. Iam vero intellectus noster relate ad suum obiectum invenitur in duplici differentia potentiae activæ et passivæ: hinc distinctio illa intellectus agentis et intellectus possibilis, de qua loquimur suo loco (2).

(1) *1. p. q. 86, a. 1 ad 3.*

(2) *Cl. S. Thom. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6.*

Oppon. 4.^o Intellectus abstrahit universale a singulari. Iamvero universale non potest abstrahi ab eo quod est ignotum. Ergo intellectus cognoscit singulare.

Resp. Dist. mai. Intellectus abstrahit universale a singulari abstractione naturali, *Conc.* Abstractione voluntaria, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum quaelibet facultas necessario et ex sua natura feratur in proprium obiectum, intellectus potest naturaliter ferri in essentiam universalem, quae subsistit in singulari corporeo, non cognitis conditionibus individuans, quae non sunt eius obiectum. Aliquid huius simile videmus contingere in sensu. Visus enim, cognoscendo suum obiectum, abstrahit colorem pomi ab eius sapore, quem nullo modo cognoscere potest. Ex adverso si abstractio est voluntaria, nempe si volumus potius considerare unum, quam alterum, in hoc casu non abstrahitur aliquid ab ignoto.

Oppon. 5.^o Illud quod fieri potest per virtutem inferiorem, a fortiori fit per virtutem superiorem. Atqui singulare cognoscitur a sensu. Ergo et ab intellectu.

Resp. Dist. mai. Fit per virtutem superiorem, eodem modo, *Neg.* Nobiliori modo, *Conc.* *Contradist. min.* Sensus cognoscit singulare, modo imperfectiori, *Conc.* Eodem modo ac intellectus, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Quod sensus cognoscat singulare directe et per se, hoc ortum ducit ab imperfectione istius virtutis cognoscitivae, quae per se non cognoscit, nisi exteriora accidentia rerum. Contra ex perfectione facultatis intellectivae, quae non est alligata organo corporali, procedit, quod intellectus non cognoscat primo et per se singularia sensibilia, sed essentias universales; et in universali per conversionem ad phantasma percipiat singularia; et sic intellectus penetrat intimam naturam speciei, quae est in individuis. Haec ratio cognoscendi singularia longe antecedit modum cognoscendi virtutis sensitivae (1).

Oppon. 5.^o Universale est cognitione posterius. Atqui si est posterius cognitione, supponit ante se cognitionem singularium. Ergo intellectus cognoscit singulare.

Resp. Dist. mai. Est posterius cognitione relate ad hominem, qui praeditus est sensu et intellectu, *Conc.* Relate ad intellectum, *Subdit.* Universale relativum, logicum, et reflexum, *Conc.* Universale absolutum, metaphysicum, et directum, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Si considerantur omnes potentiae cognoscitivae hominis, primum quod ab homine cognoscitur per sensum, est singulare, a quo intellectus abstrahit essentiam universalem, quae neque excludit, neque includit singularia. Sed si spectatur cognitio intellectus, homo prius cognoscit absolute naturam universalem: ut autem illi naturae attri-

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 86, a. 1 ad 4; *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 5 ad 5.

buat intentionem universalitatis, quod est habere universale reflexum, praesupponitur cognitio singularium, quia illa natura debet considerari cum ordine ad plura singularia, in quibus est, vel esse potest.

Oppon. 7.^o Intellectus practicus dirigit ad agendum. Atqui actus versantur circa singularia. Ergo intellectus cognoscit singularia.

Resp. Dist. mai. Intellectus practicus dirigit ad agendum per cognitionem universalem applicatam singularibus, mediante cogitativa, quae est collativa intentionum particularium, *Conc.* Immediate per cognitionem singularis ab ipso habitam, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Rem ita acu tangit Doctor Angelicus: « Electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici. Ex universali autem dispositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet, nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis » (1). Haec doctrina ducta est ab Aristotele, qui (*De Anima*, lib. III, text. 38) eleganter explicat, quomodo mens se immiscet singularibus in ordine practico; nam motus ab anima procedit ad res, ideoque sententia universalis applicanda est ad singularem actum. Res declaratur exemplo. Sit sententia universalis: *honorandi sunt parentes*: haec sententia non posset ordinari ad peculiarem actum, nisi ipsi applicetur, mediante ratione particulari, quae dicitur *cogitativa*, et fiat quodammodo syllogismus in hunc modum. *Parentes sunt honorandi. Sed Petrus est meus pater. Ergo ego debeo honorare Petrum.* Audi S. Thomam: « Universalem sententiam, quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare; ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis » (2).

ARTICULUS IV.

QUOMODO ANIMA COGNOSCAT SEIPSAM (3).

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum obiectum proprium intellectus nostri in praesenti statu sit essentia rerum materialium abstracta a sensibili representatione, patet, animam non cognoscere se ipsam immediate, scientiamque nostram non posse incipere a cognitione

(1) 1 p. q. 86, a. 1 ad 2.

(2) *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 5.

(3) De hac re disserit S. THOM. 1 p. q. 87, a. 1; *QQ. DD. De ver.* q. 10, a. 8.

principii intelligentis, tamquam a primo cognito. Hoc, quod tum ratione mox prolata, tum evidenti experientia apertissimum est, negatum fuit a Cartesio eiusque adstipulatoribus, qui postquam subverterint unionem substantialem animæ cum corpore, et docuerint, animam esse substantiam perfecte in se subsistentem, congruenter huic doctrinae professi sunt, animam actu cognoscere seipsam per suam propriam essentiam; ideoque omnem nostram cognitionem exordia ducere a conscientia, idest ab actu animæ seipsam cognoscentis, vel, ut ipsi dicitant, a cognitione principii cogitantis. Etenim si anima in se complete subsisteret, neque esse suum corpori communicaret, eius immaterialitas et intelligibilitas gemina et par esset immaterialitati et intelligibilitati Angelorum, et consequenter sicut Angeli immediate et per essentiam sese cognoscunt, sic anima sese cognosceret, idest suam propriam essentiam inuenerat (1).

Quare novaræ philosophiæ sectatores, qui iuxta rectam naturalemque philosophandi rationem debuissent ex propriis operationibus colligere et cognoscere tum naturam humanam, tum naturam animæ intellectivæ, quæ est pars naturæ humanæ, ordinem a natura statutum præpostere inverterunt. Sic de animi arbitratu libitæque suo decernentes, talem animæ humanæ cognitionem contra rem et veritatem attribuerunt, qualem evidens experientia et ipsa ratio docent esse falsam et consentitiam. Cum autem ipsa novatorum philosophandi principia essent ad libitum elicta, naturali quodam itinere progressi sunt ad propugnandas doctrinas inter se vehementer oppositas; et sic divisi sunt in duas philosophantium familias, quorum alteri in sensismum proclapsi sunt, et tam sensui, tum intellectui organa concesserunt, alteri tum intellectum, tum sensum ab organo separaverunt, et in quemdam idealismum, et scepticismum inciderunt.

Nos ergo in præsentis controversia, quæ per se est illustris et aperta, sed a novatoribus obscurata, vestigia prememus Aristotelis et S. Thomæ, et tum admonendo, tum argumentando, tum sophismata dissolvendo, illud in tuto ponamus, quod in dubium nisi per summam opinandi licentiam vocari non potest; nimirum animam nostram actu non cognoscere seipsam immediate et per suam essentiam, sed solum mediate, arguendo ad operationibus ad quidditatem.

Duplex animæ cognitio. Ut omni acquivocationi præcludatur aditus, distinguendum est cum S. Thoma inter duplicem cognitionem, quam anima actu habere potest de seipsa. Prima cognitio versatur circa animæ existentiam; secunda percipit animæ essentiam, ita ut per primam cognoscamus, an anima sit, per secundam autem percipiamus, quid sit anima. Prima statim et evidenter ex operationibus concluditur; ad secundam requiritur longa et subtilis inquisitio. Circa

(1) Cf. S. Thom. 1. p. q. 87, a. 3.

primam nullum inter homines possibile est dubium; circa secundam habentur plurimi errores et dubitationes philosophorum. Insuper prima cognitio est naturalis, et omnibus communis; secunda est scientifica, et ad paucos pertinens. Iam vero sive agatur de prima sive de secunda cognitione, dicendum omnino est, animam neque cognoscere suam essentiam neque suam existentiam immediate, sed utramque ex propriis operationibus argumentando colligere.

De duplici animæ cognitione proxime commemorata sic dilucide disserit S. Thomas: «Norandum est quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque. Una quidem, quæ unuscuiusque anima se tantum cognoscit, quantum ad id, quod est ei proprium; et alia, quæ cognoscitur anima, quantum ad id, quod est omnibus animabus commune. Illa enim cognitio, quæ communiter de omni anima habetur, est quæ cognoscitur animæ natura: cognitio vero, quæ quis habet de anima, quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo; unde per hanc cognitionem, cognoscitur *an est anima*, sicut cum aliquis percipit, se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur, *quid est anima*, et quæ sunt per se accidentia eius» (1).

Philosophorum sententiæ. Circa modum cognoscendi quidditatem animæ, philosophi ad rem quod attinet, facile concordant; nam sive illi qui recte, sive illi qui perperam de animæ natura philosophantur, omnes ex animæ operationibus suam opinionem suadere nituntur. Verum de illa cognitione pugnant inter se et diversa sentiunt. Aristoteles quippe et post eum politiores Scholastici, inter quos sufficit nominare B. Albertum Magnum, et S. Thomam, docent, animam nostram non cognoscere immediate et directe suam existentiam, neque proprios actus, sed per reditum supra directam cognitionem attingere *immediate actum*, et per actum arguere suam existentiam. Cartesiani ex opposito tuentur, animam immediate et per suam essentiam cognoscere, se esse, et ex hac cognitione, tamquam ex primo cognito, seu principio et fundamento, progredi ad omnes alias veritates acquirendas, ita ut primum philosophandi principium sit cognitio existentie principii cogitantis. Denique tertia quedam sententia concordat cum Aristotele, et S. Thoma in eo quod docent, animam non cognoscere seipsam, nisi per suum actum; hoc autem perperam explicat, decernendo, eundem actum reflexum animæ attingere simul actum directum cum substantia animæ, idest attingere animam per actum directum modificatam. Sic huius sententiæ assertores putant vitare omnia incommoda Cartesianæ doctrinae; sed in hoc omnino frustra sunt, nam cognitio illa licet reflexa, esset tamen immediata, utpote terminata ad ipsam substantiam animæ. Ad veram ergo doctrinam vindicandam, hanc statuimus propositionem.

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 8.

PROPOSITIO.

Anima humana neque suam naturam neque suam existentiam cognoscit immediate et per suam essentiam; sed utramque ex propriis operationibus argumentando concludit; ita tamen ut existentia naturaliter cognoscatur, essentia vero inquisitione et arte.

Prob. 1.^a pars. Quod anima non cognoscat immediate suam essentiam seu naturam, hoc patet tum ratione, tum experientia. Et primo quidem cognitio illa esset intuitiva et perfectissima, ideoque nullus error possibilis esset circa naturam animae; nam quae prima sunt in cognitione, oportet esse notissima, uti sapienter docet S. Thomas. Deinde patet ex ipsa experientia; nemo enim experitur, se videre naturam animae suae, sed ineluctabile testimonium conscientiae omnino contrarium proclamat.

Prob. 2.^a pars, nempe animam non cognoscere immediate suam existentiam. Siquidem si rite vocabula intelliguntur, statim apparet, immediatam seu intuitivam cognitionem existentiae dari non posse, quin simul cognoscatur et menti clarissime appareat ipsa essentia animae. Iam vero anima suam essentiam non videt intuitive. Ergo neque intuitive videre potest suam existentiam. Tunc enim possumus existentiam alicuius rei clare et definite cognoscere, quin clare cognoscamus eius essentiam, sed solum indeterminate et confuse, cum argumentando ab effectu, vel ab alio medio cognito, quod cum re connexionem habet, deducimus, aliquid existere, licet eius naturam non cognoscamus, nisi confuse et indeterminate; et ita ulterius discurrendo et inquirendo, per naturam effectus progredimur ad naturam causae perfectius imperfectiusve cognoscendam. Sic intelligitur cur quaestio, *an sit res*, antevertere debeat quaestionem, *quid res sit*. Quae duae quaestiones separari non possent, si intellectus immediate et intuitive videret rei existentiam. Ceterum ipsa experientia, quae monet, animam non videre immediate suam essentiam, eodem pacto docet, ipsam non videre suam existentiam. Quisque enim sibi conscius est, se, ex eo quod intelligit, cognoscere adesse in seipso animam intellectivam, de qua nihil suspicatus fuisset, nisi sese intelligere deprehendisset. Quare merito S. Thomas sic dixerit: «Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat, se in actu animam habere; sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit, animam habere et vivere et esse, quod percipit, se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere: unde dicit Philosophus (*Ethic. lib. IX, cap. IX*): *Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit, se intel-

ligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere, se intelligere: et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum, se esse, per illud quod intelligit vel sentit» (1).

Confir. Ratio autem a priori in eo reponenda est ex parte animae, quod anima, licet in se spiritualis; tamen in statu unionis non est secundum esse separata a materia, cum sit actus corporis; ideoque in tali concreta existentia non potest, ut forma intelligibilis, esse principium determinativum intellectus ad intelligendum, et sic non potest immediate cognosci ab intellectu. Cum autem immediatum obiectum intellectus nostri sit essentia rerum materialium abstracta a sensibilibus, intellectus factus in actu per speciem huius essentiae repraesentativam intelligit suum intelligere seu suam operationem, quae est actu intelligibilis; verum in illa operatione non intuetur animam, nam non fuit actuatus ab anima; et cum hoc non videat, nihil ei reliquum est, nisi ut deducat ex operatione existere principium quoddam illius operationis, quod dicitur anima intellectiva. Quare S. Thomas loquens de triplici intellectu, nempe de divino, qui est ipsum suum intelligere; de angelico, qui licet non sit suum intelligere, tamen habet pro primo obiecto sui intelligere suam essentiam; de humano autem haec habet: «Est alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi obiectum, et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cuius est perfectio ipsum intelligere» (2).

Prob. 3.^a pars, nempe animam naturaliter cognoscere suam existentiam, inquisitione et arte suam essentiam. Ea enim dicitur naturaliter cognosci, quae a nullo homine usum rationis habente ignoratur; et vicissim illa dicitur cognosci per inquisitionem et artem, quae ignoratur ab illis, qui inquisitionibus scientificis minime operam navant, quaeque addiscuntur pedetentim et per gradus, nempe procedendo a cognitione imperfecta ad perfectam. Atqui omnes homines sciunt, se habere animam; contra pauci admodum cognoscunt, quid sit anima. Insuper in prima cognitione nullus errat; in secunda plurimi a veritate aberrant. Ergo prima cognitio est naturalis, altera scientifica, nempe inquisitione parata. Hoc idem proportionaliter dicitur de cognitione Dei, ita ut quidam SS. Patres affirmant, cognitionem existentiae Dei esse nobis innatam, nempe naturalem, utpote ex principiis evidentissimis nullo negotio deductam.

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 8.

(2) 1. p. q. 87, a. 3.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Anima humana est per essentiam intelligibilis, utpote immaterialis, et insuper est intellectiva. Iam vero, posita unione intelligibilis cum intellectu, resultat intellectio. Ergo anima humana seipsam immediate cognoscit.

Resp. Dist. mai. Anima humana est natura sua intelligibilis, si spectatur in se et separata a corpore, *Conc.* Si spectatur prout est unita corpori, cui communicat suum esse, *Subdit.* Est intelligibilis in actu, *Neg.* In potentia, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Anima humana utpote spiritualis et forma in se subsistens, si consideratur in se, est intelligibilis in actu, cum intelligibilitas sequatur immaterialitatem seu independentiam a materia. Verum cum anima non sit subsistens in specie completa, substantialiter unitur corpori seu materiae ad efformandam speciem completam, quae est natura humana: hinc sequitur, esse animae corpori coniunctae non posse dici separatim a materia, cum anima sit actus substantialis materiae, quacum copulatur in unitatem naturae et personae. Quare anima quamdiu est unita corpori, non est intelligibilis in actu, sed solum in potentia, et consequenter non potest actuare intellectum ad hoc ut intelligatur; unumquodque enim intelligitur secundum quod est actu. Quidquid ergo sit de modo quo anima separata seipsam intelligit, certum omnino est, in statu unionis intellectum propter rationem nuper explicatam non posse immediate cognoscere seu intueri animam; et haec ratio maximum robur nanciscitur ab experientia ipsi luculenter suffragante. Remanet ergo ut anima seipsam cognoscat per suas operationes, nempe per cognitionem discursivam, quae ab uno cognito ad aliud procedit, seu ab effectu et principio arguit ad causam et principium.

Oppon. 2.^a Illud quod cognoscitur est obiectum cognoscitivae virtutis. Atqui actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non potest cognoscere suum actum.

Resp. Dist. mai. Cognitum est obiectum intellectus, ita ut extendatur ad omne ens et verum, et consequenter etiam ad actum intellectus, *Conc.* Ita ut limitetur ad aliquod ens, *Neg. Contradist. min.* Actus distinguitur ab obiecto, ita ut non possit esse obiectum alterius actus, *Neg.* Ita ut possit terminare alium actum, *Conc.*

Explico. Solutio patet, nam, uti notat S. Thomas, obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et

verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit (1).

Oppon. 3.^a Si intellectus posset novo actu cognoscere actum suum, posset etiam tertio actu cognoscere secundum, et sic in infinitum. Atqui potentia finita non potest procedere in infinitum. Ergo intellectus non potest actum suum intelligere.

Resp. Dist. mai. In hac hypothesi intellectus procederet in infinitum actu, *Neg.* In infinitum potentia, *Conc. Contradist. min.* Potentia finita non potest procedere in infinitum actu, *Conc.* In infinitum potentia, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Ad intelligendum actum intellectus sane requiritur novus actus; nam, uti notat Angelicus, ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis, et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit, se intelligere lapidem, et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia (2).

Oppon. 4.^a Sicut se habet sensus ad suum actum, ita intellectus ad suum. Atqui nullus sensus sentit suum actum. Ergo nec intellectus intelligit suum.

Resp. Dist. mai. Sensus in quibusdam convenit cum intellectu in ordine ad actum, *Conc.* Convenit in eo quod sensus aequo ac intellectus redire possit supra actum suum, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Sensus in eo inter alia per ordinem ad suum actum maxime differt ab intellectu, quod sensus suum proprium actum attingere nequeat; cum contra intellectus supra actum suum reditione completa revertatur. Nam, uti scite argumentatur Aquinas, sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum commune. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile (3).

Oppon. 5.^a Si intellectus cognoscit actum suum, tunc actus debet esse forma suspensus. Atqui hoc repugnat, cum forma sit simplicior eo cuius est forma. Ergo.

Resp. Dist. mai. Idest actus debet se habere ad modum formae, ita ut a subiecto distinguatur secundum rationem intelligibilem, *Conc.* Debet proprie esse forma realiter distincta a subiecto, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

(1) Cf. S. THOM. 2. p. q. 87, a. 3 ad 1.

(2) Cf. S. THOM. loc. cit. ad 2.

(3) Cf. S. THOM. loc. cit. ad 3.

Explico. Cum actus intellectus sit intelligibilis et virtuti cognitivae maxime praesens, non eget aliquo informari ad hoc ut intelligatur, sed ipse quodammodo se habet ad modum formae, quatenus eadem realitas actus sit et id quod intelligitur, et id quo intelligitur. Hoc autem locum habet in omnibus, quae cognoscuntur per essentiam, et non per similitudinem, ita ut praepositio per indicet medium cognitionis, nempe quo res cognoscitur. Sic pro intellectu angelico se habet essentia relate ad cognitionem suipsius, et ideo dicitur Angelus cognoscere suam essentiam per seipsam. Quare, scite admodum simili difficultati sic occurrit Aquinas: « Cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma suipsius; sed se habet per modum formae, in quantum ad se sua actio terminatur, qua seipsam cognoscit » (1).

Oppon. 6.* In his quae sunt separata a materia idem est id quod intelligit, et quo intelligitur, ut ait Philosophus (*De Anima*, lib. III, text. 15). Atqui anima est immaterialis. Ergo anima intelligit se per suam essentiam.

Resp. Dist. mat. In his quae sunt omnino separata a materia, *Cono.* In his quae licet non comprehendantur a materia, tamen sunt actus materiae, *Neg. Contradictio min.* et *Neg. cons.*

Explico. Responso patet ex solutione primae difficultatis. Verbum autem Philosophi intelligendum est de intellectu, qui est omnino separatus ab organo, ideoque factus in actu per speciem a rebus materialibus abstractam intelligit se immediate (2).

(1) *QQ. DD. De ver. q. 10, a. 8 ad 16.*

(2) *Cl. S. Thom. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 8 ad 3 in contrarium.*

QUAESTIO IV.

*De operatione intellectiva seu de origine et natura
nostrarum idearum.*

CONTINUATIO RERUM. Doctrina a nobis proxime explicata de proportionato obiecto, seu de proprio intelligibili intellectus nostri, quod facultatem nostram intellectivam rite discernit, tum a potentia sensitiva, tum ab intellectu Angelorum, viam parat ad aliam quaestionem, quae versatur circa ortum, causas, et naturam intellectionis nostrae. Cum enim intellectus noster intrinsece imitari debeat, ut de intelligente in potentia fiat intelligens actu, inquirendum iure venit, quatenam sint causae efficientes et quatenam sit natura illius formae actuantis intellectum ad hoc ut ipse actu obiecta intelligibilia cognoscat. Sic per hanc inquisitionem, quantum rei difficultas patitur, comperita nobis erit natura cognitionis nostrae intellectivae. Forma quae intellectum determinat ad actu intelligendum, dicitur species intelligibilis seu idea; unde quaestio de origine intellectionis nostrae, seu de causis, quae in nostro intellectu producant formam vel speciem, per quam actu intelligit, a recentibus nuncupari solet de origine idearum.

Quae quaestio cum maximi momenti sit, utpote nobilissimam operationem hominis attingens, maximaeque simul difficultatis, propter similitudinem cognitionis nostrae intellectivae cum cognitione sensitiva, et cum intellectione Angelorum; nil mirum si ad eam solvendam omnium temporum philosophi studium ingeniumque contulerint, et in ea enucleanda diversas admodum oppositasque sententias amplexati sint. Nos ergo in hac perabscondita difficillique controversia, ut ordine ac via procedamus, primum determinabimus naturam proprietatesque ideae; deinde varia philosophorum placita de proposito problemate expendemus; et demum doctrinam peripatetico-scholasticam proponemus ac vindicabimus.

ARTICULUS I.

DE NATURA ET PROPRIETATIBUS IDEAE (1).

QUAESTIONIS PRAESTANTIA. Quaestio quae versatur circa naturam, proprietates, et munera ideae est tantae excellentiae ac nobilitatis, ut S. Augustinus affirmare non dubitaverit, sapientiae nomen

(1) De hac materia disserit S. Thom. 1 p. q. 15; *QQ. DD. De ver. q. 3*; 1 *Scil. Dist. 36, q. 2, a. 2 et 3.*

Explico. Cum actus intellectus sit intelligibilis et virtuti cognoscitivae maxime praesens, non eget aliquo informari ad hoc ut intelligatur, sed ipse quodammodo se habet ad modum formae, quatenus eadem realitas actus sit et id quod intelligitur, et id quo intelligitur. Hoc autem locum habet in omnibus, quae cognoscuntur per essentiam, et non per similitudinem, ita ut praepositio *per* indicet medium cognitionis, nempe *quo* res cognoscitur. Sic pro intellectu angelico se habet essentia relate ad cognitionem suipsius, et ideo dicitur Angelus cognoscere suam essentiam per seipsam. Quare, scite admodum simili difficultati sic occurrit Aquinas: « Cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma suipsius; sed se habet per modum formae, in quantum ad se sua actio terminatur, quae seipsam cognoscit » (1).

Oppon. 6.* In his quae sunt separata a materia idem est id quod intelligit, et quo intelligitur, ut ait Philosophus (*De Anima*, lib. III, text. 15). Atqui anima est immaterialis. Ergo anima intelligit se per suam essentiam.

Resp. Dist. mat. In his quae sunt omnino separata a materia, *Cono.* In his quae licet non comprehendantur a materia, tamen sunt actus materiae, *Neg. Contradictio min.* et *Neg. cons.*

Explico. Responso patet ex solutione primae difficultatis. Verbum autem Philosophi intelligendum est de intellectu, qui est omnino separatus ab organo, ideoque factus in actu per speciem a rebus materialibus abstractam intelligit se immediate (2).

(1) *QQ. DD. De ver. q. 10, a. 8 ad 16.*

(2) *Cf. S. Thom. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 8 ad 3 in contrarium.*

QUAESTIO IV.

*De operatione intellectiva seu de origine et natura
nostrarum idearum.*

CONTINUATIO RERUM. Doctrina a nobis proxime explicata de proportionato obiecto, seu de proprio intelligibili intellectus nostri, quod facultatem nostram intellectivam rite discernit, tum a potentia sensitiva, tum ab intellectu Angelorum, viam parat ad aliam quaestionem, quae versatur circa ortum, causas, et naturam intellectionis nostrae. Cum enim intellectus noster intrinsece imitari debeat, ut de intelligente in potentia fiat intelligens actu, inquirendum iure venit, quanam sint causae efficientes et quanam sit natura illius formae actuantis intellectum ad hoc ut ipse actu obiecta intelligibilia cognoscat. Sic per hanc inquisitionem, quantum rei difficultas patitur, comperita nobis erit natura cognitionis nostrae intellectivae. Forma quae intellectum determinat ad actu intelligendum, dicitur species intelligibilis seu idea; unde quaestio de origine intellectionis nostrae, seu de causis, quae in nostro intellectu producant formam vel speciem, per quam actu intelligit, a recentibus nuncupari solet de origine idearum.

Quae quaestio cum maximi momenti sit, utpote nobilissimam operationem hominis attingens, maximaeque simul difficultatis, propter similitudinem cognitionis nostrae intellectivae cum cognitione sensitiva, et cum intellectione Angelorum; nil mirum si ad eam solvendam omnium temporum philosophi studium ingeniumque contulerint, et in ea enucleanda diversas admodum oppositasque sententias amplexati sint. Nos ergo in hac perabscondita difficillique controversia, ut ordine ac via procedamus, primum determinabimus naturam proprietatesque ideae; deinde varia philosophorum placita de proposito problemate expendemus; et demum doctrinam peripatetico-scholasticam proponemus ac vindicabimus.

ARTICULUS I.

DE NATURA ET PROPRIETATIBUS IDEAE (1).

QUAESTIONIS PRAESTANTIA. Quaestio quae versatur circa naturam, proprietates, et munera ideae est tantae excellentiae ac nobilitatis, ut S. Augustinus affirmare non dubitaverit, sapientiae nomen

(1) De hac materia disserit S. Thom. 1 p. q. 15; *QQ. DD. De ver. q. 3*; 1 *Scil. Dist. 36, q. 2, a. 2 et 3.*

minime promereri, qui ideam ignorat. Ita enim loquitur praestantissimus Doctor: « Ideas Plato primus appellasse perhibetur; non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideam vocavit, vel a nullo erant intellectae. Sed alio fortasse et alio nomine ab aliis atque aliis vocatae sunt. . . Non enim est verisimile, sapientes aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas, quas Plato, ut dictum est, ideam vocat, quaecumque res sint, non intellexisse. Siquidem tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit » (1).

Quid idea? Quam Graeci *ideam* dicunt, Latini appellant tum *formam*, tum *speciem* (2). Secundum rem vero idea, iuxta S. Augustinum, defini potest: *Ratio seu similitudo rei in intellectu existens, per quam mens ad rerum cognitionem pervenit*. Porro intellectualis cognitio duplex est; speculativa alia, practica alia. Prima sistit in simplici veritatis contemplatione; secunda ulterius progreditur, et ordinat ad operationem veram, quod cognoscit. Huiusmodi rerum delectus sic notatur a S. Thoma: « Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad simplicem veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit (*De Anima*, lib. III, text. 49), quod speculativus differt a practico, sine; unde et a fine denominatur utroque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus » (3).

Cognitio autem tum speculativa tum practica iterum duplex est; nam cognitio practica quandoque dicitur practica actu, quandoque virtute; prout vel actu ordinatur ad opus, vel solummodo ordinabilis est ad operationem, tamen de facto non ordinatur. Sic etiam cognitio speculativa quandoque versatur circa res, quae nequeunt produci per scientiam cognoscentis, uti sunt omnia opera naturae a nobis cognita: quandoque res cognita, quae a cognoscente effici potest, non consideratur ut operabilis, separando nempe per intellectum, quae a rebus non sunt secundum esse separabilia; prout quando artifex in re operabili, puta in domo, investigat eius passiones, genus, differentias, quae omnia in re ipsa inventiuntur indistincte secundum esse (4).

Cum ergo idea ad utrumque cognitionis genus ordinem dicat, si ad speculativum refertur, dici poterit: *Intentionalis similitudo seu representatio rei quae cognoscitur*; vel, aliis verbis: *Actus seu forma, quae mentem ad hanc vel illam rem intentionaliter exprimendam determinat*.

(1) Lib. 83 *questionum*, q. 46.(2) Cf. *Cic. Quaes. Tuscul.* lib. 1, cap. XXIV.

(3) I p. 9, 79, a. 11.

(4) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 3, a. 3.

Quod si ad practicam cognitionem referatur, tunc describi poterit: *Exemplar quoddam in mente artificis conceptum, ad cuius imitationem aliquid efficitur*. Rem sic paucis perstringit Doctor Angelicus: « Idea graece, latino *forma* dicitur. Unde per ideam intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente » (1). Quare ex duobus, quae Plato docuit de ideis exemplaribus, nimirum 1) eas esse formas a rebus distinctas, et 2) esse in seipsis subsistentes, Aristoteles primum amplexus est utpote verissimum; secundum autem repudiavit utpote a veritate vehementer alienum.

Idea pressius spectat ad intellectum practicum. Tametsi idea utramque complectatur cognitionem, tamen pressius usurpatur cum ad practicam, quam cum ad speculativam cognitionem significandam; adhibetur. Huius rei ratio exinde repetenda est, quod forma, cui graece respondet idea, semper causalitatem quamdam denotat, quae invenitur in causa exemplari respectu rei, quae ad eius similitudinem progreditur; non item in principio determinante intellectum ad rem cognoscendam. Quod sic declaratur a S. Thoma: « Forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius, quod secundum ipsam formatur: sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, sicut in formis exemplaribus. . . Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se, nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest. . . Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tum speculativam, quam practicam » (2).

Species intelligibilis. Cum ideae nomen sumi possit, vel ut est principium effectiois rerum, vel ut est cognoscendi principium, Doctores Scholastici ad praeccludendum cuilibet acquivocationi aditum, usi sunt potius nomine *speciei intelligibilis*, quam *ideae*, ut indicarent rationem rei seu similitudinem obiecti, quae intellectum in ordine speculativo informat et determinat ad cognoscendum, licet interdum etiam nomen *ideae* ad idem significandum adhibuerunt (3). Nos, posthabita verborum disputatione, et declarata re, quae in controversiam venit, de speculativa cognitione acturi utemur nomine *ideae* pro specie intelligibili. Iam vero idea seu species intelligibilis spectat

(1) I p. q. 15, a. 1.

(2) *QQ. DD. De ver.* q. 3, a. 3.(3) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 8 ad 3.

potest in actu primo et in actu secundo, nempe vel ut est principium actus intelligendi et proprio nomine dici solet *species impressa*, vel ut est terminus intellectionis, et nuncupatur *species expressa*, *verbum*, *conceptus mentalis*.

Quid cognitio mediata et immediata? Ut rite determinetur id de quo ambigitur, notandum est, cognitionem mediatam accipi posse bifariam; idest: 1) prout pertinet ad ratiocinium, in quo habetur discursus seu transitus mentis ex veritate nota ad aliam ignotam, quae in prima continetur, et per illam cognoscitur tanquam per medium obiectivum prius notum. Haec cognitio mediata reperiri potest in solo homine, qui ratiocinando acquirit scientiam, ideoque dicitur animal rationale. 2) Cognitio mediata pertinere potest ad intellectum vel simpliciter apprehendentem vel ad intellectum iudicantem citra omnem mentis discursum; et tunc habetur, quando unum cognoscitur in alio, tanquam in obiecto cognito ducente in cognitionem prioris; vel quando intellectus informatus specie alicuius rei, pervenit ad cognitionem alterius, quae cum prima similitudinem habet.

Haec doctrina subtiliter enodatur ab Angelico, cuius ratio sic proponi potest. Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Porro cognoscentis ad cognitum potest dupliciter assimilari; nempe vel recipiendo in se immediate a cognito similitudinem, vel quia assimilatur alicui, quod est eius simile; ideoque cognitio fit vel recipiendo speciem immediate ab obiecto cognito, vel ab alio quod cum illo similitudinem habet. Prima cognitio est immediata; secunda rite dici potest mediata. Res illustratur exemplo ducto a visione corporea; nam possumus per visum cognoscere Socratem vel eo quod virtus visiva determinatur per speciem procedentem a Socrate immediate et in se viso, vel quod determinatur per speciem causatam ab imagine Socratis quae est in speculo vel in tabula, et sic prima visio erit immediata, altera erit mediata (1). Eandem doctrinam adhuc luculentius versat idem Aquinas, distinguens triplex medium cognitionis, nimirum medium *sub quo*, quod est lumen intellectuale; medium *quo*, quod est species intelligibilis; medium *in quo*, quod est aliquid cognitum, per quod in cognitionem alterius devenimus, sicut in uno similia aliud cognoscitur. Primum et secundum non faciunt cognitionem mediatam, sed tertium cognitionem efficit mediatam (2).

Idea per se non facit cognitionem mediatam. Idea sive sumatur in actu primo sive in actu secundo, non efficit per se cognitionem mediatam, cum sit signum, formale obiecti faciens unum cum intellectu per ipsam actuato, idest aliquid quo intellectus intelligit, et non aliquid in quod fertur acies intellectus, tanquam in

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 8, a. 5; cf. etiam 1 p. q. 56, a. 3.

(2) Cf. S. THOM. Quodlib. 7, q. 1, a. 1.

obiectum intelligibile. Diximus per se, quia idea potest esse obiectum intelligibile cognitionis reflexae, qua mens suam operationem speculatur, et tunc habetur cognitio mediata. Insuper species alicuius rei potest causari in nostro intellectu non ab ipsa re, sed ab alia, quae cum illa similitudinem quandam gerit. Sic ex essentis rerum materialium causatur idea seu species, qua intellectus substantias immateriales quodammodo cognoscit. Tunc species illa ducens intellectum in cognitionem rerum immaterialium efficit cognitionem mediatam, cum immediate non cognoscamus rem spirituales, sed potius eius umbram, ut cum S. Thoma loquamur, idest rem materiale, quae cum substantia spirituali similitudinem habet vel genericam vel saltem analogicam, ita ut intellectus informatus specie quidditatis materialis assimiletur substantiae spirituali in eo, in quo duplex illa substantia similis est. Contra ea, ut ait S. Thomas: « Quando aliquid cognoscitur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei, alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius » (1).

Idea prout informat intellectum et prout repraesentat obiectum.

Idea seu species intelligibilis considerari potest sub duplici respectu plane diverso; nimirum formaliter, subjective, entitativo, vel repraesentativo, obiective, terminativo. Siquidem cum natura intellectivae cognitionis in eo sita sit, ut cognoscentis intentionaliter res cognitae in se exprimat easque quodammodo suas faciat, ipsis largiendo quandam intentionalem subsistentiam in suo intellectu, necesse est ut facultas intellectiva cognoscentis perficiatur forma quadam, quae res extra ipsum positas repraesentare valeat. Jam vero haec forma minime confundi potest cum ea, quae in rebus habet esse physicum et reale; secus intellectus ea informatus, realiter converteretur in rerum omnium naturam ac speciem. Ergo haec forma aliud esse nequit, nisi similitudo quaedam intentionalis rerum, habens mentalem existentiam in intellectu, qui intellectus informatus possit res omnes cognoscendo in se exprimere, et quodammodo suas facere. Huiusmodi forma, quae actuat facultatem intellectivam et simul repraesentat res extra intellectum positas, cum sit earum similitudo et imago, ea est, quam nos nomine ideae seu speciei intelligibilis nuncupamus. Audi S. Thomam: « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscentis natum est habere formam etiam alterius rei; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem; propter

(1) Quodlib. loc. cit.

quod dicit Philosophus *(De Anima, lib. III, text. 77)*, quod anima est quodammodo omnia » (1).

Cum ergo haec forma intellectualis seu idea actuet intellectum, et repraesentet res ab intellectu separatas, consequenter ipsa spectari potest vel in sua realitate et entitate, prout est forma informans, vel in sua virtute repraesentativa, prout est rerum similitudo; nimirum vel per ordinem ad intellectum, cuius est forma, vel per ordinem ad rem, cuius est imago. Iuxta duplicem acceptionem quamplures easque maximas differentias sibi vindicat, per quas immensum discrimen certaque relatio adstruitur inter ordinem subiectivum et obiectivum, inter ideam et obiectum, inter formam repraesentativam, et rem repraesentatam; et sic multiplicibus oppositisque erroribus occurritur.

Siquidem idea seu species intelligibilis, si spectetur in sua realitate prout est forma informans nostrum intellectum, est semper res positiva, singularis, spiritualis, finita, actus et forma accidentalis. Quod si spectetur obiective, quandoque repraesentat substantiam, quandoque accidens, quandoque rem materialem, quandoque rem immaterialem, quandoque rem finitam, quandoque rem infinitam, quandoque demum rem positivam, quandoque rei negationem et privationem. Quare cum ipsa non sit substantia, substantiam repraesentat, cum non sit materialis, materialia exprimit, cum non sit divina, Deum manifestat. Natura ergo et perfectio illae repetenda est ab intellectu in quo est, cum omne accidens sequatur naturam subiecti in quo est et per quod esse habet; repraesentatio autem dimittenda est ex obiectis expressis ad quae relationem dicit. Digna cogito sunt haec S. Thomae verba: « Forma quae est in intellectu habet respectum duplicem: unum ad rem cuius est, aliud ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur *aliquis*, sed *alicuius* tantum. Non enim materialium est forma materialis, nec sensibilibus est forma sensibilis. Sed secundum alium respectum *aliquis* dicitur, et sequitur modum eius in quo est » (2).

Multiplex philosophorum error arguitur. Accuratus rerum detectus, quem in loco proximo citato et alibi passim expressit Doctor Angelicus, clare patefacit vanitatem illorum philosophorum, qui rati sunt, ideam esse entitatem quandam universalem, eo quod essentias universales repraesentant, quemadmodum placuit Avicennae, Averro, et nostris diebus Victori Cousin, qui propterea intellectum quemdam separatim, commune, et universalem commenti sunt. Ex eodem fonte manavit veterum Materialistarum error, qui, ex eo quod ideae nostrae materialia repraesentant, animam humanam materialem descriperunt. Inde etiam ortum duxit Ontologorum dogma permiscendum ideam cum Deo, quia idea est Dei repraesentativa. Similiter hinc

(1) 1 p. q. 14. a. 1.

(2) *QQ. DD. De ver. q. 3, a. 2 ad 5.*

repetenda sunt Rationalistarum et Transcendentalium somnia, qui male confundentes naturam ideae cum natura obiecti ab idea repraesentati, stauerunt, subiectum cogitans esse unam eandemque rem cum obiecto cognito; et sic varias pantheismi formas tum subiectivi tum obiectivi in vulgus disseminarunt, secundum quod censuerunt, evolutionem incipiendam esse, vel a subiecto, vel ab obiecto, vel ab utroque ad unum redacto, quemadmodum placuit vel Fichtio, vel Schellingio, vel demum Heghelio.

Quaestio solvenda proponitur. Cum nomine ideae seu speciei intelligibilis significetur, uti monuimus, forma quaedam intellectum informans, quae ipsum determinat ad hanc vel illam rem intentionaliter exprimentam, cumque obiectum proprium, directum, et proportionatum intellectus nostri sit quidditas rei materialis abstracta a principis individuantibus ideoque universalis; quaestio de origine idearum eo spectat, ut determinetur quatenam sint causae, quae in nostro intellectu producunt has ideas seu species, quae sunt similitudines quidditatis universalis rerum materialium.

Triplex problematis solutio. In proposita quaestione enodanda, tanta est opinionum turba atque insolentia, ut pene infinitum esset omnium philosophorum diversas enumerare sententias. Nihilominus perspicuitatis causa ad tres classes revocari possunt omnium placita. Sunt enim qui omnem determinationem intellectus ad hoc ut actu intelligat, ideoque originem idearum unice repetendam esse ducunt a rebus materialibus, quae tamquam causae adaequatae et sufficientes intellectum movent ad operationem intellectivam. Alii ex opposito opinantur, cognitionem intellectivam procedere ab ipsa intellectu activata, independentem omnino a rebus materialibus. Tertii demum decernunt, causam adaequatam et proportionatam, quae determinat intellectum ad propriam operationem intellectivam, esse reponendam simul in virtute activa intellectus, et in rebus materialibus extra ipsum existentibus. Primi dicuntur Empirici vel Sensitae; secundi vocantur Rationalistae; tertii appellantur Peripatetico-Scholastici. Antequam ergo ad doctrinam peripatetico-scholasticam vindicandam accedamus, quae unice scientificam absolutamque explicationem propositae quaestioni exhibet, refellenda a nobis sunt praecipua saltem et cursim tum Empiristarum tum Rationalistarum placita, quae mancam pravamque problematis solutionem exhibent.

SCHOLION. Sententiae philosophorum de natura hominis, et de operatione intellectiva comparantur. Si quis attente cogitateque praesentem quaestionem consideret, videbit profecto, omnes errores a philosophis traditos circa nostram operationem intellectivam geminos fuisse erroribus, quos circa hominis naturam unionemque animae cum corpore iidem professi fuerant. Siquidem veteres illi philo-

sophi; qui docuerunt, animam humanam non esse a corpore distinctam, utpote corpus subtilissimum, in explicanda nostra cognitione, ad empirismum vel materialisticum vel sensitivum se contulerunt, uti Democritus, Empedocles, Heraclitus, Cratylus, alique, qui docuerunt, intellectum esse quemdam sensum, et intellectuales conceptus non differre a sensibus perceptionibus; et sic scientiam omnem radicibus susulerunt, hominemque animantium brutorum similem arbitrati sunt (1).

Ex opposito Platonici, qui magistri sui dogmata amplexati docuerunt, hominem non esse substantiam compositam ex anima et corpore, sed potius esse animam utentem corpore, cognitionem nostram explicaverunt omnino independentem a causis extrinsecis, nempe a rebus materialibus et extra nos existentibus. Sic ad diversa et multiplicia Rationalistarum systemata concinnanda progressi sunt, sublata omni obiectiva veritate cognitionis nostrae, quae, iuxta Platonis placita, non res sed Ideas rerum percipi.

Iam vero diversa haec veterum philosophorum placita a veritate utrinque aberrantia, quae ab Aristotele primum, et subinde a Doctoribus Scholasticis invicta et luculenter refutata fuerant, a recentibus philosophiae cartesianae sectatoribus iterum et pene iisdem verbis revocata sunt. Siquidem negata a Cartesio substantiali unione inter animam intellectivam et corpus, Cartesiani in duas sectas divisi sunt. Quidam enim illud Cartesii magistri sui: *Cogito, ergo sum*, revocantes ad sensum, omnem nostram cognitionem intellectivam per sensationem explicarunt, et sic in Censuram vel Sensistarum vel Materialistarum stipendia mereri aggressi sunt. Alii ex adverso iisdem Cartesii erroribus imbuti circa unionem animae cum corpore, ut a sensismo se expedirent, illud Cartesii: *Cogito, ergo sum*, de intellectiva perceptione interpretantes, statuerunt, essentialiam animae in cogitatione esse reponendam, et consequenter vel omnem vel aliquam scientiam in anima ingentiam et ab ipsa natura in ea consignatam professi sunt. Haec Cartesianorum doctrina ad severas dialecticae leges evoluta, eo a quibusdam perducta fuit, ut docerent, subiectum et obiectum cognitionis esse unam eandemque rem, atque ita in pantheismum vel subiectivum Fichii vel obiectivum Schellingii prolapsi sunt.

Quam ad rem Cartesiani postquam animam intellectivam separaverunt secundum esse a corpore, de propria et specifica operatione hominis, nempe de intellectione decernentes, divisi sunt in duas sectas, nempe Sensistarum et Rationalistarum, qui per duas diversas vias ad eundem terminum, nempe ad totalem subversionem nostrae cognitionis intellectivae perveniunt, male confundentes intellectum cum sensu. Unde quidam tum intellectui tum sensui organum attribuant; quidam ex adverso tum intellectum tum sensum ab organo separatum

(1) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. IV, text. 22, et S. THOM. 1. p. q. 84, a. 1.

profiterentur; utrique tandem verae philosophiae cladem pernicemque afferunt, et per falsas cognitionis intellectivae explicationes ad absolutum scepticismum, idest ad negationem omnis scientiae et veritatis progrediuntur.

ARTICULUS II.

DE PLACITIS EMPIRICORUM CIRCA ORTUM INTELLECTIONIS NOSTRAE.

QUID EMPIRICI? Empirici vocantur philosophi illi, qui docent, omnem nostram cognitionem ex sensibus esse derivandam, ideoque sensum cum intellectu confundunt. Hi vero in duas classes disperfiuntur; nam quidam eorum animam cum corpore unum idemque esse asserunt; alii contra animam a corpore distinctam ponunt. Quocirca empirismus duplex est, nempe materialisticus et sensitivus.

Empirismus materialisticus. Hoc systema propugnatum fuit ab omnibus veteribus Materialistis, qui animam esse corpus professi sunt, uti Empedocles, Democritus, Leucippus, Epicurus, Aristoxenus, alique (1). Dupliciter veteres in natura animae assignanda peccaverunt, uti testis est Aristoteles. Quidam enim cum Democrito docuerunt, animam per se moveri, ideoque esse corpus. Alii contra ex eo quod anima cognoscit corpora, opinati sunt cum Empedocle, animam esse compositam ex quatuor elementis, quia simile simili cognoscitur (2). His veterum erroribus finitima sunt recentiorum Materialistarum deliria, quorum familiam ducit Hobbesius. Recentes quippe non secus ac veteres animam revocant ad corpus, vel ad physicas chemicasque corporis vires, vel ad harmoniam partiumque temperamentum, uti Tolland, La-Mettrie, Tyndall, Moleschott. Posita animae materialitate, ad explicandam eius cognitionem veteres cum Democrito fati sunt, ex corporibus iugiter divelli superficies quasdam tenuissimas, seu idola, quae per interpositum aerem traiecta percellerent sensus et ad cognitionem determinarent. In his deliramentis profligandis non est cur immoremur, sed potius in medium iterum proferemus verba S. Augustini, qui postquam acute et festive has insanias insectatus sit, suam refutationem concludit inquisiens: « Sed iam pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt » (3).

(1) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. I; cf. etiam CIC. *Quaest. Tuscul.* lib. I, cap. IX et X.

(2) Cf. ARIST. loc. cit.

(3) *Epist.* 118, cap. 4, n. 31.

Empirismus sensitivus. Lockius. Sensismus apud recentes Lockium sibi vindicat auctorem, licet a Condillachio ad perfectiorem formam perductus sit, et sine ulla verborum ambage propugnatus. Siquidem Joannes Lockius omnem nostram cognitionem ex duobus fontibus esse deprendendam arbitratus est, videlicet ex sensatione et reflexione. Per sensationem docet, a nobis obtineri ideas simplices, quas cum obiecto, idest cum corporum proprietatibus male permiscet; per reflexionem vero censet, animum illas ideas scrutari, recognoscere, et ideas compositas efficere. Ideas simplices ad paucas revocat, quas in duas classes distribuit, quarum quaedam representant primarias corporum proprietates, idest soliditatem, extensionem, formam, et motum; aliae vero representant secundarias, uti colorem, saporem, frigus, calorem. Primas docet esse similes qualitibus primariis, secundas censet esse qualitibus secundariis dissimiles; quia in corporibus vera est soliditas, extensio, forma, motus; sed color, sapor, frigus et calor in illis revera non sunt. Huiusmodi ideas simplices, licet numero paucissimae, quando per reflexionem comparantur et coniunguntur, varias efficiunt compositiones iuxta innumeratas combinationes, et sic ex his ideis per reflexionem compositis efflorescit totum humanae scientiae aedificium (1).

Condillachius. Doctrinam Lockii ad sensismum ducentem enucleatius proposuit Condillachius, qui disertis verbis omnes cognitiones revocavit ad puram simplicemque sensationem. Cum enim reflexione animus non contineatur, nisi id quod actu directo ab eo cognitum sit, licet clarius explicatiusque id cognoscatur; consequitur, cognitionem reflexam a directa non differre secundum speciem, ideoque reflexionem ad sensationem revocari. Quare Condillachius docuit, operationes intellectivas non aliud praebere nisi sensationem transformatam. Intellectus quippe ad sex operationes se porrigit, nempe ad attentionem, comparisonem, iudicium, reflexionem, imaginationem, ratiocinium. Cum autem haec operationes versentur circa obiectum, quod a nobis sentitum fuit, iure inferat, omnes has operationes non esse nisi quandam evolutionem primaevae sensationis. Ut haec commenta, aliaque his affinia explodamus, sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Doctrina Sensistarum est omnino impar et inepta ad explicandam originem nostrarum idearum.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Licet propositio probari possit omnibus argumentis, quibus demonstravimus, intellectum esse facultatem spiri-

(1) Cf. LOCKIUM, *Saggio sull'umano intellimento*, lib. II, Delle idee.

tualem, et scientiam non esse de iis, quae sensu percipiuntur (1); nihilominus eam sic directe efficimus. Ideae intellectuales representant aliquid immutabile, necessarium, absolutum a tempore et loco. Atqui quicquid cognoscitur per sensum est mutabile, contingens, alligatum tempori et loco. Ergo ideae nostrae non possunt ducere originem a sensatione, iuxta placita Empiristarum.

Arg. 2.^{um} Intellectus noster percipit essentias seu rerum quidditates universales, cum eius obiectum sit quod quid erat esse. Atqui sensiles perceptiones non attingunt, nisi concretas corporum qualitates et singularia obiecta. Ergo sensatio non potest explicare originem idearum. Prolatum argumentum est tantae efficaciae ac virtutis, ut ab eo permotus Heraclitus negaverit, dari scientiam in humano intellectu. Siquidem ipse omnem cognitionem reducebat ad sensata, et probe intelligebat, scientiam, quae est de necessariis et immobilibus, non posse explicari per sensationem.

Arg. 3.^{um} deducitur ex absurditatibus, quas congressere Empirici in proprio systemate concinnando. Et primo quidem Lockius ideam cum obiecto cognito confundit, quae aequivocatio omnem philosophiam penitus subvertit; ait enim nos cognoscere ideam soliditatis, extensionis, figurae, coloris, saporis; quod de cognitione directa est omnino absurde dictum. Deinde affirmat, ideis qualitatum secundariorum non respondere aliquid simile in corporibus; quod est destruere iudicium sensus, et castra coniungere cum Scepticis. Demum Lockius contendens, unicum fontem idearum esse sensationem et reflexionem, pervertit ac deformat principales notiones, quibus innititur scientia humana; affirmat enim, nos per substantiam concipere complexionem qualitatum per sensum cognitarum; infinitum efflorescere ex finitorum additamentis; notionem causae efformari ex eo quod unum alteri succedat, et post alterum oriarur. Haec quae falsissima sunt, clare ostendunt, Lockium funditus labelactasse tres praecipuas notiones, nempe notionem substantiae, infiniti, et causae.

Nec minus absurda est doctrina empirica, prout a Condillachio proponitur, qui omnes intellectivas operationes ad sensationem transformatam revocat. Etenim, ut alia posthabeamus, iudicium certe et ratiocinium, operationem sensus in immensum transcendunt, cum iudicium haberi nequeat sine aliqua idea universali, et ratiocinium sit impossibile sine aliqua generali praemissa. Iam vero sensus universalis nullo pacto apprehendere potest.

(1) Cf. S. THOM. *De Anima*, lib. III, lect. 7, et *Posterior. Analyt.* lib. I, lect. 42.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Id quod primo cognoscitur a nobis, est obiectum sensibile. Atqui si primum quod cognoscimus est obiectum sensibile, origo nostrarum idearum reducitur ad sensationem. Ergo stat doctrina Empiristarum.

Resp. Dist. mai. Quod primo a nobis cognoscitur per sensum, est obiectum sensibile, *Conc.* Quod primo cognoscitur per intellectum, est obiectum sensibile, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex dictis de primo et directo obiecto intellectus nostri, et de cognitione singularis corporei. Cum enim in homine sit duplex facultas cognoscitiva, nempe sensus et intellectus, verum est a nobis primo cognosci per sensum obiectum sensibile, seu singulare corporeum; falsum autem est, hoc idem obiectum primo cognosci per intellectum. Siquidem obiectum proprium et proportionatum intellectus est quidditas rei materialis abstracta a principiis individuandis, ideoque universalis; quae intellectui non potest exhiberi a simplici sensatione. Et signum est, quod intellectus per quidditates rerum materialium immaterialiter cognitas ascendit ad res spirituales aliquo modo cognoscendas; quod fieri non posset, si intellectio revocaretur ad sensationem transformata.

Oppon. 2.^o Intellectus noster accipit cognitionem suam a sensu. Atqui quod accipitur a sensu, non est nisi res sensata. Ergo.

Resp. Dist. mai. Intellectus noster accipit cognitionem a sensu, tamquam a causa materiali et instrumentali, *Conc.* Tamquam a causa formali et principali, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio difficultatis clarius apparebit, quando assignabimus causas adaequatas, quae determinant intellectum nostrum ad intelligendum, seu causas productivas nostrarum idearum. Res ergo materiales representatae per sensum et phantasiam utique concurrunt ad producendas nostras ideas, sed concurrunt ut causae instrumentales et materiales. Quare causa principalis ex alio fonte repetenda est, qui pertineat ad ordinem intelligibilitatis. Cum autem effectus assimiletur causae principali, rite consequitur, intellectionem nostram transcendere ordinem cognitionis sensitivae, licet intellectus vere accipiat cognitionem a sensibus (1).

Oppon. 3.^o Quando intelligimus, defatigatur cerebrum. Atqui si ideae nostrae transcenderent ordinem sensationis, et intellectio fieret sine organo, cerebrum non defatigaretur. Ergo intellectio reducitur ad sensationem.

(1) De causa adaequata nostrae cognitionis intellectivae, cf. S. THOM. *QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6.*

Resp. Dist. mai. Quando intelligimus, cerebrum defatigatur per se, idest ratione intellectionis, *Neg.* Defatigatur per accidens, idest ratione phantasmatum, quae intellectionem comitantur, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum in praesenti statu unionis animae cum corpore intellectus nihil intelligere queat sine phantasmate, ad intellectionem habendam requiritur operatio facultatis sensitivae, quae est affixa organo. Haec operatio, quae fieri nequit sine intrinseco concursu organi, in causa est, cur defatigatur organum. Hinc defatigatio sequitur per accidens operationem intellectus, et sequitur per se operationem sensitivae partis, ad quam necessaria est immutatio organi. Audi S. Thomam: « Si in intelligendo, fatigatur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur » (1).

Oppon. 4.^o Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Atqui si res intellecta debuit prius esse in cognitione sensitiva, intellectio reducitur ad sensationem transformata. Ergo origo idearum repetenda est a sensu.

Resp. Dist. mai. Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu eodem modo, *Neg.* Diverso modo, *Subdist.* Quod non fuerit in sensu vel per se vel per suum simile, *Conc.* Semper per se, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum intellectus noster creatus fuerit in pura potentia ad veritatem cognoscendam, comparatur ab Aristotele tabulae rasae, in qua nihil est scriptum. Nihilominus haec potentia intellectus relate ad proprium intelligibile, quod ipsi praebet per sensum, non est mere passiva; nam facultas spiritualis est ad ordinem intellectivum pertinens non potest immutari a re corporea et sensibili. Quare intellectus relate ad obiectum apprehensum per sensum se habet in duplici differentia, nimirum ut actus ad potentiam, et ut potentia ad actum. Hinc res sensata antequam imprimatur in intellectu, debet immutari a virtute activa eiusdem intellectus; et sic intellectus, intelligendo res materiales habitas per sensum, eas multo perfectius cognoscit, quam sensus, nempe penetrando intimas rerum essentias, et per has essentias immaterialiter cognitas pervenit etiam ad res spirituales cognoscendas, ad quas nullo modo elevatur sensus. Sic, si id quod est in intellectu, est quidditas universalis rei materialis, hoc obiectum fuit materialiter in sensu praebente intellectui materiam cognitionis; si autem id quod est in intellectu est res spiritualis, tunc hoc obiectum dici potest, fuisse materialiter in sensu, non per se, cum res spiritualis non possit cognosci a sensu, sed per suum simile, nempe per essentiam rei materialis, per quam intellectus manuducitur ad res

(1) 1 p. q. 75, a. 3 ad 2.

spirituales aequaliter cognoscendas, propter similitudinem, quae inter utrasque intercedit.

Oppon. 5.^a Si cognitio intellectiva ulterius se extenderet ac cognitio sensitiva, tunc res esset diversimode in intellectu et in sensu. Atqui hoc dici nequit, quia alterutra cognitio esset falsa. Ergo intellectio reducitur ad sensum.

Resp. Dist. mai. Esset diversimode, si diversitas referretur ad facultates cognoscens, *Conc.* Si referretur ad rem cognitam, *Neg. Contradit. min. et Neg. cons.*

Explic. Solutio patet ex iis quae diximus in Logica de cognitione quidditatis universalis, quae est proprium obiectum intellectus. Quare una eademque res et intelligitur et sentitur, sed est diversimode in intellectu et in sensu, quia diversa et profector est assimilatio quae habetur in intellectu, quam assimilatio quae viget in sensu. Hinc intellectus cognoscit in re id quod non cognoscitur a sensu.

ARTICULUS III.

DE IDEIS INNATIS (1).

DOCTRINA PLATONIS ET AVICENNAE. Materialistae ac Sensitivae confundentes intellectum cum sensu, putaverunt, res materiales eodem modo esse in intellectu, ac sunt in seipsis, atque ita docuerunt, obiectum intellectus nostri esse aliquid materiale, et in perpetuo fluxu positum. Contra Plato ut intellectum a sensu discerneret, in sententiam e regione oppositam concessit, et ex eo quod res sunt in nostro intellectu immaterialiter et immutabiliter, conclusit, eas eodem modo subsistere in seipsis extra intellectum. Rem sic notavit Aquinas: « Plato quia perspexit, intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit, formas rerum cognitivarum immaterialiter subsistere » (2). Quae de re Plato admisit, formam seu ideam hominis et equi, quae vocabatur *per se hominem*, et *per se equum*, extra materiam subsistere; et has formas separatas participari ab anima et a materia corporali; ab anima ad cognoscendum, a materia ad essendum; ita ut, sicuti materia participando ideam lapidis fit lapis, sic intellectus participando ideam lapidis cognoscat lapidem (3). Anima ergo, iuxta Platonem, ab initio suae existentiae habuit species et cognitionem illarum, sed postea in poenam alicuius delicti in corpus tamquam in custodiam detrusa omnis antelabinae scientiae oblita fuit,

(1) De hac re cf. S. THOM. 1. p. q. 84, a. 3 et 4, et loc. libi cit.

(2) 1. p. q. 84, a. 3 et 4.

(3) Cf. S. THOM. loc. cit. a. 4.

et species illas tot tantarumque rerum insitas et in se consignatas, cum in corpus intraret, conspultas ac consopitas servavit. Verum decursu temporis per res sensibus perceptas admonita atque excitata, oblitteratae scientiae recordatur, atque ita declarat, se non tunc illa discere, sed reminiscendo recognoscere, quae cognita attulit, ex quo effici vult, ut discere nihil aliud sit nisi recordari, sicuti tantarum rerum cognitionis admiratio tollitur. Non ea plane vidit animus, cum repente in tam insolitum, tamque perturbatum domicilium immigravit; sed cum se collegit atque recreavit, tunc reminiscendo illa agnovit (1).

Recentes idearum innatarum assertores. Inter recentes non defuerunt, qui Platonis doctrinam de ideis ingentis iterum in lucem proferre conati sunt, licet diversa ratione diversaque via. Siquidem admittunt cum Platone primitivam quandam cognitionem in anima nostra ex ipsa natura inditam; verum Platonis commenticiam sententiam de animarum praesistentia, et de immigratione in corpora reiciunt tamquam poetarum somnium ac fabellam, et suam de ideis innatis sententiam diversimode proponunt.

Cartesius, et generatim Cartesiani affirmantes, animae essentiam in ipsa cogitatione esse reponendam, asserunt, animam ab ipso suae creationis exordio quibusdam ideis fuisse instructam. Inter has principem locum sibi vindicat idea Dei, quae cum per rerum visibilibus cognitionem acquiri nequeat, necessario debuit ab ipso Deo in anima insculpi. Ultra tamen concedunt, quasdam ideas, quae repraesentant res sensibus obnoxias, posse a nobis acquiri; atque ita trifariam partiuntur ideas omnes, nimirum in adventitias, factitias et innatas (2).

Leibnitius. Cartesii doctrinae de ideis innatis proxime accedit Leibnitii opinio. Is enim ratus animae facultates intellectuales non esse ab eius essentia distinctas, docuit, repugnare eas existere denuclatas ab omni actu cognoscendi, converterentur enim in meram mentis abstractionem. Quare in anima humana admisit ingenitam quandam ac confusam cognitionem, in qua continentur omnes ideae ac cognitiones, ad quas subinde se porriget, cum per sensata eius vires sensitivae percelluntur. Unde essentia animae, iuxta Leibnitium, considerari potest ut indistincta imago seu *schemata* omnium rerum mundarum, quod per animae activitatem evolvitur, quando corpora immittunt sensus; et sic fit clara et distincta cognitio.

Rosminius. Inter idearum innatarum assertores adnumerandus est Rosminius, qui universalissimam ideam entis docuit, esse menti nostrae

(1) Cf. CIC. *Quint. Tull. lib. I, cap. XXIV*; cf. etiam ARIST. *Metaph. lib. VII, text. 44* usque ad 58, ubi doctrinam Platonis de ideis in se subsistentibus refellit.

(2) Cf. CARYES. *medit. III, cap. VII.*

ingenitam et esse formam ac lumen rationis. Ex applicatione huius ideae ad elementa sensibilia decrevit, oriri ideas genericas et specificas, quas mens sibi comparat. Siquidem, iuxta Rosminium, positis modificationibus virtutis sensitivae, quae constituunt obiectum sensilis perceptionis, animus naturae ductu inclinatur ad componendam ideam entis cum perceptione sensitiva; et sic intelligit res et efformat iudicia circa rerum existentiam, nempe decrevit, actu existere, quod sensibus percipitur (1).

Systema idearum innatarum generatim spectatum in praesenti statu unionis animae cum corpore nullo modo admitti potest ad explicandam originem nostrae cognitionis intellectivae, seu nostrarum idearum.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} allatum a S. Thoma, et quod sic concludi potest. Si intellectus humanus ideas possideret innatas, esset in actu respectu cognitionis, quae talibus ideis responderet. Atqui hoc falsum esse convincitur ex evidentissimo conscientiae testimonio. Ergo nullo pacto admittendae sunt ideae ingenitae.

Arg. evol. Cum propositio minor evidens sit ex eo quod in dies addiscimus, quod antea ignorabamus, sic suaderi potest propositio maior. Quaevis operatio necessario consequitur formam, cuius est effectus naturalis. Iam vero intellectio est naturalis effectus ideae seu speciei intelligibilis, quae intellectum actuat. Ergo, posita idea, intellectio consequeretur necessario.

Duplex effugium praeccluditur. Ad vim argumenti eludendam minime affirmari potest cum Platone, unionem animae cum corpore in causa esse, cur hic naturalis effectus praepediatur. Siquidem cum unio naturalis sit, non potest impedire effectum naturalem, praesertim quia hoc verteret in detrimentum animae, cui prodesse debet coniunctio cum corpore, nam materia est propter formam. Neque melius proficit, quod a quibusdam adversariis obtruditur, nimirum consequenter ad ideas innatas scientiam remanere in habitu, fieri vero in actu per cognitionem sensuum. Hoc secundum effugium etiam nullum esse deprehenditur consideranti, scientiam habitualement ab anima prorsus abesse, si ipsa ad hoc ut intelligat actu, eget determinari vel excitari actione sensibilibus. Etenim natura habitus hoc sibi vindicat, ut habens illum, utatur eo prout ipsi libuerit; unde intellectus scientia habituali praeditus potest libere se convertere ad actualem considerationem. S. Thomas de intellectu loquens, ait: «Antequam habet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet, sed

(1) Cf. Rosmin. *Saggio sull'origine delle idee*, sec. 3, pag. 71.

oportebat quod ab altero reduceretur in actum: sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum, qui est operatio a (1).

Arg. 2.^{um} Si darentur ideae innatae, nulla sufficiens ratio afferri posset, cur, deficiente aliquo sensu, privemur omnino scientia sensibilibus, quod ipsi responderet non solum in particulari, verum etiam in universalis. Atqui deficiente sensu homo de facto privatur tali scientia, uti accidit caeco a nativitate, qui omnium colorum scientia vacat. Ergo non dantur ideae innatae. Neque valet dicere, sensationem esse necessariam, ut ipsi applicetur aliqua idea universalis ad cognitionem determinatam habendam; nam ut aliquid potentiale et indeterminatum actuatur et determinetur, assignandum est activum quoddam quod illud determinet. Cum vero haec determinatio perficienda sit in ordine intellectivo, principium determinans intellectum ad cognoscendum nequit pertinere ad ordinem sensorum.

Arg. 3.^{um} Obiectum proprium intellectus nostri in praesenti sicut uti probavimus, est quidditas rei materialis abstracta a principis individuantiibus. Atqui si cognitio nostra ortum duceret ab aliqua idea innata, obiectum proportionatum intellectus nostri non esset quidditas materialis, cum illa idea habita independentem a sensu esset magis apta ad representandas res spirituales, quam materiales, uti patet; nam esset in facultate spirituali, et esset causata ab actione principii intelligibilis, nempe Dei. Ergo ideae ingenitae sunt prorsus impares ad explicandam genesim nostrae intellectiois.

Confr. ex eo quod si nostra cognitio, cuius proprium obiectum est quidditas universalis rerum materialium, initium duceret ab ideis innatis, incidere in purum subjectivismum, nulloque modo pervenire possemus ad res singulares et existentes cognoscendas, cum nulla legitima ratio assignari posset, cur de aliquo determinato singulari praedicaretur essentia a nobis absolute cognita. Quam ob causam omnes philosophi, qui aliquas formas a priori in intellectu adstrunt, coguntur se recipere ad caecum naturae instinctum et inclinationem, ut de rerum realitate quidquam decernere possint; et sic obiectivitatem cognitionum nostrarum e medio tollunt.

SCHOLION. Recentiorum placita de ideis innatis expenduntur. Postquam a nobis generatim refutata est doctrina illorum philosophorum, qui, ad explicandum ortum cognitionis nostrae intellectivae, ad ideas innatas seu ad formas a priori se contulerunt, ad quaestionis complementum pauca addemus ad refellendam singillatim placita quorundam recentiorum, qui Platonis doctrinam diversimode modificatam ex cineribus excitarunt.

(1) *De Anima*, lib. III, lect. 8.

Refellitur systema Cartesii. Ad Cartesium quod attinet, vehementer negamus, essentiam animæ esse positam in cogitatione, cum hoc sit proprium solius divinæ essentiae, quæ est actus purissimas; ideoque in Deo essentia, potentia agendi, et actio sunt unum idemque. Contra in omnibus rebus creatis non solum actio, sed ipsa virtus operativa realiter distinguitur ab essentia substantiali. Procul ergo a veritate aberrant Cartesiani, constituentes animæ essentiam in cogitatione, eorumque error cum Pantheistarum placitis plurimam similitudinem gerit. Neque minus falsi sunt, quando ad suadendum, cognitionem nostram incipere debere ab ideis innatis, hoc levi utuntur argumento: Intellectus antequam speciem efformet, aut cognoscit rem a specie repræsentatam, aut ignorat. Non primum; quippe cognosceret, antequam haberet speciem: non secundum; nam efformaret speciem rei incognitæ. Ergo origo idearum explicanda est per ideas innatas. Hæc argumentandi ratio fallax est, et perperam admodum supponit, actionem causantem speciem, quæ pertinet ad intellectum agentem, quæque non formaliter, sed efficienter est cognoscitiva, debere esse formaliter intellectivam.

Refellitur systema Leibnitii. Leibnitius adstruit, essentiam animæ esse per se repræsentativam totius universi. Hoc unice verum est de illa essentia, quæ est rerum omnium causa. Uti enim notavit Aquinas: « Si aliquis intellectus est, qui per suam essentiam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia... Hoc autem est proprium Dei » (1). Insuper Leibnitius docet, facultates sine operatione esse ligamentum mentis; quod omnino falsum est, cum in creaturis facultas sit realiter distincta ab actu. Denique doctrina Leibnitii ad subjectivismum ducit; nam, iuxta ipsum, cognitio qua corpora existere deprehendimus, proficiscitur ex ipsa animæ activitate, quæ distinguit confusas perceptiones in idea totius universi contentas. Si hæc doctrina vera foret, nullam de reali corporum existentia certitudinem habere possemus; nam, uti fatetur ipse Wolffius Leibnitii adimplorator, eadem animi inclinatio, qua ducimur ad realem corporum existentiam attendendam, invariabilis maneret, licet nullum corpus realiter existeret.

Refellitur systema Rosminii. Principio quidem Rosminius gratis et falso asserit, cognitionem nostram exordium ducere a synthesi mentali, et ideo elementa sine quibus synthesis effici nequit, præsupponenda esse in mente. Quod si nostra mens in cognoscendo ab analysi sumit initium, totum Rosminii ædificium, subducto fundamento, mole sua ruit. Iam vero anima humana, quæ in cognoscendo ab actu imperfecto progreditur ad actum perfectum, incipit a simplici apprehensione, ex qua procedit ad iudicium, et a iudiciis immediatis, ratiocinando

(1) I p. q. 84, a. 2.

colligit conclusiones. Ergo nostra cognitio non oritur ab actu intellectus componentis et dividendis, sed ab actu intellectus simpliciter apprehendendis, et consequenter non a synthesi sed ab analysi. Quare ratiocinatio Rosminii, quæ sic concludit: In omni iudicio requiritur idea universalis. Sed ad ideam universalem acquirendam requiritur iudicium. Ergo ad vitandum circulum vel progressum in infinitum admittenda est idea quædam generalis innata: hæc, inquam, argumenti conclusio sophistica est et fallax. Nam male confundit abstractionem quæ est per modum simplicitatis, ex qua habetur universale absolutum, quod prædicatur de rebus, cum abstractione, quæ est per modum compositionis et divisionis. Prima efficitur per simplicem apprehensionem; ad alteram requiritur iudicium (1). Unde ad iudicium requiritur idea universalis; sed ad ideam universalem non requiritur iudicium; nam ad hoc sufficit simplex apprehensio per quam fit abstractio, considerando unum, posthabitis aliis.

Insuper systema Rosminii ducit ad subjectivismum et ad formas Kantianas. Cum enim in sententia auctoris, quocum disputamus, sentiendi facultas non percipiat nisi ipsorum sensuum modificationes affectionesque, planum est, applicationem ideæ entis sensationi factam ab intellectu, si quidquam valeret, nos ducere tantum ad aliquid subjectivum cognoscendum, id est ad modificationem principii sentiendis; minime vero ad realem existentiam rerum, quæ extra nos subsistunt et vigent in natura. Quod autem hoc systema formas a priori Kantianas instauret, hoc conceditur ab ipso Rosminio, qui Kantium coarguit, non quod formas a priori tutus sit, sed quod ad septemdecim eas perduxerit; cum una solum tanto muneri sufficiat. Verum ad rem quod attinet, non minori laborat falsitate Rosminius, quam Kantius, et omnia, quæ dicuntur contra formas a Kantio ad libitum inductas, torqueri possunt adversus ideam entis a Rosminio confictam. Siquidem qualibet forma intelligibilis, quæ habita sit a priori, nequit applicari elemento sensibili, quod necessario est intellectui ignotum, nisi recurramus ad cæcæ instinctum naturæ; nam intellectus non potest percipere convenientiam vel discrepantiam inter duo, nisi ea prius ipsi comperta sint. Ergo revertendum erit ad iudicia synthetica a priori a Kantio in medium prolata (2).

Demum systema Rosminii est plane ineptum ad propositam questionem solvendam. Nam supposita a priori in intellectu nostro illa idea entis universalissimi et maxime indeterminati, quaerimus a Rosminio quomodo huiusmodi idea repræsentabit aliquas entis determinationes, nempe substantiam et accidens, vel quasdam species, nempe hominem et equum? Rosminius, ut ex difficultate se expedit, illi

(1) De duplici abstractione disserit S. THOM. I p. q. 85, a. 1 ad 1.

(2) Cf. GALLUPTIUM, *Lett. filos.* let. 4.

ideae iungit determinationes procedentes a sensibus; sed haeret in sa-
lebra, cum hoc nihil sit; nam idea entis non potest determinari ad
substantiam significandam, ita ut dici possit: *Substantia est ens*, nisi in
intellectu habeatur notio entis et notio huius determinationis, quae est
subsistere per se, id est notio subiecti habentis esse in se et non in alio.
Ens quippe determinatur ad inferiora per varios essendi modos, qui
explicuntur per diversas rerum definitiones, ideoque constituunt praedi-
cata quidditativa. Sic *homo est ens* significat quamdam determinatam
naturam seu quemdam gradum perfectionis, qui nomine humanitatis
designatur, et prout haec natura ordinem dicit ad esse, denominatur
ens. Neque ad ipsum singulare corporeum illa idea applicari potest,
nisi id antea fuerit ab intellectu cognitum. Uti enim notat Aquinas:
« Nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat.
Unde ista applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia,
sed cognitionem singularium praesupponit » (1).

Occurrit difficultati. Ex dictis oriri posset difficultas, cuius
solutio veram doctrinam illustrabit. Diximus, formas ingenas in
nostro intellectu non posse producere cognitionem obiectivam et cla-
ram rerum visibilibus; et tamen Angeli singularia corporea cognoscunt
per species universales et cum eorum intellectu concreatas. Respon-
demus, haec duo esse verissima, et minime inter se pugnantia, cum
diversus sit omnino modus cognoscendi, qui competit animae humanae,
et Angelis, et consequenter diversa sit virtus ac perfectio speciei intel-
ligibilis, quae est in intellectu Angeli, ac speciei quae est in intellectu
nostro. Siquidem species intelligibilis in Angelo fluens ex primo in-
telligibili, nempe Deo, est superioris virtutis, et non representat formam
abstractam a materia, sed formam simul ac materiam. Hinc
forma illa cum Angelo concreata representat tum naturam univer-
salem ex parte formae, tum singularem ex parte materiae, et ideo An-
gelus unica cognitione et specie intelligit naturam in universali et in
particulari. Illustria sunt verba S. Thomae, quae rem sic declarant:
« Sicut ab intellectu divino effluat res naturales secundum formam
et materiam ad essendum ex utraque; ita effluunt formae intellectus
angelici ad cognoscendum utrumque, et ideo per formas innatas cog-
noscunt res in sua singularitate et universalitate, in quantum sunt
similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus,
quamvis ipsae non sunt rerum factivae » (2).

Ex adverso formae seu ideae universales in anima humana cum
non representent principia materialia, quae cognoscuntur per sensum,
si haberentur a priori, et non per abstractionem a sensibilibus, per eas
numquam intellectus posset pervenire ad cognitionem singularis cor-

(1) l. p. q. 14, a. 11.

(2) QQ. DD. De cur. q. 8, a. 11.

porci, ideoque applicando formam universalem singulari cognitio per
sensum operaretur caeco modo; et consequenter non posset intellectui
constare de reali existentia rerum, et de veritate iudicii tribuentis
quamdam formam universalem alicui singulari subsistenti. Hoc incom-
modum penitus evanescit, si forma universalis representans naturam
communem habita fuit per abstractionem ab ipsa re singulari cogita
per sensum (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Si anima humana non intelligeret per ideas innatas,
eius intellectus esset mera potentia. Atqui repugnat aliquam realem
facultatem esse meram potentiam. Ergo in intellectu admittendae
sunt ideae ingenitae.

Resp. Dist. mai. Intellectus esset mera potentia relata ad esse,
Neg. Relata ad operationem, *Subdit.* Esset in potentia partim activa
et partim passiva, *Conc.* In potentia mere passiva, *Neg. Contradist.*
min. et Neg. cons.

Explico. Intellectus considerari potest dupliciter; vel ut acci-
dens aliquod habens esse in anima a qua per necessariam resul-
tantiam dimanat; vel ut virtus operativa dicens ordinem ad ac-
tionem. In primo sensu intellectus est forma accidentaliter omnino in
actu, licet eius actualitas essendi dependeat ab anima. In secundo
sensu intellectus humanus, qui infimum locum tenet in genere facul-
tatis intellectivae, creatus est a Deo in pura potentia, ideoque a Philo-
sopho comparatur tabulae rasae, in qua nihil est scriptum. Haec
autem potentia intellectus non est mere passiva et receptiva, sed
etiam activa; ideoque in parte intellectiva animae adstruendus est in-
tellectus agens et intellectus possibilis, uti proxime explicabitur a nobis.

Oppon. 2.^a Homo habet commune cum Angelis intelligere. At-
qui Angeli intelligunt per species innatas. Ergo etiam anima humana.

Resp. Dist. mai. Homo habet commune cum Angelis intelligere,
ita ut intelligat eodem modo eademque perfectione ac Angeli, *Neg.*
Ita ut intelligat modo diverso et imperfectiori, *Conc.*

Explico. Licet homo generice conveniat cum Angelis in eo quod
intelligat, seu per intellectum sibi assimilet res; nihilominus miram
quantum differt ab ipsis in modo et perfectione intelligendi. Haec
differentia manifestatur ex proprio et proportionato obiecto intellectus
humani, et intellectus angelici. Siquidem cum obiectum proprium
intellectus humani sit essentia rerum visibilium immaterialiter cognita,
per quam ad res invisibiles quodammodo cognoscendas ascendit, homo
eget tum sensu, tum intellectu ad hoc ut pervenire possit ad suum

(1) Cf. quae disserimus de cognitione singulari, q. 5, a. 3, pag. 285.

propriam intelligibile cognoscendum; ideoque intellectus humanus abstrahit species intelligibiles a sensibus, qui immutantur ab exterioribus sensibili. Ex adverso Angeli per res spirituales et actu intelligibiles cognoscunt naturas materiales; ideoque intellectus eorum est semper in actu per species inditas et effluentes a primo intelligibili.

Oppon. 3.^o Si anima esset creata sine ulla idea innata, in acquirenda scientia ferretur in incognitum. Atqui repugnat, facultatem intellectivam ferri in incognitum. Ergo admittendae sunt in anima ideae ingentiae.

Resp. Dist. mai. Ferretur in incognitum appetitu naturali, *Conc.* Appetitu rationali, *Neg.* *Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Quaelibet facultas, quae naturaliter movetur ad suum proprium obiectum, fertur in incognitum, cum inclinatio illa consequatur naturam, non cognitionem; ideoque cognitio non debet esse in ipsa re, quae naturaliter movetur, sed in eo qui talem naturam largitus sit, nempe in Deo; nam natura est ratio divinae artis indita rebus per quam ad proprios fines moventur. Quod si aliqua facultas movetur ad suum proprium finem appetitu rationali, qui consequitur formam intentionalem, tunc illa facultas non potest ferri in incognitum. Hic motus formaliter non pertinet nisi ad voluntatem, quando inclinatur appetitu consequente cognitionem, minime vero quando movetur ut natura seu inclinatur appetitu naturali. Prima inclinatio in aliis facultatibus non invenitur formaliter, sed solum extrinsece et quatenus denominantur ab actu voluntatis.

Oppon. 4.^o cum Cartesianis. Cogitatio est essentialis animae humanae, secus destitueretur vita. Atqui si cogitatio est animae essentialis, necessario admittendae sunt aliquae ideae innatae. Ergo.

Resp. Dist. mai. Cogitatio est essentialis animae, si nomine cogitationis intelligitur actus cogitandi, *Neg.* Si intelligitur facultas cogitandi, *Subdist.* Est accidens necessario connexum cum natura animae, *Conc.* Constituit essentialiam animae, *Neg.* Ad rationem additam, *Dist.* Anima ad tempus destitueretur operatione intellectiva, nempe vita in actu secundo, *Conc.* Vita in actu primo, nempe natura viventis intellectiva, *Neg.* Solutio patet ex dictis.

Oppon. 5.^o Ignarus scientiae acquisitae, si ordinate interrogatur, apte respondet de veritatibus ad illam scientiam pertinentibus. Atqui non posset respondere, nisi haberet ideas ingentias. Ergo in nostro intellectu admittendae sunt ideae innatae.

Resp. Dist. mai. Ignarus scientiae apte respondet, quia interrogatio ordinata generat in suo intellectu scientiam, *Conc.* Quia scientiam praehabebat, *Neg.* *Contradist. min.* Si scientia generatur per interrogationem, *Neg.* Secus, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Scientia acquiritur quando ex principis communibus per se notis procedimus ad propria, quae nobis sunt ignota. Porro

hoc fit vel inventione vel disciplina et magisterio. Magister autem potest vel proponendo vel interrogando procedere ex principis notis et communibus ad conclusiones; et sic ordinate interrogando potest progrediens scientiam in intellectu cuiusdam rudis et ignari. Quare si addiscens verum respondet de iis de quibus interrogatur, hoc non probat, quod ea antea noverit, sed quod de novo didicit (1).

Oppon. 6.^o Homo antequam scientiam addiscat, amat eam. Atqui non amat nisi quod cognoscitur. Ergo antequam homo scientiam addiscat, habet eam in sua notitia per ideas ingentias.

Resp. Dist. mai. Homo antequam addiscat scientiam, amat eam in quantum cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiae, *Conc.* Amat eam in quantum nullo modo eam cognoscat, *Neg.* *Contradist. min. (2).*

ARTICULUS IV.

DE RATIONALISMO TRANSCENDENTALI.

QUID TRANSCENDENTALISMUS? Rationalistae transcendentales dicuntur illi philosophi, qui originem humanae cognitionis explicandam esse contendunt omnino a priori; nimirum ab ipsa analysi cogitationis, independentem a quolibet experientia, quam transcendent. Quare multo longius progrediuntur, quam assertores idearum innatarum, quippe qui non solum formas cognitionis ab experientia separatas et eam antecedentes communiuntur; verum etiam ipsum cognitionis obiectum profitentur construendum esse a mente per naturam quamdam activitatem, qua pollere affirmant.

Huius erroris ortus et progressio. Memoratae doctrinae, quae in placitis veterum Pantheistarum et Spinoesae firmam habet fundamentum, occasionem propius praebuit inter recentiores Joannes Baptistae Vico, qui exeunte seculo floruit. Is enim docuit, *verum esse factum intelligentiae*; quo ex dogmate omnia transcendentia mihi deliramenta rite inferri, concludique possunt. Verum proximus transcendentalis auctor et parens vulgo perhibetur Emmanuel Kant, qui in opere (vulgato an. 1781), quod ab eo inscriptum fuit: *Critica rationis purae*, systema criticismi transcendentis in lucem edidit. Doctrinam Kantii amplum est Theophilus Fichte, eiusque philosophandi rationem, quibusdam immutatis vel additis, magis enucleate tradidit, et di-

(1) Cf. S. THOM. 2. p. q. 84, a. 3 ad 5; cf. etiam QQ. DD. De ver. q. 11, a. 1, ubi profunde et perspicue S. Doctor explicat, quomodo magister generat scientiam in discipulo.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6 ad 4.

serte pantheismum professus est. Fictio successit Fridericus Schelling, et Schellingio Georgius Hegel. Hi omnes in pantheismo quodam transcendentali concinnando concordare fuere, tametsi diversas connectati sint vias.

Kantius. Ut a Kantio ordiamur, sic cursim et capitulatum eius systema exponi potest. In quolibet cognitione, discernenda sunt duo veluti elementa, nimirum materia et forma; prima, quae est contingens et mutabilis, praebetur ex sensibus; altera, quae est necessaria et universalis, efflorescit a priori, id est ex ipsa natura subiecti cogitantis. Cum autem homo praeditus sit diversis cognoscendi facultatibus, assignandae sunt formae sensibilitatis, intellectus, et rationis.

Formae sensibilitatis. Formae quae spectant ad cognitionem sensitivam, quaeque dicuntur formae sensibilitatis, ad duas revocantur, nempe ad *spatium*, et ad *tempus*. Siquidem res externae nobis apparent in quodam spatio existentes, et subiectum cogitans per successivas affectiones in quodam tempore positum manifestatur. Hinc cognitio spatii et temporis; et quoniam haec duae repraesentationes manent semper immutabiles independentes a quolibet experientia, sic appellari possunt *intuitiones purae spatii et temporis*, et constituunt formam sensibilitatis externae et internae.

Formae intellectus. Veram enim vero per has repraesentationes mens nihil percipit determinata, sed solum quandam unitatem attribuit diversis sparsisque elementis sensibilitatis, ea collocando in quibusdam partibus spatii et temporis. Quare admittendae sunt aliae formae ad intellectum pertinentes, quae applicatae elementis sensibilibus congregatis per formam spatii et temporis, efficiunt ut mens conceptus rerum sibi praecludat. Porro cogitare idem est ac de rebus iudicia ferre. Ergo recensendae sunt omnes iudicii formae, ut numerus efflorescat formarum intellectus. In quolibet iudicio distinguendum est inter *quantitatem*, *qualitatem*, *relationem*, *modum*; prout consideratur vel subiectum iudicii, vel attributum, vel nexum inter utrumque, vel modus quo ambo ad mentem referuntur. Quaevis ex memoratis quatuor formis iterum distribuitur trifariam. Etenim ratione quantitatis iudicium potest esse *singulare*, *particulare*, *universale*; ratione qualitatis potest esse *affirmativum*, *negativum*, *infinitum*; ratione nexum potest esse *categoricum*, *hypotheticum*, *disiunctivum*; ratione modi potest esse *problematicum*, *asseritorium*, *necessarium*. Hinc, iuxta Kantium, resultant ex ipsa analysi iudiciorum duodecim formae quibus instruitur intellectus, quas aristotelico more appellat *categorias*, nimirum: *Unitas*, *pluralitas*, *totalitas*, *affirmatio*, *negatio*, *limitatio*, *substantia* et *accidens*, *causa* et *effectus*, *actio* et *passio*, *possibilitas* et *impossibilitas*, *existentia* et *non existentia*, *necessitas* et *contingentia*.

Res ergo sensibus obnoxiae, quae materiam exhibent cogitationis, non habent in se cognoscibilitatem, sed cognoscibiles evadunt, quia

a principio cognoscente circumvestiuntur diversis formis sensibilitatis et intellectus, quae insitae sunt in animo. Idcirco cognitio perficitur unice secundum leges principii cogitantis; eaque minime fit per assimilationem facultatis cognoscitivae ad rem, sed vicissim. Consequenter res non cognoscuntur uti sunt in se, sed uti nobis apparent, prout expostulat natura subiecti cogitantis, et a nobis cognoscuntur *φαινομενα*, non vero *νοούμενα*, uti Kantius loquitur. Nimirum auctor criticismi transcendentalis, qui novam quamdam scientiam humano generi tam gloriose pollicebatur, ab inferis excitat stultum et obsoletum errorem Protagorae asserentis: *verum esse omne id quod apparet*. Satius fuisset Aristotelem consulere, qui iamdudum huiusmodi errorem invictissime explosit, et simul demonstravit, ipsum esse necessario iugatum cum errore Heracliti docentis, contradictoria esse simul vera! (1)

Formae rationis. Ad formas rationis assignandas sic prosequitur Kantius: Nobilissima omnium facultas est ratio; nam cognitio a sensibus ducta, per intellectum non evehitur ad ultimam perfectionem. Et re vera elementis a sensibilitate per visiones spatii et temporis simul coagmentatis, intellectus intelligibilitatis formas imperit, et ideo eius cognitio versatur dumtaxat circa elementa accepta per experientiam. Verum enim humana cognitio omnes experientiae fines praetergredi debet, ut debitam sibi perfectionem consequi valeat. Hoc proprie spectat ad rationem, quae non speculatur *conditionata*, prout sunt habita per experientiam; sed, synthetice conflando intellectualium conceptuum, attollitur ad cognitionem *inconditionatam*, quod est omnium causa. Quare sua forma a priori tribuenda est rationi; scilicet forma *absoluti sive inconditionati*. Haec forma triplicitatem habet divisionem, nam tribus constat ideis; nempe *idea subiecti cogitantis*, per quam phaenomena interna absolutam unitatem consequuntur; *idea mundi*, quae phaenomenis externis largitur unitatem; et demum *idea Dei*, quae omnium exhibet causam. Prima dicitur *psychologica*; secunda vocatur *cosmologica*; tertia appellatur *theologica*.

Ratio quippe continens suam formam *inconditionatam* rebus conditionatis applicare, ratiocinando coniungit conditionata cum aliis, quae sunt eorum conditio; sed hic mentis discursus ab una conditione in aliam, non habet finem, cum conditionum series infinita sit, et ita nunquam pervenitur ad aliquam conditionem, quae sit *inconditio nata*. Hinc ratio experientiam supergreditur, et ex empirica in transcendentali conversa, concludit: 1) existere causam primam, quae ab alia non dependet; 2) existere subiectum primum affectionum internarum, quod ab alio non sustentatur; 3) existere totalitatem quamdam primam, quae non est pars alterius totalitatis.

(1) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. IV, text. 19.

Absolutum hoc triforale, iuxta Kantium, non perhibet realitatem aliquam, sed potius denotat legem, secundum quam ratio ad suum obiectum construendum evolvitur in nobis. Hoc patescit, si instituitur crisis momentorum, quibus ratio theoretica innititur ad has conclusiones inferendas; nam principia, unde ratiocinatio ducitur, omni obiectivo valore destituta sunt; et ideo tres illae formae absoluti, nempe anima, mundus, et Deus, vocantur *Ideae*, seu formae ideales *rationalis purae*. Huic systemati nomen *criticismi* ab eius auctore inditum fuit; nam orditur a crisi facultatum animae, quae uti aptae ad verum percipiendum nequeunt haberi, nisi antea earum valor perspectus sit.

Fictivus. Kantiana crisis, in qua foecunda pantheismi germina continebantur, materiam praebuit posterioribus Pantheistis, qui occasione sumpta ex illo-Kantii dogmate, quo statuebat, *in omnibus rebus inveniri absolutum quiddam et inconditatum*, philosophiam omnem pantheisticis erroribus contaminant. Ut ergo a Fictivo incipiamus, is doctrinam Kantii amplectens notavit, in ea contradictionem quandam reperiri, cum Kantius ex una parte doceat, rationem debere transcendere omnem experientiam, et ex alia in philosophando ordiatur ab experientia. Quare ad contradictionem vitandam tuitus est, cognitionem non auspicandam esse a duplici principio, *subiecto* videlicet et *objecto*, quod sine empirismi commixtione explicari non potest; sed ab ipsa pura activitate subiecti cogitantis, quod nativa sua activitate vel essentiali *spontaneitate* seipsum ponit, seu absolute creat, et per reflexionem supra seipsum distinguit sese in subiectum et obiectum!

Schellingius in eo cum Fictivo concinit, quod censeat, unicum admittendum esse principium cognitionis; negat vero, principium illud posse esse relativum, uti esset subiectum cogitans; hinc propugnat, tale principium debere esse absolutum, idest aliquid quod subiecti et obiecti simul sit principium, et in quo cognoscens et cognitum, spiritus et materia, ideale et reale identificentur; et hoc vocavit *identitatem universalem*, nempe Deum, qui per iugem sui evolutionem manifestat sese sub formis materiae et spiritus, obiecti et subiecti, realis et idealis.

Heghelius. Quandoquidem Schellingianae positioni opponi poterat principium contradictionis, quod vetat, idem simul esse finitum et infinitum, spirituale et materiale, Heghelius ad hoc incommodum vitandum, docuit, incipiendum esse ab ipsa subversione et negatione principii contradictionis, ideoque absolutam identitatem probare aggressus est nova methodo a priori, quam dialecticam nuncupavit. Docuit ergo Heghelius, *absolutam identitatem*, in qua omnia opposita et differentia identificantur, non esse principium philosophandi, prout placuit Schellingio, sed ultimum scientiae terminum. Siquidem absolutum spectari potest, prout est abstractissima et maxime indeterminata notio entis; et iuxta hanc considerationem est principium tum in

ordine cognitionis, tum in ordine rerum, et appellatur *Notio*. Iterum considerari potest ut absoluta identitas omnium oppositorum, quae in ipso uniuntur, sublata omni rerum oppositione; et secundum hanc considerationem est ultimus terminus scientiae, et nuncupatur *Idea*. Hinc totus est Heghelius in explicando, quo pacto absolutum ex illo statu abstractionis et indeterminacionis sese transformet in *Ideam*, et ex ente impersonali evadat personale.

Postquam ea qua potuimus brevitate et perspicuitate exposuerimus placita Transcendentalium, quae portentis simillima sunt, et ipsam philosophiam a fundamentis subvertunt, in iis refutandis parum immorabimur, cum prima fronte appareant perspicue absurda. Hinc in refutatione solummodo recensebimus posteriora impossibilia, et ostendimus, eadem absurda fuisse a veteribus iampridem tradita, et ab Aristotele explosa.

PROPOSITIO.

Transcendentalismus Kantii absurdus est, multoque magis prout evolvitur a Fichtio, Schellingio, Heghelio; et veterum philosophorum errores ab Aristotele refutatos pene ad verbum in scenam reducit.

Prob. 1.^a pars. Absurdum omnino dicendum est illud systema, quod 1) exorditur ab aliqua hypothesei cui superstruitur, et quae postea ut falsa repudiatur; 2) munera diversarum facultatum perperam confundit et falso explicat; 3) suprema rerum genera seu categorias gratis et falso assignat; 4) ad subiectivismum et totalem scepticismum ducit; 5) unitatem entis pantheisticam instaurat. Atqui haec omnia, et plura alia incommoda in Kantiano systemate reperiuntur. Ergo.

Arg. evol. Propositio minor sic declaratur per partes: 1) Kantius incipit ab empirismo, idest a suppositione obiecti, quod solum per experientiam haberi poterat, et post varias absurdasque evolutiones ad transcendentalismum seu ad intuitiones puras progreditur, gratis negata realitate obiecti, quam in purum phaenomenum convertit. 2) Tribuit sensibilitati intuitiones puras, idest notiones abstractas spatii et temporis, cum sensus non possit percipere, nisi singularia et concreta. 3) Categorias ad libitum enumerat, et formas subiectivas facit, cum ipsae aliquid obiectivum referant, uti substantia, accidens, causa, effectus, etc. 4) Docet, cognitionem esse phaenomenalem, et dependentem dumtaxat ab animae formis; quod idem est ac incidere in subiectivismum et scepticismum; nam in hac hypothesei nequit constare de obiecto reali, immo eius realitas ab ipso Kantio discrete negatur. 5) Proficitur, unicum esse ens absolutum et inconditatum, quod se evolvit sub triplici forma *causae*, *subiecti*, et *objecti*; quod ne verbo quidem dissentit a placitis Pantheistarum.

Prob. 2.^a pars. Fictiūs concordat cum Kantio in eo quod admittat, cognitionem nostram explicandam esse a priori, et dari aliquid unum ad quod cognitio nostra debeat revocari. Verum ipse ulterius procedit et docet, non solum formam, sed et ipsam materiam cognitionis, omnem antevertere experientiam. Quare, iuxta Fictiū, unicus fons cognitionis est subiectum cogitans ab omni experientia independens, quod per suam essentiālem activitatem primo ponit ac creat seipsum, et per reflexionem sese distinguit in subiectum et obiectum. Hinc male confundit intellectum cum intelligibili; multo clarius adstruit pantheisticam unitatem eūtis; et errores super errores cumulando, eo pervenit ut in medium afferat ens quoddam, quod ponit et creat seipsum; et sic omnem opinandi licentiā supra quam cuique credibile est, superat. Hæc eadem irgeri possunt contra Schellingium, qui transiit ad obiectum id quod Fictiūs de subiecto cogitante affirmavit, et ad eundem terminum, nempe ad identitatem intellectus et intelligibilis diverso itinere pervenit, et tandem ad ipsum principium contradictionis subvertendum progressus est. Heghelius principium de contradictoriis directe et conceptis verbis negavit; ab ente abstractissimo et indeterminato exorsus docuit, ipsum esse causam omnium realiter subsistentium; ideoque non distinxit inter ens communissimum et maxime potentiale, quod nullam differentiam actu in se complectitur, et actu purissimum, quod est ipsum esse per se subsistens, et per ipsam puritatem sui esse distinguitur ac separatur ab omnibus rebus.

Prob. 3.^a pars. Ut quod tertio loco proposuimus in comperto sit, sufficit adnotare, philosophos, quos refellimus, resuscitasse unitatem universalem pantheisticam, quam tradiderant Pythagoras et Thales ex schola Ionica, Xenophanes et Parmenides ex schola Eleatica. Parmenides quippe versus cecinit: *Idem est cogitare et id cuius est cogitatio*; et sic omnia esse unum deducebat. Hanc opinionem Aristoteles merito ut insanam describit, inguens: « In orationibus quidem videntur hæc contingere, in rebus autem dementiæ simile est opinari ita: nullum enim dementium egredi tantum, ut ignem unum esse existimet et glaciem » (1). Iterum revocant errorem Heracliti docentis, contradictoria esse simul vera, et Protagoræ assertentis, esse verum quod apparet (2), et demum Democriti, Leucippi, et Anaxagoræ diversimode assertentium, contraria et contradictoria esse simul in eodem subiecto (3). Quæ cum ita sint, placet hanc materiā conclusere, sic exclamando cum ipso Aristotele: Si philosophi qui maxime quaesiverunt veritatem, tales absurdissimas opiniones professi sunt, per

(1) De generat. lib. I, cap. XVII, text. 59.

(2) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. IV, text. 19.

(3) Cf. ARIST. loc. cit. text. 20.

quas adeo a veritate recesserunt, videtur quod veritatem philosophando sectari nihil sit aliud, quam volucres fugientes cursu prosequi, quæ eo magis ac magis a nobis recedunt, quo magis post ipsas currere nitimur (1).

ARTICULUS V.

ONTOLOGORUM SYSTEMA EXPENDITUR.

ONTOLOGORUM DOCTRINA ADUMBRATUR. Ontologi generatim dicuntur illi philosophi, qui docent, initium cognitionis nostræ esse repetendum ab immediata ac directa intuitionē primæ et absolutæ veritatis, nempe Dei, in quo et per quem res omnes, quæ mundum constituunt, intelligibiles sunt et intelliguntur a nobis. Cum vero memorati philosophi minime distinguant inter obiectum et medium cognitionis, id est inter ideam, quæ est rei repræsentativa, et rem ab idea repræsentatam, consequenter decernunt, veritatem primam esse primam ideam et primum obiectum cognitionis nostræ, Deumque appellant *ideam-obiectum*.

Origo huius doctrine. Sententia, quæ derivat ortum cognitionis nostræ a veritate quadam primâ, absoluta, et incommutabili, primum tradita fuit, uti notavimus, a veteribus Pantheistis sive scholæ Ionicæ, sive Eleaticæ, sive Græcæ; et deinde a Platone, qui admisit rerum ideas per se subsistentes et rerum sensibulum creatrices, quas per se esse arbitratus est, et secundum quas anima humana omnia cognoscit (2). Hæc eadem doctrina, licet diversa ratione, instaurata fuit a Neoplatonicis scholæ Alexandrinæ Plotino, Porphyrio, Proclo; et mediâ ætate ab Almarico Carnutenſi, qui asseruit, Deum esse principium formale omnium rerum (3).

Ontologi recentiores. Post subversionem christiænæ philosophiæ a Cartesio paratam, Lockius cartesianis placitis imbutus, ut idealissimum vitaret ad quem recta dicebant novatæ philosophiæ dogmata, ad sensissimum se recepit, revocando omnem cognitionem intellectivam ad sensationem transformatam. Doctrina hæc, quæ veterum Empiristarum ritu intellectum cum sensu permiscebat, infinitos naeta est adspiratores, qui eam per totam Europam magno cum veræ philosophiæ detrimento disseminarunt. Hæc severiorum disciplinarum labes ac ruina quosdam bene animatos vehementer commovit, qui omnes conatus suos in eo posuerunt, ut rationem humanam a sen-

(1) Cf. ARIST. loc. cit. text. 21.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 84, a. 5, et Cic. *Quæst. Tuscul.* lib. I, cap. XXIV.

(3) Cf. S. THOM. I p. q. 3, a. 8.

Prob. 2.^a pars. Fictiūs concordat cum Kantio in eo quod admittat, cognitionem nostram explicandam esse a priori, et dari aliquid unum ad quod cognitio nostra debeat revocari. Verum ipse ulterius procedit et docet, non solum formam, sed et ipsam materiam cognitionis, omnem antevertere experientiam. Quare, iuxta Fictiū, unicus fons cognitionis est subiectum cogitans ab omni experientia independens, quod per suam essentiālem activitatem primo ponit ac creat seipsum, et per reflexionem sese distinguit in subiectum et obiectum. Hinc male confundit intellectum cum intelligibili; multo clarius adstruit pantheisticam unitatem eūtis; et errores super errores cumulando, eo pervenit ut in medium afferat ens quoddam, quod ponit et creat seipsum; et sic omnem opinandi licentiā supra quam cuique credibile est, superat. Hæc eadem argeri possunt contra Schellingium, qui transiit ad obiectum id quod Fictiūs de subiecto cogitante affirmavit, et ad eundem terminum, nempe ad identitatem intellectus et intelligibilis diverso itinere pervenit, et tandem ad ipsum principium contradictionis subvertendum progressus est. Heghelius principium de contradictoriis directe et conceptis verbis negavit; ab ente abstractissimo et indeterminato exorsus docuit, ipsum esse causam omnium realiter subsistentium; ideoque non distinxit inter ens communissimum et maxime potentiale, quod nullam differentiam actu in se complectitur, et actu purissimum, quod est ipsum esse per se subsistens, et per ipsam puritatem sui esse distinguitur ac separatur ab omnibus rebus.

Prob. 3.^a pars. Ut quod tertio loco proposuimus in comperto sit, sufficit adnotare, philosophos, quos refellimus, resuscitasse unitatem universalem pantheisticam, quam tradiderant Pythagoras et Thales ex schola Ionica, Xenophanes et Parmenides ex schola Eleatica. Parmenides quippe versus cecinit: *Idem est cogitare et id cuius est cogitatio*; et sic omnia esse unum deducebat. Hanc opinionem Aristoteles merito ut insanam describit, inguens: « In orationibus quidem videntur hæc contingere, in rebus autem dementiæ simile est opinari ita: nullum enim dementium egredi tantum, ut ignem unum esse existimet et glaciem » (1). Iterum revocant errorem Heracliti docentis, contradictoria esse simul vera, et Protagoræ assertentis, esse verum quod apparet (2), et demum Democriti, Leucippi, et Anaxagoræ diversimode assertentium, contraria et contradictoria esse simul in eodem subiecto (3). Quæ cum ita sint, placet hanc materiā conclusere, sic exclamando cum ipso Aristotele: Si philosophi qui maxime quaesiverunt veritatem, tales absurdissimas opiniones professi sunt, per

(1) De generat. lib. I, cap. XVII, text. 59.

(2) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. IV, text. 19.

(3) Cf. ARIST. loc. cit. text. 20.

quas adeo a veritate recesserunt, videtur quod veritatem philosophando sectari nihil sit aliud, quam volucres fugientes cursu prosequi, quæ eo magis ac magis a nobis recedunt, quo magis post ipsas currere nitimur (1).

ARTICULUS V.

ONTOLOGORUM SYSTEMA EXPENDITUR.

ONTOLOGORUM DOCTRINA ADUMBRATUR. Ontologi generatim dicuntur illi philosophi, qui docent, initium cognitionis nostræ esse repetendum ab immediata ac directa intuitionē primæ et absolutæ veritatis, nempe Dei, in quo et per quem res omnes, quæ mundum constituunt, intelligibiles sunt et intelliguntur a nobis. Cum vero memorati philosophi minime distinguant inter obiectum et medium cognitionis, id est inter ideam, quæ est rei repræsentativa, et rem ab idea repræsentatam, consequenter decernunt, veritatem primam esse primam ideam et primum obiectum cognitionis nostræ, Deumque appellant *ideam-obiectum*.

Origo huius doctrine. Sententia, quæ derivat ortum cognitionis nostræ a veritate quadam primâ, absoluta, et incommutabili, primum tradita fuit, uti notavimus, a veteribus Pantheistis sive scholæ Ionicæ, sive Eleaticæ, sive Græcæ; et deinde a Platone, qui admisit rerum ideas per se subsistentes et rerum sensibilibus creatrices, quas per se esse arbitratus est, et secundum quas anima humana omnia cognoscit (2). Hæc eadem doctrina, licet diversa ratione, instaurata fuit a Neoplatonicis scholæ Alexandrinæ Plotino, Porphyrio, Proclo; et mediâ ætate ab Almarico Carnuteni, qui asseruit, Deum esse principium formale omnium rerum (3).

Ontologi recentiores. Post subversionem christianæ philosophiæ a Cartesio paratam, Lockius cartesianis placitis imbutus, ut idealissimum vitaret ad quem recta dicebant novatæ philosophiæ dogmata, ad sensissimum se recepit, revocando omnem cognitionem intellectivam ad sensationem transformatam. Doctrina hæc, quæ veterum Empiristarum ritu intellectum cum sensu permiscebat, infinitos naeta est adspiratores, qui eam per totam Europam magno cum veræ philosophiæ detrimento disseminarunt. Hæc severiorum disciplinarum labes ac ruina quosdam bene animatos vehementer commovit, qui omnes conatus suos in eo posuerunt, ut rationem humanam a sen-

(1) Cf. ARIST. loc. cit. text. 21.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 84, a. 5, et Cic. *Quæst. Tuscul.* lib. I, cap. XXIV.

(3) Cf. S. THOM. I p. q. 3, a. 8.

sismo liberarent et ad pristinam restituerent dignitatem. Verum enim huiusmodi philosophi qui eidem magistro Cartesio operam dabant, et peripateticam philosophandi rationem aequè fastidiebant, ad sensuum Lockii coercendum, qui a rebus sensibilibus initium cognitionis dicebat, docuerunt, scientiam nostram ordiri a cognitione primæ, absolutæ, et incommutabilis veritatis; quia solummodo prima veritas per se intelligibilis est, et ab ea reliqua omnia suam intelligibilitatem mutuuntur. Hæc doctrina primum assertorem habuit in Gallia Nicolaum Mallebranchium, quem plures subinde sectati sunt: tum in ipsa Gallia, tum etiam in Italia, inter eos præsertim, qui ad quemdam mysticismum prout maxime gaudebant, se talem invenisse philosophandi rationem, quæ et vitæ incommoda ignobilis sensuum, et ad pietatem ac religionem fovendam videbatur valde accommodata, quia intellectum nostrum intime coniungebat cum Deo. Quod est istorum philosophorum consilium optimum esse ostendit, nihilominus eorum doctrinam ab errore et falsitate minime vindicat. Siquidem in istorum sententia res propria intelligibilitate exiuntur, et consequenter propria entitate; et cum intelligibilitas Dei sit creaturarum intelligibilitas, esse Dei confunditur cum esse formali earundem. Sic brevi itinere pervenitur ad principium Pantheistarum decretum, et ad illum luctuosum terminum, unde hæc doctrina apud veteres exordia habuit. Sed ad Mallebranchium revertamur.

Mallebranchius. Ontologorum systema in recenti philosophia ad quam pressus pertinet, auctorem habuit Nicolaum Mallebranchium philosophiæ cartesianæ, uti notavimus, maxime deditum; licet ontologismus disertè traditus fuerat ante tempora S. Thomæ, qui luculenter refutaverat omne id quod postea a Mallebranchio prolatum fuit (1). Is enim in suo opere, quod inscribitur *De veritatis inquisitione* (2), suam sententiam in hunc ferme modum exponit. Cum Deus percipi a nobis nequeat per ideam a seipso distinctam, necesse est ut intellectus noster immediate et directe illum contineatur. Et cum Deus solus sit per se intelligibilis, cetera vero non sint intelligibilia, nisi ex Eo, et per illud idem lumen, quo a Deo intelliguntur, consequitur, mentem nostram non posse aliquid cognoscere, nisi videat et percipiat veritatem primam, et in illa intuitione omnia cognoscat, cum in prima veritate existant æternæ rationes omnium rerum. Hæc philosophandi ratio, quæ suis non caruit defensoribus, multo plures nacta est adversarios, qui eam pugnacissimè aggressi, inter philosophorum somnia, uti par erat, amandarunt.

Vincentius Gioberti. Ontologorum opinatio iam dimissa et obsoleta, nostris fere diebus renovata fuit a Giobertio, qui novo quo-

(1) Cf. S. THOM. in BOET. *De Trin.* q. 2, 4, et 1 p. q. 84, 2, 5.
(2) *De la recherche de la vérité*, liv. 3, p. 2, ch. 2.

dam apparatu et magniloquis verbis cum proposuit, ita ut ontologismi novus veluti parens a recentibus salutatùs fuerit. En summa Giobertiani systematis. Intellectus noster ut veram de rebus scientiam sibi comparat, eas cognoscere debet illo eodem ordine, quo inter se neuntur et continentur; quia tunc vere scimus, cum res cognoscimus, quales in se sunt. Iam vero Deus est principium et causa omnium reliquarum rerum. Ergo debet etiam esse primum in nostra cognitione, et prima *Idea*, quæ vocari iure potest *Idea-obiectum*, quæque menti nostræ debet esse immediate præsens; nam, si per aliam perciperetur, minime dici posset prima. Cum ergo prima *Idea*, quam mens nostra cernit, cum primo Ente identificetur, liquet, *primum psychologicum* esse idem ac *primum ontologicum*, et ex utroque efflorescere *primum philosophicum*, nempe Ens primum, seu Deum per primigeniam mentis nostræ intuitionem immediate cognitum; et sic ex immediata hæc visio scientiam nostram exordium ducere.

Verum enim duplex admittenda cognitio, idest directa et reflexa; prima dicitur proprie intuitio vel visio, quæ ad Deum terminatur: altera dicitur reflexio, quæ obiectum per immediatam visionem cognitum considerat atque explicat. Quare mens nostra per directam intuitionem Deum videt ut ens reale, quod verè est principium et causa creatrix omnium rerum. Ergo primaevus ille intuitus, iuxta Giobertium, ad tria terminatur, nimirum ad Deum, ad res creatas, et ad actionem creatricem, quæ est quoddam vinculum necens Deum Creatorem cum rebus ab ipso conditis; hinc intendo Deum, una ydemus divinam creationem, et res quæ per creationem existentiam consequuntur. Quam ad rem assignari potest idealis quedam formula, quæ sit fundamentum, cui totius scientiæ nostræ aedificium superstruitur, et quæ sic efferi potest: *Ens creat existentiam*. Hæc formula generali quodam modo veritates omnes sinu suo complectitur; sed ut intellectus possit per illam pertingere ad determinatam rerum cognitionem oportet, ut per reflexionem supra directam intuitionem revertatur. Sic mediante signis externis, idest vocabulis *Idea-obiectum* in cognitione reflexa circumscribitur, et generat in nostro intellectu clarum et determinatam notitiam rerum creaturam.

Antonius Rosmini. Rosminius, qui in præcedentibus suis operibus ideam entis abstractissimi in animo nostro ingentam posuerat, ideoque in castis Kantii visus fuerat militare, postmodum in opere, quod inscribitur *Theosophia*, suam idealissimum in verum transtulit ontologismum, quatenus ens illud maxime indeterminatum ab eo proditum fuit tamquam aliquid increatum, æternum, cum ipso Deo identificatum, non prout Deus consideratur absolute, sed prout est idea mundi; et ideo, iuxta Rosminium, acies mentis nostræ primo intuitu terminatur ad divinam idealitatem. Hoc ens a nobis primo cognitum vocatur ab ipso *virtuale* vel *initiale*; nam considerari potest

vel ut virtute continens omnia, vel ut inchoans actum reliquarum rerum.

Cum omnes ontologismi formae in eo concordēs sint, quod doceant, res creatas, prout subsistunt in seipsis, non esse intelligibiles, patet, hanc philosophandi rationem esse lubricam et erroneam; quippe quae privans res propria intelligibilitate, easdem simul propria exiit entitate. Quare Sacri Congregatio Inquisitionis contra haereticam pravitatem an. 1861, die 18 sept. declaravit, tuto doceri non posse septem propositiones, quibus ontologismus sub forma licet mitiori proponebatur. Harum propositionum prima sic effertur: *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: simuldem est ipsam lumen intellectuale.* Quare ne instituti nostri terminos excedamus, remque inutilem vel minus necessariam facere videamur, diversas ontologismi formas unica propositione refellemus.

PROPOSITIO.

Ontologismus quoad præceptum eius dogma spectatus, nempe prout adstruit, intellectus nostri cognitionem incipere ab immediata et intuitiva visione Dei, est falsus et absurdus (1).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Si daretur visio directa et immediata primae veritatis, haec intuitio perspicens Deum, nempe ipsum lumen intelligibile, non posset non referri ab evidentissimo et certissimo conscientiae testimonio. Iam vero nullus mortalium sibi conscius est, se videre Deum in hac vita. Ergo cognitio immediata Dei ab Ontologisi efficta, dicenda est fabula ac somnium.

Arg. evol. Huc atque illic se vertant licet Ontologi, nunquam huius simplicissimi argumenti efficaciam eludere poterunt; nam nemo in animum inducet, posse remanere occultum, atque ipsi animo inexploratum factum aliquid, quod esset origo et fons omnis scientiae, certitudinis, et evidentiae, ita ut intellectus directe contingeretur Deum, actionem creatricem, et terminum extrinsecum; et nihilominus nunquam suspicatus fuisset, se versari in possessione luminis indefectibilis, nisi accessissent Ontologi, qui velut digito commonstrassent solem infinitum, aciem mentis nostrae sua luce percipellent, et a nobis visum, sed cum tenebris in quibus nascimur confusum.

Neque proficit hilum effugium Giobertii asserentis, mentem nostram primo intuitu perspicere ens absolutum et reale creans existentias, sed non videre *essentiam* neque entis absoluti, neque entium

(1) De hac re cf. S. THOM. opusc. in BOET. *De Trin.* q. 1, a. 4; 1 p. q. 84, a. 5; QQ. DD. *De ver.* q. 8, a. 3.

relativorum, idest *existentium*. Hoc, inquam, effugium pugnancia secundum simul coniungit, et Psychologiam omnem ab ipsis subnovet fundamentis. Siquidem, uti notat Aquinas, cum in Deo omnia sint unum cum essentia, Deus immediate videri non potest, quin eius essentia simul videatur. Immo in ipsa cognitione habita per speciem ab obiecto cognito diversam, tunc solum potest de obiecto unum cognosci et non alterum, quando illa species abstracta per operationem intellectus est representativa unius et non alterius; sicuti species abstracta a rebus sensibilibus repraesentat naturam universalem, et non principia individualia. Verum, supposito quod res aliqua per seipsam posset intellectum determinare ad cognitionem naturalem sine specie intentionali, tunc intellectus determinaretur ad ea omnia cognoscenda, quorum res illa est representativa; et cum essentia divina seipsam et alia repraesentet, intellectus illam videndo, clarissime contingeretur tum Deum, tum res creatas, et sic scientiam possideret perfectissimam.

Neque minus lubrica est et fallax opinio Rosmini docentis, intellectum nostrum primaevo intuitu cerere idealitatem divinam, non divinam essentiam; nam et hoc propter rationes allatas fieri nequit, et insuper cognitio idealitatis divinae perfectior dici potest cognitione solius et simplicis essentiae. Praestat audire Angelicum Doctorem sic heuclenter doctrinam hanc enodantem: « Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae sunt, ratio enim idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturas: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes » (1).

Arg. 2.^{um} Intellectus creatus nullam habet naturalem dispositionem ad formam illam intelligibilem, ex qua immediata Dei visio resultat. Argui si intellectus creatus non est in potentia naturali ad illam formam, cognitio Dei immediata naturaliter habita, quam Ontologi comminiscuntur, prorsus repugnat. Ergo doctrina Ontologorum est falsa et absurda. (R)

Arg. evol. Propositio maior, circa quam tota veritur controversia, probatur ex eo, quod essentia divina, quae deberet, ut forma intelligibilis, coniungi intellectui ad visionem illam producendam, neque genericè conveniat cum facultate cognoscitiva creatae, ideoque non potest esse actus naturaliter receptus in illa potentia; nam potentia et actus sunt in eodem genere, cum debeant habere proportionem actus et proprii perfectibilis. Audi S. Thomam: « Essentia divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet.

(1) 2-2, q. 173, a. 1; cf. etiam QQ. DD. *De ver.* q. 12, a. 6.

Actus enim et potentia semper sunt unius generis... unde forma naturalis intellectus non potest esse, nisi sit illius generis, in quo est potentia creati intellectus a (1). Quod autem ad habendam qualemcumque visionem immediatam Dei, intellectus debeat esse actuatus ipsa essentia divina tanquam forma intelligibili, hoc patet ex iis, quae de cognitione propria et immediata docuimus. Siquidem cognitio immediata seu visio rei habetur, quando principium per quod res cognoscitur, est rei proprium, et habet cum re perfectam similitudinem et convenientiam in esse intentionali et cognoscibili. Quare si de immediata cognitione Dei agitur, tale principium non potest esse aliquid creatum et a Deo distinctum, cum creatura quaevis non aliam similitudinem citra analogicam possit habere cum Deo (2). Hinc S. Thomas loquens de cognitione immediata divinae essentiae, postquam dilucide explicaverit quid requiratur ad cognitionem propriam et immediatam rei, sic concludit: « Similitudo quaecumque impressa ab Ipso in intellectum humanum non sufficit ad hoc ut faciat eius essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cuius Deus non potest esse intellectui humano pervius per formas creatas, ut Augustinus dicit » (3).

Vidimus vanum esse effugium Ontologorum asserentium, formam illam intelligibilem relate ad intellectum nostrum non esse divinam essentiam; sed vel divinum esse, vel divinas ideas, vel divina attributa, cum haec omnia in Deo unum idemque sint. Verum etiamsi commentitia illa distinctio Ontologis datur, semper manebit eadem vis argumenti; nam divinum esse et divina attributa, non secus ac essentia, infinita sunt et actu purissimo continentur, ideoque adstrui nequeunt ut naturale principium determinans intellectum creatum ad illam visionem (4).

Arg. 3.^m Si visio directa et immediata Dei esse posset naturalis intellectui creato, lumen gloriae non esset necessarium ad Deum videndum. Atqui hoc est erroneum, et ab Ecclesia proscriptum. Ergo immediata Dei visio Ontologorum adnumeranda est inter sententias dicentes ad errorem in fide.

Arg. evol. De propositione minori nullum dubium admitti potest, cum in Concilio Viennensi Clemens V damnaverit Beguardos et Beguinas asserentes, animam non indigere lumine gloriae ad Deum videndum, et Eo beate fruendum. Ad vim propositionis maioris declinandam nullus roboris est, quod ab Ontologis dicitur, nempe visionem ab

(1) QQ. DD. De ver. q. 8, a. 3.

(2) Cf. S. Thom. 1 p. q. 12, a. 2.

(3) Opusc. in Boet. De Trin. q. 1, a. 2.

(4) Cf. S. Thom. Contra gent. lib. III, cap. LII, ubi paucis proponit argumentum a nobis explicatum.

ipsis adstructum, esse imperfectam, lumen autem gloriae necessarium esse ad perfectam illam visionem, quae spectat ad ordinem supernaturalem. Siquidem cognitio intellectualis alicuius obiecti directa et immediata, quae nuncupatur visio, potest dici imperfecta trifariam: 1) Quia non comprehendit obiectum. 2) Quia cum variis gradus perfectionis in eadem specie habere valeat, attingit gradum inferiorem. 3) Quia obscure, non clare videt rem. Iam vero haec tria nodum non solvunt. Ergo. Non primum, cum nullius Beati visio Deum comprehendat. Non secundum, cum etiam in visione beatifica sint diversi gradus perfectionis, et unus intellectus perfectius altero Deum videat. Non tertium, cum nihil dici possit magis inscite et secum pugnans, quam adstruere visionem, seu propriam et immediatam cognitionem alicuius obiecti maxime intelligibilis, quae sit obscura (1).

Quare vocabula perperam adhibentur et lectores ludos facit Giobertus, quando de primitiva illa visione loquens, ait: In primave intuitionem cognitio est vaga, obscura, levis, volubilis, dispergitur, in partesque varias distrahitur, ipsa non comprehendit nec exprimit obiectum, sed potius in eam obiectum dominatur. Haec quippe sesquipedalia verba absurdam pugnantemque sententiam subiectam habent.

Arg. 4.^m Obiectum proprium intellectus humani in praesenti statu est quidditas rei materialis abstracta a conditionibus materialibus. Atqui huiusmodi intellectus non potest habere naturalem proportionem ad cognitionem entis immaterialis et maxime Dei. Ergo visio seu immediata cognitio Dei nequit esse naturalis intellectui nostro.

Conclusio. Placet huic rationi finem imponere, in medium afferendo luculentum S. Thomae testimonium, quo sic paucis et nervose Ontologos coarguit: « Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est Deus, qui est veritas prima et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum; quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo; unde sequetur, omnem hominem beatum esse. Et praeterea cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae dicuntur de Deo; quod experimento patet esse falsum. Et iterum, ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima; unde intellectus certus est, se ea intelligere, quod patet in proposito non esse » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Deus est principium secundum quod res est actu. Atqui quaelibet res intelligitur secundum quod est actu. Ergo omnia

(1) Cf. S. Thom. QQ. DD. De ver. q. 18, a. 1, ubi effugium Ontologorum praedcluditur.

(2) Opusc. in Boet. De Trin. q. 1, a. 3.

sunt intelligibilia in prima veritate, ideoque Deus est primum cognitum intellectus nostri.

Resp. Dist. mai. Deus est principium extrinsecum et efficiens, secundum quod res est actu, *Conc.* Est principium intrinsecum, *Neg.* *Contradist. min.* Quilibet res intelligitur secundum quod est actu per causam efficientem et extrinsecam, *Neg.* Per causam formalem et intrinsecam, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Omnes res creatae sicut habent esse a Deo tanquam a causa prima, sic habent intelligibilitatem. Sed sicut esse rerum, quamvis a Deo participatum, non constituitur formaliter per esse Dei, sic intelligibilitas rerum, quamvis participata a prima intelligibilitate, non constituitur per illam formaliter et intrinsece. Quare Deus non est causa formalis nostrae intellectionis, sed solum causa efficiens, quia est causa efficiens, ob quam res sunt intelligibiles; ob quam animi habet facultatem intelligendi res; et demum ob quam anima actu intelligit, cum sit causa prima et universalis totius esse. Hinc lumen quo nos intelligimus res est a Deo tanquam a causa efficiente, quia ab eo est causatum (1). De hoc lumine quo intelligimus, sic eleganter et graphice loquitur S. Augustinus: « Hoc lumen non est lumen illud, quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator est ille; hoc factum, ille qui fecit: hoc denique mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et remittitur quod oblitum erat; illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit, et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi » (2).

Oppon. 2.^a Illud in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de omnibus iudicamus, est primo cognitum. Atqui, iuxta S. Augustinum, omnia cognoscuntur in prima veritate, et per ipsam de omnibus iudicamus. Ergo Deus est primum cognitum.

Resp. Dist. mai. Illud in quo omnia alia cognoscuntur, tanquam in objecto cognito, est primum cognitum a nobis, *Conc.* Illud in quo alia cognoscuntur, tanquam in principio et causa cognitionis, est primum cognitum, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas sic solvitur a S. Thoma: « Ex verbis Augustini non est intelligendum, quod ipsa increata veritas est proximum principium quo intelligimus et iudicamus; sed quia per lumen nobis inditum, quod est eius similitudo, cognoscimus et iudicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam, nisi ex prima luce... Nec tamen oportet, quod etiam ipsum lumen inditum, sit primo a nobis cognitum; non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili, quod est medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia » (3).

(1) Cf. S. THOM. I p. 2, a. 12, n. 2.

(2) *Contra Faust.* lib. XX, cap. VII.

(3) *Opusc. in Borr. De Trinitate*, q. 1, a. 3 ad 1; cf. etiam I p. q. 84, a. 5.

Oppon. 3.^a Deus est praesens intellectui nostro et est primum intelligibile. Atqui primum intelligibile praesens intellectui, primo et immediate intelligitur. Ergo.

Resp. Dist. mai. Deus est praesens intellectui, tanquam obiectum et forma intelligibilis, *Neg.* Ut principium et causa conservans et continens, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Deus est omnibus rebus praesens, et consequenter etiam intellectui, sed ex hoc non sequitur, ipsum immediate cognosci ab intellectu. Nam ad hoc ut habeatur visio Dei, requiritur ex parte obiecti ut influat in intellectum ut forma intelligibilis; ex parte vero facultatis, ut augeatur et roboretur virtus intellectiva per adaptionem alicuius novae dispositionis, quae dicitur *lumen gloriae* (1). Quare propositae difficultati scite admodum sic occurrit S. Bonaventura: « Esse praesens alicui hoc est dupliciter: vel ut principium conservans et continens; vel ut obiectum immutans et movens. Priori modo est Deus praesens Angelo, et lux caeco; secundo modo non; et ideo non est simile de anima et de eius habitibus, quoniam praesentes sunt animae utroque modo. Et ratio huius est, quoniam haec cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam et naturam » (2).

Oppon. 4.^a Deus est in intellectu ad modum intellectus. Atqui modus intellectus est intelligibilitas seu esse intentionale. Ergo Deus est in intellectu ut forma intelligibilis.

Resp. Dist. mai. Deus est in intellectu ad modum intellectus, id est causat esse intellectus secundum propriam naturam intellectus, *Conc.* Informat intellectum, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex dictis, cum difficultas haec quoad rem non differat a superioribus. Deus ergo in intellectu est causans intellectum, sicut in lapide est causans lapidem. Sicut enim ait S. Thomas: « Quamvis creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturae dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc, quod est in omnibus per essentiam, praesentiam, et potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium modum eius » (3).

Oppon. 5.^a Deus est primum intelligibile. Atqui primum intelligibile est id quod primo cognoscitur ab intellectu. Ergo cognitio nostra incipit a Deo.

Resp. Dist. mai. Deus est primum intelligibile in se et per ordinem ad intellectum divinum, *Conc.* Per ordinem ad intellectum creatum, *Neg.* *Contradist. min.* Primum intelligibile, primo cognoscitur a quolibet intellectu, *Neg.* Ab intellectu proportionato, *Conc.*

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. LII.

(2) 2 *Sent. Dist.* 3, p. 2, a. 11, q. 2 ad 3.

(3) *QQ. DD. De ver. q.* 10, a. 11 ad 8.

Explico. Intelligibilitas absolute et in se considerata oritur ex immaterialitate; unde Deus qui est in supremo gradu immaterialitatis, reperitur etiam in perfectissimo gradu intelligibilitatis. Sed si intelligibilitas consideratur per ordinem ad intellectum, qui intelligit, tunc ex ipsa natura intellectus repetenda est, quia cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis. Jam vero esse divinum est extra genus cuiuscunque intellectus creati et creabilis. Ergo licet in se, et per ordinem ad intellectum divinum sit primum intelligibile; nihilominus nullo modo esse potest primum et proprium obiectum intellectus creati, cum nullus intellectus creatus possit habere naturalem proportionem ad obiectum, quod est proportionatum intellectui divino. Quare præcise quia Deus est summum intelligibile, non potest esse proprium obiectum intellectus nostri. Audi S. Thomam: « Excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortat eum; tamen excedit quandoque representationem formæ, qua intellectus intelligit, et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum » (1).

Oppon. 6.^a Si intellectus noster non cognosceret Deum per essentiam, deberet illum cognoscere per speciem abstractam. Atqui a Deo nulla potest abstrahi species. Ergo.

Resp. Dist. mai. Deberet illum cognoscere per speciem abstractam ab ipso Deo. **Neg.** Per speciem abstractam a rebus visibilibus. **Conc. et Conc. min. Neg. cons.**

Explico. Quando dicimus, intellectum nostrum cognoscere Deum per speciem abstractam, profecto non est sensus, speciem illam esse abstractandam ab ipso Deo; quod est evidenter falsum et absurdum. Veritas ergo in eo est, quod intellectus noster abstrahat speciem a rebus materialibus, quæ sunt proprium et proportionatum eius obiectum, et cum cognoverit per illam speciem suum proprium obiectum, ascendat ex rebus visibilibus prius cognitis, ad invisibilia Dei aliquoties cognoscenda. Sic proportionaliter anima humana cognoscit omnes res spirituales et etiam seipsam, quatenus facta in actu per speciem abstractam a rebus possit ad seipsam cognoscendam procedere (2).

Oppon. 7.^a Deus est ultimus finis hominis. Atqui quod est ultimum in assequutione, est primum in cognitione. Ergo Deus est primum, quod cognoscitur a nobis.

Resp. Dist. mai. Deus est ultimus finis, ad quem semper ducimur appetitu naturali. **Conc.** Appetitu rationali seu elicto. **Subdit.** Appetitu elicto distincto. **Neg.** Appetitu confuso. **Conc. Contradist. min. et Neg. cons.**

Explico. Ultimus finis seu hominis beatitudo, spectari potest, vel secundum: quod illam appetimus naturali inclinatione, et tunc finis

(1) Q. D. De ver. q. 8, a. 3 ad 5.

(2) Cf. S. Thom. Q. D. De ver. q. 10, a. 8 ad 9 in contrarium.

non debet esse in cognitione mentis humanæ, quæ ordinatur ad finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis, quæ naturali appetitu ordinantur ad fines suos. Vel spectari potest secundum quod illam appetimus appetitu elicto confuso, et tunc finis cognoscitur a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit, se bene esse, et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet. Vel demum spectari potest secundum quod illam appetimus appetitu elicto distincto, et tunc solum finis intendi potest, quando distincte cognoscimus, Deum esse ultimum finem hominis. Unde appetitu naturali nulla præcedit in nobis cognitio: appetitu elicto confuso præcedit cognitio confusa, secundum quam beatitudo cognoscitur in communi, non cognito obiecto in quo reapse sita est: appetitu distincto præcedit cognitio distincta, qua cognoscitur in particulari quantum ad id in quo beatitudo consistit (1).

Oppon. 8.^a cum recentibus Ontologis. Ordo psychologicus seu cognitionis debet respondere ordini ontologico seu rerum. Atqui in ordine ontologico Deus est primum ens. Ergo in ordine psychologico debet esse primum cognitum.

Resp. Dist. mai. Ordo cognitionis debet respondere ordini rerum, id est intellectus debet cognoscere id quod est in re. **Conc.** Id est intellectus debet cognoscere res secundum eundem modum et ordinem secundum quem vigent extra ipsum. **Neg. Conc. min. et Neg. cons.**

Explico. In difficultate lætæ æquivocationis. Nam ad habendam veritatem cognitionis requiritur, ut id quod a nobis cognoscitur et de re affirmatur, sit revera in re quæ cognoscitur, et in hoc sensu ordo cognitionis seu cognitio debet esse similis ordini rerum seu rebus. Minime vero requiritur, ut intellectus noster, qui in cognoscendo transit ab uno cognito ad aliud cognoscendum, prius cognoscat id quod natura est prius et notius, et deinde transeat ad cognoscendum id quod natura est posterius et minus notum. Nam si hoc esset necessarium, nunquam possemus ab effectu progredi ad cognitionem eiusdem, quia effectus secundum naturam est posterior causa. Intellectus ergo noster, propter suam imperfectionem in cognoscendo, procedit ab iis quæ sunt priora et magis nota quoad nos, ad ea cognoscenda, quæ sunt priora et magis nota secundum naturam, et sic ad universalibus procedit ad particularia, ex effectibus ad causas, et a rebus visibilibus et materialibus ad res invisibiles et immateriales. Audi S. Augustinum sic eleganter hanc rationem explicantem: « Unde scio quia vives, cuius animam non vides? Unde scio? Respondebis: quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte, ex operibus corporis agnosco viventem, ex operibus creaturæ non potes agnoscere Creatorem? » (2).

(1) Cf. S. Thom. opusc. in Boet. De Trin. q. 7, a. 3 ad 4.

(2) De Civit. Dei, lib. VIII, cap. VI.

Quare Concilium Vaticanum hanc tulit definitionem: « Si quis dixerit, Deum unum et verum Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturalis rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit » (1).

Oppon. 9. Ens infinitum non potest cognosci per ideas et species habitas a rebus finitis. Atqui si ita est, cognoscitur a nobis immediate et primo. Ergo.

Resp. Dist. mai. Ens infinitum per species habitas a rebus finitis, non potest cognosci cognitione propria et perfecta, *Conc.* Cognitione imperfecta et analogica, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Evidens ratio demonstrat, SS. Patres docent, Scriptura Sacra affirmat, *Conc.* Vaticanum definit, Deum a nobis certo cognosci per res creatas et visibiles. Porro cognitio alicuius obiecti intelligibilis potest esse vel immediata, propria, et perfecta, vel secus. Cognoscitur res proprie et perfecte, cum intellectus informatur specie seu forma intelligibili, quae perfecte representat illam rem. Haec cognitio naturaliter haberi nequit de Deo a nullo intellectu creato, quia nullus intellectus creatus habet naturalem dispositionem ad formam intelligibilem, quae perfecte representat Deum. Contra ea quandoque res non cognoscitur per propriam speciem, sed per speciem alterius rei cum qua ipsa similitudinem gerit, et tunc res dicitur cognosci mediante in sua similitudine vel imagine. Jam vero omnes res creatae quamdam similitudinem habent cum Deo. Ergo per res creatas talem possumus acquirere Dei cognitionem, qualis est similitudo rerum visibilium ad Deum. Cum autem similitudo sit imperfectissima, deficiens, et analogica, consequenter cognitio, quam de Deo per creaturas consequimur, est imperfectissima et deficiens.

Oppon. 10. Si cognitio nostra non incipit a prima et absoluta veritate, principium philosophandi pro intellectu humano erit factum aliquid contingens et mutabile. Atqui repugnat principium nostrae scientiae esse aliquid mutabile et contingens. Ergo.

Resp. Dist. mai. Principium philosophandi formale esset factum contingens et mutabile, *Neg.* Principium materiale philosophandi esset factum contingens et mutabile, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Si principium formale cognitionis nostrae esset aliquid mutabile et contingens, nempe perceptio, sensitiva rerum materialium, omnes nostrae cognitiones ex hoc fonte manantes, non essent nisi sensationes transformatae, et sic in sensismum vel materialismum prolaberemur. Verum hoc a nobis minime assertitur, cum in facto sensibili non reponamus nisi principium materiale nostrarum cognitionum. Tuemur enim cum S. Thoma, sensus non praebere obiectum formale intellectus, sed obiectum materiale vel melius materiam obiecti;

(1) *Conit. Dogm.* sess. 3, can. 1.

obiectum vero formale haberi per operationem intellectus agentis. Haec virtus activa animae abstrahit a phantasmatibus species intelligibiles, quibus actuatur intellectus et intelligit quidditates universales, et ulterius per compositionem et divisionem efformat axiomata seu dignitates, quae sunt semina seu prima principia philosophandi (1).

Oppon. 11. In intellectu humano requiritur unitas scientiae. Atqui unitas nequit haberi sine aliqua prima veritate, quae intellectum determinet ad omnes res cognoscendas. Ergo cognitio nostra incipit a prima et incommutabili veritate.

Resp. Dist. mai. In intellectu humano requiritur unitas scientiae perfectissima, quae resultat ex unitate formae intelligibilis, *Neg.* Unitas imperfecta, quae resultat ex reductione omnium nostrarum cognitionum ad unum quoddam effatum, nempe ad principium contradictionis, quod est fundamentum omnis scientiae, *Conc.* *Contradist. min.*

Explico. Unitas scientiae accipi potest dupliciter: vel quatenus procedat ab una forma intelligibili, quae est omnium rerum cognitarum representativa; et haec unitas perfectissima naturaliter non invenitur, nisi in intellectu divino. Vel quatenus est unitas quaedam ordinis et colligationis, secundum quod per analysim omnes cognitiones nostrae reducuntur ad unum et universalissimum principium, quod est fundamentum omnium, et in omnibus implicite latet. Haec unitas est proportionata imperfectioni scientiae humanae (2).

Oppon. 12. Scientia nostra est de veritatibus necessariis et immutabilibus. Atqui veritates necessariae et immutabiles subsistunt in divina essentia et in divino intellectu. Ergo intellectus noster rationes rerum videt in Deo.

Resp. Dist. mai. Scientia nostra est de veritatibus necessariis, a rebus acceptis, *Conc.* Cognitis in rationibus Dei aeternis, *Neg.* *Contradist. min.* Veritates necessariae inveniuntur solummodo in Deo, *Neg.* Inveniuntur in Deo absolute et tamquam in causa, in creaturis tamquam in effectu et per participationem, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Suprema et prima ratio omnium rerum invenitur in Deo; in divina quidem essentia tamquam in exemplari radicali; in divino intellectu tamquam in exemplari formali; in divina demum potentia et voluntate tamquam in causa effectiva, quae, praevalente intellectu, tribuit per creationem esse rebus, per quod subsistant in seipsis et extra causam. Verum enim res a Deo conditae et in seipsis subsistentes, sunt similitudines participatae, imperfectae, ac multiples, quae simplicissimam Dei realitatem imitantur. Quare in rebus creatis, visibilibus, et extra Deum subsistentibus duo accurate distinguenda

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6.

(2) Quomodo principium contradictionis sit fundamentum omnis scientiae, explicatur ab Arist. *Metaph.* lib. IV, text. 9 et seq.

sunt, nempe quod existant extra causas et sint corruptioni obnoxiae prout in sua singularitate subsistunt, et quod tali vel tali gradu divinas perfectiones imitentur. Primum est contingens et mutabile, cum res possint in seipsis esse vel non esse: alterum est necessarium et immobile, cum res existens non possit esse nisi talis et determinata imitatio divinarum perfectionum. Primum pertinet ad ordinem existentiae: secundum pertinet ad ordinem quidditatis, et dicitur ratio, essentia, et quidditas rei visibilis, quae explicatur per definitionem, quaeque constituit obiectum proprium et proportionatum intellectus nostri, qui actu directo percipit absolute quidditatem rei, praescindendo ab esse, quod habet in hoc vel illo singulari.

Sic scientia nostra est de necessariis, idest de essentis, non quatenus in rationibus Dei aeternis subsistunt, cum sic non videantur immediate ab intellectu nostro; sed quatenus realiter subsistunt in singularibus corporeis, quae directe percipiuntur a nobis per abstractionem a conditionibus materialibus. Ontologi ex adverso confundunt essentiam rerum visibilium cum existentia et singularitate, et cum singulare materiale sit obiectum sensus, non intellectus, consequenter docent, res sensibiles non esse in se neque actu neque potentia intelligibiles, sed intelligibilitatem consequi si lumine aeternae intelligibilitatis circumfundantur, vel si conspiciantur in rationibus aeternis; et sic in rebus visibilibus confundunt elementum contingentiae cum elemento necessitatis, quae duo elementa realiter distincta sunt in huiusmodi rebus, licet inseparabiliter copulentur in singulari subsistente. Sic et non alter iuxta doctrinam Aristotelis et S. Thomae salvari potest dignitas scientiae nostrae contra Sensistas et Empiricos, et obiectiva realitas ac veritas nostrarum cognitionum contra Rationalistas et Idealistas.

QUÆSTIO V.

Doctrina peripatetica de origine idearum vindicatur.

CONTINUATIO RERUM. Expositis et refutatis falsis philosophorum placitis de origine cognitionis nostrae intellectivae, viam paravimus ad doctrinam peripatetico-scholasticam tradendam, quae unice veram scientificamque propositi problematis solutionem exhibet, quaeque Empiricorum et Rationalistarum utrinque incommoda vitat. Si quidem cum philosophi contra quos superius pugnavimus, essentiam hominis eiusque intellectivam cognitionem arbitratu suo, non naturae ductu explicare aggressi sint, in oppositos, ut vidimus, prolapsi sunt errores, docentes, intellectum nostrum ad intellectionem determinari a causis vel omnino extrinsecis, vel omnino intrinsecis. Contra ea Aristoteles naturam hominis non effingens ad arbitrium, sed attente observans per mediam incedit viam, et docet, nostram intellectionem incipere a causa extrinseca, nempe a rebus per sensum apprehensis, et perfici a causa intrinseca, idest a virtute activa nostri intellectus. Sic specifica operatio hominis cum eius natura ac composita essentia adamussim concordat; et in intellectione non secus ac in natura proportionaliter quae res dissociabiles iunguntur et confutur amice, videlicet causa materialis et causa spiritualis. Quod sic brevi formula expressum fuit ab Aquinate nostro: « Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus » (1).

Cum autem intelligibilia in phantasmatibus sint tantum intelligibilia in potentia et non in actu, consequenter Philosophus, praeter intellectum quo formaliter intelligimus, qui dicitur *intellectus possibilis*, posuit in parte intellectiva hominis virtutem quandam activam, quam nominavit lumen intellectuale vel *intellectum agentem* (2). Elegantem Stagiritae doctrinam de intellectu agente, quam poltiores Scholastici ultro amplexati sunt, sic dilucide perstringit S. Thomas: « Cum mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam, in quantum scilicet res, quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in ea *intellectus agens*, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente no-

(1) *De memor. et remin.* lect. I.(2) Cf. S. THOM. *De Anima*, lib. III, lect. 10.

sunt, nempe quod existant extra causas et sint corruptioni obnoxiae prout in sua singularitate subsistunt, et quod tali vel tali gradu divinas perfectiones imitentur. Primum est contingens et mutabile, cum res possint in seipsis esse vel non esse: alterum est necessarium et immobile, cum res existens non possit esse nisi talis et determinata imitatio divinarum perfectionum. Primum pertinet ad ordinem existentiae: secundum pertinet ad ordinem quidditatis, et dicitur ratio, essentia, et quidditas rei visibilis, quae explicatur per definitionem, quaeque constituit obiectum proprium et proportionatum intellectus nostri, qui actu directo percipit absolute quidditatem rei, praescindendo ab esse, quod habet in hoc vel illo singulari.

Sic scientia nostra est de necessariis, idest de essentis, non quatenus in rationibus Dei aeternis subsistunt, cum sic non videantur immediate ab intellectu nostro; sed quatenus realiter subsistunt in singularibus corporeis, quae directe percipiuntur a nobis per abstractionem a conditionibus materialibus. Ontologi ex adverso confundunt essentiam rerum visibilium cum existentia et singularitate, et cum singulare materiale sit obiectum sensus, non intellectus, consequenter docent, res sensibiles non esse in se neque actu neque potentia intelligibiles, sed intelligibilitatem consequi si lumine aeternae intelligibilitatis circumfundantur, vel si conspiciantur in rationibus aeternis; et sic in rebus visibilibus confundunt elementum contingentiae cum elemento necessitatis, quae duo elementa realiter distincta sunt in huiusmodi rebus, licet inseparabiliter copulentur in singulari subsistente. Sic et non alter iuxta doctrinam Aristotelis et S. Thomae salvari potest dignitas scientiae nostrae contra Sensistas et Empiricos, et obiectiva realitas ac veritas nostrarum cognitionum contra Rationalistas et Idealistas.

QUÆSTIO V.

Doctrina peripatetica de origine idearum vindicatur.

CONTINUATIO RERUM. Expositis et refutatis falsis philosophorum placitis de origine cognitionis nostrae intellectivae, viam paravimus ad doctrinam peripatetico-scholasticam tradendam, quae unice veram scientificamque propositi problematis solutionem exhibet, quaeque Empiricorum et Rationalistarum utrinque incommoda vitat. Si quidem cum philosophi contra quos superius pugnavimus, essentiam hominis eiusque intellectivam cognitionem arbitratu suo, non naturae ductu explicare aggressi sint, in oppositos, ut vidimus, prolapsi sunt errores, docentes, intellectum nostrum ad intellectionem determinari a causis vel omnino extrinsecis, vel omnino intrinsecis. Contra ea Aristoteles naturam hominis non effingens ad arbitrium, sed attente observans per mediam incedit viam, et docet, nostram intellectionem incipere a causa extrinseca, nempe a rebus per sensum apprehensis, et perfici a causa intrinseca, idest a virtute activa nostri intellectus. Sic specifica operatio hominis cum eius natura ac composita essentia adamussim concordat; et in intellectione non secus ac in natura proportionaliter quae res dissociabiles iunguntur et confutur amice, videlicet causa materialis et causa spiritualis. Quod sic brevi formula expressum fuit ab Aquinate nostro: « Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus » (1).

Cum autem intelligibilia in phantasmatibus sint tantum intelligibilia in potentia et non in actu, consequenter Philosophus, praeter intellectum quo formaliter intelligimus, qui dicitur *intellectus possibilis*, posuit in parte intellectiva hominis virtutem quandam activam, quam nominavit lumen intellectuale vel *intellectum agentem* (2). Elegantem Stagiritae doctrinam de intellectu agente, quam poltiores Scholastici ultro amplexati sunt, sic dilucide perstringit S. Thomas: « Cum mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam, in quantum scilicet res, quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in ea *intellectus agens*, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente no-

(1) *De memor. et remem.* lect. I.(2) Cf. S. THOM. *De Anima*, lib. III, lect. 10.

stra formæ rerum determinatæ, sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in nostra anima *intellectus possibilis*, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis ^o (1).

Formula doctrinæ peripateticæ. Quæ ab Aristotele primum, et subinde a postioribus Scholasticis tradita sunt de origine cognitionis nostræ intellectivæ, sic possunt summarim et sub uno conspectu proponi. Cognitionis nostræ intellectivæ incipit a sensibus, qui non movent ac determinant intellectum ut causâ principalis, sed potius ut causâ secundaria et instrumentalis, quæ præbet causæ principali, idest virtuti activæ eiusdem intellectus materiam obiecti. Ad propositam doctrinam suadendam et illustrandam nostrum erit utriusque causæ tum instrumentalis et quodammodo materialis, tum principalis et quodammodo formalis necessitatem demonstrare, et propriam cuiusque operationem seu causalitatem explicare. Ut hoc clarius a nobis præstari possit, quædam præmittimus de cognitione intellectivâ generatim inspecta, et deinde, procedendo a facilioribus ad difficiliora, propositum problema per partes illustrare conabimur.

ARTICULUS I.

DE NATURA INTELECTIONIS ET DE VERBO MENTALI.

RES TRACTANDA PROPONITUR. Ut a nobis rite ex doctrinâ peripateticâ assignari possint causæ, quæ in præsentî statu unionis animæ cum corpore determinant intellectum nostrum ad intelligendum, necessarium omnino ducimus in antecessum explanare, quænam sit natura operationis cognoscitivæ, et in quo hæc actio a ceteris distinguatur. Brevis si natura cognitionis eiusque propria constitutivâ ignorantur, impossibile profecto erit, assignare veras et proportionatas causas determinantes intellectum nostrum, qui creatus est in pura potentia ad suum proprium obiectum cognoscendum. Sic quæstio de origine idearum vel inexplorata, vel perperam soluta maneret.

Cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Cognitionem fieri per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam dicitur a Suarezio esse dogma et principium in Philosophiâ et in Theologia communi consensu receptum, et ab ipsa experientia mutuum (2). Cum autem principium hoc sit veluti fundamentum, cui superstruitur tota doctrina de origine et natura cognitionis nostræ intellectivæ, paulo

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6; cf. etiam QQ. DD. De Anima, a. 4.
(2) Cf. SUAREZ, De Angelis, lib. II, cap. III, n. 7.

latius eius vis ac veritas, ductu Angelici Doctoris, tum explicando, tum admonendo, tum demonstrando in aperto ponenda est. Quare cognitio, si eius natura attente cogitareque inspicatur, est vitalis expressio, repræsentatio, imago alicuius rei, quæ dicitur obiectum eius. Ut autem hæc actio repræsentativa rerum in intellectu adesse possit, intellectus debet quodammodo coniungi cum re cognita. Uti enim scite loquitur S. Augustinus: *o* Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ; et cognitum enim et cognitor ipsa est ^o (1).

Cum autem cognitio fiat in intellectu, necesse est, ut cognitum aliquo modo sit in cognoscente, ut ex utriusque iunctione oriri possit cognitio. Iam verò res non potest esse in intellectu per suam formam naturalem. Ergo in ipso reperietur per similitudinem, seu per aliquam speciem sui vicariam. Hæc species, quæ intellectum informat, et cum eo efficit unum principium completum operationis cognoscitivæ, assimilatur intellectum rebus intentionalter et non physice; et quoniam intellectus specie rei actuatus vel formatus cognitionem generat, merito inferitur, cognitionem fieri per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Ad rem nostram ita disserit S. Thomas: *o* Unum constituitur ex intellectu et specie, quæ est principium actionis suæ, et huius est agere: unde species hæc est prima, quæ agit, non autem ad quam: non enim intellectus noster inspicens hanc speciem tanquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum eius. Sic enim non fietur unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed in ipsa specie formatus agit aliquo sui ^o (2). Hoc pacto intelligitur dictum illud Aristotelis ab Aquinate sæpissime usurpatum: *Intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu*; vel paulo secus: *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* (3).

Doctor Angelicus totus est in hæc doctrinâ explicandâ, quandoque enim argumentatur ex ipsa natura actionis, inquitens: *o* Actio sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente ut perfectio eius; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu. Non enim oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere; et dico ex eis effici unum quid, in quantum intel-

(1) De Trin. lib. IX, cap. XII.

(2) Opusc. De natura verbi intellectus.

(3) Cf. S. THOM. Contra gent. lib. II, cap. LV.

lectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam sive per similitudinem » (1). Quandoque arguit ex ipsa natura entis cognoscitivi, sic disserens: « Forma in his, quae cognitionem participant, alio modo invenitur, quam in his, quae cognitione carent. In his, quae cognitione carent, invenitur forma tantummodo ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est ». In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis *fit omnia quodammodo* secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant » (2).

Error Platonis et recentiorum philosophorum. Doctrina nuper exposita, quam Aristoteles tradidit, et S. Thomas crebro usurpat, explanat, et illustrat, e diametro opposita est falsae sententiae Platonis decernentis, intelligere fieri per contractam intellectus ad rem intelligibilem, omniumque illorum philosophorum, qui speciem intelligibilem ab intellectu removentes, Platonis opinionem sub aliis verbis revocarunt; nam posuerunt speciem intelligibilem sibi ideam distinctam ab intellectu in actu; quod idem est, ac ideam seu speciem destruere, et eam convertere in rem intellectam, uti aequum Ontologi et Rosminiani. Contra si forma intellectus in intelligendo seu species ac similitudo rei facit unum cum intellectu, nempe constituit intellectum in actu, evidens est, cognitionem non fieri per contractum intellectus ad rem intelligibilem, uti Plato dicebat, sed per assimilationem cognoscentis ad cognitum, uti docuit Aristoteles; nam omne agens agit secundum quod est actu, et agit sibi simile.

Ex hac verissima doctrina rite deducit S. Thomas, substantias separatas egere specie intelligibili ad alias cognoscendas, unamque non cognosci ab alia per essentiam, sed per similitudinem. Si quidem cum intellectus et forma illum actus et determinans ad intelligendum sint unum quia compositum ex potentia et actu, minime potest aliqua substantia separata efficere unum cum intellectu alterius (3). Ex eadem doctrina assignari quoque potest ratio, cur in visione beatifica neque detur species intelligibilis creata, neque dari ullo modo possit, quemadmodum docet S. Thomas (4).

(1) QQ. DD. De ver. q. 8, a. 6.

(2) 1. p. q. 103, a. 3; cf. 1. p. q. 14, a. 1, et QQ. DD. De ver. q. 2, a. 2.

(3) Cf. S. Thom. Cont. gent. lib. II, cap. XCVIII, ubi natura cognitionis explicatur.

(4) Cf. S. Thom. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 11. Quoad possibilitatem speciei intelligibilis creatae in visione beatifica quidem auctores immerito dissentient a S. Thomae, inter quos numerandus est Tolivus, Com. in 1. p. q. 12, a. 2.

Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis. Principium hoc non est nisi cognoscitur prioris: idest si cognitio fit per assimilationem, cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis. Ut hoc intelligatur, reputandum animo est, cognitum esse in cognoscente per speciem vitaliter receptam in intellectu, quae cum ipso facit unum, idest intellectum actuum. Iam vero species haec considerari potest secundum esse quod habet in intellectu, vel secundum quod est representativa rei exterioris; et cum sub priori respectu ainet intellectum et illum faciat actu cognoscere, rite consequitur, cognitum, quod per speciem est in intellectu, esse in cognoscente ad modum cognoscentis; nam species sequitur naturam ac modum intellectus ex cuius potentia educitur.

Huiusmodi doctrina sic perbelle illustratur a S. Thoma: « Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma huiusmodi considerari potest dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum, quem habet ad rem, cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non enim oportet, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum, quo forma, quae est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente » (1).

Ex praedictis deduces: 1) cognitum quandoque esse substantiam extra intellectum, et in cognoscente reperiri ad modum accidentis, quia species per quam sistitur in creato intellectu est accidens; 2) cognitum quandoque esse substantiam materialiter subsistentem extra intellectum, in intellectu vero subsistere immaterialiter, quia species per quam habet esse in intellectu est spiritualis. Hinc clarius evidensque innotescit, quid in doctrina Aristotelis et Scholasticorum intelligendum sit, quando affirmant, intellectum esse unum idemque cum re intellecta. Non enim censendum est, uti post Parmenidem aliosque Pantheistas opinatus est Heghellus, utrumque fieri realiter et physice unum; sed quod intellectus, intelligendo, fit unum intentionaliter cum re intellecta, quatenus fit unum cum specie, quae similis est formae, existenti in rebus extra intellectum. Audiat S. Bonaventura, qui sic accurate rem explicat: « Quando dicitur, quod ad actum intelligendi requiritur, quod ex intellectu et intelligentia fiat unum, hoc intelligitur quantum ad speciem, quae unitor intellectui, non quantum ad ipsum obiectum extrinsecum: illa autem species, quae unitor intellectui, habet comparationem ad intellectum, in quo

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 4.

est, et ad obiectum, ad quod est, et quod repræsentat » (1). Hoc Doctoris Seraphici illud testimonium ostendit, immensum vigere discrimen inter sententiam Aristotelis de identitate intellectus et intelligibilis, et absurdum perniciosumque errorem Plotini Neoplatonici, recentiorumque Pantheistarum Germanorum.

Ad veritatem cognitionis non requiritur ut res sit in se eodem modo ac est in intellectu. Hoc pronuntiatur non est nisi evolutio et explicatio prioris, ex quo immediate concluditur. Sicut enim, ex eo quod cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, rite efficitur, cognitum esse in cognoscente ad modum cognoscentis; sic pariter, ex eo quod cognitum sit in cognoscente ad modum cognoscentis, evidenter infertur, modum rei cognitæ in se spectatæ differre a modo cognoscendi rem seu a modo, quem res habet in intellectu. Siquidem si cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis, modus cognoscendi rem est iuxta naturam cognoscentis. Iam vero res intellecta ut plurimum habet naturam diversam a natura et modo essendi principii cognoscentis. Ergo ad veritatem cognitionis non requiritur, ut res sit in se eodem modo ac est in intellectu. Sic quidem intellectus cognoscit materialia, res quæ in se subsistit materialiter, invenitur immaterialiter in intellectu. Ex adverso cum intellectus noster cognoscit Deum, res cognita quæ in se subsistit modo infinito et perfectissimo, in nostro intellectu reperitur modo finito et imperfecto.

Hanc doctrinam sic clare complexus est Doctor Angelicus: « Intellectus etsi intelligat res per hoc quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam sit in actu; non tamen oportet, quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta. Nam omne quod est in aliquo, est per modum eius, in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quæ est alia a natura rei intellectæ, necessarium est, quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi, quo res existit. Licet autem in re esse oportet, quod intellectus intelligit; non tamen eodem modo. Unde quantumvis intellectus intelligat mathematica, non cointelligendo sensibilia, et universalia præter particularia; non tamen oportet, quod mathematica sint præter sensibilia, et universalia præter singularia » (2). Tota argumentandi ratio S. Doctoris sic potest paucis concludi. Modus rei in suo esse dependet a natura obiecti cognitionis; modus vero cognoscendi dependet a natura subiecti intelligentis. Atqui subiectum et obiectum possunt esse naturæ in infinitum diversæ. Ergo alius est modus rei in suo esse, et alius est modus cognoscendi rem. Unde si modus cognoscendi est perfectior quam modus essendi obiecti, res

(1) 2 *Synt. Dist.* 18, n. 2, q. 1.

(2) *Metaph.* lib. I, lect. 10, et adhuc uberius, *De Anima*, lib. II, lect. 12.

est perfectius in cognoscente, quam subsistit in se: contra si modus cognoscendi est imperfectior re cognita, res est perfectius in se, quam in cognoscente.

Ex opposita doctrina exoriuntur multiplices et inter se discrepantes errores; cum non raro contingat, ut ex eodem falso pravocato principio per diversas verasque propositiones minores, quæ sumuntur, rite inferantur errores e regione inter se oppositi. Sic Plato, Parmenides, Heraclitus, Empedocles, Sensistæ, recentes Pantheistæ, Ontologi, Rosminiani, et demum Transcendentales, qui omnes concordantes sunt in asserendo falso illo principio, quod nempe obiecta cognitionis eodem modo sint in cognoscente ac in seipsis, philosophiam omnem oppositis multiplicibusque erroribus pervaserunt ac contaminarunt.

Etenim, ut aliquos carptim inuamus, Heraclitus subsumebat: Omnia corpora sunt in seipsis materialiter, mutabiliter, et in perpetuo quodam fluxu. Ergo eodem pacto sunt in cognoscente. Sed ad scientiam requiritur, ut obiectum sit in cognoscente immutabiliter, ita ut certo constet, rem non posse alter se habere. Ergo non datur scientia (1).

Empedocles subsumebat: Anima cognoscit corpora, quæ constant ex quatuor elementis. Ergo anima in se habet quatuor elementa ex quibus componitur; nam simile simili cognoscitur (2).

Ex opposito subsumebat Plato: Obiecta habent in intellectu quoddam esse universale, immateriale, necessarium, et immobile. Ergo præter obiecta singularia et mutabilia dantur extra intellectum obiecta universalis et immutabilia, ideoque præter homines singulares, qui nascuntur et occidunt, datur per se homo universalis, qui semper ac necessario est animal rationale, et non dependet a materia et a circumstantiis loci et temporis. Hæc universalis vocavit ideam.

Subsumunt Transcendentales quibusdam concinunt Rosminiani: In nostro intellectu datur idea entis universalissimi et maxime indeterminati, quod de omnibus prædicatur. Ergo subsistit extra intellectum aliquid ens universalissimum, indeterminatum, quod evoluitur et determinationes accipit in Deo, et in omnibus aliis rebus, tamquam in termino infinito et in terminis finitis; et quoniam ens illud prout est in nostro intellectu complectitur ordinem idealem et realem, quia de utroque prædicari potest, sic datur extra intellectum aliquid, in quo ordo realis et idealis identificantur.

Subsumunt demum Ontologi: In ordine ontologico extra intellectum prius est Deus, et deinde res creatæ. Ergo in nostro intellectu prius debet esse cognitio Dei, et postea cognitio creaturarum, ideoque Deus est primum cognitum.

(1) Cf. *Arist.*, *Metaph.* lib. IV, text. 22.

(2) Cf. S. *Thom.* 1 p. q. 85, a. 2; *De Anima*, lib. I, lect. 12.

Hi omnes errores, alique istis finitimi ex eodem falso principio promanant statuente, rem cognitam esse eodem modo in cognoscente ac in seipsa. Quare S. Thomas ad philosophiam a tot erroribus liberandam, oppositam veritatem saepissime inculcat et diversimode evolvit praesertim contra Platonem. Testimoniis proxime citatis placet hoc aliud addere: « Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum, quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere. Sed secundum alterum respectum determinat cognitionem ad aliquid cognoscibile. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum, quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente » (1).

SCHOLION. De verbo mentali. Ad melius pleniusque explicandam naturam cognitionis nostrae intellectivae praestat pauca saltem attingere de verbo, quod intellectus noster intelligendo in seipso format, quodque dicitur verbum mentale, ut discernatur a verbo orali, quod est signum exterius manifestans verbum mentis seu cordis. Licet ergo appellatio haec *verbi* ab exteriori voce, tanquam a re notiori, deducta sit, et adhibita ad significandam interiorum mentis locutionem; tamen denominatio verbi primario attribuitur conceptui interno mentis, et secundario voci exteriori, quae est significativa verbi interioris. Si quidem duo quae sunt de ratione verbi; nimirum 1) ut sit ab intelligente; 2) ut rem ab ipso intellectam significet et dicat, perfectissime reperiuntur in verbo mentali, et nonnisi per ordinem ad ipsum competunt verbo orali. Audi S. Thomam: « Manifestus et communis in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo, quae in verbo exterioriveniuntur: scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum; et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorum mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa » (2).

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 4.

(2) I. p. q. 34, a. 1.

De variis huius vocis acceptionibus eleganter more suo disserit S. Augustinus distinguens *verbum cordis*, quod mente concipitur, *verbum oris*, quod aures percipitur, *verbum nutus*, quod oculo cognoscitur, et demum *verbum scriptum*, quod in charta legitur. En eius verba: « Formata cogitatio ab ea re quam acimus, verbum est quod in corde dicitur: quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquid signum, quo significetur, assumitur. Et plerumque sonus, aliquando etiam nutus; ille auribus, ille oculis exhibetur, ut per signa corporalia etiam corporis sensibus verbum, quod mente gerimus, innotescat... Sed haec atque huiusmodi signa corporalia sive auribus sive oculis, praesentibus quibus loquimur exhibemus: inventae sunt autem litterae per quas possemus et cum absentibus colloqui: sed ista signa sunt vocum, cum ipsae voces in sermone nostro, earum quas cogitamus signa sint rerum... Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareat, assumptum est » (1).

Quid verbum mentale? Verbum mentis quod significatur verbo oris definitur solet: *Intentionalis similitudo vel imago rei intellectae per mentem genita*. Secundum rem et veritatem identificatur cum idea in actu secundo, cum specie expressa, cum conceptu; ratione tamen ab ipsis distinguitur; nam verbum formaliter dicit ordinem tum ad rem intellectam, tum ad principium intelligens; alia ex adverso in suo conceptu formali non dicunt habitudinem nisi ad obiectum. Uti enim notat Aquinas: « Duo possumus de verbo accipere, scilicet quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens; et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae » (2). Quam ad rem conceptus mentalis in creaturis promiscue dici solet vel idea vel verbum; sed in Deo vocatur duntaxat Verbum. Cum enim Verbum in divinis sit subsistens et dicatur personaliter, cumque haec personalitas non habeatur, nisi vi oppositionis relativae ad suum Principium, ad hanc relationem significandam, adhibetur vox *verbum*, non *idea*, quae ipsam non exprimeret.

Definitio evolvitur. In operatione intellectus aliquam rem intelligentis quatuor considerari possunt; nimirum res quae intelligitur; species intelligibilis qua intellectus determinatur ad intelligendum; ipsum intelligere seu intellectio; et conceptio intellectus, quae dicitur verbum. Iam vero conceptio intellectus a tribus primis distinguitur, id est a re intellecta, quae quandoque est extra intellectum; a specie intelligibili, quae est principium intellectionis; et demum ab actione

(1) De Trib. lib. XV, cap. X-XI, n. 19-20.

(2) Opusc. De differentia verbi divini et humani.

intellectus; quia conceptio praedicta est terminus actionis, et aliquid per ipsam constitutum seu formatum, quod procedit ab intellectu actuato, et in ipso manet, nam operatio intellectus est immanens. Ergo conceptio intellectus seu verbum est id quod ab actione intellectiva in intellectu producitur seu formatur ad rerum cognitionem habendam, sed ad res exprimendas vitaliter et intentionaliter in seipso. Cum autem cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, patet, verbum seu conceptionem, quam intellectus in se intelligendo, format, esse imaginem seu similitudinem rei cognitae (1).

Quare verbum est terminus intellectionis, quatenus intellectio sumitur ut actio, non ut cognitio; et sic distinguitur terminus subiectivus et intrinsecus a termino obiectivo et extrinsecus, nempe ab obiecto cognito, quod per verbum exprimitur. Siquidem actus intelligendi potest considerari vel ut effectio vel ut cognitio; ut effectio terminatur ad verbum; ut cognitio terminatur ad rem, cuius verbum est similitudo. Hoc illustrari potest exemplo ducto a verbo oris, quod manifestat verbum cordis; nam prolatio vocis seu exterior locutio quatenus est actio terminatur ad sonum; quatenus est significatio terminatur ad conceptionem et ad rem per sonum expressam. Exinde intelligitur, cur verbum dicatur tum posterius intellectione, quia per actionem intellectus formatur; tum prius intellectione, quia obiectum in verbo intelligitur; id est formatio verbi prioritate naturae et non temporis distinguitur ab intellectione obiecti in ipso.

In quomodo rem evolvit Aquinas: « Prius natura est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam signatur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia obiectum non habetur nisi in verbo; obiectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata; ideo verbum prius est quam intelligere » (2). Paucis. Intellectus actuatus specie intelligibili per operationem intellectivam gignit in se verbum, quod est similitudo rei intellectum informatum, in qua intellectus cognoscit obiectum, et ideo formatio verbi, quae consequitur operationem intellectus, natura antecedit cognitionem obiecti; quia verbum exoritur ab intellectu, in quo manet, et repraesentat rem, cuius est similitudo. Scite ergo verbum a S. Thoma dicitur speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur (3).

Intellectus intelligendo format verbum. Siquidem actio intellectiva, quae immanens est, debet aliquid producere, quod in ipso

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 8, a. 1, ubi profunde disserit et subtilem analysim instituit de cognitione intellectiva.

(2) Opusc. De natura verbi intellectus, versus finem.

(3) Cf. S. THOM. loc. cit.

intellectu remaneat; nam quaelibet actio habet terminum, et actio immanens habet terminum in ipso agente. Iam vero huiusmodi terminus ab intellectu productus per actionem assimilatricem cognoscentis ad cognitum, debet esse expressio et similitudo quidditatis, quae imago a nobis dicitur verbum. Ergo intellectus intelligendo format et generat verbum. Rem sic expressit S. Thomas: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo oris » (1).

Cum vero operatio intellectus nostri sit duplex, nempe simplex apprehensio et compositio vel divisio; sic per utramque operationem formatur verbum. Quod sic traditum fuit a S. Thoma: « Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas eius operationes; nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilem intelligentia format definitionem; secundum autem operationem qua composit et dividit, format enuntiationem » (2).

Verbum non est id quod, sed id in quo res intelligitur. Haec veritas, quae magni momenti est ad hoc ut in tuto ponatur obiectiva realitas nostrarum cognitionum, et salvetur scientia nostra, quae est de rebus, et non de conceptibus, proportionaliter probatur iisdem argumentis, quibus constat, speciem intelligibilem non esse signum obiectivum, sed formale; et confirmatur ex evidentibus incommodis oppositae sententiae (3). Verbum quippe formatum in intellectu ut imago et representatio obiecti seu rei cognitae facit unum cum intellectu; et ideo directe dicit non seipsum, sed obiectum cuius est expressio. Iam vero id quod primo et directe dicitur in interiori locutione, est id quod primo et directe intelligitur. Ergo verbum non est id quod, sed id in quo obiectum cognoscitur. Sic innoscit, cur intellectus noster melius cognoscat naturas rerum, quam naturam verbi; quia obiectum intellectus nostri est quidditas rerum, non verbum. Audi S. Thomam: « Obiectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut medium cognoscens, non sicut per obiectum cognitum, in quod primo fertur eius visio » (4).

In cognitione sensitiva non formatur verbum. Ratio assignatur a S. Thoma, qui postquam ex S. Augustino docuerit, phantasma Carthaginis esse verbum Carthaginis, sic prosequitur: « In verbis quae

(1) 1 p. q. 27, a. 1.

(2) Opusc. De differentia verbi divini et humani.

(3) Cf. S. THOM. 1 p. q. 85, a. 2.

(4) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 4 ad 1.

in imaginativa fiunt, non est ratio verbi expressa. Aliud namque est in ea, unde similitudo exprimitur, et aliud in quo terminatur: exprimitur quidem a sensu, et terminatur in ipsa phantasia, cum phantasia sit: *Motus factus a sensu secundum actum*. Sed supra intellectum nihil est, in quo aliquid ab ipso exprimitur; et ideo non est aliud quod exprimit ab eo in quo exprimitur » (1).

Verbum Dei et verbum nostrum conferuntur. Antequam huic materiae finem imponamus placet ex S. Thoma in medium afferre et breviter declarare tres differentias, quæ potissimum intercedunt inter Verbum Dei et verbum hominis (2).

Prima ergo differentia in eo consistit, quod verbum nostrum est prius formabile quam formatum; nam nos plerumque ratiocinando intelligimus et, quamdiu intellectus ratiocinando discurrit, huc illic iactatur; neque formatio verbi perfecta est, nisi cum ipsam rationem rei perfecte conceperit, tunc enim habet rationem verbi. Exinde est quod in anima nostra invenitur cogitatio, seu discursus inquisitionis, et consequenter verbum nostrum est prius in potentia et subinde in actu. Verbum autem Dei est semper in actu, ideoque ipsi non competit nomen cogitationis (3).

Secunda differentia sita est in hoc, quod verbum nostrum est imperfectum, et ideo nos non possumus uno verbo exprimere omnia, quæ sunt in anima; sed plura verba efformamus, ut divisim omnia exprimere possimus. Verbum Dei ex adverso est infinite perfectum; nam cum Deus seipsum et cetera omnia unico actu per suam essentiam intelligit, unicum Verbum divinum est expressivum omnium.

Tertia differentia viget in eo quod verbum nostrum non est eiusdem naturæ ac nos; nam ratio intellectiva, quam intellectus noster de aliqua re format, habet esse in anima intelligibili tantum; intelligere autem animæ non est idem cum esse naturali animæ, quia anima non est sua operatio, ideoque verbum quod anima nostra format, non est de essentia eius, sed ipsi accidit. Verbum divinum autem est eiusdem naturæ ac Deus, et subsistens in divina natura; nam in Deo idem est intelligere et esse, ideoque verbum non est accidens, sed pertinens ad eius naturam: hinc est subsistens, cum sit Deus quidquid in Dei natura est (4).

(1) Opusc. De natura verbi intellectus, in fine.

(2) Cf. S. THOM. Opusc. De dignitate verbi divini et humani.

(3) Cf. S. THOM. 1. p. q. 34, a. 1 ad 2.

(4) Cf. S. THOM. 1. p. q. 34, a. 2 ad 1.

ARTICULUS II.

QUOMODO INTELLECTUS ACCIPIT COGNITIONEM A SENSIBUS
SEU DE CAUSA ADAEQUATA INTELLECTIVAE COGNITIONIS (1).

QUAESTIO DEFINITUR. In hac re duplex fuit philosophorum error e regione oppositus, qui iam explosus fuit a nobis. Quidam enim docuerunt, cognitionem nostram fieri omnino independentem a rebus, quas sensu tractamus; alii ex adverso tulti sunt, res sensibus perceptas esse totalem causam, quæ intellectum nostrum determinat ad intelligendum. Utraque opinio mancam et falsam exhibet problematis solutionem; nam prima ducit ad idealismum et ad subjectivismum; secunda intellectum confundit cum sensu; et ambae veram rerum scientiam destruunt. Quare ad vitanda utriusque oppositæ sententiæ incommoda Aristoteles mediam tenuit viam. Admisit enim, cognitionem nostram incipere a sensibus; sed una propugnavit, admittendam esse in anima virtutem quandam activam, quam vocavit *intellectum agentem*, cuius munus est, representationes sensibiles in phantasia receptas elevare ad ordinem intelligibilitatis per abstractionem speciei intelligibilis a materia et a conditionibus individuansibus.

Doctrinam Philosophi sic enarrat S. Thomas: « Ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobiliss; quia agens est honorabiliss patiente... Illud superius et nobiliss agens, quod vocat *intellectum agentem*, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt inmutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia, actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causæ* » (2). Cum ergo ad explicandam genesis in intellectionis nostræ requiratur acio intellectus agentis, qui simul cum phantasmate educat speciem intelligibilem de potentia intellectus formaliter intelligentis, sive *intellectus possibilis*, antequam doctrinam Aristotelis vindicemus, non erit abs re quasdam notiones definire et breviter enucleare.

Quid species intelligibilis? Nomine speciei intelligibilis apud Peripateticos significatur similitudo intentionalis obiecti, quæ imprimi debet in intellectu possibili, ut constituatur principium proximum et completum

(1) De hac re cf. S. THOM. 1. p. q. 84, a. 6; QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6.

(2) 1. p. q. 84, a. 6.

intellectionis. Species quippe intelligibilis, cum sit forma representativa, requiritur ad hoc ut vices gerat obiecti, quod per se coniungi nequit potentiae intellectivæ; ideoque *species vicaria* nuncupatur. Huiusmodi species, ut antea notavimus, considerari potest sub duplici respectu, nempe vel ut informat intellectum, vel ut representat quidditates rerum, quarum est imago. Sub priori respectu sequitur naturam intellectus, quocum *unum quid efficit*, idest intellectum in actu. Sub altero respectu exprimit res ab intellectu prorsus diversas.

Quid intellectus agens? (1) Aristoteles distinguit in parte intellectiva hominis duplicem potentiam, alteram activam, quae vocatur *intellectus agens*, et alteram passivam, quae dicitur *intellectus possibilis*; cum obiectum proprium intellectus humani, ut determinare possit potentiam nostram cognoscitivam, debeat prius immutari a virtute quadam activa, quae illud elevet ad ordinem intelligibilem. Quare intellectus agens definitur: *Virtus activa animæ, quae abstractis species intelligibiles a phantasmatis*. Munus ergo intellectus agens non est formaliter intelligere, cum hoc pertineat ad intellectum possibilem; sed aliquid efficere, quod necessarium est ad actuandam potentiam formaliter intellectivam, ideoque iure dicitur potentia *efficienter* intellectrix. Licet ergo actio intellectus agens sit diversa ab operatione intellectus possibilis, tamen intellectio est una, quia utraque ordinatur ad idem intelligere: « Duorum intellectuum, ait S. Thomas, scilicet possibilis et agens sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agens est abstrahere intelligibilia. Næc tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet, quod utraque istarum actionum concurrat » (2).

Quum ad rem intellectus agens vim suam supra phantasmata exercet, eaque facit intelligibilia in actu, idest habilia ad educendam speciem intelligibilem de potentia intellectus possibilis; et cum id operetur, quod lux corporea, quae reddit colores actu visibiles, sic appellari solet lux vel lumen. Hinc, iuxta S. Thomam, phantasmata: « Comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen » (3). Aristoteles ut vindicaret contra Platonem necessitatem intellectus agens, duo hæc principia statuit: nimirum 1) Obiectum proprium intellectus nostri est quidditas universalis. 2) Hæc quidditas non habet esse in se, sed subsistit in singularibus sensibilibus, in quibus individuatur. Hinc ut possit intelligi, debet separari a sua individuatione, non quidem *realiter*, quod esset absurdum, et coincideret cum commento Platonis, sed *intentionaliter*,

(1) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 79, a. 3; QQ. DD. De Anima, a. 4.

(2) QQ. DD. De Anima, a. 4 ad 8.

(3) 1 p. q. 74, a. 4.

idest per abstractionem (1). Doctrinam Philosophi sic illustrat Aquinas: « Non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia, quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit, ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia, necesse habuit, ponere aliquam virtutem, quae faceret, intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstractendo species rerum a materia, et a conditionibus individuantibus, et hæc virtus vocatur *intellectus agens* » (2).

PROPOSITIO I.

Intellectus noster accipit cognitionem a rebus sensibilibus; ita tamen, ut sensata non sint causa adaequata et totalis, quae determinat intellectum.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} ductum ab experientia, quod sic potest proponi. Experientia compertum est, nos nihil intelligere, nisi per conversionem ad phantasma, et dependenter ab ipso. Iam vero hoc factum foret inexplicabile, nisi sensus aliquo modo concurreret ad causandam cognitionem nostram intellectivam. Ergo cognitio intellectus nostri ortum ducit a sensibus. Propositio maior a S. Thoma illustratur duplici indicio. 1) Ex eo quod, impedito cerebro, cessat intellectio. 2) Ex eo quod, quando conatur aliquid intelligere, efformamus phantasmata, in quibus quasi inspicimus, quod volumus intelligere.

Confir. Ex eo quod, deficiente aliquo sensu, cessat omnino scientia respondentis sensibilibus tum in generali, tum in particulari. Iam vero etiam hoc factum non posset explicari, si intellectus non acciperet cognitionem a sensibus.

Arg. 2.^{um} Si cognitio intellectiva esset omnino independens a perceptione sensibili, non daretur ratio sufficiens mirabilis unionis animae rationalis cum corpore. Atqui hoc affirmari nequit sine absurditate, quia omnia a Creatore ordinata sunt ad debitum finem. Ergo cognitio nostra intellectiva dependet a sensibus. Et re vera, ut propositio maior declararetur, unio cedere debet in bonum animae; nam materia est propter formam et non vicissim; unde anima per junctionem cum corpore completur in specie, et fit capax exercendi operationem intellectivam, quae est propria et specifica naturae humanae. Iam vero si intellectus non acciperet cognitionem a sensibus, propria hominis intellectio non dependeret ab unione animae cum corpore. Ergo sensus causant cognitionem in intellectu (3).

Prob. 2.^a pars. Arg. 1.^{um} Facultates sensiles cognoscunt obiecta concreta, singularia, mutabilia. Atqui intellectus debet determinari ad

(1) Cf. ARIST. De Anima, lib. III, text. 29 et seq.

(2) QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 9.

(3) De specifica hominis intellectione cf. S. THOM. 1 p. q. 85, a. 1.

percipiendum obiectum abstractum, universale, necessarium. Ergo nequit actuari seu constitui in actu primo proximo cognitionis per cognitionem sensibilem seu per phantasma; secus effectus qui est in ordine intelligibili esset praestantior causa, quae pertinet ad ordinem sensibilem. Contra agens inferioris naturae potest determinare patientem naturae superioris per accidens, nempe ut assumptum tamquam instrumentum ab aliquo principali agente. Ergo nisi species phantastica elegeretur ad ordinem intellectivum per aliquam virtutem superiorum, non poterit movere intellectum ad exprimentam suam intellectione quidditatem rei corporalis. Haec doctrina sic proponitur a S. Thoma: « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducatur, sicut etiam sensibilia intellectus manducant in intelligibilia divinorum » (1).

Exinde patet quantum sit legitimus sensus illius effectus, quod usurpatur a quibusdam Scholasticis, nimirum: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Hoc namque dictum est vel ad indicandum, cognitionem intellectivam sine phantasmate evolvi non posse, vel ad significandum, exstitisse prius in sensu vel per se vel per suum simile, omne id quod est in intellectu; minime vero denotat, intellectum apprehendere illud idem, quod percipit sensus. Audi S. Bonaventuram: « Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu... verum est vel in se vel in suo simili; multa tamen fingit homo, quae nunquam vidit; multa etiam, postquam vidit, cogitat » (2).

Arg. 2.^a Intellectus humanus cum sit in potentia ad suam operationem intellectivam, debet determinari ab aliquo, quod est in actu. Iam vero res sensata seu species phantastica nullo modo dici potest in actu relate ad intellectionem, quippe quae est intelligibilis in potentia. Ergo obiectum apprehensum per facultatem sensilem nequit per se determinare intellectum ad intelligendum; nisi aliquid pugnet et sibi contrarium affirmare velimus, nempe relationem intellectus ad suum obiectum et determinativum, esse habitudinem potentiae ad potentiam, seu facultatis in potentia ad obiectum in potentia, quod est dictu cogitaturque prorsus impossibile. Siquidem corporeum et materiale, quod est potentia intelligibile, non potest imprimere in intellectu, qui est facultas spiritalis, et separata ab omni organo.

Confir. Ad confirmandas mox prolatas rationes et omnia valent, quae a nobis disputata sunt contra Sensistas. Etenim si res sensilis sufficeret per se ad determinandum intellectum ad actum cognitionis, facultas intellectiva non differret quidquam a sensu. Facultas enim agit secundum quod est actu, et in facta hypotesi esset actu per

(1) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6 ad 2.

(2) 2 Sent. Dist. 24, p. 2, a. 11, q. 1.

phantasma seu per formam sensibilem; ideoque intellectus haudquam extendi posset ultra orbem ac confinia facultatis sensitivae: « Sensitiva cognitio, ait S. Thomas, non est tota causa intellectualis cognitionis, et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit » (1).

PROPOSITIO II.

Ut intellectus noster actu intelligat, necessaria est species intelligibilis, ad cuius productionem adstruendus est intellectus agens, qui reddat phantasmata intelligibilia actu per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis (2).

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Intellectus intelligendo format in se conceptum rei seu verbum, quod est vitalis expressio, et intentionalis similitudo obiecti, faciens unum cum intellectu; nam cognitio fit per assimilationem. Iam vero intellectus non posset generare verbum et cum ipso fieri unum, nisi esset informatus specie intelligibili. Ergo ad hoc ut intellectus actu intelligat, requiritur species intelligibilis. Siquidem, ut declaretur propositio minor, cum omne agens agat sibi simile, intellectus debet assimilari obiecto ut producere valeat illius similitudinem, quae necessaria est ex ipsa cognitionis natura; sed non potest assimilari realiter et physice; ergo fit similis intentionaliter, nempe per formam, quae pertinet ad ordinem intentionis et cognitionis, quaeque dicitur species intelligibilis.

Arg. 2.^{um} Cum intellectus sit per se indeterminatus et in potentia ad quamlibet intellectionem, necesse est ut determinetur aliqua forma seu actu, ut apprehendat potius hanc essentiam quam aliam; nam omne agens agit secundum quod est actu. Sed haec forma non potest esse physica et naturalis. Ergo pertinere debet ad ordinem intentionalem. Hinc intelligitur quod tradit S. Thomas inquires: « Intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius » (3).

Prob. 2.^a pars. Intellectualis cognitio ex una parte accipitur a rebus sensibilibus; ex alia vero parte res sensibiles seu phantasmata per se non sufficiunt ad producendas species intelligibiles, quae debent intrinsecus actuare intellectum ad res intelligendas. Ergo admittenda est aliqua virtus, quae elevet phantasmata ad hoc ut huic effectui praestando paria sint. Haec virtus vocatur intellectus agens, qui simul cum phantasmate operatur. Sic cognitio ita incipit a sensibus, ut

(1) 1 p. q. 84, a. 6 ad 3.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De Anima, a. 4.

(3) 1 p. q. 14, a. 5 ad 2; cf. etiam Contra gent. lib. I, cap. LIII.

sensus non sint totalis causa cognitionis. Ad rem nostram haec habet S. Thomas: « Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu... Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus, et haec est necessitas ponendi intellectam agentem » (1).

Prob. 3. pars, quae statuit, influxum intellectus agentis consistere in quadam abstractione. Siquidem cum obiectum proprium et directum intellectus nostri sit quidditas rerum materialium absolute considerata, ideoque universalis; necesse est ut species intelligibilis informans intellectum repraesentet aliquid universale. Iam vero res sensibiles prout relictur in phantasmate, sunt aliquid singulare, mutabile, et materialibus conditionibus adstrictum. Ergo, ut recipi possint in intellectu possibili, demudari debent conditionibus individuantiibus et appendicibus materiae. Hoc facit intellectus agens, quem propterea denominat S. Thomas vim abstractivam, inquam: « Oportet ponere intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae movent intellectum possibilem; facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis » (2).

Duplex abstractio. Ut rite intelligatur doctrina a nobis proxime propugnata, distinguendum est inter abstractionem, quae propria est intellectus agentis, et abstractionem quae pertinet ad intellectum possibilem. Prima enim fit per modum efficientiae; altera per modum considerationis. Prima respicit productionem seu effectorem speciei intelligibilis, ideoque anterior est intellectuali conceptui; altera pertinet ad ipsum conceptum, quatenus exprimit rei quidditatem absolute, et praescindit a conditionibus individuantiibus (3).

Recentibus quibusdam occurrit. Ex haecenus demonstratis patet, quid generatim respondendum sit recentibus illis auctoribus, qui negant necessitatem intellectus agentis abstractantis species intelligibiles a phantasmatibus; quia, ut ipsi decernunt, intellectus potest determinari ab ipsa sensatione prout est actus eiusdem subiecti, quod est simul sensitivum et intellectivum. Haec quippe philosophandi ratio causam adaequatam intellectionis minime assignat. Siquidem supposito quod quidditates rerum, quae a nobis intelliguntur, non subsistant in seipsis, uti commentus est Plato; sed esse habeant in singularibus corporeis, uti docet Aristoteles, ideoque sint solummodo intelligibiles in potentia, prout materialiter et sensibilibus subsistant; si in nostro intellectu negatur virtus activa, quae phantasmata reprae-

(1) 1 p. q. 79, a. 3.

(2) QQ. DD. De Anima, a. 4.

(3) De duplici abstractione cf. CAT. in 1 p. q. 85, a. 1.

sentativa singularium elevant ad ordinem intelligibilitatis, cognitio intellectiva repetenda erit a sensatione et mentis consideratione supra sensata. Haec omnia vix verbo tenus differunt a fontibus idearum a Lockio assignatis, qui sensatione et reflexione continentur.

Intellectus enim cum sit in potentia ad intelligendum, nequit suam intellectionem exserere, nisi determinetur ab aliquo, quod in ordine intelligibili sit in actu. Iam vero res sensata minime dici potest in actu relate ad intellectum, cum sit intelligibilis in potentia. Ergo ipsa nequit determinare intellectum; secus intellectus dicendus esset referri ad suum proprium obiectum ut potentia ad potentiam, quod esset pugnantia loqui. Hoc evidenter apparet, si animadvertamus, nudam sensationem referre rem singularem, materiale, contingentem. Res vero eiusmodi nequit determinare intellectum ad exprimendam rei quidditatem universalem, immaterialem, necessariam, cum agens inferioris naturae nequeat determinare patiens naturae superioris, nisi *per accidens*, idest assumptum ut instrumentum ab aliquo principali agente. Neque quidquam proficit, quod falso a Cartesianis praesupponitur, nempe sensationem esse operationem solius animae; nam, praeter quam quod hoc dogma penitus subvertit doctrinam de spiritualitate intellectus et animae rationalis, etiam in illa falsa hypothese semper admittendum erit ab eo qui eam Sensistis castra conjugere nolit, sensum non cognoscere illud idem quod cognoscit intellectus, idest obiectum sensus esse diversum genere ab obiecto intellectus; et consequenter rem expressam per sensum non esse actum per se determinativum facultatis intellectivae.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Facultates, quae radicantur in eadem essentia animae compatiuntur ad invicem, et sic phantasia movetur a sensu. Atqui intellectus et sensus radicantur in eadem essentia animae. Ergo sensata possunt movere intellectum ad intelligendum.

Resp. Dist. mai. Facultates radicate in eadem essentia animae compatiuntur ad invicem, si sunt eiusdem ordinis, *Conc.* Si illa quae debet moveri est ordinis superioris, *Neg. Contradist. min.* Intellectus et sensus radicantur in eadem essentia et pertinent ad eundem ordinem, *Neg.* Et pertinent ad diversum ordinem, *Conc.*

Explicio. Difficultas haec, quae contra doctrinam peripateticam proponitur a Durando (1), cuius serinia quidam recentis compilaverunt, plene et dilucide soluta manet ex iis, quae in omnibus suis operibus docet S. Thomas, nimirum phantasmata non esse causam totalem

(1) 1 Sent. Dist. 5, q. 5.

nostrae intellectionis, sed dumtaxat materialem, vel melius materiam causae. Sufficit haec eius verba recitare: « Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur; sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem... non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae » (1). Mirabile est. Durandum eiusque recentes admiratores non vidisse hunc rerum defectum tam perspicue ab Angelico Doctore declaratum: verum, quod est mirabilis, eadem difficultas et pene iisdem verbis invenitur proposita apud eandem S. Doctorem, qui ipsi sic occurrit: « Verum est, quod duae potentiae, quae sunt in ipsa substantia animae radicatae compatiuntur ad invicem... quantum ad hoc, quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt eiusdem generis; utraque enim sunt individuales... Formae autem imaginationis in quantum sunt individuales non possunt causare formas intelligibiles cum sint universales » (2).

Oppon. 2. Intellectus accipit cognitionem a sensibus. Atqui non acciperet cognitionem a sensibus, nisi a sensatione determinaretur ad actum. Ergo determinativum intellectus est sensatio.

Resp. Dist. mai. Intellectus accipit cognitionem a sensibus, tamquam a causa praebente materiam intellectionis, *Conc.* Tamquam a causa principali et totali, *Neg. Contradist. min.* Non acciperet a sensibus, si sensatio non concurreret ut causa principalis et totalis, *Neg.* Si nullo modo concurreret ad causandam intellectionem, *Conc.* Solutio patet ex explicatis, et ulterius patet ex his quae dicemus de propria causalitate phantasmatis et intellectus agentis in productione speciei intelligibilis.

Oppon. 3. Intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter recipit in se similitudinem agentis, nam omne receptum est in recipiente ad modum recipientis. Atqui si ita est, non requiritur vis activa, quae abstrahat species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo.

Resp. Dist. mai. Intellectus possibilis recipit immaterialiter similitudinem agentis, si agens, quod potest ipsum immutare, actu praeesistit, *Conc.* Si praeesistit in potentia, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Si agens, quod determinat potentiam alicuius patientis, actu existit, atque eius similitudo recipitur in passio ad modum patientis, id est iuxta diversam dispositionem recipientis. Iam vero intelligibile in actu, quod debet imprimere in intellectum possibilem et causare in eo similitudinem sui, non existit nisi in potentia in rebus visibilibus; nam quidditates et naturae earum, prout subsistunt in sin-

(1) 1 p. q. 81, a. 6.

(2) *QQ. DD. De Anima*, 2, 4 ad 1.

gularibus corporeis, non sunt actu intelligibiles. Quare immaterialitas intellectus possibilis non sufficit ad hoc ut similitudo rerum materialium immaterialiter in ipso recipiatur; sed requiritur virtus activa ad ordinem immaterialem pertinenens, quae per abstractionem reddat phantasmata intelligibilia in actu, ut elevata ad ordinem intelligibilem possint imprimere in intellectum possibilem, et de eius potentia educere speciem intelligibilem. Audi S. Thomam: « Supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeesistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis » (1).

Oppon. 4. Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Atqui ad recipiendam speciem sensibilem non requiritur sensus agens. Ergo neque ad recipiendam speciem intelligibilem necessarius est intellectus agens.

Resp. Dist. mai. Idem sicut sensus movetur a proprio sensibili, ita intellectus movetur a proprio intelligibili, *Conc.* Idem sicut sensibile est actu in rebus, quae apprehenduntur, ita intelligibile est actu in rebus a sensu apprehensis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Res materiales habent eundem modum existendi in se ac in sensibus, quia in sensibus sunt individualiter, sicut sunt extra sensum, ideoque sunt sensibiles in actu et possunt imprimere in facultatem sensitivam, quae est organica. Contra ea naturae materiales habent diversum modum existendi in se, ac in intellectu; quia in intellectu existunt universaliter et immaterialiter, cum intellectus sit facultas separata ab organo; et ideo res prout sunt vel in se, vel in apprehensione sensitiva, sunt intelligibiles in potentia, et sic non possunt movere intellectum. Propositae difficultati sic paucis occurrit S. Thomas: « Sensibilia inventiuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum » (2).

Oppon. 5. Intellectus agens ponitur ad hoc ut illuminet phantasmata, et ea faciat intelligibilia in actu. Atqui phantasmata illuminantur a primo intelligibili, nempe a Deo. Ergo phantasmata sine actione intellectus agentis possunt movere intellectum possibilem.

(1) 1 p. q. 79, a. 3 ad 3; cf. *QQ. DD. De Anima*, 2, 4 ad 3.(2) 1 p. q. 79, a. 3 ad 1; cf. *QQ. DD. De Anima*, 2, 4 ad 3.

Resp. Dist. mai. Intellectus illuminat phantasmata ut causa particularis et univoca, quae sibi assimilat effectum formaliter, *Conc.* Illuminat phantasmata ad modum causae universalis et aequivocae, *Neg.*

Explico. Sicut in omnibus rebus naturalibus et in causis proportionatis sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et universalis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, licet Deus sit prima lux omnes communiter illuminans; et sic dicitur: *signatum est super nos lumen vultus tui.*

Oppon. 6.^o Representatio formalis obiecti, quae sit in intellectu et non sit cognitio, nequit concipi. Atqui hoc admittendum foret, si daretur species intelligibilis. Ergo.

Resp. Dist. mai. Representatio formalis obiecti genita per mentem, quae non sit cognitio, nequit concipi, *Conc.* Recepta in mente, *Subdit.* Nequit concipi, quod non sit cognitio in actu secundo, *Neg.* Quod non constituit intellectum in actu primo proximo cognitionis, ideoque quod non sit cognitio in actu primo, *Conc.*

Explico. In proposita difficultate latet aequivocatio. Nam cognitio sumi potest dupliciter, idest in actu primo et in actu secundo. In primo sensu importat facultatem actuatam per formam, et factam principium completum productionis actus secundi: in secundo sensu denotat actum secundum seu conceptum mentalem ab intellectu generatum. Iam vero ut facultas constituatur in actu primo proximo cognitionis, requiritur unio cognoscentis cum obiecto cognito; quia ex cognoscente et cognito paritur cognitio. Cum autem actus primus nequeat esse inferioris naturae ac actus secundus, haec unio debet pertinere ad ordinem immaterialem; hinc fieri nequit per representationes sensuales; sed ad eam habendam requiruntur species intelligibiles; eoque magis quod haec unio ponatur ad intrinsece actuandam potentiam intellectivam; quod nullatenus praestari potest a phantasmate, cum forma debeat esse in potentia, et quaelibet potentia habeat suam proportionatum actum, qui debet esse in eodem ordine cum potentia. In positione adversariorum potentia esset in ordine intellectivo, et actus seu phantasma in ordine sensitivo.

Oppon. 7.^o Species intelligibilis, ut communiter ab eius assertoribus defenditur, est quadam res distincta ab intellectu. Atqui si est res distincta ab intellectu, ipsa erit obiectum primo cognitum, et per eam cognitum cognoscitur res, quod est absurde dictum. Ergo.

Resp. Dist. mai. Species intelligibilis est distincta ab intellectu ut actus et forma a potentia et subiecto, quocumque facit unum principium intellectionis, *Conc.* Est distincta ab intellectu actuato, *Subdit.* Si sermo est de distinctione adaequata, *Neg.* Si sermo est de distinctione inadaequata, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum ex specie et intellectu fiat unum, quod est compositum ex subiecto et proprio actu, minime dici potest, si accurate

loqui velimus, speciem esse rem distinctam ab intellectu ab ipsa actuato, nisi sermo sit de illa distinctione inadaequata, quae intercedit inter compositum ex subiecto et forma, et ipsam formam, quae est pars intrinsece constitutiva compositi. Cum autem species faciat unum cum intellectu in actu, ipsa non est id quod cognoscitur, sed id quo intellectus informatus cognoscit rem, cuius species est similitudo. Hoc discrete traditur et sapienter explicatur a S. Thoma, qui apposite demonstrat, speciem intelligibilem non esse primum cognitum a nobis. Hoc idem dici potest de specie expressa, nempe de verbo: « Verbum nostri intellectus, ait S. Thomas, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus; non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto » (1).

Oppon. 8.^o Intellectus agens ut quaelibet vis finita aget determinationem extrinsecam ad aegendum, nam nequit operari nisi praesente phantasmate. Atqui hoc determinans nequit assignari. Ergo.

Resp. Dist. mai. Intellectus agens debet determinari ad operandum ab aliquo extrinseco tamquam a materia actus, *Conc.* Tamquam a motore potentiae, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Haec difficultas, quae proposita fuit a Genuensi, et ab aliis transcripta, confundit determinationem, quae requiritur ad operationem potentiae passivae, cum determinatione, quae necessaria est ut virtus activa operetur. Prima eget motore; secunda eget termino et materia. Quare intellectus agens ad praesentiam phantasmatis per se et natura sua in illud operatur, et hoc est proprium cuiuslibet potentiae activae, quae immutat obiectum, et non movetur neque immutatur ab ipso, quod spectat ad potentiam passivam. Rem declarat Angelicus exemplo solis illuminantis, qui determinatur ad illuminandum a natura sua et non ab obiecto, licet obiectum supponat. Illustria sunt sequentia S. Doctoris verba: « Cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actu sua substantia, statim, quantum in se est, concomitatur ipsum actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu » (2).

Oppon. 9.^o Intellectus agens deberet producere speciem intelligibilem ad praesentiam obiecti, ita ut obiectum esset exemplar secundum quod fieret. Atqui haec imago non potest sic produci ab intellectu agente. Ergo.

Resp. Neg. mai. Siquidem obiectum nullo modo dici potest exemplar relate ad intellectum agentem, sed dicitur et est materia et instrumentum, quod elevatur ab intellectu agente, simul cum ipso con-

(1) QQ. DD. De pot. q. 8, a. 1; cf. I p. q. 85, a. 2.

(2) I p. q. 54, a. 1 ad 1.

currit ad imprimendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Si enim phantasma assumerebatur ut exemplar ad cuius similitudinem intellectus agens efformaret speciem; in hoc casu illa species non posset representare quidditatem universalem et abstractam, uti patet; et insuper phantasma relate ad intellectum agentem fungeretur munere causae formalis.

Oppon. 10. Intellectus, ut actu intelligat, potest determinari ab aliquo quod non sit formalis representatio obiecti. Ergo inutilis est species intelligibilis et intellectus agens.

Resp. *Neg. ant.* Siquidem in potentia intellectrice, ut actu intelligat, requiritur determinatio, quae ipsam intrinsece afficiat per modum formae, et ipsam constituat principium proximum et completum cognitionis, cum cognitio fiat per assimilationem seu per productionem conceptionis mentalis, quae est formalis expressio seu similitudo obiecti. Sed etiam dato quod ad determinandum intellectum non esset necessaria formalis representatio obiecti actuans intellectum per modum formae, quod minime concedimus; nunquam concluderetur id quod adversarii volunt, nempe determinationem huiusmodi posse produci a re materiali, prout est percepta per sensationem; nam determinativum potentiae se habet ut activum ad suum passivum, et res corporea per se agere nequit in rem incorpoream. Quare ex placitis adversariorum rite concluditur, vel sensum esse facultatem spirituales et inorganicam, vel intellectum esse facultatem organicam; et in utroque casu intellectus confunditur cum sensu.

ARTICULUS III.

DE PROPRIA CAUSALITATE INTELLECTUS AGENTIS ET PHANTASMATIS.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum causa totalis et adaequata determinans intellectum nostrum ad intellectionem reponenda sit in rebus sensibilibus a phantasmate representatis, et in virtute activa animae, quae nuncupatur intellectus agens, in hac peripatetica doctrina enodanda aliquid generatim delibavimus de actione phantasmatis, et de operatione intellectus agentis. Sic doctrina Aristotelis vindicata a nobis fuit adversus sophismata et importunitates omnium illorum philosophorum, qui, causas formales ab intrinseca rerum constitutione arcentes, ortum cognitionis nostrae intellectivae repetebant vel a rebus materialibus, vel a formis separatis et in se subsistentibus. Nunc vero ad questionem, quam in manibus habemus, ulterius et magis in particulari explicandam, oportet ut singillatim et dedita opera disseramus de propria operatione tum phantasmatis, tum intellectus

agentis, et determinemus quid et in quo genere causae operetur phantasma, et intellectus agens in productione speciei intelligibilis, quae necessaria est ad intrinsece actuandum intellectum possibilem, ut constituat principium proximum et completum operationis intellectivae.

Actio intellectus agentis in phantasma. Operatio per quam intellectus agens elevat phantasma ad speciem intelligibilem producendam solet a S. Thoma appellari tum *illuminatio*, tum *abstractio*. Vocatur *illuminatio*, metaphora ducta a luce, quae colores reddit actu visibiles. Dicitur *abstractio* ob rationes superiores explicatas. En quomodo loquitur Doctor Angelicus: « Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specterum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur » (1).

Duplex illuminatio. Duplex distinguenda est *illuminatio*; altera in actu primo; altera in actu secundo, quae a S. Thoma indiscriminatim appellari solet tum *abstractio*, tum *illuminatio*. Prima est intellectus naturalis, quippe quae exoritur ex eius iunctione cum sensu in eadem essentia animae. Secunda potest etiam subici actui voluntatis, quae convertit intellectum ad phantasma, ut ex eo abstrahat species intelligibiles. Hinc prima *illuminatio* potius fit in phantasia, quam in phantasmate; quia per illam intellectus adeo phantasiam perficit, ut imaginatio suas operationes perfectius exerat, quam inferiores sentiendi vires. Secunda *illuminatio* fit in phantasmate; nam per eam species intelligibiles ab ipso abstrahuntur. Huius doctrinae adamussum concinens S. Bonaventura affirmat, cognitionem esse nobis innatam ratione luminis, et acquisitam ratione specterum; nam illud lumen est naturaliter in animo, species vero efformatur actione illius luminis, seu intellectus agentis in phantasma (2).

Intellectus agens et phantasma relate ad speciem intelligibilem. Intellectus agens spectatus relate ad speciem intelligibilem habetur ut causa principalis et efficiens; phantasma vero ut causa instrumentalis. Et primo quidem intellectus agens concurret ad intellectionem *efficiendo*, non formaliter intelligendo, quia eius munus est abstrahere a phantasmatis species intelligibiles, quae requiruntur ad constituendum intellectum possibilem in actu primo proximo ad for-

(1) 1. p. q. 85, a. 1. ad 4.

(2) Cf. S. BONAVENT. 2. Sent. Dist. 39, a. 3, q. 2.

currit ad imprimendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Si enim phantasma assumerebatur ut exemplar ad cuius similitudinem intellectus agens efformaret speciem; in hoc casu illa species non posset representare quidditatem universalem et abstractam, uti patet; et insuper phantasma relate ad intellectum agentem fungeretur munere causae formalis.

Oppon. 10. Intellectus, ut actu intelligat, potest determinari ab aliquo quod non sit formalis representatio obiecti. Ergo inutilis est species intelligibilis et intellectus agens.

Resp. *Neg. ant.* Siquidem in potentia intellectrice, ut actu intelligat, requiritur determinatio, quae ipsam intrinsece afficiat per modum formae, et ipsam constituat principium proximum et completum cognitionis, cum cognitio fiat per assimilationem seu per productionem conceptionis mentalis, quae est formalis expressio seu similitudo obiecti. Sed etiam dato quod ad determinandum intellectum non esset necessaria formalis representatio obiecti actuans intellectum per modum formae, quod minime concedimus; nunquam concluderetur id quod adversarii volunt, nempe determinationem huiusmodi posse produci a re materiali, prout est percepta per sensationem; nam determinativum potentiae se habet ut activum ad suum passivum, et res corporea per se agere nequit in rem incorpoream. Quare ex placitis adversariorum rite concluditur, vel sensum esse facultatem spirituales et inorganicam, vel intellectum esse facultatem organicam; et in utroque casu intellectus confunditur cum sensu.

ARTICULUS III.

DE PROPRIA CAUSALITATE INTELLECTUS AGENTIS ET PHANTASMATIS.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum causa totalis et adaequata determinans intellectum nostrum ad intellectionem reponenda sit in rebus sensibilibus a phantasmate representatis, et in virtute activa animae, quae nuncupatur intellectus agens, in hac peripatetica doctrina enodanda aliquid generatim delibavimus de actione phantasmatis, et de operatione intellectus agentis. Sic doctrina Aristotelis vindicata a nobis fuit adversus sophismata et importunitates omnium illorum philosophorum, qui, causas formales ab intrinseca rerum constitutione arcentes, ortum cognitionis nostrae intellectivae repetebant vel a rebus materialibus, vel a formis separatis et in se subsistentibus. Nunc vero ad questionem, quam in manibus habemus, ulterius et magis in particulari explicandam, oportet ut singillatim et dedita opera disseramus de propria operatione tum phantasmatis, tum intellectus

agentis, et determinemus quid et in quo genere causae operetur phantasma, et intellectus agens in productione speciei intelligibilis, quae necessaria est ad intrinsece actuandum intellectum possibilem, ut constituat principium proximum et completum operationis intellectivae.

Actio intellectus agentis in phantasma. Operatio per quam intellectus agens elevat phantasma ad speciem intelligibilem producendam solet a S. Thoma appellari tum *illuminatio*, tum *abstractio*. Vocatur *illuminatio*, metaphora ducta a luce, quae colores reddit actu visibiles. Dicitur *abstractio* ob rationes superiores explicatas. En quomodo loquitur Doctor Angelicus: « Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specterum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur » (1).

Duplex illuminatio. Duplex distinguenda est *illuminatio*; altera in actu primo; altera in actu secundo, quae a S. Thoma indiscriminatim appellari solet tum *abstractio*, tum *illuminatio*. Prima est intellectus naturalis, quippe quae exoritur ex eius iunctione cum sensu in eadem essentia animae. Secunda potest etiam subici actui voluntatis, quae convertit intellectum ad phantasma, ut ex eo abstrahat species intelligibiles. Hinc prima *illuminatio* potius fit in phantasia, quam in phantasmate; quia per illam intellectus adeo phantasiam perficit, ut imaginatio suas operationes perfectius exerat, quam inferiores sentiendi vires. Secunda *illuminatio* fit in phantasmate; nam per eam species intelligibiles ab ipso abstrahuntur. Huius doctrinae adamussim concinens S. Bonaventura affirmat, cognitionem esse nobis innatam ratione luminis, et acquisitam ratione specterum; nam illud lumen est naturaliter in animo, species vero efformatur actione illius luminis, seu intellectus agentis in phantasma (2).

Intellectus agens et phantasma relate ad speciem intelligibilem. Intellectus agens spectatus relate ad speciem intelligibilem habetur ut causa principalis et efficiens; phantasma vero ut causa instrumentalis. Et primo quidem intellectus agens concurret ad intellectionem efficiendo, non formaliter intelligendo, quia eius munus est abstrahere a phantasmatis species intelligibiles, quae requiruntur ad constituendum intellectum possibilem in actu primo proximo ad for-

(1) 1. p. q. 85, a. 1. ad 4.

(2) Cf. S. BONAVENT. 2. Sent. Dist. 39, a. 3, q. 2.

malem intellectionem. Agit ut causa principalis, quia elevat phantasmata, quae pertinent ad ordinem sensitivum, ad producendum effectum in ordine intellectivo. Dicitur etiam causa *formalis*, non stricto sensu quasi intrinsece constituit effectum, sed quia ab ipso producitur (id quod formale est in effectu; nempe quia ipse largitur phantasmati formam intelligibilitatis, reddendo intelligibilem actu essentiam rei, quae existit materialiter in phantasmate. Quod sic expressum fuit a S. Thoma: «Species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente; quamvis id quod materiale est, a phantasmatibus abstrahatur» (1).

Proportionaliter phantasma concurret ut causa instrumentalis, quia ab ipso dependet non quod species sit intelligibilis, sed quod sit similitudo determinatae quidditatis. Dicitur etiam quodam sensu causa *materialis*, quia, ut loquitur Doctor Angelicus, praebet materiam obiecti. Etenim phantasma in se continet essentiam rei, quae est intelligibilis *in potentia*, ideoque virtuti intellectivae praebet materiam, non formam intelligibilitatis, cum forma debeat esse *actu* intelligibilis. Hinc phantasma a S. Thoma dicitur esse nobilior intellectu possibili *secundum quid*, cum determinata rei similitudo in ipso sit *actu*; in intellectu autem possibili sit tantum *in potentia*. En eius verba: «Quamvis intellectus possibilis sit *simpliciter* nobilior, quam phantasma; tamen *secundum quid* nihil prohibet, phantasma nobilior esse, in quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei, quod possibile non convenit, nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectu possibilem virtute luminis intellectus agentis» (2).

PROPOSITIO.

Causalitas intellectus agentis et phantasmatis in productione speciei intelligibilis rite explicatur per hoc, quod intellectus agens sit causa efficiens principalis, phantasma vero causa instrumentalis, et quasi materialis.

Prob. prop. Species intelligibilis est immaterialis, et simul representativa quidditatis determinatae, quae extra animam materialiter subsistit. Atqui huiusmodi species non posset produci in nostro intellectu, nisi dependeret a phantasmate tanquam a causa instrumentali, et ab intellectu agente tanquam a causa principali. Ergo.

Evol. arg. Siquidem, ut probemus propositionem minorem per partes, phantasma vel concurret ut causa principalis, vel ut causa instrumentalis, vel ut occasio. Iam vero primum et tertium adstrui nequeunt. Ergo remanet secundum. Nequit admitti primum, cum phantasma sit ordinis inferioris ac facultas immaterialis, quae actuari

(1) QQ. DD. De ver. q. 18, a. 8 ad 3.

(2) QQ. DD. De ver. q. 10, a. 6 ad 8.

debet forma intelligibili. Nequit admitti tertium, nam si nulla esset actio rerum in animam, sed ad praesentiam sensibilibus anima similitudines eorum in se formaret, ipsa esset sibi totaliter causa scientiae. Et sic, uti scienter argumentatur Angelicus, reverteremur ad ideas inatas. Siquidem cum nullum agens agat, nisi secundum quod est actu, si anima formaret in se similitudines rerum, oporteret quod in se actu illas haberet, et sic scientia esset nobis naturaliter insita (1).

Secunda pars propositionis minoris rite consequitur primam. Si enim vis intellectiva et phantasma ad effectum concurrere debent, et phantasma concurret ut causa instrumentalis, consequenter vis activa intellectus fungitur munere causae principalis, quae elevat phantasma ad producendum effectum in ordine superiori, idest intellectivo. Integram propositionem a nobis assumptam sic complexus est S. Thomas: «In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens, ut agens principale et primum, et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis; sed ut similitudines determinatum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed in intellectu possibili» (2).

Scholion. Doctrina de concursu intellectus agentis et phantasmatis ad producendas species intelligibiles explicare evolvitur a S. Thoma in *Quaestibus*. Siquidem, proposita distinctione inter agentia sufficientia, quorum exemplum est ignis relate ad calefactionem, et agentia insufficientia, quorum exemplum est calor relate ad nutritionem, docet, res materiales comparari ad intellectum possibilem, uti agentia insufficientia, nam phantasmata movent intellectum possibilem, sed ex seipsis non sufficiunt, cum sint intelligibilia in potentia, et intellectus non moveatur nisi ab intelligibili in actu; necesse est ergo ut superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu. Demum sic concludit: «Et sic patet, quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia» (3). Diximus, phantasmata accipi a rebus exterioribus; nam, uti eleganter animadvertit idem Doctor Angelicus, res naturales licet virtute cognitiva crearent, ideoque non possint aliarum rerum similitudines in seipsis reproducere, et fieri quo-

(1) Cf. S. THOM. loc. cit. corp.

(2) S. THOM. loc. cit. ad 7.

(3) *Quaestibus*, 8, a. 3.

dammodo omnia; nihilominus cum sint imitationes divinarum idearum, et ad gloriam Dei enarrandum conditæ, vi propriæ formæ tendunt ad seipsas quodammodo reproducendas in facultatibus apprehensivis eorum cognoscitivorum. Ea verba S. Doctoris: « Res existentes extra animum per formam suam imitantur artem divini intellectus, et per eandem natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o cum Durando contra causalitatem intellectus agentis. Intellectus agens deberet agere in phantasma, illud immutando. Atqui phantasma non potest immutari. Ergo causalitas intellectus agentis est commentitia.

Resp. Dist. mai. Intellectus agens deberet immutare phantasma entitative et in sua natura, *Neg.* In ordine ad aliud, assumendo illud ut instrumentum, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explicio. Causa instrumentalis quando assumitur et elevatur a causa principali ad producendum effectum ordinis superioris, debet profecto quodammodo immutari; nam si remaneret omnino eadem, non posset dici assumpta et elevata. Verum hæc immutatio non est per formam permanentem, quæ habet esse perfectum in subiecto; quia si ita instrumentum immutaretur, tunc desineret esse instrumentum et converteretur in causam principalem, quæ assimilaret sibi effectum: sed est per formam transeuntem, quæ est actus imperfecti, et habet esse transiens in subiecto, et dicitur motus; ideoque tandem instrumentum operatur, quamdiu est sub influxu causæ principalis, cui assimilatur effectus. Audi S. Thomam: « Instrumentum non operatur, nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanentem et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum, sicut motus est actus imperfectus ab agente in patientem » (2).

Oppon. 2.^o Intellectus agens deberet abstrahere speciem intelligibilem a phantasmatis. Atqui actio abstractiva non pertinet ad intellectum agentem. Ergo non datur causalitas intellectus agentis.

Resp. Dist. mai. Deberet abstrahere per modum considerationis et apprehensionis, *Neg.* Per modum efficientiæ et illuminationis, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex iis, quæ meminimus de duplici abstractione, quarum una pertinet ad intellectum possibilem, altera ad intellectum agentem.

(1) QQ. DD. De ver. q. 1, a. 8.

(2) 3 p. q. 62, a. 4; cf. quæ diximus de causa instrumentali, vol. I, pag. 638.

Oppon. 3.^o Si daretur causalitas intellectus agentis, eius actio deberet esse non intellectrix, secus confunderetur cum operatione intellectus possibili. Atqui repugnat, actionem intellectus esse non intellectricem. Ergo intellectus agens nihil efficit. Ita Rosminius post Mazonium, Contarenum, Dandinium.

Resp. Dist. mai. Actio intellectus agentis deberet esse non intellectrix formaliter, *Conc.* Efficienter, *Neg.* *Contradist. min.*

Explicio. Tamen, proprie loquendo, intellectus possibili intelligat objecta naturæ nostræ proportionata, et ideo per eum formaliter et proprie dicamur intelligentes; tamen intellectus agens concurrat ad intellectionem tamquam principium activum, quod speciem intelligibilem efficit in intellectu possibili.

Oppon. 4.^o ab eodem. Intellectus agens, iuxta Scholasticos, abstrahit quidditatem rei a conditionibus individuantiis. Atqui hæc abstractio habetur, cum intellectus unum considerat sine alio. Ergo actio intellectus agentis esset formaliter intellectrix.

Resp. Dist. mai. Abstrahit quidditatem a conditionibus individuantiis, per modum efficientiæ et illuminationis, *Conc.* Per modum considerationis et perceptionis, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explicio. Hæc difficultas, quam Rosminius in medium affert, proposita iam fuerat a Durando, et a Caietano rite soluta. Quare, ne actum agamus, adversarios remittimus ad memoratum S. Thomæ interpretem (1). Solummodo advertimus cum B. Alberto Magno, actionem intellectus agentis anteverere operationem intellectus possibili naturæ, non tempore; si enim esset tempore prior, species intelligibilis non reciperetur in intellectu possibili, sed in intellectu agente, qui in eo casu esset formaliter intellectivus. Quæ de re actio intellectus agentis est quadantenus transiens, cum eius terminus, idest species, recipiatur in alia facultate. Ad vitandas autem æquivocationes advertite, intellectum agentem et possibilem non denominari facultates activas et passivas per ordinem ad formalem intellectionem, quæ perficitur ab intellectu possibili, qui in hoc est activus; sed per ordinem ad speciem intelligibilem impressam, quæ necessaria est ad hoc ut intellectus sit proximum et completum principium intellectionis. Huiusmodi species efficitur ab intellectu agente, et recipitur in intellectu possibili, de cuius potentia educitur.

Oppon. 5.^o cum eodem Rosminio, qui pene ipsa verba Dandini transfert. Abstractio fit per comparisonem eorum quibus aliquid commune est. Atqui comparatio est intellectus possibili. Ergo.

Resp. Dist. mai. Si sermo est de abstractione per modum efficientiæ, *Neg.* Si sermo est de abstractione per modum perceptionis, *Subdist.* Comparatio requiritur ad abstractionem, quæ fit per modum

(1) Cf. CARTY in 1 p. q. 79, a. 3.

compositionis et divisionis, *Conc.* Quae fit per modum simplicitatis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* (1).

Oppon. 6.^o cum Genuensi. In actione intellectus agentis nequit explicari qua ex causa intellectus agens deducatur in actum. Siquidem haec causa esset vel phantasma, vel Deus, vel ipse intellectus. Atqui tria haec repugnant. Ergo.

Resp. *Neg. assumptum.* Ad rationem additam, *Conc. mai. et eligo tertium membrum*, et relate ad idem membrum, *Neg. min.*

Explicio. Haec difficultas soluta a nobis fuit contra quosdam recentiores. Cum enim intellectus agens non semper agere dicatur, hoc non importat, ipsum esse in potentia ad res intelligendas, sed solum denotat, ipsum non semper exserere operationem, quia non semper phantasmata adsunt. Nimirum cum facultas activa dicatur per ordinem ad obiectum, ipsa operari nequit, nisi adsit obiectum quod debet immutari, quod obiectum est terminus operationis, non motor potentiae. « Haec est differentia, ait Aquinas, inter virtutes activas et passivas, quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis, nisi moveantur a suis activis... Sed virtutes activae possunt operari sine hoc quod ab alio moveantur » (2).

Oppon. 7.^o Phantasmata non continent species intelligibiles. Atqui si ita est, intellectus agens non potest illas abstrahere. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Phantasmata non continent species intelligibiles actu, *Conc.* Non continent in potentia, *Neg. Contradist. min.*

Urgent. Id quod est materiale, nunquam evadere potest immateriale et spirituale. Atqui si ita res habet, phantasmata neque actu neque potentia continent species intelligibiles. Ergo.

Resp. *Dist. mai.* Materiale nunquam evadere potest spirituale et immateriale, positive et per subsistentiam, *Conc.* Praecise et per abstractionem, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

ARTICULUS IV.

DE DISTINCTIONE INTELLECTUS AGENTIS AB INTELLECTU POSSIBILI

STATUS QUAESTIONIS DETERMINATUR. Cum facultas distinguatur per actum et obiectum, actio intellectus agentis eiusque propria causandi ratio, quam hactenus explicavimus, nobis abunde patefacit naturam huius activae potentiae, quae reperitur in parte in-

(1) Cf. S. Thom. 1. p. q. 85, a. 1 ad 1.

(2) In Boet. *De Trin.* q. 1, a. 1.

tellectiva hominis. Ipsa namque minime confundi potest cum intellectu possibili, cum intellectus possibilis sit receptivus illarum specierum intelligibilium, quarum intellectus agens est causa effectrix. Hinc Aristoteles scientissime utrumque intellectum distinxit per hoc, quod unus, nempe possibilis sit *omnia fieri*, alterius, nempe agentis sit *omnia facere*. Realis ergo differentia inter intellectum agentem et possibilem est evidenter copulata cum doctrina peripatetica circa originem cognitionis nostrae intellectivae. Si enim uterque intellectus secundum rem et veritatem esset una eademque facultas, tunc eadem virtus operativa immutaret suum obiectum et immutaretur ab eo, specificaret obiectum et ab eodem specificaretur, esset simul in actu et in potentia relate ad idem, quae omnia penitus subvertunt prima sciendi principia. Quare haec quaestio videri posset supervacanea; nam eius solutio evidenter eruitur ex his quae explicata sunt. Verum cum doctrina Aristotelis hac super re vel negata vel obscurata fuerit a nonnullis; sic non erit abs re aliquid de ipsa attingere, et veritatem ab insectationibus adversariorum vindicare. Siquidem investigandum venit, utrum actio illa intellectus nostri, quae dicitur illuminatio phantasmatis, et abstractio speciei intelligibilis a rebus sensibilibus, tribuenda sit uni eidemque facultati, ac illa alia actio, quae *hic homo dicitur formaliter intelligere*. Nimirum utrum nomina intellectus agentis et intellectus possibilis adhibeantur ad designandas duas operationes unius eiusdemque facultatis, vel duplici illo vocabulo nominetur duplex facultas realiter distincta; una activa, quae per abstractionem speciei intelligibilis a phantasmate efficienter concurrat ad actionem intellectivam; altera passiva, quae per receptionem speciei intelligibilis actuetur et formaliter intelligat.

Sententiae philosophorum. Inter doctos constat, primum fuisse Aristotelem, qui meminit intellectus agentis, eiusque necessitatem docuit contra Platonem, qui universalia subsistere extra animam commentus fuerat. Huius rei testis est S. Thomas, inquit: « Quia Aristoteles posuit, universalia non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit, ponere aliquam virtutem, quae faceret, intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur *intellectus agens* » (1). Verum in exponenda Aristotelis mente philosophi admodum diversas consecuti sunt vias. Quidam enim docuerunt, intellectum agentem esse substantiam ab anima separatum, et esse unum pro omnibus hominibus. Hunc errorem tuiti sunt Alexander, Avicenna, et Averroes, perperam intelligentes Aristotelem, qui disserens de intellectu agente, eum appellat separatum vel separabilem. En verba Philosophi: « Et hic intellectus separabilis est et innumerus

(1) QQ. DD. *De spirit. creaturi*, a. 9.

et impassibilis, substantia actio existens. Semper enim honorabilis est agens patiente, et principium materia » (1).

Contra alii philosophi, iique numerosiores e regione incidentes opposita, inter intellectum possibilem et agentem nihil differre, vel utrumque cum animae essentia identificari propugnarunt. Doctrinam hanc in media aetate professi sunt Nominales, qui facultates ab animae essentia minime distinguunt. Testis est Ockamus, cuius mentem ita paucis declarat eius discipulus Gabriel Biel: « Respondetur breviter post Ockam, quod intellectus agens et possibilis eiusdem hominis sunt simpliciter idem, nec distinguuntur re; sed ipsa anima dicitur intellectus agens in quantum nata est producere actum intelligendi; et quia eadem nata est in se recipere actum a se productum, dicitur intellectus possibilis » (2).

Nominalibus adscripti sunt Contentus, Mazonius et Dandinius, qui putantes, cognitionis intellectivae actum incipere ab apprehensione obiecti singularis, distinctionem inter intellectum agentem et possibilem consequenter repudiarunt. Audiatur praesertim Mazonius, qui rem sic exponit: « Prius mens possibilis a phantasmate recipit singularis speciem, et propterea prius singulariter cognoscit... Deinde super hanc singularis speciem inter intellectum receptam supervenit vis et efficacia agentis, quae ab ea specie singulari conditiones individuantes et materias admittit. Atque super se tunc reflectens intellectus possibilis quiddam iubar cognoscit » (3).

Hanc eandem doctrinam de identitate intellectus possibilis et agentis agnitam amplexati sunt omnes illi auctores, qui Cartesio operam dantes, speciem intelligibilem susulerunt, et consequenter vel renovarunt errorem Platonis docentis, intellectionem fieri per contactum intelligibilis ad intellectum, ideoque esse inutilem speciem intelligibilem et intellectum agentem; vel docuerunt, lumen intelligibile rerum omnium reponendum esse sive in divina essentia, sive in idea entis communissimi, et consequenter bellum pugnamque instaurarunt contra distinctionem intellectus agentis et possibilis, uti factitatum vidimus a Gioberto et a Rosminio. Contra hos omnes errores militat doctrina Aristotelis, quam B. Albertus, S. Thomas, S. Bonaventura, politioresque Scholastici tuerunt, quae decernit, intellectum agentem et possibilem non esse substantias ab anima separatas, sed esse duas virtutes eiusdem animae realiter inter se distinctas.

(1) *De Anima*, lib. III, cap. IV, text. 19.

(2) *Sent. Dist.* 16, q. unica, a. 3, dub. 2.

(3) *De comparatione Arist. et Plat.* lib. X, sect. 3, cap. III.

PROPOSITIO.

Intellectus agens est facultas animae humanae realiter distincta ab intellectu possibili.

Prob. 1.^a pars, nimirum quod intellectus agens sit facultas profluens ab ipsa essentia animae humanae (1).

Arg. 1.^{um} Experientia exploratur nobis est, dum percipimus, nos abstrahere formas universales a conditionibus individuantibus, quod est facere actu intelligibilia. Atqui nulla actio alicui convenit, nisi per aliquod principium, quod ei formaliter inhæret. Ergo virtus quae est principium huius actionis, idest intellectus agens, est aliquid animae (2).

Arg. 2.^{um} Si intellectus agens est substantia separata, est supra naturam hominis. Iam vero operatio, quam homo exercet virtute superioris substantiae, est operatio supernaturalis. Ergo, cum homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est substantia separata, intelligere non est propria et naturalis operatio hominis, et sic homo non poterit defini per hoc quod sit intellectus (3).

Prob. 2.^a pars. **Arg. 1.^{um}** Facientibus omnibus adversariis, intellectus noster est in potentia ad suum proprium intelligibile. Atqui quod est in potentia, minime potest progredi ad actum, nisi per aliud principium, quod ipsum movet; secus idem relate ad eundem terminum esset simul movens et motum. Ergo intellectus possibilis ut actu intelligat, debet moveri ab aliquo principio, quod differat ab ipso. Iam vero huiusmodi principium non potest esse, nisi intellectus agens. Ergo intellectus agens differt ab intellectu possibili.

Evol. arg. Ultima assumptio circa quam potest solummodo ambigi, sic declaratur. Cum intellectus possibilis nihil intelligat nisi ope phantasmatum, moveri debet ad intelligendum, vel a phantasmate, nempe a specie sensibili, vel ab alio principio in anima inhærente, quod sit diversum tum a phantasmate tum ab intellectu possibili. Atqui nequit moveri a phantasmate. Ergo admittendum est in anima aliquod principium intellectivum ab intellectu possibili diversum: hoc autem principium vocatur a nobis intellectus agens.

Confr. Mox profatum argumentum ductum ex eo quod eadem facultas non possit referri ad suum obiectum, ut movens et motum, confirmari potest auctoritate B. Alberti Magni, qui idem argumentum sic paucis proponit: « Impossibile est, idem secundum idem esse

(1) De hac re cf. S. THOM. I p. q. 79, a. 4 et 5; *QQ. DD. De Anima*, a. 5; *Contra gent.* lib. II, cap. LXXVI et LXXVIII.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 79, a. 4.

(3) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXVI.

movens et motum. Sed anima rationalis secundum intellectum agentem est movens, et secundum possibilem est mota. Ergo impossibile est, intellectum agentem et possibilem esse idem » (1).

Arg. 2.^{um} et generale, quo exhibetur velut epilogus totius doctrinae hactenus traditae de ortu cognitionis nostrae intellectivae. Ex superius disputatis haec doctrinae capita in perspicuis posita sunt: 1) Intellectus noster est in potentia ad cognoscendum suum proprium obiectum, id est essentiam rei materialis; 2) Haec essentia non potest intelligi sine concursu phantasmatis, quod ipsam exhibet; 3) Essentia phantasmate exhibita non est intelligibilis actu, ideoque non potest per se movere intellectum; 4) Admittenda est quaedam virtus illuminans phantasmata, et ea faciens intelligibilia actu per abstractionem a materia et conditionibus individuantibus; 5) Virtus haec seu principium elevans phantasmata ad ordinem intelligibilitatis debet inesse animae. His ita constitutis, sic concludimus rationem. Huiusmodi principium vel est ipse intellectus possibilis, vel alia facultas ab eo distincta. Atqui primum repugnat, cum intellectus circa obiectum suum non possit esse simul in potentia et in actu. Ergo admittendum est aliquid principium distinctum ab intellectu possibili, quod nominatur intellectus agens.

SCHOLION. De mente S. Thomae et Aristotelis. Ut cuilibet vel leviter consideranti facile patet, argumentum ductum a notionem potentiae activae et passivae est caput praesentis controversiae. Quare saepissime illud versat Angelicus Doctor fere in omnibus locis, in quibus quaestionem hanc tractandam suscipit. Praestat praeceteris citare sequentia eius verba, quae rem vehementer illustrant: « Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur intellectus possibilis. Diversificatur autem potentia intellectus agentis et intellectus possibilis, quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum et converso ut ens in potentia ad ens in actu. Sic autem nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet, quod memoria non est alia potentia ab intellectu » (2).

Adversarii ad eludendam auctoritatem S. Thomae, de more conungunt ad differentiam virtutalem seu ad distinctionem rationis, qua

(1) De homini, tract. 1, q. 53, a. 4.

(2) 1 p. q. 79, a. 7.

tantopere delectantur in doctrina Aquinatis ad propriam sententiam accommodanda. Verum frustra omnino sunt, tum quia illa distinctio virtualis melius inveniretur inter intellectum, memoriam, et rationem; et nihilominus Angelicus affirmat, nullam adesse differentiam in parte intellectiva praeter differentiam intellectus possibilis et agentis; tum vel maxime quia ipse S. Thomas hoc adversariorum effugium disertis verbis praeccludit, inquiring: « Nec iterum dico, haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes; quia quaecumque operationes reducuntur in diversa principia, impossibile est eas reducere in eandem potentiam... Cum autem recipere species intellectus, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem coevenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu; impossibile est, agentem et possibilem non esse diversas potentias » (1).

Quod autem Aristoteles realem distinctionem dederit inter intellectum agentem et possibilem, hoc adeo clarum perspicuumque est, ut Arabes interpretes inde occasionem atriperint falso asserendi, intellectum agentem et possibilem esse duas substantias ab anima separatas. Confundebant enim separationem ab organo corporali, quam illis iure attribuit Philosophus, cum separationem ab animae essentia, quae stulta est et periculosa. Philosophus quippe in hunc modum argumentabatur. Intellectus possibilis, qui comparatur ad intellectum agentem sicut passivum ad suum activum, est separabilis, incorporeus, inorganicus. Ergo a fortiori intellectus agens, cum in quolibet genere principium activum honorabilius est patiente; et in his praedicatis convenit intellectus agens cum intellectu possibili. Differt autem in hoc quod intellectus possibilis est ens in potentia, cum eius essentia in hoc consistat, quod *possit omnia fieri*; intellectus agens est ens in actu, cum eius essentia consistat in hoc, quod *possit omnia facere* (2). Haec Aristotelis doctrina nullum sensum haberet, si inter intellectum possibilem et agentem non intercederet realis distinctio. (R)

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Si intellectus agens est facultas realiter distincta a possibili, admittenda est in homine duplex actio intellectiva. Atqui hoc repugnat. Ergo intellectus agens realiter non differt a possibili.

Resp. Dist. mai. Admittenda est duplex actio formaliter intellectiva, *Neg.* Duplex actio, quarum una est intellectiva efficienter, altera formaliter, *Conc.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) 2 Sent. Dist. 17, q. 2, a. 1.

(2) Cf. ARIST. De Anima, lib. III, text. 19.

Explico. Intellectus agens et possibilis cum sint duae facultates pariter intellectivæ, habent proprias et diversas operationes; sed actio intellectus agentis in eo est ut aliquid efficiat, ad hoc ut intellectus possit formaliter intelligere. Quare illae duae actiones ordinantur ad idem intelligere; quod non solum non repugnat, sed est omnino necessarium in homine, ut possit suum proprium obiectum cognoscere. Consimili difficultati sic occurrit S. Thomas: « Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quin ad unum intelligere oportet quod utraque istarum operationum concurrat » (1).

Oppon. 2.^o Si daretur in anima duplex facultas intelligendi realiter distincta, eadem essentia animæ esset in actu et in potentia relate ad idem intelligibile. Atqui hoc admitti nequit. Ergo intellectus agens non est realiter distinctus ab intellectu possibili.

Resp. *Dist. mai.* Eadem essentia animæ esset in actu et in potentia ad idem intelligibile, sub diverso respectu consideratum, *Conc.* Sub eodem respectu seu secundum idem consideratum, *Neg. Contradict. min. et Neg. cons.* (2).

Explico. Anima intellectiva relate ad quidditatem rei materialis, quæ constituit suum proprium obiectum, reperitur in duplici differentia. Comparatur enim ad illam ut actus ad potentiam et ut potentia ad actum. Exinde S. Thomas inferri admittendam esse in parte intellectiva duplicem facultatem, unam activam, et alteram passivam. Verum istae duae facultates non sunt in actu et in potentia ad unam eandemque rem secundum idem; nam intellectus agens non habet in se actu species ad quas habendas intellectus possibilis est in potentia, sed habet vim activam illas efficiendi, quam intellectus possibilis non habet neque actu neque potentia. Contra intellectus possibilis est in potentia ad species recipiendas, ad quarum receptionem intellectus agens non est neque in actu neque in potentia. Eadem difficultas sic proponitur a S. Thoma: « Intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, ut in potentia existens ad illa: intellectus autem agens comparatur ad ea ut ens in actu; non videtur autem possibile, idem respectu eiusdem esse in potentia et in actu; unde non videtur possibile, quod intellectus agens et possibilis conveniant in una substantia animæ ». Difficultati sic occurrit S. Doctor: « Hoc de facili solvitur, si quis recte considerat, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sint in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indetermina-

(1) QQ. DD. De Anima, a. 4 ad 8.

(2) Cf. S. Thom. QQ. DD. De Anima a. 5 ad 2. et ad 3.

tum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilibus. * Unumquodque autem intelligibile est aliqua determinata natura alicuius speciei... Quantum autem ad hoc intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatis; sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compareretur ad intelligibilia ut faciens ad factum... Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum et quæ sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu » (1).

Oppon. 3.^o Intellectus agens comparatur ad intelligibilia, sicut lux ad visibilia. Atqui una lux separata, nempe lux solis, sufficit ad facienda omnia visibilia actu. Ergo sufficit unum lumen separatum ad facienda omnia intelligibilia actu.

Resp. *Dist. mai.* Intellectus agens comparatur ad intelligibilia, sicut lux ad visibilia, ita tamen ut visibilia sint et illuminentur extra animam, et intelligibilia sint in ipsa anima, *Conc.* Ita ut illuminatio visibilium et intelligibilium fiat extra animam, *Neg. Conc. min.*

Explico. Licet simile illud ductum a luce solis relate ad colores, qui per ipsam fiunt actu visibiles, valeat ad declarandam naturam et operationem intellectus agentis relate ad intelligibilia; nihilominus modus illuminationis est utrobique diversus, cum visibilia illuminanda existant extra animam; intelligibilia vero sint in ipsa anima prout repræsentantur a phantasmatis. Quare ad facienda intelligibilia actu requiritur lux interior; ad facienda visibilia actu sufficit lux exterior (2).

Oppon. 4.^o Si daretur in homine intellectus agens et possibilis, homo posset semper intelligere, quia haberet in se principium activum et passivum, quæ sufficient ad operationem. Atqui homo non potest semper intelligere. Ergo non datur intellectus agens.

Resp. *Dist. mai.* Homo posset semper intelligere, si intellectus agens se haberet ad possibilem ut obiectum intelligibile in actu, *Conc.* Si ut faciens obiectum intelligibile in actu, *Neg.*

Explico. Solutio satis patet; nam si in anima poneretur principium activum quod esset obiectum intelligibile in actu, tunc statim sequeretur intellectio, cum haberetur potentia intellectiva actuata per suum proprium obiectum. Sed si ponitur principium activum, quod debet facere phantasma intelligibile in actu, ut moveat intellectum possibilem; tunc, posito illo principio activo, non sequitur necessario

(1) De Anima, lib. III, lect. 10.

(2) Cf. S. Thom. QQ. DD. De Anima, a. 5 ad 7.

actus intelligendi, quia deesse potest phantasma a quo abstrahi debet species intelligibilis (1).

Oppon. 5.^o Intellectus agens ab Aristotele dicitur separatus. Atqui si lumen intelligibile est aliquid separatum, non datur in anima duplex facultas intellectiva realiter distincta. Ergo.

Resp. Dist. mai. Intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus ab organo, *Conc.* Separatus ab anima, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem, ut notavimus, Philosophus ut ostenderet, facultatem intellectivam esse inorganicam et immaterialem, vocavit separatam tum intellectum possibilem tum intellectum agentem. Quare separatio illa non poterat intelligi nisi de organo, secus dicendum foret, etiam intellectum possibilem esse separatam ab anima, ideoque hominem non esse intellectivum.

Oppon. 6.^o Intellectus agens est magis separatus ac intellectus possibilis, quia agens est honorabilius patiente. Atqui si est magis separatus, debet esse extra substantiam animae. Ergo.

Resp. Dist. mai. Intellectus agens est magis separatus, quia magis recedit a similitudine materiae, *Conc.* Quia non habet esse dimans a substantia animae, in qua existit tanquam in subiecto, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explicio. Cum in iis quae compositae sunt ex materia et forma, materia sit principium passionis, et forma sit principium actionis, quia unumquodque agit ratione formae, et paritur ratione materiae, intellectus agens, qui est potentia activa, iure dici potest magis separatus quam intellectus possibilis. Agens enim est nobilior patiente, et magis recedit a similitudine materiae, quae est receptiva formarum. Hinc uterque intellectus est separatus ab organo materiali, sed intellectus possibilis, qui dicit potentiam receptivam formarum intelligibilium, quodammodo est similis materiae, ideoque dicitur minus separatus (2).

ARTICULUS V.

DE RATIONE ET MEMORIA INTELLECTIVA (3).

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Cum a nobis demonstratum sit, intellectum agentem esse facultatem realiter distinctam ab intellectu possibili, ad complementum huius tractationis inquiremus utrum eadem realis distinctio adstruenda sit inter intellectum, rationem, et memoriam intellectivam. Ambigitur enim, an haec nomina: intellectus, ratio,

(1) Cf. S. THOM. I. p. q. 79, a. 4 ad 3.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De Anima, a. 5 ad 10.

(3) De hac re dicitur S. THOM. I. p. q. 79, a. 7 et 8.

et memoria intellectiva significant facultates realiter inter se distinctas, vel unam eandemque facultatem, quae ad diversa munera exercenda extendatur. Ut proposito problemati dilucide respondeamus, necessarium est, hos diversos actus partis intellectivae ita declarare, ut quid alter ab altero differat, prius innotescat; et sic via aperitur ad decernendum, an omnes ab eadem facultate prominent, vel secus.

Intellectus, Ratio. Virtus intellectiva in homine cum sit in mera potentia ad scientiam acquirendam, gradatim procedit ad cognitionem veritatis. Incipit enim a simplici conceptu, quo apprehendit quidditatem universalem rerum corporalium; deinde componit vel dividit, conferendo duos conceptus, et sic formaliter et immediate possidet veritatem; et demum ex aliqua veritate nota ad ignotam percipiendam progreditur. Potentia ergo intellectiva prout primam vel secundam operationem elicit, dicitur simpliciter *intellectus*; prout vero tertiam efficit, dicitur *ratio*. Hinc intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam (1). Cum autem veritates per se notae, per quas ad ignotas percipiendas grassamur, sint semina vel principia aliarum, intellectus, qui principia immediata intuetur, dicitur etiam *facultas* vel *habitus principiorum*, et ratio, quae veritatem ignotam ex nota veluti discurrendo concludit, dicitur etiam *facultas* vel *habitus conclusionum*, secundum quod vel sola potentia vel facultas potentiae in operando spectatur.

Quare intellectus et ratio prout ad invicem opponuntur, differant secundum modum cognoscendi, quia intellectus cognoscit simplici intuitu; ratio autem discurrendo de uno in aliud. Vel secundum perfectum et imperfectum; nam ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfectum, aliud autem imperfectum. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae, inventa examinat (2). Hinc ratio comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ad principium quidem, nam mens discurrere minime posset, nisi ab aliquo immediate non exordia duceret; neque posset ad aliquid ratum et certum pertinere, nisi fieret examinatio eius, quod per discursum invenitur, ad prima principia, in quae ratio resolvit. Unde intellectus est principium rationis, quantum ad viam inveniendi; terminus vero, quantum ad viam iudicandi (3).

(1) Cf. S. THOM. I. p. q. 79, a. 8.

(2) Cf. S. THOM. loc. cit.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 15, a. 1.

Cum autem ratio ex una parte sit cognoscitiva universalium, quae a sensu attingi nullo pacto possunt, cumque ad veritatem naturae rationalis per rationis inquisitionem peringat, dum ex adverso natura intellectualis seu Angelus statim et sine discursu veritatem apprehendit, rite consequitur, rationem denotare simul perfectionem et imperfectionem, secundum quod comparatur ad sensum vel ad intellectum purum. Hinc homines qui ratione pollent, tum praestant brutis animalibus, tum Angelis sunt inferiores. Quocirca ratio est proprium hominis *specificatum*, quo distinguitur utrinque et a brutis et ab Angelis, accuratiusque homo definitur *animal rationale*, quam *animal intellectuale*. Falsus ergo est Rosminius, qui veteres philosophos et maxime Peripateticos reprehendit, eo quod hominem definiebant *animal rationale*.

Verum S. Thomas ex eo quod Angeli statim in illis, quae primo naturaliter cognoscant, inspicunt omnia, quae in eis cognosci possunt, iure decernit, ipsos vocari *intellectuales*; contra de animalibus humanis haec habet: « Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationalis* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset » (1).

Memoria intellectiva, quae etiam dici solet thesaurus specierum, definitur: *Quaedam virtus in parte intellectiva animae, quae species prius habitas retinet, reproducat, et recognoscimus*. Vel brevius cum S. Thoma: *Vis, quae mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem* (2). Quare ad eius actionem quatuor pertinent, nimirum retentio, reproductio, recognitio, et distinctio diversi temporis. Si memoria ope rationum exercetur, peculiari nomine vocatur *reminiscentia* (3).

Quomodo cognoscitur praeteritum. Cum memoria secundum communem usum loquentium sumatur pro notitia praeteritorum, ad eius rationem duo potissimum pertinent, nimirum conservare species rerum, quae actu non apprehenduntur, et cognoscere praeteritum ut praeteritum. Si primum spectes, nemini dubium esse potest, quin in parte intellectiva viget memoria. Uti enim sapienter argumentatur contra Avicennam Aquinas noster, intellectus humanus est stabilioris et immobilioris naturae, quam materia corporalis et potentia organica; si ergo sensus conservat species rerum, quae ipsum non imitant actu, multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit

(1) I p. q. 78, a. 3.

(2) Cf. S. THOM. Q. Q. DD. De ver. q. 10, a. 2.

(3) Cf. opus. ARIST. De memoria et reminiscentia.

species intelligibiles (1). Quod si spectetur secunda conditio, tunc distinguendum est; nam praeteritum seu praeteritum referri potest tum ad obiectum apprehensionis, tum ad actum intellectus. Si referatur ad obiectum, tunc cognoscere praeteritum ut praeteritum non pertinet nisi ad sensum, qui est apprehensivus singularium, quae solum mensurantur tempore; minime vero ad intellectum, cuius obiectum est universale, absolutum a conditionibus temporis et loci. Sin vero praeteritum referatur ad actum, tunc etiam intellectus potest cognoscere praeteritum ut praeteritum, cum intellectus humanus non solum cognoscat intelligibile, sed etiam intelligat, se intelligere, ideoque suum actum particularem cognoscat (2).

Hunc rerum delectum sic eleganter declarat S. Thomas: « Praeteritum potest ad duo referri, scilicet ad obiectum, quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur, se prius sensitse in praeterito, et se sensitse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritum accidit et non per se convenit ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo. Homini autem in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritum per se accipi potest etiam in intellectu sicut in sensu, quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod homo dicitur intelligere nunc vel heri vel cras... Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc, quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit, se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum prout est hic et nunc » (3).

Associatio idearum. Cum memoria, prout sumitur pro reminiscentia, plurimum adjuvetur associatione idearum, paucis declarandum est, quid hoc nomine significetur. Est ergo associatio idearum vinculum illud, quo ideae nostrae nectuntur ita ut, una subeunte, alia oriatur. Huiusmodi vinculum manare potest vel ab ipsa mutua connectione, quam obiecta nostrarum cognitionum inter se habent, vel a nostra consideratione, quae inter res etiam disparatas nexum ponere potest. Prima associatio erit *naturalis*, et fundari potest in qualibet relatione sive loci, sive temporis, sive ordinis cuiuscumque. Altera, quae dependet solum a nostro intellectu et voluntate, dici solet *arbitraria*.

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 79, a. 6.

(2) Cf. S. THOM. Q. Q. DD. De ver. q. 10, a. 2.

(3) I p. q. 79, a. 6 ad 2.

PROPOSITIO.

Intellectus, ratio, et memoria non sunt tres facultates realiter distinctae in parte intellectiva animae humanae, sed tria nomina indicantia tres diversos modos cognoscendi unius eiusdemque facultatis, quae communiter dicitur intellectus.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} et generale, quo efficitur, tum rationem tum memoriam non distingui realiter ab intellectu, et sic proponi potest. Cum obiectum intellectus sit omne intelligibile, idest omne ens, sequitur, in parte intellectiva nullam aliam differentiam potentiarum inventiri posse, quam quae oritur ex ente in communi. Atqui haec diversitas nulla alia excogitari potest, quam quod una referatur ad intelligibile ut actus ad potentiam, altera ut potentis ad actum, cum ens communiter dictum, solum duobus hisce modis discriminari possit, quia potentia et actus dividunt ens et omne genus entis. Ergo in parte intellectiva nulla alia differentia esse potest, quam differentia potentiae activae, quae comparatur ad obiectum, ut actus ad potentiam, et dicitur *intellectus agens*, et potentiae passivae, quae comparatur ad intelligibile, ut potentia ad actum, et dicitur *intellectus possibilis*; unde ratio et memoria realiter non differunt ab intellectu. Propositio maior ex eo patet, quod si aliqua potentia ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, illa potentia non diversificatur secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri (1).

Arg. 2.^{um} et speciale, quo demonstratur, separatim rationem et memoriam non differre ab intellectu. Etenim actus rationis comparatur ad actum intellectus, sicut moveri ad quiescere, sicut generari ad esse, sicut imperfectum ad perfectum. Atqui motus et quies, generatio et esse, perfectum et imperfectum reduciuntur ad idem principium. Ergo ratio et intellectus sunt duo nomina indicantia duos modos agendi unius eiusdemque facultatis (2). De memoria sic peculiariter efficitur argumenti conclusio. Memoria intellectiva percipit intelligibile quodammodo ut praeteritum, cum sit notitia praeteritorum; intellectus vero respicit intelligibile ut praesens. Atque differentia praesentis et praeteriti in obiecto intelligibili non potest diversificare potentias. Ergo memoria intellectiva non est facultas realiter distincta ab intellectu. Quod autem diversitas praesentis et praeteriti in intelligibili non afferat diversitatem potentiarum, exinde patet, quod tunc diversitas

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 79, a. 7.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 15, a. 1; I p. q. 79, a. 8.

obiectorum diversificat potentias, quando est ex his, quae per se accidunt obiectis. Iam vero licet mens aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita, et futura, differentia praesentis et praeteriti accidentalis est intelligibili in quantum huiusmodi (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Homo est animal rationale conveniens cum brutis per sensum, et cum Angelis per intellectum. Atqui ratio, quae est proprium hominis constitutum, differt a sensu. Ergo differt etiam ab intellectu.

Resp. Dist. mai. Homo convenit cum brutis et cum Angelis, diverso modo, *Conc.* Eodem modo, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum forma seu natura superior contineat in se perfectionem formae et naturae inferioris, plene potest in id, quod est formae et naturae inferioris; ideoque anima humana quae est formaliter rationalis, est virtualiter sensitiva, et sic unita corpori praeter rationem, quae ipsi propria est, habet etiam potentias sensitivas, quas communicat materiae. Verum si comparatur ad naturam superiorem, cum non plene possit in id, quod est naturae superioris, non potest sibi vindicare potentias, quae sunt propriae illius naturae, et sic non habet intellectum, qui eodem modo intelligat, ac intellectus Angeli, sicut habet sensum, qui eodem modo sentiat, ac sensus animalium brutorum. Sic intellectus hominis et intellectus Angeli differunt quammaxime, tum per ordinem ad proprium obiectum, quod utrinque est diversissimum, tum per ordinem ad possessionem sui obiecti, cum Angelus semper intelligat actu; homo autem quandoque est intelligens potentia, quandoque intelligens actu. Si enim intellectus hominis aequae se haberet ad intelligibilem veritatem, ac intellectus Angeli, tunc ipsi non esset necessarium ratiocinari, et sic uno nomine diceretur semper intellectus (2).

Oppon. 2.^a Sicut actus sensuum propriorum terminatur ad sensum communem, ut de ipsis iudicat, sic actus rationis terminatur ad intellectum, ut iudicat de illis, quae ratio contulit. Atqui sensus communis est alia facultas a sensibus propriis. Ergo pari modo intellectus est potentia diversa a ratione.

Resp. Dist. mai. Ita ut diverso modo se habeant sensus proprii ad obiectum sensus communis, ac se habeat ratio ad obiectum intellectus, *Conc.* Ita ut se habeant eodem modo, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 10, a. 3.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 15, a. 1 ad 2.

Explico. Cum sensus communis omnia sensibilia percipiat et inter ea discernat, necessario debet in ea ferri, secundum unam communem rationem, cum omnis facultas habeat unum per se obiectum formale. Iam vero hanc communem rationem nullus ex propriis sensibus attingere potest, ideoque sensus communis est potentia diversa a sensibus propriis. Ex adverso in simplicem acceptionem intelligibilis veritatis ratio pertingit, sicut ad suum terminum, statim ac discursus rationis in scientia concluditur, ideoque non est necesse, ut intellectus sit alia facultas a ratione.

Oppon. 3^a. Differentia praeteriti et praesentis in obiecto cognitionis sensitivae causat in parte sensitiva diversitatem facultatum. Atqui etiam intellectus apprehendit differentiam temporis. Ergo etiam in parte intellectiva est diversa facultas, quae cognoscit obiectum praesens, ab ea quae cognoscit praeteritum.

Resp. *Dist. mai.* Differentia temporis causat diversitatem in facultate sensitiva, quia tempus est de ratione obiecti sensibilis, *Cont.* Quia tempus per accidens se habet ad obiectum sensibile, *Neg.* *Dist. min.* Intellectus apprehendit differentiam temporis, quae per accidens se habet ad suum obiectum, *Cont.* Quae ingreditur rationem sui obiecti, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio ex superius explicitis in promptu est. Cum sensus apprehendat singulare determinatum ad *hic* et *nunc*, differentia temporis et loci ingreditur quodammodo rationem obiecti. Contra ea cum proprium obiectum intellectus sit universale, quod absolvitur a tempore, differentia temporis minime potest esse de ratione obiecti intelligibilis; ideoque si ab intellectu aliquo modo attingitur, erit semper aliquid, quod per accidens se habet ad obiectum proprium intellectus.

QUAESTIO VI.

De potentis appetitivis animae.

RERUM NEXUS ET CONTINUATIO. Cum a nobis satis explicatae sint quaestiones, quae spectant ad virtutes cognoscitivas animae humanae, et ad proprias earumdem operationes, antequam huic tractationi finem imponamus, aliquid dicendum venit de facultatibus appetitivis, quae apprehensivas necessaria consecutione excipiunt. Iam vero appetere nihil aliud est nisi aliquid petere, seu ad aliquid tendere, tamquam ad proprium finem, idest tamquam ad aliquid sibi conveniens, quod dicitur *bonum*. Qua de re finis dici solet *bonum cuius gratia aliquid fit*; et bonum ex eo declaratur, quod sit aliquid appetibile, iuxta illud: *Bonum est quod omnia appetunt* (1).

Siquidem Deus sapientissimus rerum omnium Artifex, cuncta quae molitus est, ad aliquem finem direxit, universisque rebus inclinationem quandam erga proprium cuiusque finem impertit, quae inclinatio dici solet appetitus seu tendentia in finem, cum sine ea res minime posset dici intrinsece ordinata in finem. Tendentia haec, quae communis est rebus omnibus, non differt quidquam ab ipsa rei essentia seu natura; ideoque dicitur *appetitus naturalis* consequens formam naturalem, sive talis forma sit in genere substantiae, sive sit in genere accidentis. Verum enim quandoque inclinatio consequitur formam per virtutem cognoscitivam apprehensam; sicut quando animal cognoscit per sensus cibum naturae suae accommodatum, et illum appetit, et ad illum movetur. In hoc casu appetitus nuncupatur *animalis*, qui iterum secernitur in sensitivum et intellectivum prouti consequitur cognitionem vel sensilem vel intellectivam. Uterque autem appetitus animalis dici etiam solet *dicitur* vel *elicitus* quia est facultas eliciens actum appetendi realiter distincta a facultate, quae eam ad appetendum movet.

Appetitus ergo seu tendentia in finem tripartitam habet divisionem, et tria nomina sibi vindicat. Si inclinatio in finem consequitur formam naturalem et physicam, tunc appellatur appetitus naturalis seu simpliciter *appetitus*. Si inclinatio consequitur formam intentionalem apprehensam per sensum, tunc dicitur appetitus sensitivus vel *instinctus*. Si demum inclinatio consequitur formam intentionalem apprehensam per intellectum, tunc dicitur appetitus rationalis, vel *voluntas*.

(1) Cf. *ARIST. Ethic.* lib. I, cap. I.

Explico. Cum sensus communis omnia sensibilia percipiat et inter ea discernat, necessario debet in ea ferri, secundum unam communem rationem, cum omnis facultas habeat unum per se obiectum formale. Iam vero hanc communem rationem nullus ex propriis sensibus attingere potest, ideoque sensus communis est potentia diversa a sensibus propriis. Ex adverso in simplicem acceptionem intelligibilis veritatis ratio pertingit, sicut ad suum terminum, statim ac discursus rationis in scientia concluditur, ideoque non est necesse, ut intellectus sit alia facultas a ratione.

Oppon. 3^a. Differentia praeteriti et praesentis in obiecto cognitionis sensitivae causat in parte sensitiva diversitatem facultatum. Atqui etiam intellectus apprehendit differentiam temporis. Ergo etiam in parte intellectiva est diversa facultas, quae cognoscit obiectum praesens, ab ea quae cognoscit praeteritum.

Resp. *Dist. mai.* Differentia temporis causat diversitatem in facultate sensitiva, quia tempus est de ratione obiecti sensibilis, *Cont.* Quia tempus per accidens se habet ad obiectum sensibile, *Neg.* *Dist. min.* Intellectus apprehendit differentiam temporis, quae per accidens se habet ad suum obiectum, *Cont.* Quae ingreditur rationem sui obiecti, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio ex superius explicitis in promptu est. Cum sensus apprehendat singulare determinatum ad *hic* et *nunc*, differentia temporis et loci ingreditur quodammodo rationem obiecti. Contra ea cum proprium obiectum intellectus sit universale, quod absolvitur a tempore, differentia temporis minime potest esse de ratione obiecti intelligibilis; ideoque si ab intellectu aliquo modo attingitur, erit semper aliquid, quod per accidens se habet ad obiectum proprium intellectus.

QUAESTIO VI.

De potentis appetitivis animae.

RERUM NEXUS ET CONTINUATIO. Cum a nobis satis explicatae sint quaestiones, quae spectant ad virtutes cognoscitivas animae humanae, et ad proprias earumdem operationes, antequam huic tractationi finem imponamus, aliquid dicendum venit de facultatibus appetitivis, quae apprehensivas necessaria consecutione excipiunt. Iam vero appetere nihil aliud est nisi aliquid petere, seu ad aliquid tendere, tamquam ad proprium finem, idest tamquam ad aliquid sibi conveniens, quod dicitur *bonum*. Qua de re finis dici solet *bonum cuius gratia aliquid fit*; et bonum ex eo declaratur, quod sit aliquid appetibile, iuxta illud: *Bonum est quod omnia appetunt* (1).

Siquidem Deus sapientissimus rerum omnium Artifex, cuncta quae molitus est, ad aliquem finem direxit, universisque rebus inclinationem quandam erga proprium cuiusque finem impertit, quae inclinatio dici solet appetitus seu tendentia in finem, cum sine ea res minime posset dici intrinsece ordinata in finem. Tendentia haec, quae communis est rebus omnibus, non differt quidquam ab ipsa rei essentia seu natura; ideoque dicitur *appetitus naturalis* consequens formam naturalem, sive talis forma sit in genere substantiae, sive sit in genere accidentis. Verum enim quandoque inclinatio consequitur formam per virtutem cognoscitivam apprehensam; sicut quando animal cognoscit per sensus cibum naturae suae accommodatum, et illum appetit, et ad illum movetur. In hoc casu appetitus nuncupatur *animalis*, qui iterum secernitur in sensitivum et intellectivum prout consequitur cognitionem vel sensilem vel intellectivam. Uterque autem appetitus animalis dici etiam solet *dicitur* vel *elicitus* quia est facultas eliciens actum appetendi realiter distincta a facultate, quae eam ad appetendum movet.

Appetitus ergo seu tendentia in finem tripartitam habet divisionem, et tria nomina sibi vindicat. Si inclinatio in finem consequitur formam naturalem et physicam, tunc appellatur appetitus naturalis seu simpliciter *appetitus*. Si inclinatio consequitur formam intentionalem apprehensam per sensum, tunc dicitur appetitus sensitivus vel *instinctus*. Si demum inclinatio consequitur formam intentionalem apprehensam per intellectum, tunc dicitur appetitus rationalis, vel *voluntas*.

(1) Cf. *ARIST. Ethic.* lib. I, cap. I.

Primus appetitus non differt ab ipsa natura rei; secundus et tertius sunt facultates secundum rem et veritatem distinctae ab eo, quod ipsas ad appetendum inclinat. In praesenti controversia agendum nobis erit de appetitu elicito, nempe de illa appetendi facultate, quae reperitur in cognoscentibus, ideoque in anima sensitiva et intellectiva (1).

ARTICULUS I.

AN APPETITUS SIT SPECIALIS POTENTIA ANIMAE.

QUAESTIO DETERMINATUR. Omnes res, quae a natura ortum ducunt, inclinatur ad proprios fines, quos agendo et patiendo consequi gestiunt. In naturis cognitione carentibus haec inclinatio, quae non differt ab ipsa rei substantia et potentia agendi, cum a forma naturali oritur, est omnino determinata ad unum. In naturis vero cognitione pollicentibus, praeter hunc appetitum corporibus inanimatis et viventibus vegetabilibus communem, datur etiam inclinatio ad bonum apprehensum sive per sensum sive per intellectum. De hoc ergo appetitu quaeritur: 1) utrum sit potentia realiter distincta tum a natura animalis, tum ab aliis potentia, quae vigent in animalibus; et 2) utrum in animalibus cognitione sensitiva simul et intellectiva praeditis, duplex etiam sit potentia appetitiva realiter distincta, quarum altera consequatur cognitionem sensilem, altera intellectivam. Antequam gentino huius problemati satisfaciamus, quaedam praenotanda occurrunt.

Appetitus animalis, qui etiam dicitur *elicitus* definitur solet: *Inclinatio seu motus animalis ergo bonum apprehensum. Secernitur in sensitivum et intellectivum, secundum quod bonum seu res conveniens animali apprehenditur per sensum vel intellectum. Facultas appetitiva sensibilis iterum dividitur in concupiscibilem et irascibilem. Appetitus concupiscibilis dicitur ille, per quem animal simpliciter inclinatur ad ea prosequenda, quae sunt convenientia secundum sensum, et ad vitanda nociva. Contra appetitus irascibilis est ille, per quem animal resistit contrariis, nempe iis, quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt.*

Quare appetitus irascibilis, qui ex concupiscibili oritur, est quasi propugnator concupiscibilis, quia insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis aspernatur. Et propter hoc, uti notat Angelicus, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas

(1) De tota hac quaestione cf. S. THOM. I p. q. 80, 81, 82, 83.

terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et cum vindictam intulerit, terminatur in laetitiam. Propter eandem rationem pugnae animalium sunt de concupiscibilibus (1).

PROPOSITIO.

In anima humana adstruenda est specialis potentia appetitiva realiter distincta ab aliis eius potentia; hic autem appetitus pro duplici genere cognitionis est duplex, nempe sensitivus, et rationalis.

Prob. 1.^a pars. In naturis quae ornantur vi cognoscitiva datur duplex inclinatio, altera quae consequitur formam naturalem, altera quae consequitur formam apprehensam seu intentionalem. Atqui haec duplex inclinatio explicari non potest, nisi adstruatur appetitus animalis realiter distinctus a ceteris virtutibus animae. Ergo in anima humana admittenda est specialis quaedam potentia appetitiva realiter distincta a reliquis animae potentia.

Arg. evol. Quaelibet forma, quae ad aliquid ordinata est tanquam ad finem et bonum sibi conveniens, ad illud bonum naturaliter inclinatur; nam praecise in hoc ordinatio illa naturalis consistit; ideoque ubi duplex est forma genere diversa, ibi duplex est inclinatio. Quod autem inclinatio consequens formam apprehensam sit specialis potentia quae non possit confundi cum naturali inclinatione ceterarum potentiarum, hoc multifariam manifestum est; tum ex eo quod saepe fertur in bonum apparens, secus ac naturalis inclinatio; tum ex eo quod hic appetitus est causa motrix aliarum potentiarum, quas ad diversa inclinat; et sic appetitus cibi in animali movet ad hunc potius, quam ad illum locum virtutem locomotricem; tum denique quia non raro appetitus animalis aliquid imperat contra naturalem inclinationem ceterarum potentiarum; et si appetitus est duplex, uti concupiscibilis et irascibilis, vel irrationalis et rationalis, unus coarctat et regit ab alio, et sic animal propter appetitum vindictae cohibet ac coarctat appetitum cibi. Paucis. Forma in habentibus cognitionem nobiliter perfectiorque est, quam in iis quae cognitione carent. Ergo in cognoscentibus datur appetitus aliquis prorsus diversus ab appetitu naturali, qui in aliis invenitur.

Ratio a nobis proxime explanata ita illustratur a S. Thoma: «Forma in his, quae cognitionem participant, aliofio modo invenitur, quam in iis, quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam

(1) Cur in appetitu intellectivo non detur duplex facultas realiter distincta, nempe concupiscibilis, et irascibilis, explicatur a S. THOM. I p. q. 82, a. 5.

naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum... Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium; ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis... Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea, quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur naturaliter » (1).

Prob. 27 pars, nimirum appetitum sensitivum esse diversum ab appetitu intellectivo, qui proprio nomine dicitur voluntas. Res ita effici conclusivae potest. Potentia appetitiva est potentia passiva, quae movetur et actuatur ab appetibili apprehenso, tanquam a proprio activo et motivo. Atqui appetibile apprehensum per intellectum est genere diversum ab appetibili cognito per sensum. Ergo, cum potentiae passivae discernantur per proprium activum et obiectum motivum, appetitus sensitivus differens praestus est ab appetitu intellectivo (2). Nimirum virtus appetitiva sequitur apprehensivam in qua radicem habet. Sed in homine est duplex potentia cognoscitiva essentialiter diversa, idest sensitiva, et intellectiva. Ergo in ipso duplex etiam admittendus est appetitus essentialiter diversus, nempe sensitivus, et intellectivus: « Quaedam, ait S. Thomas, inclinatur ad bonum cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscat ipsam rationem boni; sed cognoscunt aliquid bonum particulare, sicut sensus qui cognoscit dulce et album. Inclinatio haec dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam rationem boni, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinatur in bonum, non ab alio directa, sicut quae cognitione caret, neque in bonum particulariter tantum, sicut ea quibus est sola cognitio sensitiva; sed in ipsum bonum universale; et haec inclinatio dicitur voluntas » (3).

Memoriam mox veritatem bellissima efficit S. Thomas, cuius nobilissima ratio sic proponi potest. Cum ad infinitum Deo gloriosius perfectionem pertinet ut omnia moveat, inclinet, et dirigat, cum ipse a nullo motus, inclinatus, et directus sit, quanto aliqua natura Deo propinquior est, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare, cum expressiorem divinae bonitatis similitudinem gerat. Iam vero natura insensibilis, quae a Deo maxime remota est, ita inclinatur in finem, ut in ipsa sit inclinationis principium, non autem aliquid ipsam inclinans. Natura sensitiva, quae praestantior est

(1) I p. q. 80, a. 1; cf. QQ. DD. De vir. q. 22, a. 3.

(2) Cf. S. Thom. I p. q. 80, a. 2.

(3) I p. q. 59, a. 1.

Deoque propinquior, in se habet aliquid inclinans, nempe appetibile apprehensum; verum eius inclinatio non est in potestate animalis quod inclinatur, sed ipsi aliunde determinatur; ideoque animal ad cognitionem delectabilis non potest illud non concupiscere, cum non habeat dominium suae inclinationis. Denique natura rationalis, quae ad divinam perfectionem maxime accedit, non solum in se completur inclinationem in aliquid, et movens inclinationem ab alio determinatam; sed ulterius habet in sua potestate ipsam inclinationem ut ipsi non sit necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, cum possit inclinari vel non inclinari, ideoque ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, et sic recedit a natura mobilis, et accedit ad naturam moventis et agentis. Quoniam vero determinare sibi inclinationem in finem competere nequeat nisi cognoscentibus finem et habitudinem mediorum ad finem, quod unius rationis proprium est, patet, appetitum non determinatum necessario ex aliquo alio sequi apprehensionem rationis, et consequenter appetitum rationalem esse aliam potentiam ab appetitu sensitivo (1).

SCHOLION. Potentiae appetitivae oriuntur ex apprehensivis. Ex his quae mox disputa vimus, satis manifestum fit, specialem potentiam quae dicitur appetitus animalis seu effectus oriri in nobis ex virtute cognoscitiva, et proprium obiectum huiusmodi appetitus esse bonum apprehensum. Cognoscentia quippe praeter suas formas naturales et phisicas, quibus in suo esse constituentur, per cognitionem transferunt in se ceterarum rerum formas, quas vitaliter in se exprimunt. Ex his formis vitaliter receptis resultat naturalis quaedam tendentia vel inclinatio erga rem cognitam. Nam res cognita saepe apprehenditur per cognitionem non ut bonum ipsius facultatis apprehensivae, sed subiecti cognoscentis respectu alterius potentiae, quae realem possessionem rei cognitae exoptulat. In hoc casu evidenter cognitio efficit in cognoscente inclinationem ad realem possessionem rei apprehensae. Sic qui sanitatem vel cibum cognoscit, non sinit in cognoscentia apprehensione talium rerum; sed possessionem realem prosequitur, et affectat. Ergo praeter inclinationem naturalem potentiae cognoscentivae erga proprium cognoscibile, admittenda est in cognoscente alia tendentia et facultas appetitiva rei apprehensae, si res fuerit cognita ut conveniens cognoscenti. Si haec specialis facultas non daretur, animal cognoscentis cibum ut bonum seu accommodatum sibi, remaneret indifferens, neque ad illum capiendum moveretur.

Cum autem appetitus naturalis inclinet ad bonum, quod est in re, et ex adverso appetitus animalis tendat ad bonum apprehensum, ex hoc rite consequitur, primum semper prosequi bonum reale; alte-

(1) Cf. S. Thom. QQ. DD. De vir. q. 22, a. 4.

rum ferri posse in bonum apparens et commentitium. Huiusmodi differentiam sic notavit Aquinas noster: « Sicut... id in quod tendit appetitus naturalis est *bonum existens in re*, ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius est *bonum apprehensum*. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Appetere est commune tum animatis praeditis cognitione, tum aliis; nam bonum est quod omnia appetunt. Iam vero si appetitus in omnibus invenitur, non est cur admittatur in anima specialis potentia appetens. Ergo.

Resp. Dist. mai. Appetitus invenitur in animalibus et in aliis, eodem modo, *Neg.* Invenitur in animalibus modo perfectiori, ac in aliis, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio in promptu est ex superius disputatis; nam in animatis cognoscentibus propter naturam nobiliores qua pollent, invenitur duplex appetitus vel inclinatio ad bonum; altera communis omnibus omnino rebus, altera animatorum propria, quae tendit in bonum cognitum, nempe in aliquid apprehensum ut convenientis cognoscenti. Haec inclinatio nuncupatur appetitus animalis, et est specialis potentia, quae invenitur in cognoscentibus. Immo, si acute res consideretur, in ipsa potentia appetitiva animantium discerni seorsimque potest duplex inclinatio, nempe naturalis et animalis. Per primam enim tendit ut quaevis alia potentia in proprium actum, tanquam in suam naturalem perfectionem; per secundam tendit actu suo ad bonum per cognitionem apprehensum.

Oppon. 2.^o Facultates distinguuntur per obiecta. Atqui idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo in cognoscentibus non datur specialis potentia appetitiva, quae sit distincta ab apprehensiva.

Resp. Dist. mai. Facultates distinguuntur per obiecta materialia, *Neg.* Per obiecta formalia, *Conc. Contradist. min.* Id quod cognoscimus et appetimus, est idem subiecto, *Conc.* Est idem ratione, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. In difficultate confunditur obiectum materiale cum obiecto formali facultatis, nempe cum illa ratione, sub qua aliqua facultas rem attingit. Porro potentiae non distinguuntur per obiecta materialia, cum eadem res possit esse obiectum materiale diversarum facultatum; sed per obiecta formalia. Recte ergo S. Thomas propositae difficultati sic occurrit: « Id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut ens sensi-

(1) 1-2, q. 8, a. 1.

bile vel intelligibile; appetitur vero ut est convenientis aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas » (1).

Oppon. 3.^o Appetitus nihil aliud est nisi directio in finem. Atqui res omnes per appetitum naturalem diriguntur in finem. Ergo redundat appetitus animalis, qui sit specialis potentia animae.

Resp. Dist. mai. Appetitus est directio in finem uniusmodi, *Neg.* Est directio in finem, per quam diversimode secundum diversas naturas res diriguntur, *Conc. Contradist. min.* Appetitus naturalis sufficit pro directione eorum, quae cognitione carent, *Conc.* Pro naturis cognoscentibus, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Cum animalia divinam perfectionem eminentius participant, quam naturae expertes cognitionis, pluribus operationibus auxiliisque ad sui conservationem perfectionemque indigent, quam substantiae inferiores. Quocirca eo quod naturalis appetitus est uniusmodi et ad unum determinatus, non potest ad omnia se extendere, quae necessaria sunt animalis; ideoque necesse fuit, ut animal adderetur appetitus elicitus qui cognitionem consequitur. Hinc in quolibet appetitu est directio in finem, sed in hoc vel illo appetitu est haec vel illa directio in finem; et sic efflorescit diversitas appetitus naturalis, sensitivi, et intellectivi (2).

Oppon. 4.^o Appetitus est de rebus non habitis. Atqui in animalibus per cognitionem iam habetur bonum. Ergo in animalibus non est specialis potentia appetitiva consequens cognitionem.

Resp. Dist. mai. Appetitus est de rebus non habitis secundum esse reale, *Conc.* Secundum esse intentionale, *Neg. Contradist. min.* In animalibus per cognitionem possidetur bonum secundum esse reale, *Neg.* Secundum esse intentionale, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Licet distinctio a nobis proposita difficultatem manifeste enodet, tamen placet subjicere verba S. Thomae sic rem explicantis: « Appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale; et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognosceat ipsum, non excluditur, quin possit ipsum appetere » (3).

Oppon. 5.^o Appetere bonum est commune omnibus animae potentis; Atqui si omnes potentiae in hoc communicant, quod bonum appetant, minime datur specialis potentia appetitiva. Ergo appetitus non est specialis potentia.

Resp. Dist. mai. Appetere bonum appetitu naturali est commune omnibus potentis, *Conc.* Appetitu animali et elicitu, *Neg.*

(1) 1 p. q. 80, a. 1 ad 2.

(2) Cf. S. Thom. QQ. DD. De ver. q. 22, a. 3 ad 2.

(3) Loc. cit. ad 4.

Explico. Aliud est appetere aliquid bonum determinatum et particulare, et aliud est appetere omne bonum cognitum. Primum spectat ad appetitum naturalem, et invenitur in omni potentia, quae appetit suum obiectum, tanquam propriam perfectionem, et sic intellectus appetit verum. Secundum spectat ad appetitum animale, et constituit specialem potentiam, quae appetit quodcumque bonum apprehensum, sed modo quodam sibi proprio. Quare consimili difficultati sic occurrit S. Thomas: « Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione, qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animalibus » (1).

Oppon. 6.^o contra secundam partem. Potentiae non diversificantur per accidentales differentias. Atqui est accidentale appetibile, ut apprehendatur per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non differunt.

Resp. Dist. mai. Potentiae non diversificantur per accidentales differentias, secundum quod illae differentiae sunt accidentales, *Conc.* Secundum quod sunt essentiales et per se, *Neg. Contradist. min.* Apprehensio sensitiva vel intellectiva est accidentalis appetibili, ut constituitur in esse appetibile per appetitum sensitivum vel intellectivum, *Neg.* Ut constituitur genericam in esse appetibile, *Conc.*

Explico. Ratio generica appetibilis expostulat tantum, ut sit bonum apprehensum, ideoque et accidentale est, ut percipiatur per sensum vel per intellectum. Sed ratio specifica appetibilis per appetitum sensitivum, vel per voluntatem requirit, ut illud bonum sit apprehensum per sensum, vel per intellectum; ideoque cognitio sensus vel intellectus est differentia per se constituens obiectum formale appetitus sensitivi vel voluntatis; et sic, dempta cognitione intellectiva, nulla res spiritualis posset apprehendi, quia solus intellectus cognoscit bona spiritalia (2).

Oppon. 7.^o Appetitus sensitivus et intellectivus feruntur in res singulares, quia est motus ab anima ad res, quae sunt singulares. Atqui sensus et intellectus distinguuntur per hoc, quod sensus sit apprehensivus singularium et intellectus universalium. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non differunt.

Resp. Dist. mai. Uterque appetitus feruntur in res singulares, ita ut voluntas feratur in eas secundum aliquam rationem universalem, et iterum feratur in quasdam res, in quas appetitus sensitivus nequit

(1) 1. p. q. 80, a. 1 ad 3.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 80, a. 2 ad 1; QQ. DD. De ver. q. 22, a. 4 ad 1.

ferri, *Conc.* Ita ut uterque appetitus feratur in easdem res singulares et sub eadem ratione particulari, *Neg. Contradist. min.* Intellectus differt a sensu solum per hoc quod intellectus sit universalium, et sensus sit singularium, *Neg.* Etiam per hoc quod intellectus per res materiales universaliter cognititas possit sese porrigere ad res spirituales cognoscendas, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio difficultatis ex terminis distinctionis est satis manifesta. S. Thomas ipsi occurrit inquiriens: « Appetitus intellectivus etsi feratur in res, quae sunt extra animam singulares; feratur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, quod odium potest esse de aliquo generali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi » (1).

Cognitio et appetitio conferuntur. Ut solutio modo propositae difficultatis melius percipiatur, non erit inutile recensere quasdam differentias inter cognitionem et appetitionem. Nam 1) cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitio contra secundum quod appetens inclinatur in rem appetitam, ideoque terminus cognitionis, nempe verum est in ipso intelligente; sed terminus appetitus, idest bonum est in re appetibili (2). 2) Ratio formalis veri non anteverit, sed consequitur cognitionem; contra ratio formalis boni praesupponenda et praecognoscenda est appetitioni. 3) Inferiorum cognitio praestantior est dilectione; ex adverso superiorum dilectio nobilior est cognitione. Uti enim argumentatur S. Thomas: « Cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis, quam in inferioribus; inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus, quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeminet cognitioni » (3).

ARTICULUS II.

DE APPETITU INTELLECTIVO SEU DE VOLUNTATE.

STATUS QUAESTIONIS PROPONITUR. Sicut appetitus sensitivus est quaedam potentia, quae inclinatur animal ad prosequendum bonum apprehensum per sensum; sic appetitus intellectivus, qui

(1) 1. p. q. 80, a. 2 ad 2.

(2) Cf. S. Thom. 1. p. q. 16, a. 1.

(3) 1. p. q. 108, a. 6 ad 3.

proprio nomine dicitur voluntas, est potentia inclinans animal rationale ad prosequendum bonum apprehensum per intellectum. Utraque igitur facultas appetitiva convenit in genere potentiae inclinantis ad prosequendum bonum cognitum; licet motus voluntatis erga bonum apprehensum per intellectum multo differentior nobiliorque sit motu appetitus sensitivi in suum obiectum. Quocirca ad penetrandam naturam proprietatesque appetitus rationalis, sedulo determinanda est ratio differentialis, secundum quam voluntas inclinatur ad suum propriam obiectum, quod est bonum cognitum intellectum.

Iam vero hoc proprium voluntatis est, ut ipsa sit domina sui actus, nempe ut proposito per intellectum suo obiecto, ipsi integrum sit illud velle, vel non velle, quod de appetitu sensitivo haudquaquam affirmari potest. Cum autem in omni potentia seu facultate, quae ab aliqua natura dimanat, sit naturalis inclinatio ad suum proprium obiectum, quae ineluctabilis est, utpote ab ipsa natura ad unum determinata; sponte sua sese offert discernenda quaestio: quodnam sit illud bonum ad quod appetendum voluntas pulsus suae naturae determinetur, id est quod velit necessario, et quodnam illud ad quod minime determinetur, ideoque quod velit libere. Qua in re agitanda a nobis venit maximi momenti eademque nobilissima quaestio, quae versatur circa liberam hominis arbitrium seu humanam libertatem. Ut ordini et perspicuitati serviamus, totam controversiam in partes tribuimus, et primo agemus de actibus necessariis voluntatis, deinde de actibus libris; cum impossibile foret voluntati aliquid libere velle, nisi prius aliquid aliud necessario vellet. Antequam ergo accedamus ad solvendam primam quaestionem, nimirum utrum voluntas aliquid necessario velit, et quid illud sit, quaedam notiones declarandae sunt.

Multiplex necessitas. Necessarium illud dicitur, quod non potest non esse, seu quod est determinatum ad unum. Cum autem causae rerum revoceantur ad quatuor, quarum duae sunt rebus intrinsicae, quae sunt extrinsecae, essendi necessitas ortum habere potest tum ex causis intrinsicis, tum ex causis extrinsecis. Si oritur ex causis intrinsicis constitutivis naturam rei, necessitas illa dicitur absoluta et naturalis. Sic ex principio formali absolute necessarium est triangulo, ut complectatur tres angulos, pares duobus rectis. Itemque ratione principii materialis dicimus, esse necessarium, ut omne compositum ex contrariis obnoxium sit corruptioni.

Quod si essendi necessitas alicui attribuitur propter causas extrinsecas, tunc necessitas illa causatur vel ex efficiente, vel ex fine. Si ex agente causatur, tunc dicitur necessitas coactionis seu violentiae; puta cum aliquis ab aliquo agente ita cogitur ad aliquid efficiendum, ut non possit contrarium operari. Si autem illa necessitas causatur ex fine, tunc vocatur necessitas suppositionis, et habetur cum quis sine aliquo medio finem consequi nequeat. Sic cibus dicitur necessarius

ad vitae conservationem, navis ad transfretandum. Haec necessitas interdum sumitur pro utilitate; ut si quis affirmaret, equum esse necessarium ad iter faciendum. Paucis. Necessitas est 1) naturalis et absoluta, si fluit ex causis intrinsicis; est 2) coactionis seu violentiae, si oritur ex causa efficiente; est 3) suppositionis, si progignitur ex fine.

Actus elicit et imperati. Cum voluntas imperio suo alias animae potentias ad operandum moveat, ut intellectum, sensum, virtutem motricem, et ita porro, actus ceterarum facultatum quadatenus attribui solent voluntati; non quia ab ipsa formaliter effecti seu elicit, sed quia ab ipsa fuerunt imperati. Idcirco operationes a voluntate dependentes distribui solent bifariam, nimirum in actus elicitos et imperatos. Primi sunt formaliter et intrinsicis voluntati, uti velle, eligere, amare; alii ex adverso denominantur voluntarii extrinsecus, nempe ex actibus voluntatis, quae aliam potentiam ad illos efficiendos inclinac ac movet, ut deambulare, legere. Huius distinctionis ita meminit S. Thomas: «Hoc interest inter elicere actum, et imperare, quod habitus voluntatis elicit illum actum, quem producit circa obiectum nullo mediante: sed imperat actum qui producit mediante potentia vel habita inferiori circa obiectum illius potentiae» (1). Exposita diversa necessitatis ratione et assignato discrimine inter actus a voluntate elicitos et actus ab ipsa imperatos, propius accedendum est ad quaestionem solvendam, an et quae necessitas reperiri possit in actibus voluntatis.

PROPOSITIO.

In quibusdam actibus voluntatis admittenda est necessitas tum naturalis et absoluta, tum necessitas finis. Necessitas autem coactionis intrinsicis pugnat cum actibus a voluntate elicitis, licet attribui valeat actibus imperatis.

Prob. 1.^a pars, nempe, dari in quibusdam actibus voluntatis absolutam et naturalem necessitatem. Nam quidquid voluntas vult, vel vult naturali necessitate, vel per electionem. Atqui in voluntate impossibile plane est electio, nisi voluntas aliquid prius necessario et immutabiliter voluerit. Ergo in quibusdam actibus voluntatis admittenda est naturalis necessitas. Propositio minor, quae posset alicui obscura videri, exinde clarissime elucet, quod non possit adesse electio, nisi aliquid antevertat, propter quod electio fiat; ideoque motus electionis incipere debet ab aliquo immobili et rato circa quod electio versari nequeat. Illud autem circa quod voluntas immobiliter se habet, est ultimus finis seu beatitudo. Finis quippe in operativis se habet ut

(1) 3 Sent. Dist. 27, q. 2, a. 4, sol. 3.

principium in speculativis. Sicut ergo intellectus naturaliter et necessario adhaeret primis principiis, et sic progreditur ad conclusiones intelligendas, ita voluntas necessario adhaeret ultimo fini, et ita movetur ad alia bona appetenda propter ultimum finem. Rem sic pauca et dilucide perstringit S. Thomas: «Necessitas naturalis non repugnat voluntati: quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili» (1).

Confr. Cum voluntas sit quaedam natura, in ipsa praeter rationem propriam voluntatis, inveniri debet ratio et definitio naturae; nam in rebus ordinatis primus modus includitur in secundo. Iam vero cuiuslibet naturae creatae proprium est, ut a Deo ordinata sit in bonum, illudque naturaliter appetat. Ergo ipsi voluntati inest naturalis appetitus boni sibi convenientis, et propter hunc necessarium et naturalem appetitum potest alia appetere non ex necessitate, sed secundum propriam determinationem, quod proprium et peculiare est voluntatis, quatenus voluntas est. Quare sicut natura est principium et fundamentum voluntatis, ita quod naturaliter appetitur, est principium et fundamentum ceterorum appetibilium. In appetibilibus vero finis est principium et fundamentum eorum, quae sunt ad finem, quae non appetuntur nisi ratione finis. Unde fas est concludere, voluntatem esse naturalem inclinationem, et necessario determinatam ad ultimum finem seu ad beatitudinem appetendam.

Quod autem in voluntate dentur quidam actus hypothetice necessarii, nempe ex suppositione finis, hoc est per se manifestissimum consideranti, quaedam media habere nexum necessarium cum fine, ideoque si quis vult finem, non potest non velle illa media.

Prob. 2. pars, nempe in actibus elicitis voluntatis non posse dari coactionem, quae tamen possibilis est in actibus imperatis. Sicut violentum est contra inclinationem naturae, cum violentum, iuxta Philosophum (3 *Ethic.* cap. I), dicatur *cuius principium est extra, nil conferente cum ipso*; ita coactum est contra inclinationem voluntatis. Vicissim sicut naturale est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium est secundum inclinationem voluntatis. Iam vero adstruere motum quemlibet simul naturalem et violentum, est pugnantia secum loqui, quippe esset et secundum inclinationem et contra inclinationem naturae. Ergo repugnat motus aliquis simul voluntarius et coactus, quia simul esset et secundum inclinationem voluntatis, et contra incli-

nationem eiusdem. Nam, quemadmodum acute notat Aquinas noster: «Cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam; non potest contingere, ut voluntas aliquid velit et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere, ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit» (1). Quod autem actus imperati a voluntate possint violentiam pati, hoc est evidentissimum; ut si quis contra suae voluntatis inclinationem ab externo agente impeditur, quominus sedeat vel surgat. Immo ipsa operatio intellectus potest esse contra inclinationem voluntatis; ut cum alicui placeat aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum impellitur ad assentiendum contrario per intellectum (2).

Scholion. Sicut voluntas naturaliter et necessario appetit finem ultimum seu beatitudinem, ita naturaliter et necessario appetit quaedam bona quae sunt fundamentum beatitudinis, nimirum esse, vivere, intelligere. Hoc autem inter beatitudinem in genere spectatam et huiusmodi bona interest, quod absolute et intrinsicè repugnat non appetere beatitudinem, cum ex adverso memorata bona possint per accidens non appeti ab eo, qui perverse admodum, et contra ipsam naturae vocem illa iudicaret suae felicitati inimica, utpote suae miseriae causas. Sic contingere videmus in quibusdam, qui in desperationem acti sibiipsis violentas manus inferunt, vitamque adimunt. Nihilominus appetitus humanae voluntatis adversus ista bona quibus homo se privat, omnino dicendus est naturalis, cum non per se, sed per accidens deficiat. Eodem ferme pacto, quo appetitus naturae ad generandum sibi simile in specie, necessarius sit et ad unum terminatum, tametsi interdum per accidens signantur monstra. Immo si quis acutius rem consideret, videbit profecto, ipsum actum humanae voluntatis mortem prae vita eligentis, ortum ducere a naturali et necessario amore hominis erga seipsum, cum intrinsicè repugnet, agens voluntarium posse odio sui ad aliquid volendum impelli, idest seipsum odisse. Siquidem in ipso *valla* haeret infixus et inseparabilis amor sui, cum *velle* seu actus voluntatis sit appetitio finis seu boni convenientis, ideoque ita volens esse felices, idest nos amatus, et infelices nullo modo velle esse possimus, idest nos odisse. Huiusmodi terminationem delectumque rerum acute simul et pereleganter persequutus est Tullius inquirens: «Qui potest cogitari, esse aliquid animal quod se oderit? Res enim concurrent contrariae. Nam cum appetitus ille animi aliquid ad se trahere coepit consulto, quod sibi obsit, quia sit sibi inimicus, cum id sua causa faciet, et oderit se, et simul diligit; quod fieri non potest... Neque enim si nonnulli reperiantur, qui aut laqueos aut alia exitia quaerant,

(1) *QQ. DD. De ver. q. 22, a. 5.*

(2) Cf. S. THOM. ibidem ad 3; cf. etiam a. 8, ubi inquirunt, an Deus possit cogere voluntatem.

(1) t. p. q. 82, a. 1.

aut, ut ille apud Terentium, qui decrevit tantisper se minus iniuriæ suo gnato facere, ut ipse ait, *dum fiat miser*, inimicus ipse sibi putandus est. Sed alii dolore moventur, alii cupiditate; iracundia etiam multi efferuntur, et cum in mala scienter irruunt, tamen se optime sibi consulere arbitrantur » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Appetitus rationalis seu voluntas dividitur contra appetitum naturalem. Atqui appetitus naturalis est inclinatio necessaria et determinata ad unum. Ergo voluntas non inclinatur ad aliquid necessario appetendum, ideoque nihil vult necessario.

Resp. Dist. mai. Voluntas dividitur contra naturam, quia habet aliquem modum peculiarem causandi, qui non competit naturæ, *Conc.* Quia nunquam causat ut natura, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Licet voluntas elevetur supra simplicem naturam, ideoque habeat aliquem modum causandi, qui naturæ minime competere potest, uti dirigere suam inclinationem potius ad hoc, quam ad illud; nihilominus cum voluntas in natura fundetur, necesse est ut proprius modus naturæ in causando secundum aliquid participetur a voluntate; quia quod est proprium prioris causæ participatur a posteriori, si posterius in priori fundatur. Quare voluntas cum in aliquo communicat eum simplicem naturæ, ad aliqua inclinatur naturaliter; cum autem in aliquo differat a simplici natura, nempe in eo quod sit appetitus rationalis consequens cognitionem intellectus, ad aliqua inclinatur diverso modo ac natura, id est contingenter, habens in sua potestate propriam inclinationem. Sic voluntas per hanc posteriorem appetendi rationem distinguitur a natura, minime vero per priorem. Paucis sic S. Thomas propositam difficultatem enodat: « Voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum præcensione sumptum, id est qui est naturalis tantum; sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal » (2).

Oppon. 2.^o Secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Atqui non sumus domini eius quod fit ex necessitate. Ergo actus voluntatis non potest esse necessarius.

Resp. Dist. mai. Voluntas est domina suorum actuum circa ea, in quibus possibilis est electio, *Conc.* Circa ea in quibus non potest eligi potius hoc, quam illud, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Voluntas iure merito dicitur domina suorum actuum; sed hoc dominium porrigitur solummodo ad quasdam appetitiones,

minime vero ad omnes. Dominium quippe nec intelligi nec cogitari in voluntate potest, quin voluntas intelligatur posse unum eligere et amplecti præ alio. Porro electio versatur circa ea, quæ sunt ad finem, non autem circa ipsum finem; et consequenter appetitio ultimi finis non potest subici dominationi voluntatis.

Oppon. 3.^o Potentiæ rationales se habent ad opposita. Atqui voluntas est potentia rationalis. Ergo non potest aliquid velle necessario.

Resp. Dist. mai. Potentiæ rationales se habent ad opposita, secundum quod respiciunt principia, et dicuntur intellectuales, *Neg.* Secundum quod respiciunt conclusiones, et presse dicuntur rationales, *Conc.* *Contradist. min.* Voluntas est potentia rationalis, id est correspondet rationi, in iis quæ sunt ad finem, *Conc.* Est rationalis relate ad finem, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Cum voluntas consequatur cognitionem intellectus, quandoque dicitur rationalis stricto sensu, quando assimilatur intellectui ratiocinanti, qui proprie dicitur ratio; quandoque dicitur rationalis latiori sensu, id est intellectualis, quando assimilatur intellectui percipienti principia immediata. - Cum vero in operativis ultimus finis sit primum principium movens, voluntas quæ versatur circa ultimum finem est omnino determinata ad unum, sicut intellectus cognoscens prima principia immobiliter se habet, neque ipsi integrum est declinare ad oppositum (1).

Oppon. 4.^o Juxta S. Augustinum (*De Civ. Dei*, lib. V, cap. X), si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Atqui omnis appetitio voluntatis est voluntaria. Ergo voluntas nihil appetit necessario.

Resp. Dist. mai. Juxta S. Augustinum si aliquid est necessarium necessitate coactionis et violentiæ, non est voluntarium, *Conc.* Necessitate naturalis inclinationis, non est voluntarium, *Neg. Conc. min.*

Explico. Duplex, uti vidimus, secernenda est necessitas, alia procedens a causis intrinsecis, quæ vocatur naturalis; alia dimanans ab agente extrinseco, quæ appellatur coactionis vel violentiæ. Prima minime opponitur voluntario; secunda ex adverso voluntarium perimit. Tam vero S. Augustinus de hac secunda loquitur, quemadmodum ipsemet testatur in eodem libro.

Oppon. 5.^o Id quod est naturale alicui, semper ipsi inest. Atqui nullus motus seu appetitio semper inest voluntati. Ergo voluntas nihil necessario et naturaliter appetit.

Resp. Dist. mai. Id quod est naturale, et consequens formam seu actum, semper inest, *Conc.* Si consequitur materiam seu potentiam, *Subdist.* Semper inest, absolute, *Neg.* Posita determinata dispositione, *Conc.* *Dist. min.* Nullus motus semper inest, si voluntas

(1) *De finibus*, lib. V, cap. X.(2) *QQ. DD. De ver. q. 22, a. 5; ad 6 in contrarium.*

(1) Cf. S. Thom. 1 p. q. 82, a. 1 ad 2.

non est in determinata dispositione, *Conc.* Si ponitur in determinata dispositione, *Neg. conc.*

Explico. In difficultate latet quaedam aequivocatio. Nam aliquid potest consequi naturaliter aliud, vel ratione formae seu actus, vel ratione materiae seu potentiae. Si aliud consequitur ratione actus, tunc posito priori, semper et necessario consequitur posterius; sed si aliud consequitur ratione potentiae, tunc posterius habetur tantummodo, quando potentia invenitur in determinata dispositione. Hoc locum habet tum in illis quae spectant ad naturam inanimatam, tum in moribus procedentibus ex voluntate, quae cum sit in potentia volens, non semper est in actu volendi etiam quae naturaliter vult; sed solum cum moverit per bonum apprehensum. Voluntas Dei et contra, quae est actus purus, semper est in actu volendi (1).

SCHOLION. Intellectus et voluntas ad invicem conferuntur. Cum voluntas sit potentia animae, quae oritur ex virtute intellectiva, et eius actio idest appetitio operationem intellectus necessario subaudiatur iuxta illud effatum sermone tritum et pervulgatum: *Nihil volitum quin sit antea praecognitum*; sponte occurrit duplex comparatio inter intellectum et voluntatem. Prima instituitur ad patefaciendum, quantum ex duabus potentiis sit nobilior praestantiorque; secunda explanat, an et quo pacto intellectus et voluntas utro citroque se moveant ad operandum. Qua in re S. Thomae Aquinatis doctrinam breviter et dilucide sub oculis ponere conabimur.

Et primo quidem affirmandum omnino est, intellectum absolute et simpliciter esse nobiliorem perfectioremque voluntate; licet per accidens et secundum quid voluntas intellectui praestet. Quod ita effici concludique potest. Obiectum intellectus est simplicius, abstractius, et magis absolutum, quam obiectum voluntatis; nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis; quanto autem aliud est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et perfectius. Iam vero propria ratio alicuius potentiae per se et simpliciter dimetienda est ab ordine ad suum obiectum. Ergo intellectus per se et absolute praestantior nobiliorque est voluntate. Nuper exposita ratio exinde illustrari, confirmarique potest, quod illud quod simpliciter absolute, et secundum naturae ordinem antecedit, semper est nobilior et praestantius, et hoc in sensu actus est perfectior potentia. Iam vero intellectus est prior voluntate, ut actus et eius causa motiva. Intellectus ergo absolute et simpliciter est facultas nobilior excellentiorque voluntate, quae ex intellectu naturali consequitione dimanat.

(1) Cf. S. THOM. 1-2, q. 10, a. 1 ad 2.

Quod si comparatio intellectus et voluntatis non sumitur ex essentialibus utriusque facultatis, sed ex illis, quae sunt ipsis accidentaliter, nempe per ordinem ad alterum, tunc intellectus interdum invenitur inferior, interdum superior voluntate. Sic si obiectum utriusque facultatis est res aliqua sensibilis et infra animam posita, tunc intellectus intelligens sensibilis est omnino nobilior digniorque voluntate sensibilis appetente. Sin contra utriusque obiectum sit aliquid supra animam positum, tunc voluntas altior perfectiorque est intellectus. Quocirca in praesenti statu in quo anima non cognoscit Deum, nisi per res sensibiles, melior est amor Dei, quam cognitio; contra melior est cognitio rerum corporalium, quam amor (1).

Ad secundam quaestionem quod attinet, nemini dubium esse potest, quin intellectus moveat voluntatem, et vicissim voluntas moveat intellectum; sed aliter et aliter, nempe in duplici genere causae plane diverso. Intellectus quippe voluntatem movet ad modum finis, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis; et obiectum facultatis appetitivae ad ipsam comparatur ut finis. Voluntas ex adverso movet intellectum ad modum agentis, quia in potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias, quae respiciunt fines particulares. Hoc illustratur exemplo, quod dicitur ex politicis, Rex quippe, qui prospicit communi totius regni bono, movet suo imperio singulos civitatum moderatores, qui bono singularum civitatum consulunt. Iam vero obiectum voluntatis est bonum et finis in communi: ex adverso quaelibet potentia comparatur ad bonum proprium sibi accommodatum, sicut sensus ad perceptionem sensibilis, intellectus ad cognitionem veri. Ergo voluntas per modum agentis movet ad suos actus cunctas animae potentias, si vires naturales vegetativae partis excipias, quae nostro minime subduntur arbitrio.

Praeoccupatur duplex difficultas. Primae difficultati, quae sponte se offert, nimirum quomodo vitetur processus in infinitum, si intellectus movetur a voluntate, et voluntas ab intellectu, occurrimus affirmando, ad quemlibet actum voluntatis esse necessariam motionem intellectus, cum voluntas sit appetitus boni apprehensivus per intellectum; minime vero ad quemlibet actum intellectus esse necessariam motionem voluntatis, quia actus intellectus quandoque anteverit actum voluntatis; et intelligimus, non quia volumus intelligere, sed quia intellectus a proprio obiecto naturaliter sibi occurrente determinatur ad proprium actum. Hinc verum est illud effatum: *Nihil volitum quin praecognitum*; sed contra neque est, neque esse potest verum effatum oppositum: *Nihil cognitum, quin prius volitum*. Merito ergo S. Thomas nodum dissolvit inquis: « Non oportet procedere in in-

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 82, a. 5; QQ. DD. De ver. q. 22, a. 11.

finitum, sed standum in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis (1).

Ad aliam vero difficultatem exinde ductam, quod movens sit nobilissimum motu, ideoque voluntas movere nequeat intellectum, cum sit ipso inferior, respondemus in medium afferendo varios rerum delectus et terminationes, et conferendo simul utriusque facultatis perfectionem et dignitatem. Nam, uti eleganter et profunde disserit S. Thomas, intellectus considerari potest, vel ut est cognoscitivus entis et veri universalis, vel ut est quaedam res et particularis potentia habens determinatum actum. Pari modo voluntas spectari potest, vel ut est appetitiva boni communis, vel ut est determinata quaedam facultas habens determinatum actum. Iam vero, posthabitis aliis comparationibus, si voluntas spectatur secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus ex adverso secundum quod est quaedam res et peculiaris potentia, tunc sub communi ratione boni continetur, ut quoddam bonum speciale, tum intellectus ipse, tum ipsum intelligere, tum eius obiectum, quod est verum. Secundum hunc respectum voluntas est nobilior altiorque intellectu, et consequenter potest ipsum movere. Hinc elucet, cum huiusmodi potentiae suis actibus mutuo se includant: nam intellectus intelligit, voluntatem velle; et voluntas vult, intellectum intelligere. Sic bonum continetur sub vero in quantum est intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est desideratum (2).

ARTICULUS III.

DE ACTIBUS LIBERIS VOLUNTATIS, SEU DE LIBERO HOMINIS ARBITRIO.

CONTINUATIO RERUM. Doctrina a nobis in superiori articulo enucleatius tradita de necessario motu voluntatis erga bonum perfectum, quod habet rationem finis, cuius adeptio hominis beatitudinem constituit, expeditam paravit viam ad aliam magni momenti quaestionem ingrediendam. Agendum quippe nobis est de motibus liberis et contingentibus voluntatis erga bona particularia et imperfecta, quae non habent rationem extremi et finis, sed dumtaxat medium ad finem, ideoque expetuntur per ordinem ad finem, propterea quod apprehenduntur ut ducentia ad finem seu ad beatitudinem. Quam

(1) l. p. q. 82, a. 4 ad 7.

(2) Cf. S. Thom. loc. cit. ad 1; QQ. DD. De ver. q. 22, a. 12; praesertim QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico.

ad rem agitanda nobis occurrit quaestio de libertate humanae voluntatis, seu de libero hominis arbitrio, et inquirendum: 1) utrum humana voluntas aliquid velit et appetat non necessario; 2) utrum vel aliis verbis, an in voluntate existat libertas arbitrii; 3) quanam sit proxima causa et ratio huiusmodi appetitionum, quae libere nominantur, et ad quanam bona prosequenda se porrigant.

Quaestio itaque in duas tribuitur partes, quarum prima statuit, in voluntate humana existere actus liberos, seu hominem in iis appetendis, quae referuntur ad ultimum finem, pollere libero arbitrio; altera disserit de natura et causis istius perfectionis, quae in appetitu rationali dumtaxat reperitur. Prima quaestionis pars tam aperta est, et omnibus perspicue et per se cognita, ut serio in dubium revocari minime possit, cum quisque sibi conscius sit, se quaedam libere prorsus velle, ita ut si quis contra dicere velit, non audiat. Quare minime opus est exquisitis rationibus ad confirmandum id quod per se notum est et ab omnibus sentitur: tantum satis est uti mediocri animadversione seu admonitione, ut res prompta et illustris iudicetur. Secunda ex adverso quaestionis pars difficile admodum habet explicatas, cum sit maxime occulta et involuta, ideoque ad argumenta subtilis conclusiones rationis recurrendum est, ut eius causae rite determinentur, eiusque natura et propriae passionis et assignentur accurate, et ab adversariorum fallacis et captiosis vindicentur.

Ut ergo ordine ac via procedamus in hac quaestione, quae latius serpit utpote fundamentum universae moralis philosophiae, et simul semitam omnem praeccludamus adversarii veram electionis optionem, arbitriique libertatem subvertere conantibus, duo a nobis praestanda erunt; videlicet tum ostendendum, in nostra voluntate esse liberas appetitiones et actus, tum assignandae rationes quamobrem res ita habeat. Cum autem ad omne de quo disceptatur adhibenda sit definitio, ut possint facilius dissolvi captiosa, et distingui ambigua, antequam propositionem demonstrandam statuamus, nonnulli conceptus veniunt declarandi, partitionesque in medium afferendae.

Definitio libertatis inquiritur. Si prima nominis significatio spectatur, libertas denotat immunitatem a servitute; hinc liberi nuncupantur homines, qui servituti non sunt obnoxii. Sed hoc vocabulum translatum est ad significandam libertatem humanae voluntatis, quae est immunitas a necessitate in appetendo seu volendo, ita ut, cum voluntas aliquid appetat, integrum ei sit illud non appetere; et huiusmodi immunitas a necessitate dicitur etiam *indifferentia*.

Duplex indifferentia. Cum indifferens seu contingens illud dicitur, quod non est determinatum ad unum, indifferentia potest esse duplex; altera *passiva*, et denotat potentiam recipiendi determinationem ab alio; altera *activa*, et est vis, quae aliquid ens pollet determinandi seipsum, seu exeundi ex indifferentia, et ponendi operatio-

finitum, sed standum in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis (1).

Ad aliam vero difficultatem exinde ductam, quod movens sit nobilissimum motu, ideoque voluntas movere nequeat intellectum, cum sit ipso inferior, respondemus in medium afferendo varios rerum delectus et terminationes, et conferendo simul utriusque facultatis perfectionem et dignitatem. Nam, uti eleganter et profunde disserit S. Thomas, intellectus considerari potest, vel ut est cognoscitivus entis et veri universalis, vel ut est quaedam res et particularis potentia habens determinatum actum. Pari modo voluntas spectari potest, vel ut est appetitiva boni communis, vel ut est determinata quaedam facultas habens determinatum actum. Iam vero, posthabitis aliis comparationibus, si voluntas spectatur secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus ex adverso secundum quod est quaedam res et peculiaris potentia, tunc sub communi ratione boni continetur, ut quoddam bonum speciale, tum intellectus ipse, tum ipsum intelligere, tum eius obiectum, quod est verum. Secundum hunc respectum voluntas est nobilior altiorque intellectu, et consequenter potest ipsum movere. Hinc elucet, cum huiusmodi potentiae suis actibus mutuo se includant: nam intellectus intelligit, voluntatem velle; et voluntas vult, intellectum intelligere. Sic bonum continetur sub vero in quantum est intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est desideratum (2).

ARTICULUS III.

DE ACTIBUS LIBERIS VOLUNTATIS, SEU DE LIBERO HOMINIS ARBITRIO.

CONTINUATIO RERUM. Doctrina a nobis in superiori articulo enucleatius tradita de necessario motu voluntatis erga bonum perfectum, quod habet rationem finis, cuius adeptio hominis beatitudinem constituit, expeditam paravit viam ad aliam magni momenti quaestionem ingrediendam. Agendum quippe nobis est de motibus liberis et contingentibus voluntatis erga bona particularia et imperfecta, quae non habent rationem extremi et finis, sed dumtaxat medium ad finem, ideoque expetuntur per ordinem ad finem, propterea quod apprehenduntur ut ducentia ad finem seu ad beatitudinem. Quam

(1) l. p. q. 82, a. 4 ad 7.

(2) Cf. S. THOMAS. loc. cit. ad 1; QQ. DD. De ver. q. 22, a. 12; praesertim QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico.

ad rem agitanda nobis occurrit quaestio de libertate humanae voluntatis, seu de libero hominis arbitrio, et inquirendum: 1) utrum humana voluntas aliquid velit et appetat non necessario; 2) utrum, vel aliis verbis, an in voluntate existat libertas arbitrii; 3) quanam sit proxima causa et ratio huiusmodi appetitionum, quae libere nominantur, et ad quanam bona prosequenda se porrigant.

Quaestio itaque in duas tribuitur partes, quarum prima statuit, in voluntate humana existere actus liberos, seu hominem in iis appetendis, quae referuntur ad ultimum finem, pollere libero arbitrio; altera disserit de natura et causis istius perfectionis, quae in appetitu rationali dumtaxat reperitur. Prima quaestionis pars tam aperta est, et omnibus perspicue et per se cognita, ut serio in dubium revocari minime possit, cum quisque sibi conscius sit, se quaedam libere prorsus velle, ita ut si quis contra dicere velit, non audiat. Quare minime opus est exquisitis rationibus ad confirmandum id quod per se notum est et ab omnibus sentitur: tantum satis est uti mediocri animadversione seu admonitione, ut res prompta et illustris iudicetur. Secunda ex adverso quaestionis pars difficilis admodum habet explicatus, cum sit maxime occulta et involuta, ideoque ad argumenta subtilis et conclusiones rationis recurrendum est, ut eius causae rite determinentur, eiusque natura et propriae passionis et assignentur accurate, et ab adversariorum fallacis et captiosis vindicentur.

Ut ergo ordine ac via procedamus in hac quaestione, quae latius serpit utpote fundamentum universae moralis philosophiae, et simul semitam omnem praeccludamus adversarii veram electionis optionem, arbitriique libertatem subvertere conantibus, duo a nobis praestanda erunt; videlicet tum ostendendum, in nostra voluntate esse liberas appetitiones et actus, tum assignandae rationes quamobrem res ita habeat. Cum autem ad omne de quo disceptatur adhibenda sit definitio, ut possint facilius dissolvi captiosa, et distingui ambigua, antequam propositionem demonstrandam statuamus, nonnulli conceptus veniunt declarandi, partitionesque in medium afferendae.

Definitio libertatis inquiritur. Si prima nominis significatio spectatur, libertas denotat immunitatem a servitute; hinc liberi nuncupantur homines, qui servituti non sunt obnoxii. Sed hoc vocabulum translatum est ad significandam libertatem humanae voluntatis, quae est immunitas a necessitate in appetendo seu volendo, ita ut, cum voluntas aliquid appetat, integrum ei sit illud non appetere; et huiusmodi immunitas a necessitate dicitur etiam *indifferentia*.

Duplex indifferentia. Cum indifferens seu contingens illud dicitur, quod non est determinatum ad unum, indifferentia potest esse duplex; altera *passiva*, et denotat potentiam recipiendi determinationem ab alio; altera *activa*, et est vis, quae aliquid ens pollet determinandi seipsum, seu exeundi ex indifferentia, et ponendi operatio-

nem. Prima denotat imperfectionem; secunda significat nobilitatem et perfectionem; prima invenitur in appetitu sensitivo; secunda solum in appetitu rationali sedem habet; prima pertinet ad res materiales; secunda participatur a spiritibus plus minusve perfecte, secundum quod sunt magis minusve a materia seiuncti, et propius remotiusque accedunt ad perfectionem *Primi Actus*, nempe Dei gloriosi.

Indifferentia activa. Indeterminatio voluntatis, quae denotat dominium in propriis actus, et appellatur indifferentia activa, triplex est. Nam 1) homo potest velle aut non velle, et haec dicitur libertas *exercitii*; quia potest exercere, vel non exercere actum appetendi. Dicitur etiam libertas *contradictionis*; nam velle et non velle, amare et non amare sunt termini contradictorii. 2) Potest velle hoc vel illud obiectum, et haec dicitur libertas *specificationis*; nam actus ab obiecto speciem mutatur. Dicitur etiam libertas *contrarietatis*; quia obiecta quae appetuntur, possunt etiam esse contraria, uti velle hoc vel eius oppositum. 3) Potest velle recte vel perperam et prave; nam id quod appetitur, potest esse ordinatum ad debitum finem, vel secus.

Tergaminam hanc libertatis partitionem sic declarat S. Thomas: « Cum voluntas dicitur libera in quantum necessitatem non habet; libertas voluntatis in tribus consideratur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti (*etiam ultimi finis*). Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis: et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo, et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam *libertatis signum* » (1).

Libertas definitur. Ex superius declaratis libertas arbitrii potest rite defini: *Indeterminatio seu indifferentia actus, quae, positis omnibus ad agendum praerequisitis, voluntas possit agere vel non usare.* Dicitur *indifferentia activa*; cum evidens sit, passivam indifferentiam, quae est etiam in appetitu sensitivo, non sufficere ad libertatem salvandam. Dicitur *positis praerequisitis*, nam indifferentia activa in sensu diviso praerequisitorum invenitur etiam in aliis facultatibus vitalibus, quae necessario agunt, et in ipso actu voluntatis finem appetentis. Dicitur

(1) QQ. DD. De ver. q. 22, a. 6.

possit agere vel non agere, idest eligere, quia per hoc exprimitur dominium voluntatis in proprio actu, quae omnes intelligunt esse de essentia libertatis. Unde S. Thomas ait: « Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicitur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere » (1). Demum in definitione fit solum mentio libertatis contradictionis seu exercitii, cum libertas specificationis et libertas contrarietatis non sint nisi variae applicationes primae.

PROPOSITIO.

In voluntate humana datur vera libertas arbitrii, cuius radix ponenda est in ratione apprehendente bonum in generali; ideoque voluntas humana non movetur ex necessitate ad aliquid eligendum (2).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Cum existentia liberi arbitrii in nostra voluntate sit res luculentissima, quae ab omnibus sentitur hominibus, qui non possunt non experiri, se ita velle quasdam res, ut possent eas non velle, vel etiam velle oppositum, proposita veritas non potest per clariora stricte demonstrari, sed solum per diversa signa vel indicia exponi, quae non patefaciant rem ignotam, sed potius considerationem intellectus excitant, ut in rem apertam aciem intendat. Iam vero, ut huiusmodi admonitiones seu animadversiones sub uno veluti conspectu ponamus, quisque evidenter vive deque sentit, se saepissime deliberare et consultare, et diversa motiva expendere, antequam operetur: iterum sentit, se teneri ad tarpia et flagitiosa vitanda, et ad quaedam honesta patranda: iterum sentit, se poenam mereri in malefactis, et vicissim praemium in beneficiis; in primis angitur moerore, dum in secundis gaudet et laetatur: demum firmiter credit, exempla, exhortationes, consilia plurimum valere ad movendas hominum voluntates, ut unum praed alio velint. Iam vero haec omnia ne intelligi quidem possent, si homo non haberet dominium suorum actuum, et semper ad volendum ferretur necessario. Ergo ipsa animi conscientia ut optimas et sane incorruptis testis manifestat clarissime, dari in nostra voluntate libertatem.

Hoc idem confirmant leges, praecepta, comminationes, poenae, et praemia, quae ad conservationem humanae societatis sunt prorsus necessaria, quaeque proclamant, homines pollere libero arbitrio ad eligendum, nam qui necessario ad agendum moventur, neque supplicis neque praemii digni habentur.

(1) 1 p. q. 81, a. 3.

(2) De hac re dissertit S. Thom. 1 p. q. 82, a. 2; 1-2, q. 10, a. 2; QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico; De ver. q. 22, a. 6, et alibi passim.

Quare sententia denegans liberum hominis arbitrium non solum falsa, sed etiam insana censenda est, quemadmodum notatum fuit a S. Thoma sic aiente: « Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum... Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus... Est etiam adnumeranda inter extraneas philosophiae opiniones; quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis; sed ex necessitate movetur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praecipuum, et punio, et laus, et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones, quae destrunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis » (1).

Arg. 2.^{um} Haec eadem veritas probari potest ratione quadantenus a priori, nimirum persequendo causam cur huiusmodi perfectio indeterminationis sui dominium in suam appetitionem invenitur in voluntate hominis; et sic ingrediemur secundam partem questionis. Argumentum sic efficitur. Cum voluntas humana necessario inhæreat ultimo fini seu beatitudini, tanquam bono vel obiecto perfecte explenti eius capacitate, in tantum bona particularia ab ipsa eligi possunt ut media ad finem, in quantum bona huiusmodi connectuntur cum fine ut eius participationes, et ab homine connexa cum fine apprehendantur. Atqui multa bona particularia non sunt necessario connexa cum fine, et ea quae sunt connexa cum fine seu beatitudine, possunt ab homine apprehendi sine huiusmodi connexione. Ergo voluntas hominis in eligendis particularibus bonis, quae sunt media ad finem seu ad beatitudinem, non movetur necessario sed libere, id est motus voluntatis remanet in potestate sui liberi arbitrii.

Aliis verbis. Voluntas hominis, utpote appetitus consequens apprehensionem intellectus cognoscentis bonum universale, necessario movetur erga bonum absolutum, in quo habetur hominis beatitudo, et ab eo necessario determinatur, cum huiusmodi bonum sit motivum complens et actuans totam potentiam mobilis. Bona vero particularia, quae sunt participationes finitae et imperfectae beatitudinis, eligit ut media ad finem. Iam vero nullum bonum particulare potest esse motivum perfecte actuans universalem appetitum voluntatis, tum si consideratur in se, quia particulare et finitum; tum si consideratur per ordinem ad finem, quia vel non necitur necessario, vel non apprehenditur in hac vita ut necessario connexum cum fine. Ergo voluntas in eligendis illis, quae sunt ad finem, non movetur necessario, sed libere se movet, utpote habens dominium sui motus (2).

(1) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico.

(2) Cf. S. THOM. 1. p. q. 82, a. 2.

Confir. 1.^o et ulterius declaratur sic. Tria considerari possunt agentium genera. Quaedam operantur sine cognitione et iudicio, uti plantae et stirpes; quaedam autem operantur cum cognitione sensitiva, quae cognoscitiva est singularium, uti bruta animalia; quaedam demum, quae operantur cum cognitione intellectiva, quae percipit universalis, uti homines. Prima quae agunt per formam naturalem, habent inclinationem determinatam ad unum. Secunda quae agunt per formam a sensu apprehensam, quae est repraesentativa singularium, habent diversas inclinationes secundum quod apprehendunt aliquid vel ut conveniens vel ut disconveniens; sed tamen quaelibet inclinatio est ad unum et determinatum actum, quia consequitur iudicium determinatum a natura. Sic ovis quaerit cibum, et fugit lupum. Tertia demum quae agunt per formam universalem ab intellectu apprehensam, gaudent inclinatione voluntatis indeterminate se habente ad plura; nam sub forma universali multa possunt comprehendi; et cum actus sint in singularibus in quibus nullum est quod aequat potentiam universalis, inclinatio remanet indeterminata et ad plura se habens. Sicut artifex qui concipit formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest inclinari per suam voluntatem ad efficiendam domum rotundam vel quadratam vel alterius figurae (1).

Quare radix libertatis est ratio apprehendens bonum in universali ad quod bona particularia contingentem ordinem dicunt; ideoque homo est liberi arbitrii, quia mente et ratione pollet.

Confir. 2.^o ex eo quod in quolibet particulari bono ratio possit deprehendere motivum, cur illud appetat vel aspernetur, ideoque illud libere eligit. Sic enim argumentatur Aquinas: « Homo in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali vel alicuius defectus, et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, vel esse miser. Electio enim cum non sit de fine, sed de iis quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate sed libere eligit » (2). Nimirum in quolibet bono finito propter limites et imperfectiones ipsi inhærentes, intellectus, qui est cognoscitivus boni absoluti, deprehendit momenta in utramque partem, tum ut illud expectatus, tum ut aspernetur, ideoque voluntas ita ab huiusmodi bono apprehenso movetur, ut integrum ei sit quod libuerit eligere.

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De malo q. 6, a. unico

(2) 1-2, q. 13, a. 6.

Conclusio. Ut omnia, quae a nobis in hac quaestione explanatius disputata sunt, sub uno veluti conspectu ponantur, sic contracta oratione capitulatum ea ordine subiiciemus.

1^o Voluntas humana est potentia appetitiva, quae consequitur intellectum percipientem universalem rationem boni, ideoque obiectum proprium et adaequate completens capacitatem voluntatis est bonum absolutum a se excludens omnem defectum et limitem. Ab hoc bono voluntas movetur ad appetendum necessario, nam quodlibet passivum determinatur ad unum a suo proprio activo, si quando activum integrum capacitatem passivi explet et actuat.

2^o Bona particularia, quae sunt imperfectae participationes boni absoluti, quod est finis et beatitudo hominis, non appetuntur ab humana voluntate, nisi ut media ad finem; ideoque voluntas ad ea capessenda non fertur et movetur, nisi propter amorem finis, quo sublati, omnis motus voluntatis ad bona particularia continuo evanesceret; quemadmodum, sublati principis per se notis, quilibet motus rationis ad argumentationem concludendam radicibus subverteretur.

3^o Omnia bona particularia sunt media, quae ad finem ordinantur contingentiter sive ex rei veritate, quia ad finem per diversas semitas accedi potest, sive ob falsam intellectus apprehensionem, qui non raro perverse iudicat de rebus. Ergo voluntas in appetitione horum bonorum propter finem non determinatur ad unum, sed eius inclinatio indeterminata remanet, ideoque ea libere eligit.

4^o Cum ipsum exercitium actus, quò beatitudinem et bonum absolutum appetit, sic particulare quoddam bonum, consequenter integrum est voluntati ponere vel non ponere talem actum, quia potest velle vel nolle cogitare de beatitudine; sed si de beatitudine homo cogitat, illam necessario appetit, quia nemo potest velle non esse beatus, vel esse miser. Hoc disertis verbis notatum fuit a S. Thoma qui sic loquitur est: « Homo ex necessitate appetit beatitudinem. Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particularis sunt » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Libertas non potest esse in eo, quod movetur ab alio. Atqui voluntas humana movetur ab obiecto, nempe a bono. Ergo in voluntate humana non existit libertas.

Resp. Dist. mai. Libertas non est in eo, quod movetur ab alio, si motum active non concurrat ad motionem alterius, *Conc.* Si active

(1) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico.

concurrat, *Subdist.* Si virtus movens adaequat totam potentiam mobilis, iterum *Conc.* Si potentia mobilis superexcedit virtutem movens, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Illud quod ab alio pellitur ad motum, potest considerari in duplici differentia, nempe vel 1) ut est in indifferentia passiva, et tunc si movetur ab alio, motus eius erit vel necessarius, si virtus movens vincit resistantiam mobilis, vel nullus, si virtus motiva superatur a potentia mobilis. Vel 2) ut invenitur in indifferentia activa quemadmodum diximus de voluntate humana, et tunc, posita motione obiecti, motus qui consequitur, erit necessarius, si obiectum motivum adaequat et complet totam capacitatem potentiae, quae movetur; et ex adverso erit liber et contingens, si obiectum motivum non implet capacitatem et potentiam illius quod movetur. Iam vero cum nullum bonum finitum et particulare possit adaequare potentiam voluntatis, cuius obiectum est bonum absolutum et nullis limitibus adstrictum, idest beatitudo, rite concludimus, voluntatem ad talia bona ferri omnino libere. Sic ad rem nostram S. Thomas: « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas movens excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur eius possibilitas toti alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo » (1).

Hic tamen sedulo notandum est, propositam difficultatem non posse rite et plene dissolvi, nisi ratio habeatur duplicis motionis, nimirum subiectivae et obiectivae, quarum una necessaria est ad exercitium actus voluntatis, altera requiritur ad determinationem et specificationem appetitionis. Haec secunda motio oritur ex obiecto, quemadmodum per se est evidentissimum. De prima vero motione circa quod tot exortae sunt concertationes, dicimus cum S. Thoma, eam dependere et causari ab ipsa voluntate, et hoc esse necessario admittendum, ut possit liberum hominis arbitrium salvari. Cum non sit huius loci quaestionem tam reconditam longius prosequi, in praesentia contenti erimus huc transferre luculenta haec S. Thomae verba: « Ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis, et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, quò est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquod ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo ali-

(1) 1 p. q. 82, a. 2 ad 2.

quid vult in actu, movere se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut ex hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere portionem » (1).

Oppon. 2.^o Sicut principia in demonstrabilibus se habent ad conclusiones, ita fines in appetibilibus se habent ad ea, quae sunt ad finem. Atqui ex principis notis intellectus necessario determinatur ad conclusiones admittendas. Ergo voluntas ex necessaria appetitione finis determinatur ad appetenda necessario ea, quae sunt ad finem.

Resp. Dist. mai. Idest sicut intellectus a notitia principiorum movetur ad amplectendas conclusiones, ita voluntas ex appetitione finis movetur ad appetenda media. **Conc.** Idest eodem modo movetur intellectus, et voluntas. **Neg. Conc. min. et Neg. cons.**

Explico. Tametsi inter intellectum et voluntatem sit quaedam similitudo in exercendis propriis operationibus; nihilominus inter has duas facultates intercedit maxima differentia, exorta ex diversa utriusque natura et ex diverso utriusque obiecto, ideoque in utraque modus se ferendi ad proprium obiectum est plane diversus. Conclusiones quippe ita connexae sunt cum principiis, ut, negata conclusione, ipsum principium evertatur, cum e contrario ea quae sunt ad finem non ita nequeant cum fine, ut, aliquo remoto, perimatur finis; nam ad finem voluntatis, qui positus est in beatitudine, plures suppetunt viæ sive quoad rei veritatem, sive quoad falsam hominum existimationem (2).

Oppon. 3.^o Sicut apprehensum secundum sensum movet appetitum sensitivum, ita apprehensum secundum intellectum movet voluntatem. Tam vero appetitus sensitivus movetur necessario. Ergo etiam voluntas necessario movetur ab obiecto.

Resp. Dist. mai. Appetitus sensitivus et rationalis in hoc conveniunt, quod moventur a proprio appetibili, **Conc.** Quod moventur eodem modo, **Neg. Conc. min. et Neg. cons.**

Explico. Haec difficultas similis est eius, quae proxime explicata est; confundit enim rationem quamdam genericam similitudinis cum ratione specifica. Nam sic dissolvit S. Thomas: « Vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate » (3).

Oppon. 4.^o Voluntas humana non potest velle malum, cum sit appetitus boni. Atqui potentia appetitiva, quae, si vult, non potest velle malum, est determinata ad volendum bonum. Ergo voluntas quidquid vult, necessario vult.

(1) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico.

(2) 1 p. q. 82, a. 2 ad 3.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 22, a. 6; De malo, loc. cit. ad 6.

Resp. Dist. mai. Voluntas non potest velle malum sub ratione mali, **Conc.** Sub ratione boni apparentis, **Neg. Dist. min.** Si non potest velle malum sub ratione mali, necessario fertur ad obiectum sub ratione boni, **Conc.** Si non potest velle malum neque sub ratione mali, neque sub ratione boni, necessario vult bonum, **Subst.** Ita ut non possit eligere aliquid quod realiter sit malum, iterum **Conc.** Non possit eligere inter diversa bona, quae ducunt ad finem, **Neg.**

Explico. Solutio patet ex doctrina superius exposita. Nam libertas potest considerari vel in eo, qui non potest deficere a fine, et in ipso remanet libertas specificationis inter diversa bona particularia; vel consideratur libertas in eo, qui potest deficere a debito fine, et tunc licet si vult, non possit velle aliquid sub ratione mali, tamen potest velle malum sub ratione apparentis boni; et sic in eo habetur etiam indeterminatio voluntatis respectu ordinis ad finem, in quantum potest appetere id quod vere in finem debitum ordinatur, vel solum apparenter ducit ad beatitudinem (1).

Oppon. 5.^o Malum opponitur bono, sicut tenebrae lumini. Atqui potentia visiva, quae a natura determinata est ad lucem, non potest moveri a tenebris. Ergo voluntas non potest velle malum.

Resp. Dist. mai. Malum opponitur bono, ut tenebrae opponuntur luci, ita tamen ut corpus possit omnino carere luce, et malum non possit carere omni bono, **Conc.** Ita ut quemadmodum possit dari corpus aliquod omnino tenebrosus, sic possit dari malum omnino carens omni bono, **Neg. Conc. min. et Neg. cons.**

Explico. Solutio patet ex ipsis terminis distinctionis. Difficultas enim non solum doctrinam a nobis propositam non frangit, sed illam magis corroborat et illustrat. Quod ut intelligatur, placet huc transferre verba S. Thomae libertatem sic vindicantis per illud idem simile ductum ab obiecto visibili: « Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur. Potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur; ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris acti visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset coloratum in actu; sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 22, a. 6 ad 4; De malo, q. 6, a. unico ad 10.

tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud » (1).

Oppon. 6.^a Eadem causa non potest producere diversos effectus; nam ex diversitate effectuum concludimus, causas esse diversas. Atqui velle vel nolle aliquod bonum sunt diversi effectus. Ergo voluntas, proposito bono, non potest eligere.

Resp. Dist. mai. Causa non potest producere diversos effectus, si unus effectus adequat totam virtutem causae, *Conc.* Si non adequat, *Neg. Contradist. min.* Velle vel nolle, velle hoc vel illud adequant virtutem voluntatis, *Neg.* Superantur a potentia voluntatis, *Conc.*

Explico. Asquivocatio difficultatis facile intelligitur; si enim obiectio quidquam valeret, deducendum foret Deum non potuisse diversas res arbitrari suae potentissimae voluntatis producere, quod est penitus abnorme. Cum enim aliqua causa virtute superat quemlibet particularem et proprium effectum, plane requirit ut possit ad plures et diversos effectus se extendere, ideoque ex diversitate effectus arguitur causae diversitas, si causa est determinata ad unum.

Oppon. 7.^a Voluntas creata agit ut instrumentum, quia est causa secunda, quae movetur a Deo. Atqui libertas non potest attribui instrumento, sed attribuitur causae moventi instrumentum. Ergo humana voluntas non est libera.

Resp. Dist. mai. Voluntas agit ut instrumentum proprie dictum, *Neg.* Communiter dictum, *Conc. Contradist. min.* Libertas non potest attribui instrumento proprie dicto, *Conc.* Communiter dicto, *Neg.*

Explico. Instrumentum potest sumi dupliciter, vel sensu proprio et presso; vel sensu latiori et magis communi. Instrumentum sensu stricto ita movetur a causa principali, ut ab ea non recipiat aliquam formam, quae sit eius natura; et ideo actio, quae resultat, non assimilatur instrumento, sed causae principali. Sic scalpellum movetur ab artifice, quin recipiat ab eo aliquid intrinsecum principium sui motus. Sensu autem communitiori et latiori instrumentum ita movetur a causa superiori, ut ab ea recipiat aliquam formam intrinsecam, per quam instrumentum habet principium intrinsecum sui motus. Sic creaturae agunt motae a Deo, et earum operatio assimilatur causae instrumentali. Deus autem omnes creaturas ita movet, ut omnes crea-

(1) 1-2, q. 10, a. 2.

turae operentur secundum proprias naturas. Quare si creatura ita movetur a Deo ut principium intrinsecum a Deo receptum, quod consistit naturam creaturae, sit huiusmodi ut creaturam efficiat dominam sui actus, ut contingit in agentibus liberis, motio divina non solum non imponit necessitatem, idest non determinat creaturam ad unum, sed etiam est causa, cur creatura determinet seipsam (1).

Oppon. 8.^a Voluntas est in potentia ad appetenda bona particularia. Atqui si est in potentia relate ad huiusmodi bona, non movet seipsam, sed ab alio movetur ad ea appetenda. Ergo non potest ita aliquid velle, ut eius appetito sit in sua potestate.

Resp. Dist. mai. Voluntas circa bona particularia est in mera potentia, *Neg.* Est partim in actu, et partim in potentia, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. S. Thomas eandem difficultatem crebro sibi obiicit, eamque solvit per hoc, quod appetitus rationalis consequens cognitionem intellectivam, quae apprehendit ipsam rationem boni universalis, relate ad appetitionem particularium bonorum sit partim in actu, et partim in potentia, et secundum quod est in actu moveat seipsam secundum quod est in potentia. Siquidem cum voluntas sit in actu appetitionis boni universalis, quod eius capacitatem explet et superat, et simul sit in potentia ad appetendum particulare aliquod bonum, quod non complet capacitatem ipsius, ad huiusmodi bona voluntas et movet seipsam, et ita movet, ut sit domina sui actus, nempe ut eius motus remaneat contingens, ipsique integrum sit velle vel non velle, velle potius hoc, quam illud. En quomodo Angelicus Doctor rem actu tangit: « Idem secundum idem non movet seipsam; sed secundum aliud potest seipsam movere: sic enim intellectus, in quantum intelligit actu principia, reducit seipsam de potentia in actum quantum ad conclusiones: et voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem » (2). Quare effatum illud: *Quidquid movetur, ab alio movetur* verissimum est, si rite intelligatur; secus est falsum, et liberum hominis arbitrium funditus subvertit; nam moveri potest sumi vel in sensu mere passivo, et tunc nequit consistere cum libertate; vel in sensu mere activo, et tunc est proprium Dei, qui est merus actus, ideoque non progreditur realiter de potentia in actum; vel in sensu partim activo-partim passivo, et tunc est proprium voluntatis humanae, quae realiter transit de potentia in actum; sed cum sit in actu relate ad appetitionem finis, secundum hoc movet seipsam ad electionem mediorum, et sic distinguitur utrinque tum ab agentibus determinatis ad unum, tum a Deo primo agente prorsus immobili (3).

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 24, a. 1 ad 3.

(2) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unico ad 20.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 22, a. 4.

Oppon. 9.^o Divina praescientia est prorsus infallibilis, ideoque praevia a Deo, necessario contingunt. Atqui appetitiones voluntatis humanae praeviae sunt a Deo. Ergo non contingunt libere.

Resp. Dist. mai. Quae a Deo praevidentur necessario contingunt, necessitate hypotetica, *Conc.* Necessitate absoluta, *Neg. Conc. min.*

Explicio. Cum praescientia divina sit infallibilis et perfectissima, a tota aeternitate videt omnes res, prout sunt in sua natura, ideoque si sunt effectus necessarii, id est, necessario progredientes a suis causis proximis, hos effectus videt ut necessarios; sin e contrario sunt actus liberi, illos videt ut liberos. Quare, posita divina praescientia, appetitiones illae, quae sunt contingentes et liberae in sua natura, eodem modo remanent, ac si divina praescientia per absurdum non adesset, cum praescientia Dei non mutet naturas rerum. Solummodo habebitur necessitas conditionata, quae libertatem non tollit, sed supponit; id est, si aliquid est, non potest non esse, uti si Socrates facit, non potest deambulare.

Oppon. 10.^o Ante electionem voluntatis debet praecedere iudicium intellectus de bono convenienti. Atqui iudicium intellectus est necessarium. Ergo omnis electio voluntatis est necessaria.

Resp. Dist. mai. Debet praecedere iudicium intellectus practicum, *Conc.* Iudicium speculativum, *Neg. Contradict. min.* Iudicium speculativum et in evidentibus est necessarium, *Conc.* Iudicium practicum est necessarium, *Neg. et Neg. cons.*

Explicio. Humana libertas solet dici etiam liberum arbitrium, praecise per hoc, quia ad eligendum requiritur iudicium intellectus, quod debet esse liberum, nam liberum arbitrium nihil aliud est nisi liberum iudicium, uti discrete notat S. Thomas, inquit: « Arbitrium enim liberum nihil est aliud, quam liberum iudicium » (1). Quocirca idem Aquinas ad demonstrandum, hominem potere libero arbitrio, in hunc modum argumentatur: « Homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat, aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri » (2). Cum autem in praesenti difficultate tangatur quaestio de natura electionis, et de iudicio practico ad illam requisito, quae quaestio praestantissimorum philosophorum ingenia exercuit, plena et evidens huius objectionis explicatio haberi nequit, antequam de electione a nobis disputatum sit, quod praestabimus in sequenti articulo (3).

(1) l. p. q. 83, a. 2.

(2) l. p. q. 83, a. 1.

(3) Pro aliis difficultatibus cf. S. THOM. *QQ. DD. De malo*, q. 6, a. unico, praesertim ad 7, 11, 12, 15, 16.

ARTICULUS IV.

DE NATURA ELECTIONIS EIUSQUE CAUSIS (1).

CONTINUATIO ET SERIES RERUM. Licet liberum arbitrium iuxta vocabuli significationem denominet quendam actum, cum liberum arbitrium idem sit ac liberum iudicium; nihilominus ex communi usu loquendi liberum arbitrium adhibetur ad significandum principium huius actus, quo homo libere iudicat, qui actus dici solet *electio*, ideoque liberum arbitrium nihil aliud est, nisi facultas seu potentia eligendi, nempe voluntas prout libere eligit. Siquidem inter facultates appetitivas et apprehensivas proportio quadam vel similis ratio intercedit. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, quae non sunt duae potentiae, sed una ex duobus actibus dupliciter denominata; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod est vis electiva.

Nam intelligere importat simplicem apprehensionem rei seu intelligibilis veritatis; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est de venire ex uno in cognitionem alterius; unde proprie ratiocinamur de conclusionibus, quae ex principiis innotescent. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Quare voluntas se habet ad liberum arbitrium seu ad vim electivam, sicut intellectus se habet ad rationem; nam in appetitivis finis se habet ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur, sicut in cognitivis principia se habent ad conclusionem, cui propter principia assentimus. Sicut ergo impossibile est discursus seu motus rationis, nisi praecedat aliquid immobile, nempe principium indemonstrabile et simpliciter apprehensum; sic impossibile est motus appetitus intellectivi seu electio eorum, quae sunt ad finem, nisi praecedat simplex appetitio seu voluntas finis, qui per se appetitur, cum omnis motus ab immobili incipiat necesse est.

Quid electio? Actus liberi arbitrii, qui vocatur electio, definiti solet: *Præceptio unius respectu alterius*; « Ex hoc enim, ait Aquinas, liberi arbitrii esse dicitur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione

(1) De hac re cf. S. THOM. l. p. q. 83; 1-2, q. 13; *QQ. DD. De ver.* q. 22, a. 15; et q. 24, a. 1, 2.

considerare oportet » (1). De ratione ergo electionis est, ut dicat ordinem ad plura, inter quae unum accipitur prae alio; ideoque electio locum habere nequit, ubi est determinatio ad unum; cum eligere, et esse determinatum ad unum ex opposito dicantur (2). Hinc circa finem, qui absolute habet rationem extremi, non datur electio seu optio, sed habetur determinatio ad unum appetitivae virtutis. Verum enim si finis non habet absolute rationem extremi, sed secundum quid, nempe si est finis intermedius ordinabilis ad ulteriorem finem, tunc talis finis induit rationem medii, et circa ipsum dari potest electio. Quemadmodum si aliqua veritas assumitur ut principium in determinata quadam scientia, circa ipsam non datur discursus rationis in illa scientia; sed si eandem veritatem est conclusio scientiae cuiusdam superioris, circa ipsam habebitur ratiocinatio in scientia superiori.

Ad electionem necessario concurrunt actus rationis. Cum electio sit actio unius prae alio, propterea quod unum indicatur alteri praeferendum, perspicuum est, ad completam electionem habendam requiri tum rationem tum voluntatem. Ratio quippe mediante consilio iudicat, quid praeferendum sit, nempe quid sit magis accommodatum ad finem; voluntas vero acceptat illud, quod per consilium rationis iudicatum est. Quocirca electio neque consistit in solo iudicio, neque in solo appetitu, sed in composito ex utroque. Non in solo iudicio rationis practicae, quia sine acceptatione voluntatis nequit concipi electio; neque in sola acceptatione, quia sine iudicio rationis voluntas ferretur caeco modo in suum obiectum, et consequenter non eligeret; nam ad electionem requiritur comparatio et collatio, quae est opus rationis. Ergo expleta et absoluta ratio electionis complectitur consilium seu inquisitionem rationis practicae conferentis unum alteri, conclusionem consilii seu syllogismi, quae fit in operabilibus, id est sententiam vel iudicium rationis, et demum acceptationem voluntatis.

Electio complete vel incomplete sumpta. Cum electio sit aliquid compositum ex iudicio rationis et ex acceptatione voluntatis, exinde est quod electio sumi potest vel complete vel incomplete, id est vel secundum totum vel secundum partem. Si sumitur incomplete et secundum partem, tunc significat dumtaxat acceptationem voluntatis, quae immediate consequitur ultimum iudicium practicum. Si accipitur complete, nempe secundum totum, tunc denominat et ultimum iudicium et acceptationem voluntatis. Simili modo iudicium hoc sumi potest vel pro simplici sententia rationis, et tunc est pars electionis, vel pro integra determinatione consilii de re faciendae, et sic complectitur sententiam rationis et acceptationem voluntatis, nempe completam electionem.

(1) I. p. q. 83, a. 3.

(2) Cf. S. THOM. 1-2, q. 13, a. 2.

Nexus inter iudicium et acceptationem voluntatis. Ultimum iudicium practicum de bono convenienti separari nequit ab acceptatione voluntatis, uti patet ex ipsa ratione iudicii ultimi. Siquidem si post ultimum illud iudicium voluntas non acceptaret, tunc alterum de duobus affirmandum foret; aut nempe voluntatem egere alio iudicio et consilio ad volendam; aut voluntatem posse seipsam determinare sine praevio iudicio. Si primum dicitur, iudicium illud non erit ultimum contra suppositionem, nam loquimur de ultimo iudicio practico. Si secundum, voluntas ageret contra propriam naturam, cum sit appetitus boni cogniti, ideoque non potest se determinare ad aliquid faciendum vel omittendum, quin prius cognoscat, illud esse conveniens vel secus. Quare sicut non potest tendere ad bonum in genere, nisi in genere cognoscat, illud esse bonum, nempe conveniens; sic non potest expetere hoc vel illud bonum in particulari, quin prius iudicet, hoc vel illud in particulari esse sibi conveniens, nempe bonum. Quae cum ita sint, perspicuum est, electionem esse semper factam post determinationem ultimi iudicii, quia iudicium hoc separari nequit ab acceptatione voluntatis. Huic doctrinae concinens S. Thomas, ait: « Iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui » (1).

Quaestio agitata. Cum electio sit actus illius facultatis, quae dicitur liberum arbitrium, cumque ad eam efficiendam requiratur tum iudicium rationis tum acceptatio voluntatis, iure ambigitur, an electio proprie dicenda sit actio voluntatis vel rationis, ideoque an liberum arbitrium sit potentia appetitiva vel apprehensiva. Huic problemati satisfacemus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

Electio est substantialiter actus voluntatis, non rationis; ideoque liberum arbitrium est facultas appetitiva animae rationalis, in qua proprie residet libertas.

Prob. prop. Proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem, et quod habet rationem boni utilis. Atqui bonum, in quantum huiusmodi, est obiectum operationis appetitivae. Ergo electio proprie et principaliter est actus facultatis appetitivae (2).

Evol. arg. Licet ad electionem habendam concurrere debet, uti vidimus, tum aliquid ex parte intellectus, tum aliquid ex parte voluntatis; ideoque, ut ait Nemesius, « electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compo-

(1) QQ. DD. De ver. q. 24, a. 2.

(2) Cf. S. THOM. 1. p. q. 83, a. 3.

situm » (1); nihilominus cum electio perficiatur in motu quodam animae ad bonum quod eligitur, consequenter ipsa substantialiter est actus voluntatis, non rationis. Quod ut intelligatur, considerandum est cum Aquinate nostro, quod in actibus animae, actus qui est essentialiter unitus potentiae vel habitus, recipit speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod inferius ordinatur a superiori. Si enim aliquis ob Dei amorem exeroet actum fortitudinis, actus ille substantialiter et quadantenus materialiter est fortitudinis, formaliter vero est caritatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, quatenus voluntas tendit in suum obiectum secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Hinc ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, substantialiter et materialiter est voluntatis, formaliter autem est rationis, quia substantia actus qui efficitur a voluntate materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur a superiori potentia, nempe a ratione; et ideo substantialiter electio est actus voluntatis, qui recipit ordinem a ratione (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Electio importat quandam collationem, qua unum alteri praefertur. Atqui comparatio pertinet ad rationem. Ergo.

Resp. Dist. mai. Electio importat collationem, quatenus praesupponit aliquam collationem, *Conc.* Quatenus substantia actus electionis est ipsa collatio, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Solutio patet ex his, quae diximus in probatione propositionis (3).

Oppon. 2.^o Electio dicitur quasi conclusio in operabilibus. Atqui concludere in operabilibus est proprium rationis, ad quam spectat ratiocinari. Ergo electio est actus rationis.

Resp. Dist. mai. Electio dicitur conclusio in operabilibus, quia sequitur conclusionem rationis practicae, *Conc.* Quia actus electionis constituit conclusionem, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem, ut docet Angelicus: « Conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tamquam ad consequens » (4).

Oppon. 3.^o Datur ignorantia electionis (*Ethic. lib. III, cap. D*). Atqui si datur ignorantia huiusmodi, electio est actus virtutis cognoscitivae. Ergo electio non pertinet ad vim appetitivam.

(1) *De natura homini*, cap. XXXIII prope finem.

(2) Cf. S. THOM. 1-2, q. 13, a. 1.

(3) Cf. S. THOM. 1 p. q. 85, a. 3 ad 3.

(4) 1-2, q. 13, a. 1 ad 2.

Resp. Dist. mai. Datur ignorantia electionis, quia ignoratur a ratione quid sit eligendum per liberum arbitrium, *Conc.* Quia ipsa electio sit scientia, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum homo per voluntatem inclinat iudicium practicum de particulari appetibili ad iudicandum, hic et nunc esse sibi conveniens id quod a ratione speculativa iudicatur ut malum, iudicium illud practicum, dicitur iudicium ignorantiae, quia per ipsum non cognoscimus, idest ignoramus, quid secundum rem et veritatem sit nobis bonum. Cum autem hoc iudicium dependeat a voluntate, et praerquiratur ad electionem, idest ad actum liberi arbitrii praecipientis unum respectu alterius; ignorantia, quae proprie spectat ad actum rationis, attribuitur electioni, quae est actus potentiae appetitivae, quia voluntas libere determinavit rationem ad proferendum iudicium ignorantiae, per quod nempe verum bonum minime cognoscitur. Sic intelligitur sensus plane verus illius effati: *Omnis peccatus est ignorans*, quia qui peccat libere et falso iudicat, esse verum bonum, quod de facto est solummodo bonum apparenst et falsum, ideoque ignorat id quod vere sibi conveniens est.

Oppon. 4.^o Liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Atqui electio est actus liberi arbitrii. Ergo electio est operatio virtutis cognoscitivae, cuius est iudicare.

Resp. Dist. mai. Dicitur liberum iudicium, quia eius actus praesupponit iudicium seu sententiam rationis, *Conc.* Quia eius actus est proprie iudicium, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Huic difficultati ita occurrit S. Thomas: « Iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptance[m] appetitus... Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium » (1).

Oppon. 5.^o contra necessitatem iudicii praevii. In rebus contingentibus non potest dari iudicium determinatum. Atqui electio est de rebus contingentibus, nempe de his quae contingenter se habent ad finem. Ergo electio non sequitur determinationem iudicii.

Resp. Dist. mai. In rebus contingentibus non datur iudicium naturaliter et necessario determinatum, *Conc.* Non datur iudicium libere determinatum ab ipsa voluntate, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Uti patet, difficultas probat praecise id quod a nobis dictum est de libero arbitrio, qui viget in homine. Siquidem circa bona finita et contingentia non potest dari iudicium necessario determinatum, ideoque integrum est voluntati iudicium inclinare ad alterutram partem, et sic iudicium erit liberum, nempe liberum arbitrium.

(1) 1 p. q. 83, a. 3 ad 2.

Oppon. 6.^o Saepe homo, spreto omni iudicio rationis, arbitrato suo operatur, ut ostendat, se esse liberum. Atqui si ita habet, ad electionem non requiritur praeivum iudicium rationis. Ergo.

Resp. Dist. mai. Et in hoc casu homo iudicat, esse sibi conveniens, nempe bonum, agere contra omnem rationem, *Conc.* Agit sine illo iudicio praecedente, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Solutio satis intelligitur ex ipsis terminis distinctionis. Siquidem quando aliquis vel spreto omni iudicio aliquid eligit ad ostendendum, se pollere libero arbitrio; vel etiam, relicto bono meliori, eligit aliquid, quod sit deterius, iuxta illud: *video meliora proboque, deteriora sequor;* id non ex eo oritur, quod homo revera eligit sine iudicio practico de particulari appetibili; sed potius ex eo quod perperam iudicat, hic et nunc esse sibi magis conveniens, contemnere omne iudicium, vel aliquid amplecti contra dictamen rationis. Cum autem hoc iudicium liberum sit, homo libere eligit, et operatur contra rationem, sed non sine ratione; nam volens et lubens iudicat, nunc esse sibi magis conveniens, nempe magis bonum, et eligit id quod, per se et absolute consideratum, est deterius et minus conveniens. Quare necessarium prorsus est voluntati, ut sequatur iudicium rationis, cum sit appetitus boni cogniti; verum cum defectibilis sit, potest libere inclinare rationem ad praeivum iudicium, illudque sequi.

Oppon. 7.^a Si in electione requireretur iudicium, qui peccat, iudicaret, peccatum saltem in illo casu esse sibi conveniens. Atqui huiusmodi iudicium est contra fidem, quae docet, peccatum nunquam esse conveniens homini. Ergo, nisi dicere velimus, omne peccatum esse contra fidem, concedendum est, ad electionem non requiri praecedens iudicium de particulari appetibili.

Resp. Dist. mai. Iudicaret, peccatum esse sibi conveniens, directe et per se *Neg.* Indirecte et per accidens, *Conc.* *Contradist. min.*

Explico. Qui peccat, directe et per se illud iudicat, quod directe et per se appetit et eligit. Sic qui furatur, non appetit iniustitiam et malitiam furti, sed bonum rei furtivae, quodam coniuncta est malitia peccati contra iustitiam. Quare directe et per se non iudicat peccandum esse, sed illud bonum esse possidendum. Ad peccatum vero infidelitatis incurrendum, necesse est, directe et per se aliquem fidei articulum negare, quia ad huiusmodi peccatum non sufficit oppositio quaedam practica et remota documentis fidei, sed requiritur oppositio speculativa, directa, et proxima. Iam vero in eo, qui peccat, saepe iudicium speculativum et universale est positive diversum a iudicio practico de particulari operabili, cum illud sit omnino rectum, hoc a contrario sit pravum. Quod ita scite notatum fuit a S. Thoma: « Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium; est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quan-

doque est de aliquo universali; quod est quandoque contrarium appetitui; sed iudicium de hoc particulari operabili nunquam potest esse contrarium appetitui » (1).

Oppon. 8.^o Si datur praeivum iudicium rationis, voluntas non potest eligere nisi id, quod ratio praefert. Atqui ratio non potest praeferre nisi id quod ipsi apparet ut maius bonum, cum sit facultas necessaria. Ergo,posito iudicio rationis, electio non est libera.

Resp. Dist. mai. Voluntas non potest eligere, nisi quod praefert ratio speculativa, *Neg.* Nisi quod praefert ratio practica, cuius iudicium libere inclinatur ab ipsa voluntate, *Conc.*

Explico. In hac difficultate, et in aliis huius similibus, confunditur iudicium speculativum rationis cum iudicio practico de aliquo particulari operabili: quare eadem pro omnibus adhibenda est distinctio. Sic solvitur difficultas ex eo petita, quod voluntas non potest amplecti minus bonum prae potiori, neque seligere inter duo bona aequalia, quia eligeret sine ratione sufficienti. Voluntas quippe, proposito quolibet eligibili vel aequali vel eminentiori, potest movere rationem ad considerandum in altero aliquid aliud quo praestat, et sic illud eligere. Audiatur S. Thomas: « Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud » (2).

SCHOLION. De ultimo iudicio practico. In explicanda natura et causis liberae appetitionis seu electionis in homine docuimus, ad electionem libere habendam necessarium esse ultimum iudicium practicum de particulari appetibili, et hoc iudicium esse liberum, nempe determinatum a voluntate, quae formaliter dicitur libera. Haec duo, uti vidimus, omnino admittenda sunt ad scientificam liberi arbitrii sui liberae electionis explicationem exhibendam. Si enim ultimum iudicium practicum abesset, vis appetitiva ferretur in ignotum, quod si iudicium illud non esset liberum, id est, dependens et determinatum a voluntate, tunc actum esset de libertate humana; quia voluntas esset determinata ad unum; cum ex una parte deberet sequi iudicium, ex alia vero iudicium esset intrinsece et natura sua determinatum.

Verum enim ex exposita doctrina oritur magni momenti difficultas, quae difficilis admodum habet explicatas. Siquidem si ad eligendum requiritur ultimum iudicium practicum a voluntate libere determinatum, tunc aut voluntas rationem ad ita iudicandum determinavit sine priori alio iudicio, aut supposito alio praecedenti iudicio. Si praeivum

(1) *QQ. DD. De ver. q. 24, a. 2.*

(2) 1-2, q. 13, a. 6 ad 3. Pro aliis difficultatibus cf. S. Thom. *QQ. DD. De ver. q. 24, a. 1; De malis, q. 6.*

aliud iudicium libere determinatum adstruitur, tunc pro ipso eadem instaurabitur quaestio, et habebitur processus in infinitum. Si haec determinatio iudicii fit a voluntate sine praevio alio iudicio, tunc voluntas potest ad aliquid se determinare sine iudicio practico, ideoque iudicium practicum non est necessarium ad liberam electionem.

Ut huic difficultati fiat satis, respondemus, voluntatem minime egere alio iudicio procedenti ad hoc ut libere inclinet rationem ad libere iudicandum de aliquo particulari operabili, quod sit hic et nunc nobis conveniens. Ex hoc autem nullo pacto potest legitime inferri, voluntatem posse se determinare ad aliquid operabile eligendum sine praevio iudicio. Nati cum electio sit praeeceptio unius respectu alterius eo quod unum libere iudicatur magis conveniens operanti, nempe medium melius dicens ad finem, seu ad beatitudinem; evidenter electio perfici non potest sine libero iudicio. Hoc est in verum et iuxta sensum communem hominum, ut praecise ex hoc libero iudicio inditum sit facultati efficienti electionem nomen liberi arbitrii a facultate superiore, nempe a ratione, quae formam tribuit illi actui, qui substantialiter pertinet ad virtutem appetitivam.

Verum si electio compleri non potest sine libero iudicio, exinde non licet inferre, ipsam non posse incipi sine praevio quodam iudicio; nam haec argumenti conclusio non est recta et legitima: Aliqua operatio non potest compleri sine quadam conditione. Ergo sine illa conditione non potest incipi. Ratum quippe est et perspicuum, ad electionem compleendam requiri iudicium, ut voluntas libere tendat ad bonum cognitum iuxta naturam facultatis appetitivae; et simul certum est, ad inclinandum et flectendum iudicium non requiri praecedens iudicium, ne fiat processus in infinitum, et reddatur impossibilis electio.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE IPSA ANIMA HUMANA ET DE EIUS UNIONE
CUM CORPORE

QAESTIO I.

De animae humanae essentia et perfectionibus.

ADUMBRATUR QAESTIO. Naturam animae perscrutanti nobilissima sane et ad agnitionem pulcherrima occurrit quaestio, quae tamen, uti Philosophus docet, difficiles admodum habet explicatus (1). Anima quippe spectari potest tum generatim, nempe prout est principium quo omne corpus vivens discriminatur a non vivente et inanimato, tum speciatim, prout nempe denotat principium seu formalem rationem per quam animata praedita ratione distinguuntur sive ab animatis irrationalibus, sive a corporibus inanimatis. In hoc strictiori sensu quaestio terminatur et definitur ad animam humanam, nimirum ad principium illud formale, quo homo totius naturae visibilis princeps et imperator in se constituitur, et a cunctis aliis naturis tum viventibus tum inanimatis seceratur, ac dividitur. In hac parte philosophiae naturalis in qua de homine quaestionem agimus, directe et proprie de anima humana agendum nobis est. Nihilominus, ut ordine ac via in re tanti momenti procedamus, ipsa res postulare videtur, ut quaedam retrahamus, quae a nobis disputata sunt de principio vitali, seu de anima communiter spectata; et sic, enodato conceptu generico animae, facilius erit via ad investigandam essentiam sive naturam animae humanae, et ad eius perfectiones et proprietates patefaciendas. Quamobrem totam controversiam in varios articulos tribuemus, et primo quidem, proposita definitione vulgari vel quasi nominali animae, ad trutinam revocabimus diversa tum veterum tum recentium philosophorum placita, erroresque eorumdem perverse naturam animae explicantium. Deinde cum a nobis vera et generica definitio animae tradita sit in tractatu de viventibus animatis (2),

(1) *De anima*, lib. I, cap. I et II.(2) Cf. quae diximus, *Cosm.* tract. II, q. 2, a. 6, pag. 201.

aliud iudicium libere determinatum adstruitur, tunc pro ipso eadem instaurabitur quaestio, et habebitur processus in infinitum. Si haec determinatio iudicii fit a voluntate sine praevio alio iudicio, tunc voluntas potest ad aliquid se determinare sine iudicio practico, ideoque iudicium practicum non est necessarium ad liberam electionem.

Ut huic difficultati fiat satis, respondemus, voluntatem minime egere alio iudicio procedenti ad hoc ut libere inclinet rationem ad libere iudicandum de aliquo particulari operabili, quod sit hic et nunc nobis conveniens. Ex hoc autem nullo pacto potest legitime inferri, voluntatem posse se determinare ad aliquid operabile eligendum sine praevio iudicio. Nati cum electio sit praeeceptio unius respectu alterius eo quod unum libere iudicatur magis conveniens operanti, nempe medium melius dicens ad finem, seu ad beatitudinem; evidenter electio perfici non potest sine libero iudicio. Hoc est in verum et iuxta sensum communem hominum, ut praecise ex hoc libero iudicio inditum sit facultati efficienti electionem nomen liberi arbitrii a facultate superiore, nempe a ratione, quae formam tribuit illi actui, qui substantialiter pertinet ad virtutem appetitivam.

Verum si electio compleri non potest sine libero iudicio, exinde non licet inferre, ipsam non posse incipi sine praevio quodam iudicio; nam haec argumenti conclusio non est recta et legitima: Alia operatio non potest compleri sine quadam conditione. Ergo sine illa conditione non potest incipi. Ratum quippe est et perspicuum, ad electionem compleendam requiri iudicium, ut voluntas libere tendat ad bonum cognitum iuxta naturam facultatis appetitivae; et simul certum est, ad inclinandum et flectendum iudicium non requiri praecedens iudicium, ne fiat processus in infinitum, et reddatur impossibilis electio.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE IPSA ANIMA HUMANA ET DE EIUS UNIONE
CUM CORPORE

QAESTIO I.

De animae humanae essentia et perfectionibus.

ADUMBRATUR QAESTIO. Naturam animae perscrutanti nobilissima sane et ad agnitionem pulcherrima occurrit quaestio, quae tamen, uti Philosophus docet, difficiles admodum habet explicatus (1). Anima quippe spectari potest tum generatim, nempe prout est principium quo omne corpus vivens discriminatur a non vivente et inanimato, tum speciatim, prout nempe denotat principium seu formalem rationem per quam animata praedita ratione distinguuntur sive ab animatis irrationalibus, sive a corporibus inanimatis. In hoc strictiori sensu quaestio terminatur et definitur ad animam humanam, nimirum ad principium illud formale, quo homo totius naturae visibilis princeps et imperator in se constituitur, et a cunctis aliis naturis tum viventibus tum inanimatis seceratur, ac dividitur. In hac parte philosophiae naturalis in qua de homine quaestionem agimus, directe et proprie de anima humana agendum nobis est. Nihilominus, ut ordine ac via in re tanti momenti procedamus, ipsa res postulare videtur, ut quaedam retrahamus, quae a nobis disputata sunt de principio vitali, seu de anima communiter spectata; et sic, enodato conceptu generico animae, facilius erit via ad investigandam essentiam sive naturam animae humanae, et ad eius perfectiones et proprietates patefaciendas. Quamobrem totam controversiam in varios articulos tribuemus, et primo quidem, proposita definitione vulgari vel quasi nominali animae, ad trutinam revocabimus diversa tum veterum tum recentium philosophorum placita, erroresque eorumdem perverse naturam animae explicantium. Deinde cum a nobis vera et generica definitio animae tradita sit in tractatu de viventibus animatis (2),

(1) *De anima*, lib. I, cap. I et II.(2) Cf. quae diximus, *Cosm.* tract. II, q. 2, a. 6, pag. 201.

huiusmodi definitionem applicabimus animæ humanæ, enucleando eius proprias et específicas perfectiones; et sic dilucide quantum instituti nostri ratio patitur, brevitasque præsentis tractationis postulat, totam persequemur controversiam (1).

ARTICULUS I.

FALSÆ DE NATURA ANIMÆ OPINIONES EXPENDUNTUR.

COMMUNIS MATERIALISTARUM ERROR. Cum nomine animæ omnes intelligant principium illud per quod corpora viventia a corporibus vitæ experibus discernuntur, in hoc principio assignando vehementer erraverunt tum veteres tum recentes philosophi ad materialissimum proni. Licet enim diversas ingressi sint vias in natura animæ declaranda; nihilominus in hoc consentiunt fere omnes, ut animam vel a materia non distinguant, vel eam faciant vix quamdam et accidens materiam.

Veteres philosophi. Ut a veteribus ducamus exordium, quidam ex ipsis ad præfaciendam animæ essentiam sic philosophati sunt. Anima est principium per quod corpora animata differunt a corporibus inanimis. Sed corpora animata hoc habent sibi proprium, quod movent seipsa, et quod sentiant. Ergo anima est principium per quod corpora animata movent seipsa, et per quod sentiant. Quare ad explicandam animæ naturam quidam conati sunt declarare, quid sit principium movens, alii quid sit principium, per quod corpora sentiant. Verum quoniam hi philosophi visibilem materiam sensibusque obnoxiam transcendere minime valebant, utpote nihil esse præter materiam existimantes, ita factum est, ut in hoc principio stabiliendo, vel in natura animæ determinanda, ad aliquod materiale principium omnes agnitionem se receperint.

Democritus, Leucippus, Diogenes, Heraclitus, Hippo, Empedocles. Primus nobis occurrit Democritus, qui ratus, animam esse principium quo corpora movent seipsa, docuit, ipsam esse ignem, quia ignis est maxime mobilis, et movens cetera, cum consistet ex atomis rotundis, quæ sunt mobilissimæ (2). Democritum sequutus est Leucippus asserens, animam consistere in atomis rotundis, quæ sunt maxime mobiles et possunt per omnia penetrare, et alia movere:

(1) De hac re cf. S. THOM. 1, p. q. 75; *Contra gent.* lib. II, cap. LXIII, LXIV, LXV; ARIST. *De Anima*.

(2) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. I, cap. IV, text. 20, et cap. V, text. 29.

propterea aptissimæ sunt ad dandum animalibus motum. Ex eodem principio Diogenes docuit, animam esse ærem, Heraclitus dixit, esse vaporem, et Hippo tradidit, esse aquam. Siquidem omnes commemorati philosophi cum nihil præter materiam animo concipere possent, censebant, animam esse principium movens corpus, ideoque eam esse corpus aliquod subtilissimum et mobile; et sic vel ad ignem, vel ad ærem, vel ad aquam confugerunt, quæ et esse rerum principia vel elementa putabant, et esse mobilia ac subtilissima sentiebant. His omnibus accensendus est Empedocles, qui professus est, animam esse coagmentatam ex quatuor elementis. Anima quippe, ut ipse argumentabatur, cognoscit corpora, quæ conflata sunt ex quatuor elementis. Atqui simile cognoscitur simili. Ergo anima composita est ex quatuor elementis.

Plato. Eodem argumento usus Plato docuit in *Timæo*, animam constare islem elementis principisque, quibus constant res ab ipsa cognitæ. Verum principia rerum seu elementa iuxta Platonis doctrinam sunt numeri, ex quibus omnia constant. Ergo anima componitur ex numeris, quorum cum aliqui sint iuxta ipsum harmonici, alii non harmonici, ideo censuit, animam quæ harmonia mirum in modum delectatur, ex numeris harmonicis esse compositam.

Demum ut aliquid attingamus de veteribus illis, qui animæ naturam ad aliquam formam accidentalem revocabant, meminisse iuvat philosophos illos, qui docebant, animam esse harmoniam, hoc pacto argumentatos esse. Harmonia nihil aliud est, nisi temperamentum quoddam et compositio contrariorum. Atqui corpus animalis constat tum ex elementis, tum ex qualitatibus certo modo attemperatis et ad æquilibritatem redactis. Ergo anima dicenda est harmonia seu æquilibrium contrariorum elementorum et contrariorum qualitarum. Hæc sententia ab Aristotele exposita et pluribus argumentis reprobata (1), iterum revocata fuit ab eius discipulo Aristoxeno, qui musicus cum esset idemque philosophus ab artificio suo non recedens, docuit, animam esse ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et fidibus, quæ harmonia dicitur (2). Quam sententiam sic explicat Lactantius: e Musici intentionem concentuumque nervorum in integris modos sine ulla offensione consonantium harmoniam vocant. Volunt igitur animam simili ratione constare in homine, qua et concors modulatio constat in fidibus; scilicet ut singularum corporis partium firma coniunctio, membrorumque omnium consentiens in unum vigor motum illum sensibilem faciat, animumque concinet, sicut sunt nervi bene intenti ad conspirantem sonum (3).

(1) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. I, text. 54 et seq.

(2) Cf. CIC. *Quæst. Tusc.* lib. I, cap. X.

(3) *De off. Dæ*, cap. XVI.

Si vero quaeratur, inquit Silvester Maurus, cur haec opinio videatur probabilis, dicendum, rationem esse, quia difficile est ea distinguere, quae sunt ita connexa, ut, unoposito vel ablato, ponatur vel auferatur etiam aliud. Sed posita harmonia carnis, ossis, aliarumque partium, ponitur anima; ablata tali harmonia, auferitur anima. Ergo anima videtur consistere in tali harmonia. Quod tamen est falsum; siquidem argumentum allatum ostendit solum, harmoniam esse dispositionem requisitam ad animam, at non ostendit, harmoniam esse ipsam animam (1).

Ut ergo in summam conferamus, quae de veterum opinionibus disseruimus, dicimus, falsas opiniones antiquorum ad animae naturam explicandam revocari posse ad haec capita. Aliqui explicant animam per hoc, quod sit principium movens, et quoniam praeter corpora nihil esse putant, iuxta diversam sententiam de principiis, unde res oriuntur, docent, animam esse vel ignem vel aërem vel aquam. Alii explicant animam per hoc, quod sit principium cognitionis, et ex eo quod simile cognoscitur simili, secundum diversam compositionem, quam admittunt in corporibus, animam esse compositam decernunt, et sic eam constare tradunt ex quatuor elementis vel ex numeris: tum primum, secundi in eo conveniunt, quod animam esse substantiam corpoream tradant. Alii demum confundentes accidentalem corporis dispositionem requisitam ad hoc ut informari possit ab anima et vivificari cum ipsa anima, docent, animam esse harmoniam et complexionem. Ergo iuxta veteres anima vel est corpus, vel corporis structura.

Errores recentiorum. Veterum deliramenta de natura animae et speciatim animae humanae iam pridem disiecta et refutata ab Aristotele, nostris temporibus revocata fuerunt in lucem a philosophis materialistis, qui antiquorum ritu docuerunt, vel nihil interesse inter animam et corpus, vel animam confundi cum cerebro, vel animam esse structuram, temperamentum seu complexionem, motum denique et vim corporis, et sic materialismum tum mechanicum tum dynamicum a cineribus excitant. Inter hos digni sunt qui memorentur Hobbesius in Anglia, D'Holbach, La-Mettrie, Helvetius, Diderotus, alique in Gallia. His nostris diebus adiungendi sunt Buchnerus, Augustus Comte, Tyndall, Moleschott, quorum duo postremi animam reponunt in complexu virium tum physicarum, tum chemicarum, et actum intelligendi explicant per quamdam cerebri secretionem, aut per purum motum, aut denique per operationem electricitatis. Quae cum ita sint, contra materialistas tum veteres tum recentes, sequentem propositionem demonstrandam assumimus.

(1) Cf. SILV. MAURUM in lib. I *De Anima*, text. 60.

PROPOSITIO.

Anima humana minime confundi potest cum corpore, neque revocari ad formam quamdam accidentalem corporis, nimirum ad partium structuram, compositionem, vel harmoniam (1).

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Nominē animae omnes intelligunt primum principium vitae, quod reperitur in illis substantiis, quae apud nos vivere dicuntur, ideoque nomine animae humanae intelligimus principium primum intrinsecum, quo homo vivit. Atqui primum principium vitae in viventibus generatur, et a fortiori in homine non potest esse corpus. Ergo anima perperam confunditur cum corpore.

Evol. arg. Ut vis huius argumenti, quod caput est in hac materia, rite percipiatur, adnotamus ad declarationem propositionis maioris, animam consulo dictam a nobis principium primum vitae intrinsecum substantiae visibilis et viventis: non enim loquimur de quolibet vivente, sed de vivente animato; neque de quolibet vitae principio, sed de principio primo, cum et nos fateamur, principium quoddam secundarium vitae posse esse corpus. Sic oculus est principium secundarium vitalis operationis, quae dicitur visio; sic etiam cor est principium secundarium vitae in animali; nemo autem dicet, oculum, cor, vel aliud organum esse animam. Loquimur autem de principio primo, de illo nimirum, quod facit aliquam substantiam visibilem et multiplicibus organis pollentem, esse viventem, id est capacem exerendi vitales operationes, et de hoc principio, quod vulgo appellatur anima, dicimus non posse confundi cum corpore. Siquidem, ut propositionem minorem argumenti superioris prolati in aperto ponamus, esse principium primum vitae non competi corpori in quantum est corpus, secus omne corpus viveret; competi ergo corpori in quantum est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet ab aliquo principio quod est actus eius. Anima ergo, quae est primum vitae principium, non est corpus, sed corporis actus. Argumentum eo redit, ut dicitur Corpus nostrum dicitur vivens, non quia corpus, sed quia habet tale aliquid in se, ut dicatur corpore et vita constare. Atqui hoc tale aliquid est anima. Ergo anima non est corpus. Vel aliis verbis: Corpus vivens differt a non vivente propter animam. Ergo anima non est corpus, cum sit corporum differentia.

Arg. 2.^{um} Corpus hominis natura sua corruptioni obnoxium est et ab anima impeditur, quominus corrumpatur; hinc anima exutum, statim corrui ac dilabitur. Atqui id quod accessu suo impedit quo-

(1) De hac re cf. S. THOM. I, p. q. 75, a. 1; *Contra gent.* lib. II, cap. LXV

minus corpus corrumpatur, suo recessu illud corruptioni subiectum deserit, non potest esse corpus; ni dicere velimus, corpus sua natura simul tendere ad dissolutionem, et ab ea seipsum immune servare. Ergo anima, qua corpus animalis dissolutioni resistit, minime confundi potest cum corpore.

Prob. 2.^a pars: nimirum quod anima humana revocari nequeat ad formam quandam accidentalem corporis, uti placuit Galeno et aliis veteribus, quos imitari sunt recentes nonnulli, explicantes animam per complexionem, vel aptam dispositionem partium organicarum, vel per harmoniam.

Arg. 1.^a Homo per animam sortitur genus et speciem. Atqui complexio nullo pacto potest homini tribuere genus et speciem. Ergo anima nequaquam dici potest complexio. Cum propositio maior in perspicuis sit, et clarissime eruatur ex ipsa hominis definitione, aliquid dicendum ad probationem propositionis minoris, quae sic effici potest. Cum complexio in corpore organico animalis resultat ex contrariis qualitatibus ad quoddam medium, temperamentum, seu aequilibratam redactis, necessario revocanda est ad formam accidentalem. Atqui id unde aliquid compositum naturale sumit genus et speciem est actus seu forma substantialis. Ergo anima humana nequit cum Galeno ad complexionem revocari (1).

Arg. 2.^a Ductur ex operationibus animae humanae prout est intellectiva, sensitiva, et vegetabilis. Anima intellectiva est principium operationis intelligendi, sentiendi, et vegetandi. Atqui corporis humani complexio non nisi absurdissime diceretur primum principium, ex quo promanant actiones intelligendi, sentiendi et vegetandi. Ergo anima humana nullo pacto confundi potest cum corporis complexionem seu temperamento. Ur enim propositio minor breviter declaratur, notandum denno est, complexionem causari ex qualitatibus activis et passivis; cum e contrario operationes propriae animae vegetativae, sensitivae, multoque magis animae intellectivae longe superent virtutem qualitatum huiusmodi. Ergo neque complexio potest esse principium memoratarum actionum vitalium, neque ipsa forma substantialis, ex qua qualitates illae resultant dici potest anima. Quocirca concludendum est, aptam quandam complexionem, et artificiosam partium structuram praerquiri in corpore humano ad hoc ut sit subiectum proportionatum animae, et proprium eius perfectibile; minime vero ipsam structuram et complexionem confundi cum anima.

Accedit quod anima humana temperat suo imperio, ac moderatur permotiones motusque in appetitu sensitivo insurgentes ex naturali complexionem seu temperamento corporis. Ergo non nisi stulte et inscite cum ipsa complexionem corporis permiscetur. Eadem argumenta

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXV.

aptari possunt ad refellendam opinionem eorum, qui animam esse quandam harmoniam censent, cum haec opinio alterius mox explosae simillima sit, uti notat S. Thomas (1). Eam directe ac fuse refellit Aristoteles, qui multiplici argumento ostendit, animam dici nullo pacto posse harmoniam (2). Hanc eandem sententiam ab Aristoxeno Aristotelis discipulo traditam sic festive et argute pervellit Cicero: « Harmoniam ex intervallis sonorum nosse possumus, quorum varia compositio etiam harmonias efficit plures; membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere non video. Sed hic quidem quamvis sit eruditus, sicut est, haec magistro concedat Aristoteli; canere ipse doceat » (3).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Anima est movens motum. Atqui movens motum non est nisi corpus. Ergo anima est corpus.

Resp. Dist. mai. Anima movet motu proprie dicto, et movetur motu late dicto, *Conc.* Movetur motu proprie dicto, *Subdist.* Per se, *Neg.* Per accidens, *Conc. Contradist. min.* Quod movetur motu proprie dicto et per se, est corpus, *Conc.* Quod movetur motu proprie dicto et per accidens, est corpus, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Motus proprie dictus definitur: *Actus entis in potentia prout est in potentia*, et est triplex, nimirum motus alterationis, augmenti, et motus localis. Porro moveri per se aliquo ex his motibus pertinet solummodo ad corpus extensum. Anima vero licet per se non moveatur hoc motu, cum non sit quanta; nihilominus per accidens potest tali motu moveri, nimirum ad motum subiecti. Verum enim datur et alter motus late acceptus qui dicitur *actus perfecti*, et consistit in simplici mutatione de potentia in actum; et hic motus pertinet etiam ad entia spiritualia finita. Sed ex hoc motu, qui per se animae humanae competit, minime inferri potest, animam esse corpus.

Oppon. 2.^o Movens ad motum debet esse contactus aliquis. Atqui contactus non est nisi inter corpora. Ergo anima movens corpus videtur quod sit corpus.

Resp. Dist. Debet esse aliquis contactus sive quantitatis sive virtutis, *Conc.* Debet esse semper contactus quantitatis, *Neg. Contradist. min.* Contactus virtutis non est nisi inter corpora, *Neg.* Contactus molis non est nisi inter corpora, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Ad difficultatis solutionem animadvertendum, dari duplicem contactum, nimirum molis seu quantitatis, et virtutis. Primus

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXIV.

(2) Cf. ANST. *De Anima*, lib. I, cap. IX.

(3) *Quaest. Tullii*, lib. I, cap. XVII.

non habetur nisi inter corpora. At secundo contactu etiam incorporeum potest movere corporeum, et per hunc contactum substantiae separatae, nempe Angeli possunt movere corpora: a fortiori anima humana potest movere corpus, cui substantialiter unitur ad hominem efficiendum. Quod inter utrumque contactum differat, accurate declaratur a S. Thoma (1).

Oppon. 3.^o Simile cognoscitur simili. Atqui anima cognoscit corpora. Ergo anima est corpus.

Resp. Dist. mai. Inter cognoscentem et cognitum requiritur similitudo secundum speciem intentionalem, *Conc.* Secundum speciem physicam et naturalem, *Neg.* Solutio per se patet, cum intellectus cognoscens actuari nequeat forma physica et naturali obiecti cognitii, secus cognoscendo lapidem, fieret lapis.

Oppon. 4.^o Anima recipitur in subiecto, idest in corpore. Atqui forma recepta in subiecto, est forma accidentalis. Ergo anima est accidens corporis.

Resp. Dist. mai. Anima recipitur in subiecto mere potentiali, cui tribuit primum esse, *Conc.* Recipitur in subiecto actuali, cui affert esse secundum, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Quando dicitur: Quod est in alio, est accidens. Sed anima est in materia. Ergo est accidens: distinguere oportet; nam quod est in alio, potest supervenire subiecto in primo esse iam constituto, et tunc recte dicitur accidens; sed si cum subiecto concurrat ad primum esse rei constituendum, minime dici potest accidens, multoque minus si per se subsistit et aliud informat ipsi communicando primum esse.

SCHOLION. Vera definitio animae applicatur animae rationali. Ex refutatione falsarum opinionum de natura animae, quae tuebantur, animam vel esse corpus vel esse accidens quoddam corporis, melius evidentiusque apparet veritas doctrinae Aristotelis, qui sapienter docuit, animam esse formam substantialem corporis organici, ideoque ab ipso definita fuit: *Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.* Quod autem haec communis definitio, quae de qualibet anima exhibetur, applicari possit animae rationali, hoc eruitur ex alia definitione, quam idem Philosophus ex variis operationibus animae humanae a posteriori efformavit, secundum quam dicta fuit: *Id quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo.* Hoc idem late probabitur a nobis, quando de unione animae humanae cum corpore disputandum nobis erit.

Interea sic paucis in praesentia id declarari potest. Diversae animae inter se differentes specie, distinguuntur ex diversis operationibus

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LVI.

viventium animatorum, secundum quod hae actiones diversimode supergrediuntur operationes naturae corporalis seu inanimatae, cum natura corporalis subiaceat animae, et ad ipsam comparatur sicut materia et instrumentum. Sed est quaedam operatio viventis animati, quae ita excedit naturam corporalem, quod neque per organum corporeum exercetur, et talis est operatio animae rationalis. Quaedam quae fit per organum corporale, non tamen per aliquam qualitatem corporalem, et huiusmodi est operatio animae sensibilis; quaedam vero quae et fit per organum corporale et virtute corporeae qualitatis; sed in hoc supergreditur operationem naturae corporeae, quod huiusmodi operatio profuit a principio intrinseco, quod est commune omnibus operationibus animae, cum omne animatum moveat seipsum, et talis operatio pertinet ad animam vegetabilem. Ergo esse actum corporis physici organici potentia vitam habentis pertinet tum ad animam vegetabilem in plantis, tum ad sensitivam in brutis, tum ad rationalem in homine (1).

Quam ad rem anima in plantis est solummodo vegetabilis; in brutis animantibus est vegetabilis simul et sensitiva; in homine est simul vegetabilis, sensitiva, et intellectiva. Et consequenter si anima, nempe *actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis*, ex diversis operationibus a posteriori explicanda est, tunc anima, vegetabilis dicenda est: principium quo planta vivit primo; anima, sensibilis; principium quo brutum vivit, et sentit primo; et demum anima rationalis: principium quo homo vivit, sentit, et intelligit primo. Et sic sufficienter explicata remanet et natura cuiuslibet animae in genere, et natura cuiuslibet animae in specie, et praesertim natura animae rationalis, quae in eo reponenda est, quod sit principium intellectivum et forma substantialis corporis. Ex hoc anima humana utrinque distinguitur tum a formis mere intellectuales et separatis, tum a formis materialibus, quae habent esse in materia et per materiam.

Ex his inferat 1), veram esse opinionem dicentium, animam neque esse corpus, neque esse sine corpore. Actus enim et forma corporis neque est corpus, neque est sine corpore. Sed anima est actus et forma corporis. Ergo. Audi Philosophum: « Et propter hoc bene opinantur, quibus videtur neque sine corpore esse, neque corpus aliquid, anima. Corpus enim non est, corporis autem aliquid est » (2).

Inferat 2), animam intellectivam in homine non solum prout intellectiva est, sed etiam prout sensitiva et vegetabilis, animabus plantarum et brutorum longe antecellere, cum vegetativum et sensitivum in homine propter conjunctionem cum anima intellectiva intrinsece et essentialiter perficiantur.

(1) Cf. S. THOM. l. p. q. 78, a. 1.

(2) *De Anima*, lib. II, text. 26.

Infertur 3), animam humanam inter substantias intellectuales ultimum occupare locum, ideoque ipsa nominatur *natura intellectualis obumbrata*, cum per discursum ad rerum cognitionem perveniat. Hinc potius rationalis quam intellectualis dicenda est.

ARTICULUS II.

DE SIMPLICITATE ANIMAE HUMANAЕ.

QUAESTIO DETERMINATUR. Anima humana, quae cum qualibet anima in eo convenit, quod sit actus primus seu forma substantialis corporis organici potentia vitam habentis, hoc proprium sibi vindicat, ut ex ea et suo perfectibili seu subiecto effloreat vivens aliquod, quod praeter vitam vegetabilem et sensitivam gaudeat etiam vita intellectiva; et hoc vivens dicitur homo. Quocirca anima intellectiva cum reliquis convenit, ut sit forma substantialis corporis organici; discrepat vero in eo, quod sit principium intellectivum praeditum quibusdam operationibus, quibus non communicat organum corporale. Sicut ergo anima humana, quoad suam naturam et essentiam spectata, partim concipit, partim discrepat cum ceteris interioribus principis vitae, et illud idem in quo convenit, modo quodam nobiliori in se complectitur; sic in eius attributis, quae quodammodo manare ex essentia concipiuntur, partim convenit cum ceteris, partim ab illis differt; quasdam enim perfectiones proprias habet, quasdam vero cum aliis communes, licet modo quodam praestantiori ipsi insint. In attributis ergo animae humanae explanandis incipiemus a simplicitate, quae proprietas omnibus animabus competit, licet excellentiori modo tribatur animae rationali; et sic viam parabimus ad illas perfectiones patefaciendas, quae ad solam animam hominis pertinent.

Quid simplicitas? Simplex dicitur, quod non habet partes, ideoque simplicitas est quaedam species unitatis. Sicut enim unum est ens indivisum, sic simplex est ens indivisibile; quare simplicitas unitati addit indivisibilitatem, atque ita ab ente excludit compositionem, seu partes; nam quae composita sunt, possunt tribui in partes seu dividi. Simplicitas generatim neque perfectionem dicit neque imperfectionem, cum ab utraque abstrahat; nam datur simplicitas per modum imperfectionis, partis, et potentiae, et simplicitas per modum perfectionis, actus, et totius; et sic partes cuiuslibet compositi, licet simpliciores composito, nihil minus sunt ipso imperfectiores, cum ordinentur ad compositum, tamquam ad actum. Praeterea cum simplicitas compositionem excludat, iuxta diversam compositionis rationem, quae excluditur, diversa datur simplicitas. Quam ad rem tractando de simplicitate ani-

mae, determinanda est natura simplicitatis, quae ipsi attribuitur, et declarandum, an tributa simplicitas in perfectionem animae cedat, vel secus, iuxta variam compositionem ab ipsa exclusam.

Compositio ergo realis et physica, idest quae in rebus visibilibus invenitur, est triplex, nimirum essentialis, integralis, et accidentalis. Prima habetur, cum essentia rei coalescit ex duabus realitatibus inter se distinctis, quarum una se habet per modum actus, altera per modum potentiae ad conflandum ens unum: huiusmodi est compositio ex materia et forma in substantiis corporatis. Secunda compositio, idest integralis, quae consequitur compositionem essentialem, ideoque reperitur dumtaxat in substantiis coalescentibus ex materia et forma, exoritur ex partibus quantitatis, quae corpus aliquod extensum conflant. Denique tertia compositio, quae *accidentalis* dicitur, ea est quae complectitur realitates et partes coadunatas non per primum esse, sed per esse aliquod secundum. Huiusmodi compositio intercedere potest vel inter duas substantias completas, vel inter substantiam et accidens, vel inter duas formas accidentales. Prima et secunda compositio efficiunt ens per se et simpliciter unum; tertia vero efficit unum per accidens et secundum quid. Quare, praetermissa simplicitate, quae excludit compositionem ex substantia et accidente, cum huiusmodi simplicitas reperitur solummodo in Deo, quaerendum est de simplicitate, quae excludat ab anima compositionem tum essentialem tum integram; nimirum demonstrandum est, animam neque esse compositam quoad essentiam ex materia et forma, neque constare ex partibus quantitatis seu resultantibus ratione quantitatis.

Quaestio a Cartesianis obscurata. Quaestio, prout a nobis dilucide proposita est, faciles habet explicatus; verum a Cartesio eiusque discipulis, qui perperam confundunt conceptum simplicitatis cum conceptu spiritualitatis, admodum obscurata fuit. Cartesius quippe eiusque adspiratores docuerunt, corpus esse realitatem extensam, idest unum idemque cum extensione; et quoniam praeter substantiam nihil reale admitterent, consequenter professi sunt, non dari in ordine entis creati, nisi substantias materiales et spirituales. Cum vero essentia substantiae corporalis sit extensio, quae compositionem dicit; essentia substantiae spiritualis sit cogitatio, quae aliquid simplex denotat, consequenter deduxerunt, inter corpus, idest materiam, et spiritum non dari medium; et ideo sicut realitas extensa et composita convertitur cum corpore seu materia, ita realitas inextensa et simplex convertitur cum spiritu; hinc spiritualitas et simplicitas iuxta recentem Atomistarum philosophiam unum idemque sunt.

Verum falso admodum haec a novatoribus affirmantur. Spiritualitas quippe denotat remotionem et independentiam a materia, proindeque in suo formali conceptu perfectionem dicit, simplicitas ex adverso per se excludit compositionem et partes; independentiam vero a

materia neque includit neque excludit, ideoque in suo conceptu formali neque perfectionem neque imperfectionem designat. Hinc omne spirituale est simplex, sed non omne simplex est spirituale. Sic simplicitas quae praedicatur per modum perfectionis, actus, et totius spiritualitatem simul dicitur, propterea substantia completa et simplex est simul spiritualis. Sed simplicitas, quae dicitur per modum partis, potentiae, et imperfectionis, spiritualitatem non includit; et sic substantiae incompletae, seu formae substantiales tum corporum inanimorum, tum plantarum, tum brutorum sunt simplices, licet non sint spirituales. Patet ergo, quaestionem de simplicitate animae humanae sic definitam et a quaestione de spiritualitate sedulo distinctam censi posse a nobis penitus solutam ex iis, quae disputavimus. Siquidem si anima non est corpus, sed actus substantialis corporis organici, facile colligitur, eam neque esse essentialiter compositam, neque ex partibus quantitativis coagmentatam. Attamen ad pleniorum rei intelligentiam praestat huiusmodi stabilis propositio.

PROPOSITIO

Anima humana est tum essentialiter, tum integraliter simplex: unde eius essentia non constat ex actu et potentia, neque ipsa divisibilis est vel per se, vel per accidens, nempe ad divisionem subiecti (1).

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Anima est actus primus corporis physici organici, idest primum principium vitae corporis viventis. Tam vero primum principium vitae viventis animati nequit esse compositum ex materia et forma. Ergo anima est essentialiter simplex, quatenus a se excludit materiam et formam, tamquam principia speciei. Siquidem, ut delectetur propositio minor, compositum ex materia et forma, idest ex potentia et actu in linea essentiae nequit esse, quoad se totum, forma substantialis, cum materia non possit esse actus. Sed principium vitae quoad se totum, debet esse actus et forma substantialis, secus erit compositum ex vivificante et vivificato, et tunc erit vivens animatum, non anima. Ergo.

Hoc argumentum sic proponitur a S. Thoma. « Est de ratione animae quod sit forma alienius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquid ens in potentia tantum, quia forma, in quantum forma, est actus... Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam materiam cui primo est actus,

(1) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 75, a. 5; QQ. DD. De Anima, a. 6.

dicemus esse primum animatum » (1). Quo ex argumento illud iterum concluditur, quod superius a nobis probatum fuit, nimirum animam non esse corpus, cum de ratione substantiae corporatae sit coagmentari ex duplici substantiali principio, uno determinante et altero determinabili, nempe ex materia et forma.

Arg. 2.^{um} Si anima esset composita ex materia et forma, haberet speciem completam, et non esset pars speciei humanae, neque posset substantialiter corpori uniri ad complementum speciei capessendum. Sed anima est pars speciei humanae, quae corpori unitur ad speciem integram efformandam. Ergo (2).

Prob. 2.^a pars. Arg. 1.^{um} Principio adnotandum est, compositionem ex partibus integrantes seu divisibilitatem esse effectum formalem quantitatis, ideoque non reperiri, nisi in substantiis compositis ex materia et forma, idest in corporibus. Sed anima non est composita ex materia et forma, uti probatum est. Ergo anima experta est compositionis integralis, extensionis, divisibilitatis. Neque quidquam proferret si quis opponeret, formas substantiales utique esse per se indivisibiles, sed non esse indivisibiles *per accidens*, idest ad divisionem subiecti; et sic ad divisionem lapidis vel ferri dividitur etiam forma substantialis, cum per divisionem resultent duo individua eiusdem speciei, vel duae substantiae compositae ex materia et forma. Equidem verum est, formam substantialem quandoque divisibilem esse *per accidens*, nempe ad divisionem subiecti; sed hoc minime affirmari potest de anima humana, immo neque dici potest de animabus brutorum perfectiorum, quae omnino indivisibiles sunt.

Siquidem tunc forma est divisibilis ad divisionem subiecti, cum dicitur habitudinem indifferentem et ad totum et ad partes, ita ut qualibet pars suscipiat praedicationem totius; sicut qualibet pars ferri dicitur ferrum. Sed si forma non dicitur habitudinem indifferentem ad totum et ad partes; sed per prius et per se ordinatur ad totum, tamquam ad proprium et proportionatum perfectibile; per posterius vero et per ordinem ad totum actus partes, ita ut partes per illam formam non habeant praedicationem totius; tunc forma non est divisibilis neque per accidens, idest ad divisionem subiecti. Sic ex aliqua parte hominis vel equi et anima non fit neque homo neque equus; sed ad habendum hominem requiritur corpus organicum multiplici organorum genere pollens, et anima rationalis. Quocirca argumentum sic paucis concludi potest. Compositio integralis necessario subaudit compositionem essentialem, ex qua per naturalem resultantiam permanat. Atqui anima est essentialiter simplex. Ergo est etiam simplex integraliter, nempe indivisibilis in partes quantitatis.

(1) 1 p. q. 75, a. 5.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De Anima, a. 6.

Argumentum hoc ductum ex peripatetica, veraque doctrina compositionis substantialis rerum visibilium firmissimum est, et ad probandam propositionem valde accommodatum: verum quoniam schola cartesianiana concinens in hoc veteribus novisque Materialistis falso supponit, nullam aliam dari in substantiis compositionem, quam integrale, ideoque corpus physicum cum mathematico confundit; ad melius clariusque pervincendos Materialistas, qui animam esse integraliter compositam, ac proinde materialem blaterant; unum vel alterum addemus argumentum, quod animae simplicitatem propugnet independentem a doctrina scholastica de natura corporum.

Arg. 2.^{um} Desumptum ex testimonio conscientiae. Conscientia procul dubio testatur, nos ita per animam intelligentem apprehendere obiectum utcumque magnum diversisque partibus coalescens, ut apprehensio singularum partium una eademque sit cum apprehensione totius; ideoque apprehensio minime est commensurata quantitati rei apprehensae. Atqui principium ex quo simplex huiusmodi apprehensio dimanat, non potest esse nisi inextensum et simplex. Ergo anima humana simplex omnino et partibus vacans praedicanda est. Siquidem uti argumentatur Aquinas: « Nullum corpus invenitur aliquid continere, nisi per commensurationem quantitatis; unde et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cum se toto intelligat et comprehendat et totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus » (1).

Hoc argumentum ex simplici apprehensione ductum illustrius firmisque evadit, si ad actum intellectus indicantis convertatur et applicetur. Ut enim comparatio duarum notionum fiat, notiones debent esse ambae in eodem subiecto. Sed si anima ex partibus constaret, notiones subiecti et attributi non consistent in eodem subiecto, sed una pars haberet notionem subiecti, altera notionem praedicatam. Intellectus, ait S. Thomas, simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum, quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit » (2).

Arg. 3.^{um} Eadem veritas efficitur ex reflexione perfecta, qua animus supra seipsum revertitur ratione completa. Atqui nullum compositum potest supra seipsum redire ratione perfecta, sed ad summum partem supra partem, ut contingit in corporibus. Ergo anima omnino partium experta est. Merito Tullius de animi simplicitate ita disseruit: « In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbi sumus, quia nihil sit animis admistum, nihil con-

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. XLIX.(2) *Contra gent.* lib. I, cap. LV; cf. etiam *QQ. DD. De ver. q. 8, a. 14.*

cretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerni, nec distrahi potest » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Forma seu substantia simplex non potest esse subiectum accidentium. Atqui anima humana est subiectum accidentium. Ergo non est substantia simplex.

Resp. Dist. mai. Forma simplex, quae est purus actus, idest ipsum esse, non est subiectum accidentium, *Conc.* Quae non est suum esse, sed componitur ex esse, et quod est, non est subiectum accidentium, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Ex eo quod anima sit subiectum quorundam accidentium, idest potentialium, habituum, et operationum, illud consequitur tantummodo, eam nempe non esse actum purum, non vero eam esse compositam ex materia et forma. Equidem forma accidentalitatis, quae affert esse quoddam secundum, non potest recipi in essentia, quae sit suum proprium esse subsistens, in quo tanquam in actu purissimo omnes una continentur essendi perfectiones et nobilitates; quare recipi debet in substantia, quae a suo esse differt, et in qua recipitur esse primum. Hanc compositionem ultro fatemur in anima humana et in omnibus creaturis; verumtamen ipsa minime confundenda est cum compositione ex materia et forma, quae invenitur in substantiis materialibus, quaeque non est causa quamobrem illae substantiae possint subici accidentibus, sed potius quod subiciantur quibusdam accidentibus, quae afficere non possunt simplices formas (2).

Oppon. 2.^o Ubicumque est actio et passio, ibi est materia et forma. Atqui in anima humana est actio et passio. Ergo anima humana est composita ex materia et forma.

Resp. Dist. mai. Ubicumque est actio et passio proprie dicta, ibi est forma et materia, *Conc.* Ubicumque est passio improprie dicta, ibi est materia et forma, *Neg. Contradist. min. et Neg. Cons.*

Explico. Unumquodque agit secundum quod est actu, et patitur secundum quod est in potentia. Verum passio vel pati potest dici diversimode. Si enim passum patiendo recipit aliquam formam, quae expellit priorem aliam formam cum qua in eodem subiecto consistere non potest, tunc passio dicitur sensu proprio. Sin vero passum solummodo recipit aliquam formam sine abiectione alterius formae, tunc passio dicitur lato sensu, quatenus nempe importat simpliciter transitum de potentia in actum. Passum primo sensu debet coalescere

(1) *Quaest. Tunc.* lib. I, cap. XXIX.(2) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 6 ad 1 et 2.

ex materia et forma; ad passum secundo sensu potest esse forma simplex et subsistens. Ratio autem differentiae ex eo repetenda est, quod forma mere materialis, idest recepta in materia, naturaliter habet esse ita coarctatum, ut non possit in eodem subiecto coexistere cum alia forma; forma vero recepta in ente immateriali, non habet hanc coarctationem; et sic album et nigrum non possunt esse naturaliter in eodem subiecto, sed possunt esse intentionaliter in facultate cognoscitiva.

Multiplex ratio passionis sic explicatur a S. Thoma: «Pati dicitur tripliciter. Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo, quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem; sicut cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquid pati, eo quod aliquid ab ipso abicitur sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur, et non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur. Tertio dicitur aliquid pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia abesse hoc quod aliquid abicitur; secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum pericitur» (1).

Oppon. 3.^a Anima patitur passione proprie dicta, nam patitur a sensibilibus. Atqui quae sunt huiusmodi habent materiam partem sui. Ergo anima in homine est composita.

Resp. Neg. assumpti ad prob. Dist. Anima patitur a sensibilibus per se, *Neg.* Patitur per accidens ratione coniuncti, quod proprie patitur, *Conc.* *Contradist. min. et Neg. conc.* Uti enim ait Angelicus: «Anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed coniunctum: sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum, sed organi animati» (2).

Oppon. 4.^a Quod est forma tantum, statim seipso est ens et unum, et non indiget aliquo, quod ipsum faciat ens et unum (7 *Metaph.* com. 16). Atqui anima indiget aliquo quod ipsam faciat ens et unum, nempe Deo creatore. Ergo anima non est forma tantum.

Resp. Dist. mai. Quae sunt formae tantum non indigent causa formali ad hoc ut sint ens et unum, *Conc.* Non indigent causa efficiente et extrinseca, quae det eis esse, *Neg.* *Contradist. min.*

Oppon. 5.^a Ubi sunt passiones et proprietates materiae, ibi est materia. Atqui in anima humana sunt proprietates materiae, idest esse in potentia, recipere, subici, et alia huiusmodi. Ergo.

Resp. Dist. mai. Ubi sunt proprietates materiae, eodem modo ac in materia, ibi est materia, *Conc.* Ubi sunt proprietates materiae diverso modo et per quamdam analogiam, ibi est materia, *Neg.* Et sic esse in potentia, et recipere diversimode dicuntur de anima et de materia.

(1) 1 p. q. 79, a. 2.

(2) QQ. DD. De Anima, a. 6 ad 14.

Oppon. 6.^a Motus impressus ab anima corpori superatur a resistantia materiae. Atqui vis procedens a spiritu non superatur a resistantia materiae. Ergo anima est corporea.

Resp. Dist. mai. Motus superatur a resistantia materiae, quia anima movet materiam mediante corpore quod informat, *Conc.* Superatur, et movet immediate, *Neg.* *Contradist. min. et Neg. conc.*

Explico. Anima cum sit forma substantialis corporis communicat corpori vim motricem, qua alia corpora potest movere. Verum vis illa cum sit recepta in partibus organicis corporis, coarctatur ad capacitatem illorum organorum, ac proinde optime vinci potest a contraria vi alterius corporis, quae dicitur resistantia.

Oppon. 7.^a Anima iisdem vicibus obnoxia est ac corpus; vige enim in iuvenibus, debilitatur in senibus. Ergo et ipsa dicenda est substantia corporea.

Resp. Dist. ant. Anima iisdem vicibus obnoxia est ac corpus, semper et eodem modo, *Neg.* Diverso modo et non semper, *Conc.*

Explico. Difficultatem hanc recentes Materialistae desumpserunt a Lucretio ipsorum Coryphaeo, qui versus cecinit: «Praeterea gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus, pariterque senescere mentem» (1). Verum frustra sunt, nam vices corporis sunt secundum quantitatem molis; vices vero animae secundum quantitatem virtutis; prout nempe eius intelligendi virtus ac operatio magis, magisque pericitur. Et licet virtus animae, homine senescente, videatur debilitari, hoc non contingit, quia anima senescit, sed solum quia propter unionem ad corpus eget adiumento virtutis sensitivae, quae est organica, ad exercendas operationes intellectivas; hinc integris sensibus, qui praebent intellectui materiam obiecti, anima intellectiva maxime vige in homine non robusto et etiam in senes. Hoc ita notatur a S. Bonaventura: «Animae rationalis operatio nec senescit, nec antiquatur in tempore, imo iuvenescit, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia» (2).

ARTICULUS III.

DE ANIMAE HUMANAE SIMPLICITATE.

STATUS QUAESTIONIS DEFINITUR. Proprietas illa entis, quae spiritualitas nuncupatur, quemadmodum a nobis nuper explicatum est, minime est confundenda cum simplicitate, quae latius patet quam

(1) De rerum natura, lib. III, v. 446 et seq.

(2) 2. Sent. Dist. 19 in arguendo. Pro aliis difficultatibus cf. S. Thoma. QQ. DD. De Anima, a. 6; De spirit. creaturis, a. 1.

spiritualitas. Omne quippe, quod est spirituale, simplex quoque sit oportet; ut non omne simplex est spirituale, cum principia formalia rerum sive substantialia sive etiam accidentalia, quae sunt fons unitatis sive substantialis sive accidentalis, simplicitatem plus minusve perfectam sibi vindicant, neque per hoc dici possunt proprio sensu spiritualia. Sic anima vegetabilis plantarum et sensitiva brutorum; sic virtus visiva in homine ceteraque potentiae affixae organo sunt formae simplices; at nemo dicit, eas esse proprie spirituales. Spiritualitas quippe simplicitati adiungit remotionem seu independentiam a materia in essendo, et consequenter in operando. Siquidem cum proprium cuiuslibet formae substantialis sit habere esse supra materiam elevatum, cumque omnes formae in eo conveniant, quod sint principia unitatis, ideoque simplices, nam principium primum unitatis compositum esse nequit; secundum quod magis vel minus supra materiam elevatur, maiorem vel minorem essendi agendique perfectionem participat.

Quare si datur aliqua forma corporis naturalis, quae ita habeat esse supra materiam elevatum, ut in ipso subsistat independentem a materia, licet illud idem esse communicet materiae; tunc forma illa simplicitati, quam communem habet cum aliis formis intrinsece dependentibus a materia in essendo et operando, addit aliam perfectionem sibi propriam, idest spiritualitatem, quae in eo sita est, ut forma illa possit esse subiectum actus essendi, seu subsistere per se independentem a corpore; cui tamen proprium esse, in quo subsistit, communicat, speciemque tribuit. Hanc perfectionem vindicamus animae humanae, quae ceteris formis inferioribus in eo praestat, quod in se habeat esse, idest subsistat independentem a corpore; subest vero formis separatis, idest mere intellectivis seu Angelis in eo, quod anima licet subsistens in suo esse, possit illud idem esse communicare materiae, a qua quodammodo attingitur; ex adverso formae mere intellectivae esse suum, in quo subsistunt, nullatenus possunt communicare subiecto; et ideo maiorem altioreque gradum perfectionis et remotionis a materia sibi vindicant. Hinc anima humana iure dicitur quidam horizon corporeorum et incorporeorum, materialium et immaterialium.

Spirituale, immateriale, subsistens. Propter illam quam diximus independentiam a materia solet anima humana nominari indiscriminatam a philosophis peripateticis tum spiritualis, tum immaterialis, tum forma subsistens. Verum enim perfectionem, quam animae humanae vindicamus, magis proprie significat vox *subsistens*, ideoque S. Thomas hac voce plerumque utitur ad aequivocationes praepediendas. Etiam nomen *spiritus* non semel usurpatur etiam ad indicandas res materiales vel formas a materia dependentes, uti testis est ipse Angelicus Doctor (1): vocabulum autem *immateriale* cum quamdam elevationem

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. IV, cap. XXIII.

supra materiam denotet, rursus attribuitur etiam formis dependentibus a materia in essendo. Sic species sensibilis, quae recipitur in organo corporeo, tamquam in subiecto, a quo dependet, non raro dicitur spiritualis et immaterialis, nempe ad ordinem intentionis seu perceptionis elevata. Verum enim vox *subsistens* omni aequivocationi aditum pracludit, cum proprie significet formam in essendo et in operando independentem a materia; et hoc est quod proprie attribuitur animae humanae, quando illam spirituales esse dicimus. Qua de re paulo latius ratio subsistentis explicanda nobis est.

Duplex subsistens. Ens per se subsistens, idest substantia singularis et individua, quae etiam a Philosopho, et a S. Thoma dicitur *hoc aliquid*, vel substantia prima, bipartitam habet divisionem, iuxta quam tribuitur in subsistens completum et subsistens incompletum. Ad rationem quippe subsistentis duo requiruntur, nimirum ut possit per se existere, et ut sit aliquid completum in aliqua specie: hinc ea individua, quae per se existunt et habent esse receptum in aliqua essentia seu natura completa, dicuntur substantiae singulares-completae: quae vero ita per se sunt, ut non habeant esse, seu non subsistant in completa essentia speciei, dicuntur substantiae singulares-incompletae, idest *hoc aliquid incompletum*; non quod esse earum sit incompletum, sed quod illud esse recipitur in subiecto, quod non est completa natura speciei, sed pars sive essentialis sive integralis speciei, ideoque in praedicamento substantiae ponitur reductivè, non formaliter.

Huiuscemodi doctrina passim traditur ab Aquinate nostro. Ad specimen haec habetote: « Dicendum, quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo excludit inhaerentiam accidentis, et formae materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo quasi subsistens, sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid* » (1). Et alibi: « Dicendum quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud esse, quod est animae, communicat corpori; ut sit unum esse totius compositi, tum quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad complementum speciei » (2).

Ex his, quae haecenus iuxta S. Thomam delibavimus, patet (1) quid respondendum sit quaerenti, an anima humana sit substantia completa vel incompleta. Est enim substantia singularis et individua incompleta,

(1) I p. q. 75, a. 2 ad 1.

(2) QQ. DD. *De Anima*, a. 1 ad 1.

non quia eius esse sit incompletum, sed quia eius essentia, quae est subiectum actus essendi, non constituit completam aliquam speciem, sed est pars speciei humanae, cum non habeat omnia, quae requiruntur ad operationem propriam ipsius speciei.

Patet 2, animam humanam dici substantiam incompletam vel partem substantiae non eodem sensu, ac ceterae formae substantiales non subsistentes, uti animae brutorum; neque ut partes integrantes substantiae, quae etiam dicuntur substantiae incompletae, uti manus et pedes. Differentia quippe reponenda est in hoc quod anima rationalis habet propriam esse, in quo subsistit, et illud corpori communicat, et per hoc completur in specie naturae humanae, cum pertrahat corpus ad suum esse, quod esse a corpore attingitur, quin ab eo penitus comprehendatur. Ex adverso formae inferiores, et partes integrantes non solum dicuntur substantiae incompletae eo quod non constituent completam speciem, sed etiam eo quod per se non habent esse; sed illud habent dependentem vel a composito, vel a toto.

Patet 3, animam humanam separatam non esse personam quamvis sit subsistens. Persona quippe iuxta Boetium (*Lib. de duabus naturis*) definitur: *Rationalis naturae individua substantia*. Verum anima est pars dimixtae naturae humanae, non tota natura humana. « Dicendum, ait Aquinas, quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura humana, et ideo non est persona » (1).

Ad quaestionem, quo sensu anima humana sit substantia incompleta, paucis responderi potest, eam merito dici debere substantiam incompletam, non quod eius esse est incompletum, neque quod habet esse dependentem a composito; sed quia est pars essentiae seu naturae humanae subsistens in esse, quod est communicabile corpori ad essentiam humanam completam (2).

PROPOSITIO.

Anima humana est forma per se subsistens, id est esse habens independentem a corpore; quare merito dicenda est spiritualis, licet supremum spiritualitatis gradum non attingat, qui proprius est formarum mere intellectualium.

Prob. prop. Arg. 1.^o Anima humana habet modum operandi seu operationes quasdam omnino independentes a materia, id est ad quas socium sibi non adsociat organum corporale. Atqui substantia, unde huiusmodi operatio dimanat, est omnino independens a materia in essendo. Ergo anima humana est per se subsistens et spiritualis.

(1) QQ. DD. De pot. q. 9, a. 2 ad 14.

(2) De spiritualitate animae cf. ARIST. De Anima, lib. III, text. 4, 5, 6, 7.

Evol. arg. Quandoquidem huiusmodi argumentum caput est totius rei de qua agimus, et ad ipsum omnia quae afferuntur, iure possunt reduci, praestat patulo enucleatius ipsum declarare. Et primo quidem ut vis ac veritas propositionis minoris in perspicuis sit, illud notandum venit, inter operationem rei et esse eiusdem necessarium dari proportionem. Haec veritas ipso principio causalitatis exprimitur, quod declarat, non dari effectum sine causa vel nihil esse in effectu quod non sit in causa: hinc pervulgatum illud et omnibus apprime notum effatum: *Ummquodque operatur secundum quod est*, vel si mavis: *Operatio sequitur esse*. Nihil hoc ut indubium admittatur, scientia humana universim corrui, quae ab effectibus ad causas cognoscendas progreditur. Quocirca, ut rite atque invicte concludatur argumentum, illud probandum est quod in propositione maiori posuimus, nempe animam intellectivam habere in homine operationem, cui corpus seu organum corporale non communicat.

Siquidem anima humana intelligit res immateriales practicae, cum eius proprium obiectum sit quidditas universalis rerum materialium, nempe abstracta ab omnibus conditionibus materialibus individuandis; intelligit quodammodo res positive immateriales; cognoscit rerum relationes; redit supra suum actum reditione completa. Atqui huiusmodi operationes transcendunt omnino virtutem potentiae, quae sit affixa organo, uti suo loco probavimus agentes de immaterialitate intellectus. Ergo operatio intellectiva peragitur independentem ab organo corporali. Totum hoc argumentum sic paucis et illuminatè proponitur a S. Thoma: « Intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari, nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est. Relinquitur igitur, animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens » (1).

Arg. 2.^o Intellectus noster intelligendo actuatur specie, quae representat quidditates rerum absolutas et abstractas a materiali concrectione et mutationibus materiae. Atqui huiusmodi species recipi requirit, nisi in facultate apprehensiva, quae a materiali concrectione sit libera; secus forma illa coarctaretur ad capacitem subiecti materialis. Ergo potentia intellectiva dicenda est immaterialis, et per consequens substantia animae ex qua dimanat, cum accidens non possit esse immaterialius principio in quo residet (2).

Arg. 3.^o Demum propositio demonstratur ex spiritualitate voluntatis. Etenim voluntas, quae spiritualia et immaterialia consecuturisque perficitur ac viget, quaeque corpori dominatur, et in appetendis

(1) 1. p. q. 73, a. 2; cf. etiam QQ. DD. De Anima, a. 1.

(2) Cf. S. Thomae 2. Sent. Dist. 19, q. 1, a. 1. solut.

bonis, quae sunt ad finem, liberam electionem sibi vindicat, necessario debet esse immaterialis. Atqui huiusmodi est humana voluntas. Ergo in operando minime dependere potest a materia; ideoque anima quae tali facultate ornatur, debet esse in essendo immunis a materia (1). Cui argumento robur accedit, si advertatur animo, voluntatem ita sibi vindicare liberum dominium in suos actus, ut a nullo agente creato possit cogi ad volendum. Hoc autem minime contingeret, si voluntas esset materialis; nam quae a corpore intrinsecus dependent, nequeunt non donari iis viribus, quae corpora coercent sibi que subiiciunt.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Anima humana est actus corporis. Atqui actus substantialis corporis non habet esse independens a corpore. Ergo.

Resp. Dist. mai. Est actus corporis non totaliter comprehensus a subiecto, *Conc.* Est actus corporis comprehensus a materia, et habens esse per ipsam, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Licet anima sit actus substantialis corporis humani, cui tribuit esse et speciem; tamen, ut in antecessum praenotavimus, anima rationalis non dicitur actus substantialis corporis eodem pacto, ac formae inferiores, et animae brutorum. Anima quippe humana hoc proprium sibi vindicat, ut sit in suo esse subsistens, quod a Deo habet per creationem; verum, quoniam subsistit in specie incompleta, naturaliter ordinata est ad unionem cum corpore, ut speciem sortiatur completam, quae est natura humana coalescens ex anima et corpore. Hinc corpus organicum comparatur ad animam humanam ut subiectum *informationis*, non vero *sustentationis*, quia ipsa communicat corpori illud idem esse, in quo subsistit; ideoque merito dicitur forma informans simul et subsistens, idest *hoc aliquid*. Quare anima humana medium tenet locum inter formas mere informantes, quae habent esse per materiam, de cuius potentia subiectiva educuntur, et formas mere separatas, quae neque habent esse per materiam, neque in materia, et quae nullo pacto iungi possunt substantialiter materiae, quia in se habent completam subsistentiam. Est ergo anima humana simul actus corporis et spiritualis (2).

Oppon. 2.^o Ex unionem animae cum corpore resultat unum esse animae et corporis. Atqui esse corporis est esse materiale, idest a materia dependens. Ergo et esse animae rationalis dicendum est dependere a materia.

Resp. Dist. mai. Resultat unum esse, quod est per prius compositi, et per posterius partium substantialium, *Neg.* Quod est per

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 115, a. 4.

(2) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 1; *De spirit. creaturis*, a. 2.

prius animae, et ab anima communicatur corpori, *Conc. Contradist. min.* Est materiale, si per prius est compositi, *Conc.* Si per prius est animae, a qua communicatur corpori, *Subdist.* Idest sustentatur et comprehenditur a materia, *Neg.* Atingitur a materia, *Conc.*

Explico. Ex eo quod per unionem substantialem animae rationalis cum corpore, corpus elevatur et pertrahitur ad esse animae, a qua corpus habet ut sit ens actu, substantia, vivum, et sentiens (1), illud dumtaxat rite concludi potest, esse animae rationalis, quod a corpore participari potest, non pertinere ad completam absolutamque remotionem a materia, quae pertinet ad formas separatas; et hoc ultra a nobis conceditur. Verum perperam admodum concluderetur, animam nullo pacto esse spiritualement, eo quod sit actus substantialis corporis: est quippe actus non totaliter a materia comprehensus, cum ex anima dimanent operationes, quae cum materia adversa fronte pugnant. Hoc a nobis enucleatim explicabitur, cum de unionem animae cum corpore erimus acturi.

Oppon. 3.^o Si anima esset aliquo modo subsistens, daretur aliqua eius operatio sine corpore. Atqui nulla operatio animae est sine corpore, cum ipsum intelligere non sit concursu phantasmatis, ideoque *animae*. Ergo anima non est spiritualis.

Resp. Dist. mai. Eset aliqua operatio animae, ad quam intrinsece non concurreret corpus, *Conc.* Ad quam neque extrinsece corpus concurreret, *Neg. Contradist. min.* Intelligere animae unitae non est sine concursu intrinseco organi, *Neg.* Non est sine concursu extrinseco phantasmatis et organi, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Phantasma, quod non habetur sine organo corporeo, concurrat extrinsece ad operationem animae intellectivae, quatenus intellectui praebet obiectum materiale seu materiam obiecti, circa quod versatur activitas animae intelligentis. Verum hic concursus, qui est mere extrinsecus, non constituit intellectum intrinsece dependentem ab organo. Hoc contingeret, si actio intellectiva procederet ab organo animato et in eo recipitur, quemadmodum accidit in operatione sensitiva. Ad rem nostram ita loquitur S. Thomas: « Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exercetur, sed ratione obiecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non movet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigat exterioribus sensibilibus ad sentiendum » (2).

Oppon. 4.^o Operationes animae intellectivae ad laesionem organorum perturbantur. Atqui hoc contingere non posset, si anima in intelligendo esset independens ab organo. Ergo.

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De spirit. creaturis*, a. 3.

(2) 1 p. q. 75, a. 2 ad 3.

Resp. Dist. mai. Perturbantur propter dependentiam extrinsecam ab organo, *Conc.* Propter intrinsecam dependentiam, *Neg.* Cum difficultas haec sub alia forma praecedentem instauret, eadem ipsi applicatur responsio; nam, ut ait S. Thomas: «Debilatur intellectus ex laesione alicuius organi corporalis *indirecte*, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum» (1).

Oppon. 5.^o Inter animam et corpus debet esse proportio et convenientia, quae intercedit inter actum et proprium ipsius susceptivum. Atque inter spiritum et materiam nulla est convenientia. Ergo anima non est spiritualis.

Resp. Dist. mai. Debet esse proportio naturae, *Neg.* Debet esse proportio et convenientia, quae intercedit inter perficiens et perfectibile, *Conc.* *Contra dist. min.* Non est convenientia naturae, *Conc.* Habitudo, *Subdist.* Si substantia spiritualis non est complete subsistens, *Neg.* Si est complete subsistens, *Conc.* Solutio patet ex his quae superius explicata sunt, et uberius explicabuntur cum de substantiali unione animae rationalis cum corpore recurret quaestio.

Oppon. 6.^o Ut certo constet animae spiritualitas, certo constare debet, cogitationem seu perceptionem intellectivam nullo pacto posse convenire materiae, idest proficisci a substantia corporali. Atque haec repugnancia per rationem certo constare nequit. Ergo.

Resp. Conc. mai. et Neg. min. Quoniam vero in hac difficultate innuitur dubium illud, quod Lockius philosophiae cartesianae decretis imbutus in medium protulit, ideoque sub nomine dubii lockiani super repugnancia inter materiam et cogitationem circumfertur; pauca de hac inepta dubitatione attingemus, ut melius ostendatur, rationem philosophandi a Cartesio ductam dissentientibus inter se erroribus planam latamque communire viam (2).

ARTICULUS IV.

DE INTRINSECA REPUGNANTIA MATERIAE COGITANTIS.

CONTINUATIO RERUM. Eadem argumenta quae probant, animam intellectivam in homine esse formam subsistentem et spiritalem, evincunt etiam, intelligendi facultatem nullo pacto posse dici virtutem receptam in materia seu in organo corporali, cum actio intelligendi talis sit, ut nullo pacto proficisci valeat a substantia corporali; eius quippe essentia et proprietates e regione pugnant cum

(1) *De Anima*, lib. II, lect. 7.

(2) Pro aliis difficultatibus cf. quae exposuimus agentes de spiritualitate intellectus, pag. 272.

essentia et proprietatibus corporum. Porro virtus intelligendi, quae est principium proximum intellectiois, cum habeat esse per substantiam cui inhaeret, uti proprium est accidentium, non potest afficere subiectum corporeum et materiale, si eius proprietates oppositae sunt proprietatibus materiae.

Dubium Lockii. Post subversam a Cartesio christianam veramque philosophiam et perturbatis notionem substantiae, corporis, accidentis, unionis animae cum corpore, simplicitatis, spiritualitatis, actionis et passionis, sensationis et intellectiois, Lockius cartesianis placitis imbutus, iuxta quae reponebat essentiam materiae sive corporis in extensione, corporumque activitatem ad purum putamque motum localem revocabat, serio dubitare coepit, an per divinam saltem Omnipotentiam materiae seu corpori attribui posset vis et actus cogitandi, idest sentiendi et intelligendi, cum per ipsum intellectio non sit aliud, nisi sensatio transformata. Laudatus philosophus extollens ex una parte divinam Omnipotentiam, decernit, ipsum non esse definiendam terminis ac exiguis confiniis nostrae intelligentiae, ideoque non ex eo quod aliqua res nobis involvere videatur conceptum pugnam, iudicare iure possumus, ipsam a Deo fieri non posse; et ex alia parte cum omnes materiae proprietates, et omnes proprietates cogitationis exploratas haudquaquam habeamus, minime nobis concludere fas est, materiam cogitantem seu intelligentem aliquid absolute repugnans prae se ferre. Quocirca primum dubitare de hac re visus est Lockius; subinde in disputatione, quam contra Stillingfleetum agitare ingressus est, pluribus argumentis sane ineptis ac fatilibus directe probare nititur, Deum posse materiam condere cogitanti intelligendique vi polentem (1).

Lockium uti optime de divinae Omnipotentiae furibus meritis amplissimis laudibus extulit Voltairius, eos impietatis insimulans illos, qui divinae Omnipotentiae denegant virtutem producendi materiam cogitantem! (2) Quis ergo non miraboris risuque non excipiet verba Lockii, multoque magis eius adspulatoris impij Voltairii, dum ambo contra tot christianos philosophos, et sanctissimos Ecclesiae catholicae Doctores divinam Omnipotentiam defendere ostentant? Verum frustra sunt; nam nemo inimicus de divina Omnipotentia consulit, quati qui pugnantia secum ab Ipsa fieri posse tuetur. Sicut qui doceret, hominem a Deo fieri posse, qui sit animal rationis expertus, quod ipse Lockius, si sapit, inficiabitur.

Ad alterum autem, quod memoratus philosophus gloriose affirmavit, nimirum, nos non posse decernere, an cogitatio cum materiali substantia pugnet, eo quod non habeamus penitus compertas omnes

(1) *Sophismata Lockii eorumque ampliam accuratamque refutationem invenire est apud LIBERATORE, *Dell'anima umana*, cap. IV.*(2) *Elements de la philosophie de Newton*, part. I, chap. VI.

Resp. Dist. mai. Perturbantur propter dependentiam extrinsecam ab organo, *Conc.* Propter intrinsecam dependentiam, *Neg.* Cum difficultas haec sub alia forma praecedentem instauret, eadem ipsi applicatur responsio; nam, ut ait S. Thomas: «Debilatur intellectus ex laesione alicuius organi corporalis *indirecte*, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum» (1).

Oppon. 5.^o Inter animam et corpus debet esse proportio et convenientia, quae intercedit inter actum et proprium ipsius susceptivum. Atque inter spiritum et materiam nulla est convenientia. Ergo anima non est spiritualis.

Resp. Dist. mai. Debet esse proportio naturae, *Neg.* Debet esse proportio et convenientia, quae intercedit inter perficiens et perfectibile, *Conc.* *Contra dist. min.* Non est convenientia naturae, *Conc.* Habitudo, *Subdist.* Si substantia spiritualis non est complete subsistens, *Neg.* Si est complete subsistens, *Conc.* Solutio patet ex his quae superius explicata sunt, et uberius explicabuntur cum de substantiali unione animae rationalis cum corpore recurret quaestio.

Oppon. 6.^o Ut certo constet animae spiritualitas, certo constare debet, cogitationem seu perceptionem intellectivam nullo pacto posse convenire materiae, idest proficisci a substantia corporali. Atque haec repugnancia per rationem certo constare nequit. Ergo.

Resp. Conc. mai. et Neg. min. Quoniam vero in hac difficultate innuitur dubium illud, quod Lockius philosophiae cartesianae decretis imbutus in medium protulit, ideoque sub nomine dubii lockiani super repugnancia inter materiam et cogitationem circumfertur; pauca de hac inepta dubitatione attingemus, ut melius ostendatur, rationem philosophandi a Cartesio ductam dissentientibus inter se erroribus planam latamque communire viam (2).

ARTICULUS IV.

DE INTRINSECA REPUGNANTIA MATERIAE COGITANTIS.

CONTINUATIO RERUM. Eadem argumenta quae probant, animam intellectivam in homine esse formam subsistentem et spirituale, evincunt etiam, intelligendi facultatem nullo pacto posse dici virtutem receptam in materia seu in organo corporali, cum actio intelligendi talis sit, ut nullo pacto proficisci valeat a substantia corporali; eius quippe essentia et proprietates e regione pugnant cum

(1) *De Anima*, lib. II, lect. 7.

(2) Pro aliis difficultatibus cf. quae exposuimus agentes de spiritualitate intellectus, pag. 272.

essentia et proprietatibus corporum. Porro virtus intelligendi, quae est principium proximum intellectiois, cum habeat esse per substantiam cui inhaeret, uti proprium est accidentium, non potest efficere subiectum corporeum et materiale, si eius proprietates oppositae sunt proprietatibus materiae.

Dubium Lockii. Post subversam a Cartesio christianam veramque philosophiam et perturbatis notionem substantiae, corporis, accidentis, unionis animae cum corpore, simplicitatis, spiritualitatis, actionis et passionis, sensationis et intellectiois, Lockius cartesianis placitis imbutus, iuxta quae reponebat essentiam materiae sive corporis in extensione, corporumque activitatem ad purum putamque motum localem revocabat, serio dubitare coepit, an per divinam saltem Omnipotentiam materiae seu corpori attribui posset vis et actus cogitandi, idest sentiendi et intelligendi, cum per ipsum intellectio non sit aliud, nisi sensatio transformata. Laudatus philosophus extollens ex una parte divinam Omnipotentiam, decernit, ipsum non esse definiendam terminis ac exiguis confinibus nostrae intelligentiae, ideoque non ex eo quod aliqua res nobis involvere videatur conceptum pugnam, iudicare iure possumus, ipsam a Deo fieri non posse; et ex alia parte cum omnes materiae proprietates, et omnes proprietates cogitationis exploratas haudquaquam habeamus, minime nobis concludere fas est, materiam cogitantem seu intelligentem aliquid absolute repugnans prae se ferre. Quocirca primum dubitare de hac re visus est Lockius; subinde in disputatione, quam contra Stillingfleetum agitare ingressus est, pluribus argumentis sane ineptis ac fatuibus directe probare nititur, Deum posse materiam condere cogitanti intelligendique vi polentem (1).

Lockium uti optime de divinae Omnipotentiae furibus meritis amplissimis laudibus extulit Voltairius, eos impietatis insimulans illos, qui divinae Omnipotentiae denegant virtutem producendi materiam cogitantem! (2) Quis ergo non miraboris risuque non excipiet verba Lockii, multoque magis eius adstipulatoris impij Voltairii, dum ambo contra tot christianos philosophos, et sanctissimos Ecclesiae catholicae Doctores divinam Omnipotentiam defendere ostentant? Verum frustra sunt; nam nemo inimicus de divina Omnipotentia consulit, quati qui pugnantia secum ab Ipsa fieri posse tuetur. Sicut qui doceret, hominem a Deo fieri posse, qui sit animal rationis expertus, quod ipse Lockius, si sapit, inficiabitur.

Ad alterum autem, quod memoratus philosophus gloriose affirmavit, nimirum, nos non posse decernere, an cogitatio cum materiali substantia pugnet, eo quod non habeamus penitus compertas omnes

(1) *Sophismata Lockii eorumque ampliam accuratamque refutationem invenire est apud LIBERATORE, Dell'anima umana, cap. IV.*(2) *Elements de la philosophie de Newton, part. I, chap. VI.*

proprias materiae et cogitationis passiones et attributa, respondemus, rationem hanc esse inanem, et perverse concludere; nam ad hoc ut intelligamus, materiae non posse competere cogitationem, sufficit cognoscere unam dumtaxat materiae proprietatem, quae pugnet cum cogitatione. Sic geometrae licet omnes circuli proprietates minime perspectas habeant, tamen omnes ad unum proclamant, circulo quadraturam competere non posse, quia aperte repugnat eius rotunditati iam cognitae. Hoc argumentum eleganter sic versibus expressit Cardinalis de Polignac: « At si cuique rei quae dotes funditus insunt - Haud scimus, pierumque licet cognoscere saltem - Quis careat... Miracula nondum - Omnia magnetis perspeximus: at mihi certum est - Magnetem non esse animal, nec amoris ab aestu - Ferratas trahere, ac secum vincire catenas... Sic a materia mentem seiungimus; etsi - Non omnes liquido vires utriusque patescant » (1).

Ceterum doctrina de possibilitate materiae cogitantis ex placitis philosophiae cartesianae rite evidentique deducitur. Cartesius quippe in responsionibus ad sextas obiectiones n. 2, discrete tradit, rerum essentias et veritatem dependere a divina voluntate, ideoque iuxta Cartesium Deus non ideo voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit, aliter fieri non posse; sed contra, quia voluit, tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco iam hoc verum est, et fieri aliter non potest. Haec Cartesii doctrina, quae uti Gudwortus iure notat (2), universam funditus subvertit Metaphysicam, ad quam spectant veritates incommutabiles; haec, inquam, doctrina talis est ut ex ipsa Lockii opinatio rite inferatur; nam si materia experta est cogitationis, quia Deus ita voluit, sequitur, eam cogitare posse, si Deus aliter voluerit. Quae cum ita sint, licet ex superioribus disputatis satis perspicuum sit, Lockii sententiam esse absurdam; nihilominus ut iuvenum mentibus melius prospiciamus, memoratam doctrinam hac propositione directe explodemus.

PROPOSITIO.

Intrinsicè repugnat, actum intelligendi dimanare a materia seu a substantia corporali; ideoque Deus creare non potest corpus aliquod seu materiam intelligendi virtute praeditam.

Nota. De industria posuimus in propositione materiam seu substantiam corporalem, ut melius determinetur sensus questionis ad corpus naturale, idest ad compositum ex materia et forma, sive corpus sit inanimatum, sive sit animatum; nimirum sive tale ut ex eo procedant

(1) *Anti Lu. rat. lib. V, v. 1159 et seq.*(2) *Syst. intell. cap. III.*

operationes transeuntes inorganicorum, sive tale ut ex eo profisciscantur operationes vitales et immanentes, uti vegetatio et sensatio, quae sunt actiones compositi, et non tantummodo principii vitalis. Equidem si ageretur vel de materia prima, vel de materia, quae a Cartesianis confunditur cum corpore mathematico, idest de realitate extensa, tunc non solum negandum foret, huiusmodi materiae competere intellectivam virtutem, sed omnem ipsi activitatem auferre oporteret; cum in ea minime adstrui possit natura, quae est primum principium cuiuslibet operationis. Posuimus secundo virtutem intelligendi, et non coglandi, ne confunderemus cum Lockio sensationem et intellectionem, quarum prima est operatio organica et a materia corporali dependens, secunda transcendit omnem virtutem organo corporali affixam.

Prob. prop. Arg. 1.^{us} Ut intellectio habeatur, necessaria est aliqua virtus, quae actetur forma representante rerum essentias necessarias, immutabiles, absolutas a tempore, et abstractas ab omni materia et a principii materiam individuantiis, ideoque universales. Atqui huiusmodi virtus neque procedere potest a principio materiali et corporeo, neque in ipso recipi, cum substantia materialis sit mutabilis et contingens, tempore mensurata, singularis; secus esse illius virtutis et potentiae esset praestantius ac nobilius principio, unde profuit. Ergo repugnat intrinsicè, materiam seu substantiam corporalem praeditam esse virtute intelligendi; quemadmodum repugnat, effectum esse praestantiorum sua causa, et principiatum esse nobilius suo principio.

Occurritur difficultati. Neque quispiam ad vim argumenti eludendam affirmet, posse Deum creare virtutem quandam intellectivam, et eam iungere materiae. Etenim cum haec virtus adstruatur terminus creationis, erit substantia quaedam in se subsistens et spiritualis, quae materiae communicabit illas perfectiones et nobilitates essendi, quarum materia particeps esse potest; verum nunquam materiae tribuet nobilitatem et operationem intellectivam, quae omnes materiae fines proportionemque longe praetergreditur; ideoque nunquam dici poterit, substantiam materialem et corporatam esse principium huiusmodi operationis. Solummodo affirmari poterit, inter substantias visibiles et animatas, unam tam longe antecellere ceteris, ut eius principium vitae, quod est formaliter intellectivum, et virtualiter sensitivum et vegetabile, communicando materiae inferiores virtutes, quas communes habet cum inferioribus formis, sibi retineat intellectivam operationem, in qua materiam sibi sociam et comitem adsciscere nequit. Hanc substantiam profecto admittimus, et esse hominem profitemur, qui propterea rerum visibilibus imperator habetur, cum in sua unica substantia omnem creaturam corporalem et spiritualem copulet.

Arg. 2.^{us} Ducitur ex vi reflectendi supra seipsam, quae propria est virtutis intellectivae, quaeque nullo pacto potest esse virtus or-

gano affixa, uti diximus de spiritualitate animae humanae agentes. At si huiusmodi virtus non potest esse corporalis, plane consequitur, vim intellectricem nullatenus competere posse corporibus, ideoque materiam cogitantem seu intelligentem egregie repugnare.

Arg. 3.^{um} Demum, sic ad hominem, ut aiunt, Lockium coarguimus. Memoratus philosophus ex perceptione aliusque animae operationibus transcendentibus materiae vires colligit ratiocinando existentiam alicuius substantiae spiritualis. Iam vero huiusmodi argumenti conclusio pro certo sumit, materiam cogitare seu intelligere non posse. Ergo ipse Lockius licet invitus fatetur, intellectionem longe superare omnem materiae virtutem, ideoque neque per divinam Omnipotentiam posse cogitationem a materia proficisci, cum quilibet effectus in virtute activa causae, a qua producitur, necessario contineri debeat.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o cum Lockio. Deus communicat materiae plura, quae sunt extra conceptum et essentiam eius; uti motum, vegetationem, sensum. Ergo a pari potest communicare intellectionem, licet intelligere sit extra essentiam et conceptum materiae.

Resp. Dist. ant. Deus communicat materiae motum, etc., idest creat substantias corporales, quae sunt principia motus et quietis, et ex quibus resultat operatio vegetandi, vel sentiendi, *Conc.* Creat has substantias, quibus ab extrinseco addit mobilitatem, virtutem vegetandi vel sentiendi, *Neg.* et *Neg. paritatem*, cum vis intelligendi non possit manare a substantia materiali.

Explicio. In hac difficultate Lockius ex cartesianis placitis proficiscens plura falsa et absurda congerit, et ex iis perverse admodum ac prave concludit: quare eius argumentum peccat et peneb materiam, et partes formam. Supponit enim, corpus concrete spectatum, nullum in se habere principium motus et quietis, neque operationum vegetabilium et sensitivarum, quod falsissimum est, et naturam ipsam destruit tum in corporibus inanimatis, tum in viventibus animatis. Insuper etiamsi hoc verum esset, et consequenter vis vegetandi ac sentiendi a Deo extrinsece adderetur corporibus, inferri iure non posset, idem dicendum de vi intelligendi; nam haec virtus non solum est extra essentiam et conceptum materiae; sed cum materia e regione pugnat. Quare dicimus, proprietates a Lockio memoratas prout accidentia sunt, esse extra definitionem et quidditatem materiae, sed ab ipsa per necessariam resultantiam profluere. Unde per ipsarum cognitionem nos naturaliter ascendimus ad substantias corporales inter-noscendas, cum intellectus humanus per effectus et operationes ratiocinando colligit et cognoscit naturas rerum. Virtus autem intelligendi,

non solum est extra conceptum et essentiam naturae corporalis, quia ab ea distinguitur realiter, sed potissimum, quia cum ipsa pugnat.

Oppon. 2.^o Si materiae vim cogitandi denegamus, eo quod non concipimus, quomodo materia possit cogitare, Omnipotentia Creatoris iisdem finietur limitibus, quibus nostra intelligentia. Atqui hoc est absurdum. Ergo non est neganda materiae cogitatio.

Resp. Dist. mai. Si ratio esset, quia non bene hoc intelligimus, *Conc.* Si quia probe intelligimus, hoc contradictionem involvere, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Solutio patet.

ARTICULUS V.

DE ANIMAE HUMANAE IMMORTALITATE.

STATUS QAESTIONIS DEFINITUR. Opinio de animae immortalitate mentes omnium hominum semper pervasit, qui nulla ratione nullaque doctrina, sed ipsa natura admoniti senserunt, hominem compositum ex anima intellectiva et corpore non penitus interire, corpore pereunte. Intelligebant enim, mentem divina et sempiterna percipientem et appetentem esse ad immortalitatem natam, neque iisdem finibus, quibus corpus cum iungebatur, vitam terminatam habere. Verum philosophi, cum quid aut qualis esset animus intelligentia informare non valeret, vocem naturae spreverunt, animamque esse corpus aliquod subtile ac leve docuerunt; et consequenter in partes discerpi, dissipari, et interire arbitrati sunt. Cum autem a nobis probatum sit, animam seu intellectivum principium, quod viget in homine, et corpus informat, esse substantiam simplicem et spirituales, nempe in se subsistentem, viam faciliem et apertam paravimus ad demonstrandum, animam, cum e corpore excesserit, incorruptam permanere, vitamque immortalem sibi vindicare.

Haec demonstrandae immortalitatis animorum ratio ducta ab Aristotele (1), ab Aquinate nostro, et a polioribus Scholasticis frequentissime et accurate explicatur, utpote potior, et ad fundamentum ontologicum veritatis tanti momenti patefaciendum in primis accommodata. Ostendendum itaque nobis est, animam rationalem esse penitus incorruptibilem, ideoque vitam amittere non posse per corruptionem; et exutam corpore, a Deo eius conditio iugiter conservari, ideoque vitam non perdere per annihilationem. Quae duo cum fuerint constituta, de immortalitate animorum nostrorum iure cer-

(1) De Anima, lib. III, cap. IV, text. 20.

toque constat. Ut autem ordini et perspicuitati serviamus, in primis quosdam conceptus definimus; postmodum quasdam philosophorum opiniones hac super re indicabimus; et demum ad argumenta exponenda, quibus veritas demonstratur, accedemus.

Quid immortalitas? Ens vivens, quod neque ob causas intrinsecas neque ob causas extrinsecas obnoxium est privationi existentiae dicitur immortale: quare immortalitas iure definiti potest: *Indestructibilitas entis viventis.*

Multiplex immortalitas. Triplex potissimum distinguenda est immortalitas, quae triplici viventium generi tribuitur. *Prima* est essentialis et absoluta, et illi Enti dumtaxat tribuitur, quod est ipsa vita et ipsum esse subsistens, ideoque vi suae essentiae Ipsi repugnat non existentia, cum eius essentia et esse unum idemque sint. Haec immortalitas competit solummodo Deo glorioso, in quo existere est praedicatum quiddam. In hoc sensu iure dicitur ab Apostolo solus habere immortalitatem; nam cetera entia, utpote contingentia, non habent esse vi suae essentiae, sed participatum et productum ab alio; ergo a fortiori ex sua essentia non habent ut sint semper. *Secunda* immortalitas est naturalis, et est propria illorum entium contingentium, in quibus licet essentia se differat ab eorumdem esse; nihilominus ipsa non habent potentiam subiectivam ad non esse, eo quod sunt formae subsistentes et incorruptibiles. Quare difficultati, qua assentit, corruptibile et incorruptibile esse praedicata essentialia, id est quae praedicantur essentialiter, ideoque, si anima humana est incorruptibilis, id ei per essentiam competere, profunde ac luculenter occurrit Angelicus Doctor iniquis: corruptibile et incorruptibile in creaturis sunt praedicata essentialia hoc sensu, quatenus consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; propterea quod in entibus contingentibus et ab alio productis principium activum perpetuitatis in essendo est extrinsecum, nimirum Deus a quo et esse recipiunt, et in esse conservantur (1). *Tertia* immortalitas est gratuita, quae nempe ex indebito Dei beneficio attribuitur illi enti quod naturalem habet tendentiam, ac subiectivam potentiam ad non esse, cum habeat partem sui materiam contrarietati subiectam. Talis immortalitas concessa fuit Adamo in statu innocentiae, et corporibus nostris post resurrectionem conferetur.

Quid corruptio? Corruptio proprie dicta, quae nempe opponitur generationi substantiali est: *Entis actus reductio ad potentiam ex qua est, et discriminatur in corruptionem per se, et in corruptionem per accidens.* Corruptio per se pertinet ad compositum substantiale ex materia et forma, quod per separationem formae a materia desinit

(1) Cf. S. THOM. Q. Q. DD. De Anima, 2. 14 ad 15.

esse actu, et resolvitur in potentiam ex qua est. Corruptio per accidens pertinet ad illas formas, quae non subsistunt, enim non habent esse per se, sed educuntur de potentia subiecti: huiusmodi sunt formae materiales, quae esse desinunt per hoc quod desinit esse compositum, per quod esse habebant. Quam ad rem, iuxta doctrinam Philosophi, et S. Thomae, substantia corruptibilis habet potentiam subiectivam seu naturalem tendentiam et ordinem ad non esse. Sic substantiae inferiores concretae ex materia et forma habent potentiam subiectivam et realem, seu materiam primam, quae naturalem habitudinem dicit ad diversas oppositasque formas, ita ut unam amittere valeat ad aliam capessendam. Verum haudquaquam amittere potest unam formam, quin intereat esse compositum, quod per illam formam erat ens actu, et ratione cuius actum existendi nactum fuerat, cum esse in compositis consequatur formam.

Doctrina de corruptione per se et de corruptione per accidens sic dilucide et breviter proponitur a S. Thoma: « Manifestum est quod esse per se consequitur formam; unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corruptuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam, ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, in quantum deficit esse compositum, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est » (1).

Diversae philosophorum sententiae. Errores philosophorum veterum tum recentiorum negantium animae humanae immortalitatem ad tria potissimum capita revocari possunt, relictis secundariis differentiis ac formis, quibus prodigialiter variati fuerunt. Quidam enim, nihil praeter corpora animo complexi valentes, arbitrati sunt, animam esse corpus, id est vel substantiam concretam ex materia et forma, vel incorporeitatem ex levibus subtilibusque corpusculis seu atomis; et consequenter docuerunt, ipsam non secus ac cetera corpora secerni, discerpi, ac dissipari in varias partes vel elementa, ideoque corrumpi et interire (2). Sic omnes Materialistae tum veteres tum recentiores; licet recentes sub formulis quibusdam scientificis et verbis inflatis sua placita proponunt, recurrentes ad organismum, ad vires ex peculiari structura cerebri procedentes, et ad alia huiusmodi, quae animam vel ad corpus, vel ad accidens corporis revocant.

Alii autem ponentes, intellectum nihil differre a sensu, consequenter docuerunt, animam rationalem nullam habere operationem independentem ab organo corporali, et propterea non habere esse supra

(1) Q. Q. DD. De Anima, 2. 14.

(2) Cf. Cic. Quae. Tusc. lib. I, cap. XI.

corpus elevatum; ex quo deducebant, ipsam non esse formatam subsistentem, sed corrumpi ac desinere ad corruptionem compositi, et ad separationem a corpore. Huic errori adstipulantur, ad rem quod attinent, omnes Sensistae sive veteres sive recentes, de quibus supra meminimus.

Alii demum docuerunt, intellectum, quo homo intelligit, esse substantiam separatam et unam in omnibus hominibus, ideoque admitterent, animam intellectivam hominum esse secundum quid corruptibilem, et secundum quid incorruptibilem. Nam secundum hoc, quod est huic corpori proprium, id est continuatur cum hoc homine singulari, corrumpitur per hominis interitum; secundum autem id, quod est omnibus hominibus commune, statuitur incorruptibilis. Ex quo sequitur, quod si id, quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus; ideoque animae singulorum hominum ad separationem a corporibus corrumpuntur, et ad potentiam ex qua sunt, revertuntur (1).

Vera sententia. At vera doctrina, quam fides nostra docet, quamque post SS. Ecclesiae Patres Angelicus Doctor firmissimis demonstrat rationum momentis ex ipsa animae humanae natura depromptis, tuetur, animam in singulis hominibus multiplicatam ita informare corpus, ut tamen in suo esse subsistens permaneat; ideoque cum per interitum hominis e corpore excesserit, iugiter manere incorruptam suiique similem, et consequenter esse immortalem. Quocirca nostrum erit veram doctrinam, quam politiores philosophi, sanctissimique Ecclesiae Doctores de immortalitate animarum nostrarum propugnant, et catholica fides tradit, defendere tum contra illos, qui eam inficiantur, tum contra quosdam Scholae philosophos ac theologos, qui inconsulte admodum rati sunt, veritatem hanc, licet fide certo tenendam, non posse rationibus apodicticis invicte demonstrari (2).

Concilium Lateranense V sub Leone X, Sessione 8^a sic damnavit errorem haereticorum et philosophorum negantium animae immortalitatem: « Sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnem asserentem, animam intellectivam mortalem esse ». Insuper eadem Sessione philosophiae Professores indixit, ut veritatem hanc naturali ratione pro viribus stabiliant, et ab adversariorum oppugnationibus vindicent.

(1) De his tribus positionibus cf. S. THOM. 2^a Sent. Dist. 19, a. 1: *QQ. DD. De Anima*, n. 14.

(2) SCORUS, 4^a Sent. Dist. 43, q. 2, ad trutinam revocat omnia argumenta allata a S. Thoma, eaque probabiliter suadere, non necessario demonstrare censet!

PROPOSITIO.

Anima humana est naturae suae immortalis (1).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Ut animae immortalitas certo constet, probandum est, eius existentiam non habituram esse finem neque per corruptionem, neque per annihilationem; nimirum neque per causas intrinsecas, neque per causas extrinsecas. Atqui utrumque indubitanter constat. Ergo anima humana dicenda est immortalis.

Cum de propositione maiori ambigi nequeat, demonstranda est propositio minor per partes. Et ad primam partem quod attinet, nemini dubium esse potest, animam humanam esse incorruptibilem tum per se tum per accidens. Etenim corruptio *per se*, sicut generatio, quae est eius oppositum, nequit convenire nisi enti subsistenti et composito ex materia et forma; corrumpitur quippe unumquodque, eo quod per separationem formae a materia esse amittit, remanente materia sub alia forma, et sub alio esse consequente novam formam; veram si ens subsistens est forma tantum, non potest amittere esse per corruptionem; nam determinata forma non potest nisi determinato esse actuari, ideoque a proprio esse nequit separari aliudque induere, secus evaderet mera potentia in genere entis. Corruptio *per accidens* competit formis, quae per se non subsistunt, uti sunt formae accidentales, et formae materiales, quae fieri et corrumpi dicuntur ad generationem et corruptionem compositi.

Quae cum ita habeant, evidenter apparet, animam humanam nullo pacto posse obnoxiam esse corruptioni, cum sit forma subsistens et esse habens independentem a corpore; ideoque a corpore separata pergit subsistere in eodem determinato et invariabili esse. Equidem ut ontologica haec ratio uberius evolvetur, in omni corruptione, remoto actu, remanet realis aliqua potentia, cum nihil corrumpatur in omnino non ens, sicut nihil generatur ex omnino non ente, uti rite docet Philosophus (2). Verum in formis subsistentibus actus est ipsum esse, ad quod forma comparatur, sicut potentia realis. Si ergo forma subsistens corrumpetur, dicenda esset, remanere post suam corruptionem, quod est omnino secum pugnans; nam esset simul et non esset (3).

(1) De hac re, cf. S. THOM. 1^a p. q. 73, a. 6, et q. 104, a. 3, 4; *Contra gent.* lib. II, cap. XXX, LV, LXXX; *QQ. DD. De Anima*, a. 14; *De pot.* q. 5, a. 3, 4; *De ver.* q. 19, n. 1; 2^a Sent. Dist. 19, q. 1, a. 1 et alibi passim.

(2) Cf. ARIST. *De generat.* lib. I, cap. V, text. 11.

(3) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LV.

Argumentum hoc sic nerveose perstringitur a S. Thoma: « Duplīciter aliquid corrumpitur; uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est, aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato et corrupto... Quod enim per se habet esse non potest generari aut corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem, quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima vero humana non posset corrumpi, nisi per se corrumpere. Quod quidem omnino impossibile est non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim, quod id quod secundum se convenit alicui est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, secundum quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separaretur a seipsa; unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse » (1). Paucis: Anima humana est forma, et est subsistens. Ergo non est corruptibilis neque per se neque per accidens.

Hoc idem argumentum demonstrans incorruptibilitatem et sempiternitatem in essendo formarum intellectualium potest sic proponi. Formae intellectuales et subsistentes non habent potentiam subjectivam ad non esse. Atqui ubi non est potentia subjectiva ad non esse, nequit dari corruptio. Ergo anima humana, quae est forma subsistens, est incorruptibilis. Audi S. Thomam: « Quaedam res sic sunt a Deo in esse productae, ut in earum natura sit potentia ad non esse, quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res, in quibus non est materia, non habent potentiam ad non esse... Si autem dicatur, quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se in nihilum tendunt, et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est, hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo: quod quidem non est, nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed in Creatore inest potentia, ut det eis esse, vel eis desinat esse influere, cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem » (2).

Cum anima nequeat interire per corruptionem, inquirendum superest, utrum possit habere finem per annihilationem; quae quidem annihilatio nequit intelligi, nisi per cessationem conservationis in esse ex parte Dei, non vero per positivam actionem, quae minime ter-

(1) I p. q. 73, a. 6.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. XXX initio; cf. etiam cap. LV.

minari posset ad nihilum. Hinc si anima humana natura sua exigit, ut a Deo in esse conservetur, ipsa merito dici poterit naturaliter immortalis. Iam vero anima humana natura sua, qua a se excludit potentiam subjectivam ad non esse, excludit etiam annihilationem ex parte Dei; siquidem Deus utpote naturae institutor non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum. Atqui essendi perpetuitas est proprietas naturalis formarum subsistentium, quae non habent potentiam subjectivam ad non esse, quia carent contrarietate. Ergo anima humana, quae est forma subsistens, et incorruptibilis, ideoque naturaliter exigens sempiternitatem, a Deo non privabitur existentia, et excedens e corpore ad vitam migrabit immortalē.

Praestat audire S. Thomam: « Deus sic unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem: unde... Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietates naturalis est earum sempiternitas, quia in eis non est potentia ad non esse: unde sicut igni non auferit naturalem inclinationem, quae sursum tendit, ita non auferit rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat » (1). Ut vis huius argumenti intelligatur, animam vertendum est, duplici pacto nos cognoscere posse quid Deus facturus sit extra ipsum; vel *supernaturaliter*, nimirum ope revelationis, et tunc cognoscimus per fidem; vel *naturaliter*, nimirum investigando quid natura cuiusque rei postulat, et tunc habemus scientiam, quae ad philosophum pertinet; nam, ut monet S. Thomas: « In constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat » (2).

Occurrit difficultati. Neque quis opponat, Deum quandoque per miracula agere praeter ordinem naturalem rerum; nam quae Deus facit praeter ordinem inditum rebus tendunt ad altiore divinae gloriae manifestationem. Siquidem « redigere aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservet » (3). Quod si quis importune instaret, Deum ad manifestandam melius suam iustitiam annihilare animas impiorum, responderemus cum S. Thoma, divinam iustitiam melius sapientiusque patefieri infligendo impiis poenas sempiternas, quam ipsis adimendo existentiam (4).

Arg. 2.^m depromitur ex operatione intellectus, et sic proponitur. Obiectum proprium intellectus est incorruptibile, et a tempore abso-

(1) *QQ. DD. De pot. q. 5, a. 4; cf. Contra gent.* lib. II, cap. XXX.

(2) I p. q. 76, a. 3 ad 1.

(3) I p. q. 104, a. 4.

(4) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot. q. 5, a. 4 ad 6.*

lutum. Atqui facultas proportionata obiecto incorruptibili, et absoluto a temporis duratione, est incorruptibilis et absoluta a tempore. Ergo intellectus, postquam anima decesserit a corpore, remanet incorruptus, et a temporis duratione absolutus, ideoque naturaliter immortalis. Rem ita persequitur Aquinas noster: « Unumquodque operatur secundum quod est actu; operatio rei indicat modum ipsius esse. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam » (1).

Arg. 3.^m ducitur ex naturali desiderio beatitudinis. Homo enim habet naturale desiderium beatitudinis, quod non potest esse inane. Sed ad perfectam absolutamque beatitudinem requiritur, quod amitti non possit per amissionem existentiae. Ergo anima humana non spoliabitur existentia; ideoque est immortalis. Hoc argumentum sic paulo secus proponitur a S. Thoma: « Unumquodque suo modo esse desiderat; desiderium in rebus cognoscensibus sequitur cognitionem... Intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum, naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane » (2).

Doctore Angelico mirifice concinit S. Bonaventura, qui argumentum desumptum ex fine hominis sic eleganter enucleat: « Dicendum est, quod anima rationalis est immortalis secundum quod dicit fides catholica, cui concordat philosophia, et omnis ratio recta. Licet autem in cognitionem immortalitatis animae rationalis multiplici via possumus deduci et manduci, potissimum autem modus deveniendi in eius cognitionem est ex consideratione finis. Nec immerito, quia finis imponit necessitatem his, quae sunt ad finem. Hoc igitur primo supponendum est ut verum et certum, quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem: hoc autem adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat, nisi cuius ratio est omnino subversa. Certissimum enim est nobis, quod volumus esse beati. Si igitur beatus esse non potest, qui bonum quod habet potest amittere, quia hoc ipso iam habet unde timeat et unde etiam doleat, et ita unde miser existat: necesse est igitur, si anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis » (3).

Arg. 4.^m Denique immortalitas animarum demonstratur ex communi hominum consensu, qui ipsius naturae vox censendus est. Omnes homines, natura duce, nulla ratione nullaque doctrina consentiunt in admittenda immortalitate animarum. Atqui communis opinio

(1) 1 p. q. 50, a. 5.

(2) 1 p. q. 75, a. 6.

(3) In 2. Sent. Dist. 19, a. 1, q. 1.

humani generis habenda est ut vera, si nulla rationalis causa erroris assignari potest, immo ipsa invenitur principis rationis admodum consentanea, et ad mores hominum dirigens unice accommodata. Ergo sententia de animorum immortalitate quae memoratis notis pollet, habenda est ut certa. Maior propositio quae notissima est, et in confesso apud omnes vitis minime depravatos, uberius evolvitur a Cicerone sic aiente: « Auctoribus quidem ad istam sententiam uti optimis possumus; quod in omnibus causis et debet, et solet valere plurimum; et primum quidem omni antiquitate, quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera cernebat » (1).

Conclusio. Ad hanc tanti momenti questionem, quae tantopere omnium interest, rite terminandam, placet huc transferre aurea verba mox laudati Ciceronis, qui ita de animorum immortalitate acute et eleganter disserit: « Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur: nihil ne aut humidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praecerta teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia; quae sola divina sunt. Nec invenitur unquam unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quidquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vult, quod riget, caelestis et divinum est; ob eamque rem aeternum sit necesse est » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Omne quod est ex nihilo veribile est in nihilum. Atqui anima rationalis est ex nihilo. Ergo est veribilis in nihilum, ideoque non est immortalis.

Resp. Dist. mai. Omne quod est ex nihilo est veribile in nihilum per potentiam subiectivam ad non esse, Neg. Per potentiam causae agentis, per quam ex nihilo effectum fuit, Con.

Explico. Potentia ad non esse seu possibilitas amittendi existentiam est duplex; una quae ortum habet a causis intrinsicis rei, et dicitur potentia subiectiva ad non esse, et secundum hanc quaedam res creatae dicuntur corruptibiles, quaedam vero incorruptibiles; alia dependet a causa efficiente, quae per creationem largita est esse, et possit illud subtrahere; et secundum hanc habet potentiam nulla creatura dicitur incorruptibilis et immortalis, sed dumtaxat Causa Prima, quae

(1) Quae. Tuscul. lib. I, cap. XII et seq.

(2) Loc. cit. cap. XXVII.

cum habeat esse a se independenter a qualibet causa extrinseca, excludit omnem potentiam ad non esse; et hoc sensu Deus gloriosus dicitur habere solus immortalitatem (1).

Oppon. 2.^o Anima intellectiva debilitatur ad debilitationem corporis, ut patet ex eius operatione. Atqui quod debilitatur, corpore debilitato, interit cum corpore. Ergo.

Resp. Dist. mai. Debilitatur defectu virtutis operativæ, *Neg.* Defectu obiecti quod accipit ad organo corporeo, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Virtus animæ, si est inorganica, nullo pacto debilitatur, et si quandoque non recte exerit operationem, hoc dependet ab obiecto seu a materia operationis; si vero virtus est organica, neque per se debilitatur, sed per accidens, idest defectu organi a quo intrinsece dependet; ut enim advertebat Aristoteles, si senex accipiat oculum iuvenis, videbit sicut iuvenis (2). Ex quo patet, debilitatem actionis non accidere ex debilitate animæ, sed organi (3).

Oppon. 3.^o Anima rationalis per essentiam est forma corporis. Atqui proprium est formæ habere esse in subiecto, quod informat. Ergo anima separata a corpore perit.

Resp. Dist. mai. Anima per essentiam suam est forma informans simul et subsistens, *Conc.* Est forma informans et non subsistens, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Proprium est animæ rationalis, ut sit simul per essentiam forma, et talis forma, quæ habeat esse non dependens ab eo, cuius est forma, et licet sit forma per essentiam; nihilominus aliquid ipsi potest competere in quantum est huiusmodi forma, nempe subsistens, quod ei non competit in quantum est forma; sicut intelligere non competit homini, in quantum est animal, licet sit animal per essentiam.

Oppon. 4.^o Quæ conveniunt ad unum esse, corrupto uno, corrumpuntur et aliud. Atqui anima et corpus conveniunt ad unum esse. Ergo, corpore perente, anima perit.

Resp. Dist. mai. Si conveniunt eodem modo, nempe cum mutua dependentia, *Conc.* Si diverso modo, *Neg. Contradist. min.* Anima et corpus conveniunt ad unum esse, ita ut habeant esse per compositum, *Neg.* Ita ut esse in quo anima subsistit, communicetur corpori, *Conc.* Licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis; tamen illud esse est corpori ab anima, quæ esse suum in quo subsistit communicat corpori, et ita per separationem a corpore suum esse in se retrahit et existere pergit.

(1) Cf. S. THOM. 1^o p. q. 75, a. 6 ad 2.

(2) Cf. ARIST. *De Anima*, lib. 1, text. 65.

(3) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 14 ad 18.

Oppon. 5.^o Forma est proportioata materiae. Atqui corpus humanum est corruptibile. Ergo et anima rationalis est corruptibilis.

Resp. Dist. mai. Debet habere habitudinem actus ad potentiam, *Conc.* Actus totaliter comprehensit, et non excedentis capacitatem subiecti, *Subdist.* Si est forma subsistens, *Neg.* Si est forma materialis, *Conc. et Neg. cons.*

Oppon. 6.^o Si unio animæ et corporis est naturalis, anima separata est in statu violento. Atqui repugnat, animam remanere in statu violento. Ergo separata perit.

Resp. Dist. mai. Si unio animæ cum corpore est naturalis et non temporanea, anima separata erit in statu innaturali, *Conc.* Si est naturalis et temporanea, erit in statu innaturali, *Neg. Conc. min.*

Explico. Cum anima rationalis dicat ordinem ad corpus naturaliter corruptibile, eius unio cum corpore est naturaliter temporanea, ideoque est omnino iuxta ordinem naturæ, quod anima post corporis interitum existat separata. Si corruptibilitas corporis saneretur, tunc unio esset perpetua per gratiam. Homini est naturale esse puerum et non esse puerum, idest esse adultum, quia primum intenditur a natura ut via ad aliud.

ARTICULUS VI.

DE ORIGINE ANIMÆ HUMANÆ.

QUÆSTIO DETERMINATUR. Explicatur a nobis est quid, qualisque sit anima humana, cum eius naturam, præstantiora attributa, et perfectiones scrutati simus. Sed quoniam scientia altioris rei, eo melior absolutiorque habetur, quo plures ipsius rei causas persequitur, ac declarat, sic explicatis causis intrinsicis animæ, aliquid attingendum nobis est de causis extrinsecis eiusdem, et præsertim de causa effeetricæ, quæ ipsi impertit esse. Ut autem in postrema hac inquisitione, quæ circa animam humanam in se ipsa spectatam versatur, quæ circa animam humanam in se ipsa spectatam versatur, ordine procedamus, prætermittis aliis quæstionibus, primo investigabimus, an anima revera producta sit vel sit aliquid ad ipsam Dei substantiam pertinens; et deinde, constituto eam habere causam sui effeetricam, inquiremus, utrum producta sit per generationem, idest per ducta de subiectiva potentia materiae, vel per creationem, idest per illam efficiendi rationem, quæ in re molienda subaudit meram potentiam obiectivam, idest non repugnantiam rei. Ad hanc triplicem quæstionem solvendam utemur argumentorum conclusionibus ex ipsa animæ natura depremissis, et postmodum, determinata causa effeetricæ, per processum regressivum melius animæ naturam exploratam

habebimus. Sic eundem disputandi ordinem sequemur, quem sequutus est Angelicus Doctor, qui haec tria investigavit; videlicet, an anima sit de Dei substantia; an traducatur cum semine, an producta sit a Deo per creationem (1).

Sententiae philosophorum. Philosophi tum veteres tum recentes multipliciter erraverunt circa originem animae humanae. Quidam enim arbitrati sunt, animam esse de ipsa substantia Dei; sive quod imaginationem transcendere non valentes putabant, Deum esse quoddam corpus reliquorum corporum principium, et quia animam credebant esse de natura illius corporis quod est principium, consequenter tradebant, animam esse de substantia Dei; et sic Manichaei existimabant, Deum esse quendam lucem corpoream, et animam esse partem illius lucis alligatam corpori; sive quod credebant, Deum esse animam mundi, et sicut homo est pars mundi, ita asserabant, eius animam esse partem divinitatis. Ita Stoici et praesertim Varro, de quo meminit S. Augustinus (2).

Quidam vero e regione incedentes docuerunt, animam intellectivam hominis productam esse a parentibus per generationem, et quoniam generatio viventium fit per semen, quod est delativum paternae virtutis, dicebant, animam traduci cum semine, unde huic errori nomen *traducianismi* inditum est, sub eoque circumfertur. Verum *Traducianistae* in duas classes divisi sunt; alii quippe putaverunt, animam hominis generari ac traduci per semen corporeum, ut ceterae formae seu animae materiales et dependentes in esse a corpore; alii contra tenuerunt, animam humanam generari per semen seu traducem quendam spirituales. Haec secunda rei explicandae ratio, licet videatur specie tenus consulere spiritualitati animae; tamen non secus ac traducianismus corporalis propriam animae subsistentiam perimit, et aliquid insuper in medium profert, quod mente informari nequit. Nemo enim intelligit quid sit hoc spirituale semen, et quomodo spiritus possit generare spiritum, cum generatio terminetur ad essentiam compositam et ex materia productam.

Prima ratio explicandae animae generationem, nempe per traducem corporeum tribuitur Tertulliano (3). Secunda tribuitur Apollinari, uti testis est S. Gregorius Nissenus; et licet praesens Ecclesiae saeculis, uti patet per Augustinum aliosque SS. Patres coevos, vertebatur in dubium, num anima filii ex parentis anima propagaretur, sicut corpus propagatur ex corpore, vel crearetur a Deo et corpori infunderetur (4);

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent. lib. II, cap. LXXXV, LXXXVI, LXXXVII*; I p. 4. 90, a. 1, 2.

(2) Cf. S. AUGUST. *De Civ. Dei, lib. VII, cap. IV.*

(3) Cf. S. AUGUST. *Epist. 137 ad Optatum.*

(4) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 7.*

nilominus, accedente postmodum Ecclesiae iudicio, traducianismus damnatus fuit, et simul definitum, animam intellectivam a Deo creati et corpori infundi (1). Hoc discrete asserit a S. Thoma aiente: « Haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine » (2); et loquitur S. Doctor non solum de semine corporeo, sed etiam incorporeo et spirituali, uti patet ex questione tertia *de potentia Dei* mox citata. Hoc item communiter traditur ab omnibus theologis, qui traducianismum uti errorem in fide criminantur.

Sententia doctoris Frohschammer et Rosminii. Generatio animarum intellectivarum iampridem dimissa a philosophis catholicis, qui omnes ad unum iam docebant, animam humanam esse formam a Deo causatam per creationem, ideoque deforis advenientem iuxta sapientissima Aristotelis verba (3); haec, inquam, opinio, de animarum generatione nostris diebus ex cineribus excitata fuit sub nova forma, et diversa ratione tum in Germania, tum in Italia. Doctor quippe Frohschammer in suo opere, cui titulus *Defensio generationismi*, tuetur, principium quodlibet vitae, seu animam tum vegetabilem, tum sensitivam, tum intellectivam in diversis viventibus a generante creati. In generatione enim materia dumtaxat, ut ipse ait, non creatur, quia sumitur ex praesente subiecto; sed forma, seu vitae principium, cum de novo fiat, quia antea non existebat, et nihilo fieri, ideoque actione generantis creati dicendum est (4). Frohschammer quippe e cartesianis scribis compilavit falsum illud absurdumque principium, nimirum: quidquid actu fit, quod antea non erat, non fieri nisi per creationem; et deinde deduxit, omnes animas etiam intellectivas esse a generante creatas, attribuens creaturis vim creandi, quae propria est Dei. Quemadmodum Occasionalistae, qui creaturis vim creandi denegabant ex illo eodem principio inferebant, res creatas non esse veras causas, sed occasiones tantum.

Rosminius autem multo diversius *generationismum* tuetur. Ipse enim decepnit, a parentibus generari animas filiorum, quatenus sunt sensitivae; sed illas easdem animas postea transmitti in intellectivas propter apparitionem ideae entis communissimi, quam Deus ipsis manifestat; quocirca, iuxta Rosminium, anima humana, quae prout a parentibus generatur est sensitiva, idest organica et corruptibilis, ab ente generali tanquam a termino extrinseco, incorruptibili, et divino habet ut sit intellectiva, incorruptibilis, immortalis. Verum ne quis plus aequo succenseat Rosminio, eo quod huiusmodi portenta in medium proferat, non abs re erit adnotare, eius opinionem esse geminam

(1) In libro *De Eccl. Dogm. cap. XIII.*

(2) I p. 4. 118, a. 2.

(3) Cf. ARIST. *De generat. animal. lib. II, cap. III.*

(4) Huius erroris mentio S. Thom. *Quodlib. 12, a. 10.*

eandemque sententiae quorundam veterum, quos citat et refellit S. Thomas, inquit: « Alii dicunt, quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc, ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis » (1).

Doctrina catholica. Vera doctrina de animae origine, quam omnes Catholici unanimiter tenent, utpote ab Ecclesia traditam et rectae philosophiae penitus consentaneam, docet, animam intellectivam esse substantiam penitus a Deo distinctam, non tamen a parentibus productam per generationem, sed ab ipso Deo conditam per creationem (2). Hanc doctrinam duplici propositione vindicabimus.

PROPOSITIO I.

Anima humana, quae non est de substantia Dei, non generatur a parentibus per traducem seu semen sive corporum sive incorporeum, multo minus dici potest a parentibus creata, nec ab ipsis generata secundum quod est sensitiva, et per apparitionem entis idealis in intellectivam conversa.

Prob. 1.^a pars. Et primo quidem non est cur plurimum immoretur in demonstrando, animam non esse de Dei substantia, cum res sit per se nimis manifesta. Deus quippe est natura simplicissima, infinita, invariabilis, actus purissimus, nempe ipsum esse subsistens. Iam vero anima humana est finita, variabilis, quandoque in potentia ad operationem intellectivam, quandoque in actu, insuper est forma corporis quocum unam efficit substantiam. Ergo a Deo est omnino distincta et diversa.

Prob. 2.^a pars. Arg. 1.^{um}, nempe quod anima intellectiva non generetur a parentibus per semen, seu traducem corporum. Cum anima intellectiva sit forma corporis, si generaretur a parentibus, dicenda esset generata per accidens; nam generatio per se terminatur ad compositum. Sed formae, quae generantur ad generationem compositi, habent esse per compositum et educuntur de potentia materiae seu subiecti. Ergo anima humana, si esset generata a parentibus, esseteducta de potentia materiae, et non esset forma subsistens neque spiritus, ideoque esset corruptibilis et mortalis.

Arg. 2.^{um} Quodlibet principium operationis, quod operatur independentem a corpore, accipit esse independentem a corpore, secus

(1) 1 p. q. 118, a. 2 ad 2.

(2) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 90, n. 1, 2; et q. 118, a. 2; QQ. DD. De pot. q. 3, a. 9; 2 Sent. Dist. 17, 18; Contra gent. lib. II, cap. LXXXV et seq.

operatio nobilior esset principio ex quo dimanat. Iamvero anima intellectiva habet operationem absolutam a corpore, uti probatum est. Ergo esse accipit independentem a natura corporali, et a virtute organica; ideoque non habet esse per generationem (1). Neque quis, ad vitandam vim huius argumenti, confugiat ad semen aliquod spirituale ex quo generaretur anima; nam praeter alia impossibilia, anima sic generata esset composita ex materia seu subiecto spirituali et forma, cum non generetur, nisi compositum. Sed cum anima sit forma corporis, in hac hypothesis daretur unus numero actus, qui esset forma diversarum materialium, nempe materiae spiritualis et corporalis, et consequenter esset unus actus receptus in potentia diversorum generum, quae duo vehementer repugnant (2).

Prob. 3.^a pars. Creatio est talis effectio, quae subaudit agens infinitae virtutis, et in operando omnino independens a quolibet subiecto praeciante, ideoque est propria actio Dei. Ergo simpliciter repugnat, animam humanam esse a parentibus creatam. Quod si nomine creationis intelligitur illa actio generantis, qui per virtutem formativam seminis producit formas materiales, quae sunt principia vitae vegetativae, et sensitivae, tunc actio illa perperam et omnino improprie dicitur creatio, et attingere non potest animam intellectivam, quae ut forma subsistens non dependet a materia in esse et in fieri. Quocirca alterum de duobus admittatur oportet; aut animam intellectivam non esse formam subsistentem, sed corruptibilem et mortalem; aut non esse productam a creatura per generationem, cum generans agat per virtutem accidentalem et distinctam a sua essentia; et prout per alterationem materiae illam disponit ad formam, idest educit formam de potentia materiae; verum si forma capacitatem et potentiam materiae transcendit, tunc actio generantis extenditur ad hoc, ut materiae ultimam dispositionem imperiat, ita ut possit actuari forma forinsecus adveniente, et a Deo producta.

Prob. 4.^a pars. Ad habendam realem mutationem, seu conversionem tria requiruntur, nempe subiectum commune, forma seu perfectio quae amittitur, et novus actus novae perfectio, quae acquiritur; aliis verbis, terminus a quo, terminus ad quem, et aliquid utriusque termino commune; et consequenter vera mutatio et conversio naturaliter dari nequit, nisi in substantia vel ente composito. Atqui anima sensitiva non est composita in sua essentia. Ergo nequit converti in animam intellectivam. Quod si conversio fingitur per hoc, quod, remanente eadem substantia animae, nova perfectio accidentalis illi adiungitur, per quam dicitur intellectiva, tunc plura impossibilia consequuntur; nimirum quod anima esset simul essentialiter sensitiva et

(1) Cf. S. THOM. Contra gent. lib. II, cap. LXXXVI, n. 1.

(2) Cf. S. THOM. 2 Sent. Dist. 17, q. 1, a. 2.

intellectiva, corruptibilis et incorruptibilis, mortalis et immortalis; et quoniam essentia animae sensitivae esset generata a parentibus, sic etiam generata dicenda foret essentia animae intellectivae; et sic per aliam viam incidereamus in *traducianismum* ab Ecclesia damnatum. Praeterea sic Rosminium coarguimus, argumento S. Thomae utentes. Aut id quod in anima ex apparitione entis causatur, propter quod dicitur intellectiva, est aliquid subsistens, et tunc est aliquid per essentiam differens a forma praeesistente, quae non erat subsistens; et sic erunt in corpore plures formae seu animae; aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeesistentis; et sic necessario sequitur, animam intellectivam corrumpi, corrupto corpore (1). Ad cetera incommoda illud accedit, quod in hypotesi Rosminiana cum anima intellectiva non efficiatur ex nihilo, sed ex anima sensitiva, minime dici poterit creata. Iamvero creatio animae humanae non solum ad veram philosophiam, sed etiam ad fidem spectat, quae docet, animam a Deo creati et corporibus infundi.

PROPOSITIO II.

Anima humana in singulis hominibus immediate producta est a Deo per creationem.

Prob. prop. Arg. 1.^{us} Anima humana cum sit aliquid productum; nam non est de substantia Dei, uti probatum est, vel est generata per se, vel per accidens, vel est condita ex nihilo, idest creata. Atqui neque dici potest per se generata, cum non sit substantia composita ex materia et forma, neque dici potest generata per accidens, cum sit forma subsistens et habens esse absolutum a subiecto. Ergo effecta est per creationem. Verum actio creatrix, quae nempe in re efficienda nullum subiectum praesupponit, ita est propria Dei, ut illam cum rebus creatis Deus communicare non possit. Ergo anima humana immediate est a Deo creata (2).

Arg. 2.^{us} Cum fieri sit via ad esse, cuiuslibet rei ita competit fieri, sicut competit esse. Atqui animae humanae competit esse absolutum et independens a quolibet subiecto materiali, cum sit forma in suo esse subsistens et hoc aliquid. Ergo anima fit ex nullo praesupposito subiecto, ideoque producitur a Deo per creationem (3). Minor propositio huius argumenti demonstrata a nobis est supra; propositio maior vero exinde perspicua fit, quod si aliqua res fieret dependenter a subiecto, et deinde existeret independentem, aliquid inveniretur in

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 118, a. 2 ad 2.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXVII.

(3) Cf. S. THOM. 1 p. q. 90, a. 2.

effectu, nempe in termino operationis, quod non esset in causa; hoc ipsum principium causalitatis subverteret.

Arg. 3.^{us} Forma aliqua quae non producitur per actionem creatricem Dei, sed per virtutem naturae, necessario educitur de potentia subiecti. Iam vero anima rationalis nequit educi de potentia materiae, cum sit forma spiritualis, et supergrediens omnem proportionem et capacitatem materiae, ut patet ex operationibus, quas, nulla materia comite ac socia, exercet. Ergo ipsa non est condita, nisi per creationem a Deo (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o In omni generatione univoca generans dat generato speciem, quae est per formam. Atqui generatio hominis est generatio univoca. Ergo forma, idest anima rationalis, quae homini tribuit speciem, generatur.

Resp. Dist. mai. In omni generatione generans dat speciem, vel educendo formam de potentia in actum, vel per suam actionem disponendo materiam ad hoc ut sit aptum subiectum formae, *Cont.* Semper generat sibi simile, educendo formam de potentia in actum, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.* (2).

Oppon. 2.^o Si anima creatur a Deo, in generatione hominis erit duplex actio; una generantis, altera Dei. Atqui ubi est duplex actio, ibi est duplex esse. Ergo homo generatus non erit unum per se, cum esse corporis dependeat a generante, et esse animae dependeat a Deo.

Resp. Dist. mai. Erit duplex actio subordinata, et respiciens unum eundemque terminum, *Cont.* Non subordinata, et habens proprium terminum, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explicio. Actio generantis perducens materiam ad ultimam dispositionem, qua mediante corpus est aptum ad recipiendum esse sibi communicatum ab anima, non habet terminum diversum a termino actionis Dei creantis animam, et illam corpori infundentis; et hic terminus est esse compositi, idest hominis. Hinc esse illud, licet prout est animae non attingitur a generante, sed creatur a Deo; a generante autem attingitur prout est compositi, quod vere generatur, ideoque dici potest: homo generat hominem (3).

Oppon. 3.^o Generatio hominis perfectior est actione generativa animalis bruti. Iam vero, si homo non generat animam, generatio

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 9.*(2) Cf. S. THOM. 2 *Sec. Dist.* 18, q. 2, a. 1 ad 4.(3) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 9 ad 19, 20, 21.*

brutorum erit perfectior, quia extenditur ad materiam et formam, et non ad solam dispositionem materiae. Ergo.

Resp. Dist. mai. Generatio hominis est perfectior, quia terminus actionis, nempe homo est perfectior, *Conc.* Quia generat formam perfectiorem, *Neg.*

Explico. Perfectio actionis metiendi est a termino, qui per illam producitur. Porro hominis actio generativa, quae proprie terminatur ad unionem animae cum corpore, habet pro termino hominem, qui per talem unionem resultat. Quod autem anima non producatur a generante, hoc non procedit ab imperfectione actionis generativae, sed a summa perfectione illius formae, quae non potest produci, nisi a potentissimo agente, nempe a Deo (1).

Oppon. 4. Omnis actus alicuius materiae videtur educi de potentia illius materiae. Atqui anima humana est actus materiae corporalis. Ergo anima humana non producitur per creationem.

Resp. Dist. mai. Si est forma dependens a materia et habens esse per compositum, *Conc.* Si est forma subsistens et superexcedens capacitatem materiae, *Neg. Contradist. in fin. et Neg. cons. (2).*

Oppon. 5. Homo et cetera animalia conveniunt univoce in ratione animalis. Atqui forma per quam conveniunt, idest anima, in ceteris animalibus generatur. Ergo etiam in homine anima generatur.

Resp. Dist. mai. Homo et cetera animalia conveniunt genericè, et differunt secundum speciem, *Conc.* Conveniunt etiam in specie, *Neg. Cons. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum anima humana sit forma perfectissima, virtualiter in sua simplici essentia continet perfectiones ceterarum formarum inferiorum; hinc unita suo proprio perfectibili tribuit ipsi perfectionem, quam formae inferiores impertiunt propriis subiectis, et aliquid amplius. Quare propter illas communes perfectiones homo convenit in genere cum aliis animalibus; sed ab ipsis differt specie propter aliquam perfectionem, quae est propria animae humanae, et non competit animalibus brutorum, et haec perfectio efficit, ut anima humana causetur modo quodam sibi proprio, nempe per creationem.

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 3 ad 26.*

(2) Cf. S. Thom. *1. 2. q. 90, a. 2 ad 2.*



QUAESTIO II.

De unionem animae intellectivae cum corpore.

QUAESTIONIS PRAESENTIA ET DIFFICULTAS. Inter visibiles naturas homo principatum sibi vindicat. Siquidem genus hominum, quod neque sola anima constituitur, neque solo absolvitur corpore, sed compositum est ex anima intellectiva et corpore corruptibili, perfectiones omnium rerum visibilium excellentiori modo in se complectitur, et ob suam intelligendi virtutem particeps quodammodo fit perfectionum, quae in substantiis separatis reperiuntur. Quocirca homo iure habetur uti quidam nexus annulusque copulans sensibiles creaturas cum spiritualibus, et a sapientibus dicitur *μικρόκομος*, idest parvus mundus; quia, ut scite notavit S. Thomas, « omnes creaturae mundi quodammodo inventur in eo » (1).

Per hominem sane quisque intelligit compositum illud mirabile, quod substantiam intellectualem et materiam una complectens, in se coniungit perfectiones tum corporeae tum incorporeae creaturae. Sic in homine apparet illa sapientissima et pulcherrima rerum mundanarum connexio, quam ita eleganter descripsit Aquinas noster: « Hoc autem modo rerum connexio explicari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris. Unde et B. Dionysius dicit quod *divina sapientia coniungit fines superiorum principis inferiorum*. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere substantiarum intellectualium. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quidam horizon et confinium corporearum, et incorporearum » (2).

Verum enim tametsi perspicuum sit, hominem constare ex anima et corpore; hoc quippe testatur ineluctabile conscientiae testimonium, quo monemur, ad nos pertinere tum quae corporis sunt, tum quae sunt animae; nihilominus magna oboitur difficultas in explicanda ratione secundum quam spiritus et materia, res omnino dissociabiles, copulentur ad unam efformandam substantiam, naturam, personam. Difficultatem hanc esse maximam sensere omnes sapientes, eamque patefecit S. Augustinus, inquiring: « Modus quo corporibus adherent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab ho-

(1) 1. 2. q. 91, a. 1.

(2) *Contra gent. lib. II, cap. LXVIII.*

brutorum erit perfectior, quia extenditur ad materiam et formam, et non ad solam dispositionem materiae. Ergo.

Resp. Dist. mai. Generatio hominis est perfectior, quia terminus actionis, nempe homo est perfectior, *Conc.* Quia generat formam perfectiorem, *Neg.*

Explico. Perfectio actionis metiendi est a termino, qui per illam producitur. Porro hominis actio generativa, quae proprie terminatur ad unionem animae cum corpore, habet pro termino hominem, qui per talem unionem resultat. Quod autem anima non producatur a generante, hoc non procedit ab imperfectione actionis generativae, sed a summa perfectione illius formae, quae non potest produci, nisi a potentissimo agente, nempe a Deo (1).

Oppon. 4. Omnis actus alicuius materiae videtur educi de potentia illius materiae. Atqui anima humana est actus materiae corporalis. Ergo anima humana non producitur per creationem.

Resp. Dist. mai. Si est forma dependens a materia et habens esse per compositum, *Conc.* Si est forma subsistens et superexcedens capacitatem materiae, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons. (2).*

Oppon. 5. Homo et cetera animalia conveniunt univoce in ratione animalis. Atqui forma per quam conveniunt, idest anima, in ceteris animalibus generatur. Ergo etiam in homine anima generatur.

Resp. Dist. mai. Homo et cetera animalia conveniunt genericè, et differunt secundum speciem, *Conc.* Conveniunt etiam in specie, *Neg. Cons. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum anima humana sit forma perfectissima, virtualiter in sua simplici essentia continet perfectiones ceterarum formarum inferiorum; hinc unita suo proprio perfectibili tribuit ipsi perfectionem, quam formae inferiores impertiunt propriis subiectis, et aliquid amplius. Quare propter illas communes perfectiones homo convenit in genere cum aliis animalibus; sed ab ipsis differt specie propter aliquam perfectionem, quae est propria animae humanae, et non competit animalibus brutorum, et haec perfectio efficit, ut anima humana causetur modo quodam sibi proprio, nempe per creationem.

(1) Cf. S. Thom. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 3 ad 26.*

(2) Cf. S. Thom. *1. 2. q. 90, a. 2 ad 2.*



QUAESTIO II.

De unionem animae intellectivae cum corpore.

QUAESTIONIS PRAESENTIA ET DIFFICULTAS. Inter visibiles naturas homo principatum sibi vindicat. Siquidem genus hominum, quod neque sola anima constituitur, neque solo absolvitur corpore, sed compositum est ex anima intellectiva et corpore corruptibili, perfectiones omnium rerum visibilium excellentiori modo in se complectitur, et ob suam intelligendi virtutem particeps quodammodo fit perfectionum, quae in substantiis separatis reperiuntur. Quocirca homo iure habetur uti quidam nexus annulusque copulans sensibiles creaturas cum spiritualibus, et a sapientibus dicitur *μικρόκομος*, idest parvus mundus; quia, ut scite notavit S. Thomas, « omnes creaturae mundi quodammodo inventurur in eo » (1).

Per hominem sane quisque intelligit compositum illud mirabile, quod substantiam intellectualem et materiam una complectens, in se coniungit perfectiones tum corporeae tum incorporeae creaturae. Sic in homine apparet illa sapientissima et pulcherrima rerum mundanarum connexio, quam ita eleganter descripsit Aquinas noster: « Hoc autem modo rerum connexio explicari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris. Unde et B. Dionysius dicit quod *divina sapientia coniungit fines superiorum principis inferiorum*. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere substantiarum intellectualium. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quidam horizon et confinium corporearum, et incorporearum » (2).

Verum enim tametsi perspicuum sit, hominem constare ex anima et corpore; hoc quippe testatur ineluctabile conscientiae testimonium, quo monemur, ad nos pertinere tum quae corporis sunt, tum quae sunt animae; nihilominus magna oboitur difficultas in explicanda ratione secundum quam spiritus et materia, res omnino dissociabiles, copulentur ad unam efformandam substantiam, naturam, personam. Difficultatem hanc esse maximam sensere omnes sapientes, eamque patefecit S. Augustinus, inquiring: « Modus quo corporibus adherent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab ho-

(1) 1. 2. q. 91, a. 1.

(2) *Contra gent. lib. II, cap. LXVIII.*

mine potest » (1). Ratio vero tantae difficultatis exinde repetenda est, quod anima intellectiva quae subsistens est, et incorruptibilis, ideoque, corpore exuta, vivere pergit et operari, debet communicare suum esse materiae, ut unicam conflare possit cum corpore organico substantiam viventem.

Ad hanc difficultatem enodandam et ad unionem animae cum corpore explicandam, philosophi tum veteres, tum recentes, quamplurimas et inter se pugnantibus opiniones in medium protulerunt. Et quoniam unio plurimum effici potest vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale, nonnulli accidentalem tantum unionem inter animam et corpus tui sunt; nonnulli vero licet verbis fateantur, unionem animae et corporis esse substantialem, cum unicam agnoscant in homine individuum ex anima et corpore concretum; nihilominus ita huiusmodi unionem declarant, ut vel accidentalem vel nullam admittere videantur.

Nos vero in nobilissima hac et simul perabscondita quaestione disceptanda peripateticam sententiam, quam Doctores Ecclesiae, et Scholastici omnes amplectati sunt, vindicare conabimur, utpote unice veram, et documentis Fidei apprime conformem. In doctrina autem enodanda religiose prememus vestigia Summi Aquinatis, qui de ipsa sapientissime et copiose disputavit in omnibus fere suis operibus; et sic intrinsecas oppositorum errorum tenebras veritatem invenire et pro viribus explanare conabimur (2).

ARTICULUS I.

AN UNIO ANIMAE CUM CORPORE SIT SUBSTANTIALIS.

QUAESTIO DETERMINATUR. Omnes philosophi, qui tenent, animam humanam esse realiter distinctam a corpore, hominemque constare ex corpore organico et anima spiritali, consequenter docent, ex anima et corpore efflorescere unicum individuum naturae humanae, quod neque dici potest sola anima neque solum corpus, sed dici debet homo. Hinc aequivalenter profertur, unionem animae cum corpore esse substantialem, cum impossibile prorsus sit, ex duabus realitatibus simul unitis resultare unicum individuum alicuius naturae, quin simul illae duae realitates ponantur unitae substantialiter.

Verum enim novitiae a Cartesio philosophiae sectatores, cum conceptum substantiae et unitatis substantialis in substantiis compositis

(1) De Civit. Dei, lib. XXI, cap. X.

(2) De hac re tractat S. Thom. 3 p. q. 76; Contra gent. lib. II, cap. LVI et seq.; QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 1 et 3; De Anima, a. 1, 2, 9.

deformaverint, veram scientificam viam explicandae unionis, quae intercedit inter animam et corpus, invenire nequiverunt; ideoque vel diserte professi sunt, animam esse corpori accidentaliter unitam, vel talem modum unionis inter animam et corpus assignaverunt, ex quo evidenter concluderetur, animam rationalem vel accidentaliter, vel nullo modo esse corpori copulatam.

Quam ad rem in enodanda ratione secundum quam anima spiritalis unitur corpori ad hominem conlandum, in primis necesse est, ut certo et indubitanter stabiliat, huiusmodi unionem esse substantialem, et ex hac veritate, quae caput est totius controversiae, progressio fiat ad cetera explananda. Ut autem ordinem et perspicuitatem serviamus, quaedam in memoriam revocabimus, quae de unitate explanata sunt in Philosophia Prima.

Quid unum? Unum, quod cum ente convertitur, secundum intellectum addit enti rationem indivisionis; est quippe unum ens individuum. Verum secundum diversas entium nobilitates statuendae sunt diversae perfectiones unitatis; et sicut entia distribuuntur in simplicia et composita, sic unitas discernitur in unitatem simpliciter, et compositionis. Quae enim indivisa sunt actu et potentia, idest quae sunt indivisibilia, unitatem simpliciter sibi vindicant; quae vero ita sunt indivisa, ut sint divisibilia, unitatem compositionis habent. Secunda haec unitas, quae imperfectior est altera, vigere nequit, nisi per unionem plurium, quae sub actu vel sub esse quodam communi copulantur. Unde si unio talis est, ut ex plurium coniunctione resultat ens aliquod per se et simpliciter unum, nempe indivisum in primo esse, unio dicitur et est substantialis. Quod si partes uniantur per aliquod esse secundarium superveniens rei iam existentis in actu et in suo primo esse constitutae, unio est accidentalis.

Duplex unitas substantialis. Substantia dicitur dupliciter; uno modo pro essentia sive pro natura; alio modo pro supposito sive hypostasi (1). Porro utroque modo dicitur unio animae cum corpore substantialis. Ut enim Angelicus monet: « Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum unitas naturae et personae » (2). Hic autem sedulo adnotandum est, propositionem, qua affirmamus humanam naturam esse unam, non differre quicquam a propositione, qua dicimus humanam essentiam vel substantiam esse unam. Licet enim formalis conceptus naturae, essentiae, et substantiae sit diversus; nihilominus in ente, quod est substantia et non accidens, substantia, essentia, natura sunt unum idemque secundum rem; ideoque cum in homine sit una natura composita ex anima et corpore, una quoque est substantia completam habens speciem.

(1) Cf. S. Thom. 3 p. q. 2, a. 6 ad 3.

(2) 3 p. q. 2, a. 1 ad 2.

PROPOSITIO.

Unio animae rationalis cum corpore est substantialis, idest ex anima et corpore resultat ens per se unum, nempe unica substantia.

Prob. prop. Arg. 1.^{us} Ex unione animae rationalis cum corpore constituitur integritas speciei humanae. Iam vero ea quae iunguntur ad integram speciem constituendam, uniantur substantialiter. Ergo unio animae humanae cum corpore est substantialis.

Evol. arg. Ad propositionem maiorem quod attinet, tunc habetur natura aliqua seu species completa, quando efficere potest omnes operationes, quae propriae sunt illius speciei. Sed anima intellectiva et corpus separatim nequeunt efficere operationes humanae naturae, quas exercere possunt, si una copulantur. Ergo eorum unio constituit integram speciem. Ad rem nostram sic disserit S. Thomas: « Anima cum sit pars humanae naturae non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione ad corpus, quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animae est quod fluant quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporaliu[m], secundum quod excedit corporis proportionem, et iterum quod fluant ab ea potentiae, quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicare possit, quod virtute in eo continetur; unde anima licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae, cum est separata a corpore » (1). Quod autem ad complendam naturam seu speciem requiritur unio substantialis, hoc perspicuum est intelligenti terminos, et aliunde corpus per unionem cum anima vitam recipit, quae est ipsum esse substantiale viventis.

Arg. 2.^{us} de promptu ex operationibus, quae non sunt neque solius animae neque solius corporis, sed coniuncti, atque ita proponi potest. Ea quae diversa sunt secundum substantiam et naturam, non possunt exercere unam eandemque operationem. Atqui corpus et anima exercent in homine unam eandemque operationem, uti sentire. Ergo corpus et anima in homine per unionem conflant unam substantiam et naturam. Hoc argumentum ita perbelle enucleatur a S. Thoma: « Impossibile est quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum; sed ex parte trahentium sunt multae actiones,

(1) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 2 ad 3.

quia sunt diversi impulsus ad trahendum; quum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori... Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa » (1).

Arg. 3.^{us} Ex anima et corpore resultat unica persona. Atqui duorum constituentium unicam personam unio est substantialis. Ergo anima unitur corpori substantialiter. Propositio maior exinde clarescit, quod uni eidemque subiecto tribuntur tum quae ad animam, tum quae ad corpus spectant, cum unus idemque sit, qui dicitur nasci, nutri, mori, intelligere, velle. Neque negotium facessit, quod corpus quandoque dicatur instrumentum animae: est enim instrumentum substantialiter unitum, non accidentaliter: « Non omne, ait S. Thomas, quod assumitur ut instrumentum pertinet ad hypostasim assumptis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius » (2).

Quare unio animae et corporis omnino dici debet substantialis et eiusmodi ut ex ipsis efflorescat unica natura completa in specie, et unica persona, ideoque vere praedicanda est tum naturalis tum personalis. Siquidem, uti monet Aquinas: « Ex anima et corpore dicitur esse homo sicut ex duobus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est: homo enim neque est anima, neque corpus » (3).

ARTICULUS II.

ERRORES DE UNIONE ANIMAE ET CORPORIS EXPONUNTUR.

CONTINUATIO RERUM. Philosophi omnes, qui in rebus visibilibus denegant substantialem compositionem ex materia et forma, tamquam ex causis intrinsecis constituentibus corpora sive inanima sive viventia, in explicanda unione animae rationalis cum corpore organico, necessario et ratione connexi multipliciter peccaverunt. Nam cum ex una parte ex anima et corpore evidenter efflorescat unicum individuum, quod dicitur homo, ideoque anima et corpus substantialiter uniri debeant ad unicam substantiam efformandam; cumque ex alia parte unio substantialis ad speciem completam seu naturam integrandam concipi non possit, nisi duo principia substantialia

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LVII; cf. 1 p. q. 75, a. 4.

(2) 3 p. q. 2, a. 6 ad 4.

(3) *Opusc. De ente et essentia*, cap. III. Difficultates inveniuntur solutae post articulum tertium.

adstruantur; consequenter osoros compositionis substantialis rerum corporatarum in explicanda natura humana, vel hominem revocant ad solam animam, vel animam cum corpore accidentaliter copularunt. Quare antequam accedamus ad veram rationem explicandam, secundum quam anima iungitur corpori, praestat diversa placita philosophorum a veritate aberrantium exponere et refellere.

Plato. Ut a veteribus incipiamus primus nobis occurrit Plato, qui ad explicandam unionem animae intellectivae et corporis docuit, animam uniri corpori, tanquam motorem mobili, eoque uti, sicut artifex utitur instrumento, et musicus utitur lyra: unde, ex sententia Platonis, anima est in corpore sicut navita est in navi, idest per quemdam contactum virtutis. Verum quoniam, ex motore et mobili, ex artifice et instrumento nequeat fieri unum simpliciter; ulterius docuit Plato, hominem dici non posse aliquid compositum ex anima et corpore, sed dici debere animam utentem corpore, eodem ferme pacto ac Socrates non dicitur compositus ex homine et indumento, sed homo utens veste (1). Qua ex doctrina patet, unionem animae et corporis ex Platonis decreto non esse nisi accidentalem. Opinatio Platonis ab Aristotele invicte refutata, et tampridem dimissa, a quibusdam recentibus renovata fuit, qui dixerunt, hominem esse intelligentiam, cui organa deserviunt.

Plotinus. Sententiam Platonis emanatismi placitis accommodavit Plotinus, qui docuit, animas extra corpora existentes ob desiderium materiae quae captae fuerant, in corpora dilapsas esse, in hisque tanquam in carcere custodiisq; morari. Et sic paulo secus renovavit commentum Pythagorae et Empedoclis tradentium, animas ante hanc vitam terrenam vixisse aliam caelestem, et propter aliquod crimen fuisse in corpora detrusas.

Commentator. Averroes cum nonnullis veteribus, ut ipse commemorat, tradidit, animam intellectivam esse separatam a corpore secundum esse, ideoque non esse formam corporis; et in suam sententiam pertabere conatur ipsum Aristotelem, eo quod Philosophus vocat intellectum, separatum, non immixtum corpori, simplicem, impassibilem, quae omnia de ipso nequirent praedicari, si anima esset forma corporis. Verum quoniam hic intellectus minime ad nos pertinet, nec intelligeremus per ipsum, nisi aliquo modo copularetur nobiscum, hanc conjunctionem explicare aggreditur per speciem intelligibilem habentem duplex subiectum, unum videlicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quae sunt in organis corporeis; et sic per speciem intelligibilem necitur et quodammodo continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis (2).

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXVII.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXIX; 1 p. q. 76, a. 1.

Cartesius et Cartesiani. Commentum Platonis et Platoniorum, qui veram et substantialem unionem animae cum corpore subvertebant, acriter impugnatum fuit ab Ecclesiae Doctoribus, et a Scholasticis, qui omnes uno ore professi sunt, animam intellectivam corpori coniungi ut formam substantialem constituentem cum ipso unam integramque naturam, unamque personam. Idcirco Augustinus Varonem laudat, qui investigans, an homo sit sola anima iuxta Platonem, an solum corpus iuxta Epicurum, an simul utrumque, uti tradidit Aristoteles, hoc tertium elegit (1). Verum postquam philosophia ob Protestantium molimina a Fide Catholica prorsus descivit, novandi licentia velut tabes invasit philosophorum mentes, qui doctrinam Aristotelico-Scholasticam de homine contemperant, et commentum Platonis et Platoniorum animam et corpus accidentaliter dumtaxat iungentium, novo verborum apparatu agminatim instaurarunt.

Cartesius Platoniam doctrinam diserte amplexus est, et docuit, essentiam animae positam esse in cogitatione, quo nomine significabat actum intelligendi, volendi, imaginandi, sentiendi. Hoc dogmate constituto, ita ferme argumentabatur, Essentia animae constituitur per cogitationem. Atqui essentia quoque hominis reposita est in eo quod cogitat. Ergo anima est homo. Propterea anima substantia est completa, eique corpus non nisi accidentaliter advenire potest (2). Cartesii doctrina, quae unitam et veram viam a Christiana philosophia intam in explicanda hominis natura deserebat, innumeras progeniuit inter suos asseclas opiniones; praesertim vero tria illa systemata, quae sub nomine *occasionalismi*, *harmoniae praestabilitae*, et *influxus physici*, circumferuntur, iuxta quae recentis Cartesiani iunctionem animae cum humano corpore explicare nituntur.

Occasionalismus. Hoc systema, quod et *mutuae assistentiae* et *Cartesianum* audit, fuit a Mallebranchio adornatum. Mallebranchius quippe ex illo Cartesii principio: *Unice per creationem, ideoque sola virtute infinita fieri potest, quicquid facti antea non erat*, rite processit ad absurdum illud decretum, quod statuit, veram activitatem esse solius Dei, cum actio qua nihil fit, nulla sit, et aliunde quod est, minime fit. Idcirco ad systema causarum occasionalium se recepit ut explicaret creaturarum operationes. Hoc eodem systemate usus est ad explicandam unionem animae cum corpore. Cum anima et corpus qualibet activitate destituta fingantur, cumque abunde supponatur, in hac quaestione explicandam esse concordiam inter perceptiones volitionesque animi, et motiones respondentes in corpore, qua in concordia unio animae et corporis inepte reponitur, et non potius assignandam esse causam huiusmodi concordiae, quae in natura hominis coalescente ex

(1) Cf. S. AUGUSTINUS. *De Civ. Dei*, lib. XIX, cap. III.

(2) *Medit.* 6. § 8; *Les principes de la phil.* par. 1, § 8.

anima et corpore, reperienda est; sic res exponitur a Mallebranchio. Deus occasione quarundam perceptionum et volitionum, quas producit in anima, respondentes motus efficit in corpore; et vicissim occasione motionum corporis a Deo effectarum, producantur in anima concordēs perceptiones volitionesque ab ipso Deo. Per hanc concordiam perceptionum et volitionum animæ cum motibus corporis declarat unionem animæ cum corpore, ex qua resultat homo et natura humana.

Harmonia præstabilita. Hoc systema, quod et *Leibnitianum* dicitur, et *Wolfianum*, eo quod Leibnitium inventorem, et Wolfium defensorem habuit, cum priori concordat in eo quod inter animam et corpus nullam communitatem essendi nullumque actionis influxum admittit. Verum ab eo maxime differt, quod veram agendi virtutem animæ tum corpori largitur. Qua differentia constituta, explicare pergit consonantiam inter operationes animæ et corporis motiones, eo quod Deus-Artifex sapientissimus naturarum ita condidit et animam et corpus cuiusque hominis; ut ad determinatas perceptiones et volitiones ab activitate animæ procedentes respondeant in corpore congruentes motus, et vicissim. Et sic per divinam præscientiam ita harmonice anima et corpus perfecta sunt, ut in agendo et patiendo maximam mirabilemque concordiam servent. Ordinata autem et connexa series et volitionum animæ et motionum corporis a Leibnitio sic explicatur, quod prior perceptio et volitio in anima sit ratio sufficiens posterioris perceptionis et volitionis; et prior motus in corpore sit ratio sufficiens posterioris, et posterior motio priorem necessario consequatur.

Influxus physicus, qui dicitur etiam *mutua causalitas* vel systema *Lockianum*, eo quod a Lockianis magno ardore explicatum propugnatumque fuit. Ipsi nomen *influxus physici* attributum fuit, propterea quod explicat unionem animæ et corporis per mutuam operationem animæ in corpus, et corporis in animam, ex qua mutua actione et passione ratio habetur, quamobrem ad certas animæ volitiones producantur determinati motus in corpore, et ad quosdam motus in corpore excitentur in anima quedam perceptiones. Hoc systema innumeros sibi vindicat assertores et patronos, quos recensere esset infinitum, cum ad illud confugerint omnes pene philosophi, qui sectantes in philosophando dogmata cartesianæ et a peripatetica doctrina materiæ et formæ substantialis abhorrentes, sentiebant, unionem animæ et corporis in homine minime explicari posse sive per mutuam assistentiam, sive per harmoniam præstabilitam, ideoque physicum influxum alexplesi sunt.

Praeiudicium. Tria memorata systemata quæstionem solvendam ne attingunt quidem; agitur enim de ratione assignanda, qua anima intellectiva et corpus una coniungantur ad conflandum unicum individuum humanum, cui merito tribuantur et actiones quæ sunt

animæ, scilicet intelligere, et actiones quæ sunt corporis et animæ, idest corporis animati et viventis, ut sentire, nutrirî, moveri secundum locum. Verum propugnatores horum systematum supponeutes, animam et corpus esse duas substantias completas, subsistentes, et separatas secundum esse substantiale proprium cuiusque, et consequenter proprias operationes sibi vindicare, de commercio inquirunt inter animam et corpus, idest de consonantia et concordia inter perceptiones et volitiones animæ et motiones corporis; et in hac consonantia unionem reponunt, cum eviderent hæc concordia unionem consequatur et supponat, non constituat. Hoc evidentius apparebit, si sub oculos ponamus simile illud, quo utitur Leibnitius ad hæc tria systemata summam exponenda. Fac, inquit, duo esse horologia, quæ consonare debeant. Obtineri id potest triplici methodo. Una per influxum, si feceris, ut alterum agat in alterum, idque vel mutuo, vel ex alterutro tantum latere. Hanc viam *influxus* vocabimus. Secunda est, si opificem operi comitem feceris, qui dissonantia ceteroquin, vel cessantia in motu horologia singulis momentis sibi mutuo accomodet, alterum dirigens ex altero. Hanc viam vocabimus *assistentiæ*. Tertia est si satis accuratas feceris eas machinas, ut singulæ suas leges exacte exsequantur, easdemque ab initio sibi respondere curaveris. Ita enim cum utraq; easdem vel similes exsequatur leges, semel harmonice nunquam dissilient: quam viam *præstabilitæ harmoniæ* dicimus. Hactenus Leibnitius, qui præfactis quibusdam incommodis tum influxus physici tum mutuæ assistentiæ, illico concludit, confugiendum esse ad harmoniam præstabilitam, ut unio animæ cum corpore intelligi tutarique valeat!

Et quaerenda sunt argumenta quibus hæc novatæ philosophiæ placita resellantur! Nimirum cum explicandum veniat, quo pacto anima intellectiva iungatur corpori organico, ita ut fiat unicum individuum et unica natura humana, et, anima accedente, vere generetur homo, eaque recedente, corrumpatur, qua ratione anima communicet corpori sibi unio esse viventis et sensitivi, illudque elevet ad speciem humanam, recens philosophia, destructa mirabili hac unione, quam documenta fidei proclamant, evidens ratio evincit, ipse communis sensus naturæ ratam habet, nobilissimam quæstionem præterlabitur, et serio inquiri de commercio inter animam et corpus, perinde ac essent quæ naturæ inter se penitus disjunctæ, et accidentaliter dumtaxat copulatæ! Quam ad rem has diversas tum veterum tum recentiorum philosophorum sententiæ, quæ ineptæ omnino sunt ad scientificam explicationem exhibendam mirabilis unionis, secundum quam anima rationalis iungitur corpori ad hominem constituendum, duabus propositionibus explodemus, et sic viam parabimus ad doctrinam peripatetico-scholasticam hac super re proponendam.

PROPOSITIO I.

Absurda est opinio Platonis et Platoniorum, nec non sententia Commentatoris de unione animae intellectivae cum corpore.

Arg. 1.^{um} et generale pro utraque positione. Illa opinio absurda est, quae admissa, homo, id est animal rationale erit unum per accidens et non simpliciter et per se. Atqui, admissa positione tum Platonis et Platoniorum, tum Averrois, homo erit ens unum per accidens. Ergo gemini illa opinio repudianda est, utpote non explicans, sed destruens potius compositam hominis essentiam seu naturam. Ut propositio maior evolvatur, notandum est, hominem dici et esse ens unum per se, quia hominis est definitio una et non multiplex, nimirum *animal rationale*. Nam unum per se, dicitur tripliciter, vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum, videlicet definitio (1). Quod autem in Platonis et Averrois sententia homo esset unum per accidens, hoc est evidentissimum, cum ex motore et mobili fieri nequeat una substantia, neque ex duobus per speciem intelligibilem, quae accidens est, conjunctis.

Arg. 2.^{um} Corpus per unionem cum anima recipit esse et speciem. Atqui tum in sententia Platonis tum in sententia Averrois corpus per unionem cum anima neque recipit esse, neque speciem. Ergo duplex illa sententia absurda est et commentitia. Et revera corpus ab anima accipit vitam. Porro vivere viventibus est esse. Ergo recipit esse. Insuper corpus et partes eius, anima recedente, non remanent eiusdem speciei, uti manifestum est. Ergo anima corpori, cui unitur, speciem tribuit (2). Quod autem, posita unione ab Averrois et Platone conficta, corpus ab anima non haberet esse neque speciem, nemini dubium esse potest; nam neque mobile recipit esse et speciem a motore, neque subiectum vel organum corporeum a specie intelligibili.

PROPOSITIO II.

Systemata assistentiae, harmoniae praestabilitae, et influxus physici unionem animae et corporis non explicant, sed destruunt, et hinc impossibilia in se continent.

Arg. 1.^{um}, et generale. Illa systemata nequaquam explicant unionem animae et corporis ex qua resultat homo, sed potius eam subvertunt, quae profiterentur, animam et corpus esse duas substantias com-

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LVII.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LVII.

plete subsistentes, et explicare conantur, qua ratione operationes utriusque substantiae concinant simul. Atqui huiusmodi dicenda sunt tria enumerata systemata. Ergo inepte admodum assumuntur ad explicandam unionem quam, si vera essent, funditus subverterent. Ut vis argumenti intelligatur, revocare oportet in memoriam, quod a nobis iam animadversum fuit, nimirum in hac quaestione explanandum esse quo pacto anima intellectiva et corpus organicum una iungantur ad hominem conflandum; hoc autem minime explicatur per consonantiam et harmoniam actionum et motionum animae et corporis, quae consonantia ortum ducit ab unione iam praesupposita, et est eius effectus, ideoque illam formaliter constituere nequit. Ergo conficta systemata quaestionem solvendam ne attingunt quidem, nedum illam solvant, proindeque inter somnia amandanda sunt.

Arg. 2.^{um} Anima per suam iunctionem cum corpore organico ipsi tribuit speciem et vitam, illudque elevat ad esse corporis humani, sensitivi, viventis. Atqui per unionem, quam tria illa systemata comminiscuntur, anima nequaquam tribuere potest speciem et vitam corpori, quocum coniungitur. Ergo memorata systemata repudianda omnino sunt.

Evol. Arg. Ad propositionem maiorem quod attinet, nemini dubium esse potest, animam intellectivam per suam accessionem tribuere corpori speciem. Corpus enim vivum, sentiens, humanum specie differt a corpore inanimato: est autem vivum, sentiens, et humanum per animam intellectivam: ergo speciem mutuatur ab anima intellectiva (1). Hoc luculentius apparebit, si spectamus, operationem precedentem a corpore vivente esse specie diversam ab operatione precedente a corpore mortuo; alia quippe est immanens, alia transiens. Sed per operationem cognoscimus naturas speciesque rerum. Ergo corpus vivum mutuatur speciem ab anima. Sed speciem non posset recipere, nisi anima communicaret ipsi suum esse substantiale. Ergo unio quae a tribus memoratis systematibus coniungitur, est plane inepta ad solvendam quaestionem. Ceterum tria systemata recentiorum ipsam animae naturam et definitionem evertunt, cum anima sit: *Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.* (R)

Contra occasionalismum. Ut aliquid de singulis systematibus seorsum dicamus, systema causarum occasionalium vel mutuae assistentiae praeter quam quod rem explicandam insolutam deserit, haec praecipua offendit incommoda. 1.^o Spoliat creaturas omnes qualiter activitate, et consequenter meritum ac demeritum destruit simul cum libertate, quae sine dominio propriae operationis concipi nequit. 2.^o Realem et physicam unionem inter animam et corpus e medio tollit: anima quippe et corpus concipiuntur ut duae machinae, qua-

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 1; *Contra gent.* lib. II, cap. LVII.

rum altera ab artifice movetur occasione alterius. 3.^o In hoc systemate nullo rationabili modo explicari potest, cur quandoque perturbentur leges quibus motiones corporis perceptionesque animae temperantur. Unde scite de hoc systemate loquens Leibnitiuss ait: « Miratus sum frequenter hominibus tam eruditis sententias tam parum philosophicas, quam primis rationis effatis contrarias probari potuisse » (1).

Contra harmoniam praestabilitam. 1.^o Hoc systema incurrit aequè secundum incommodum notatum in systemate assistentiae, cum unio à Leibnitijs confecta nullo pacto sit physica et realis. 2.^o Assignat absurdam et commentitiam rationem sufficientem iugis successione operationum animae et motionum corporis, et quae, si vera esset, destrueret radicem libertatem humanae voluntatis, cum omnes appetitiones hominis essent naturales et necessariae. 3.^o Favet idealismo; uti enim probe notat Clarkius: Si vera est harmonia praestabilita, homo nec videt nec audit, nec sentit quicquam, nec corpus suum movet, sed solum videtur sibi se videre, audire, sentire, et corpus suum movere.

Contra influxum physicum. Systema influxus physici his obnoxium est incommodis. 1.^o Materialismo viam parat inducens actionem corporis in animam; corpus quippe nequit in aliud agere, nisi per contactum quantitatis et molis, qui contactus nonnisi inter corpora haberi potest: *Tangere unum et tangi nisi corpus, nulla potest res*, uti ex Epicuro cecinit Lucretius (2). Iam vero anima est spiritualis et immaterialis, ideoque corpus in illam nihil agere potest; nam nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream (3). 2.^o Renovat commentum Platonis uniantis animam corpori tamquam motorem mobili; quae unio non est essentialis, sed dinamica, idest per contactum virtutis, quae est accidens; et ex ipsa numquam efflorescere potest ens unum simpliciter. Uti enim loquitur S. Thomas: « Quae uniantur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter: sunt enim unum in agendo et patiando, quod non est esse unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum, quomodo et ens; esse autem agens non significat esse simpliciter: unde nec esse in agendo est esse unum simpliciter » (4). 3.^o Demum in hoc systemate cum actiones animae procederent a principio substantialiter diverso ab eo, ex quo actiones procederent corporis, nulla actio esset communis animae et corpori, et tribui posset composito.

Scholion. Ut brevitas consuleremus, systemata omnisimms Joannis Clerici, et Rosminii, quorum primus ratus est, animam et corpus inter

(1) *Theol. part. 2, § 140.*

(2) *De rebus nat. lib. I, v. 305.*

(3) *Cf. S. Thom. 1 p. q. 84, a. 6.*

(4) *Contra gent. lib. II, cap. XVI.*

sese uniri per naturam quamdam tertiam utriusque participem; secundus docuit, animam corpori uniri per perceptionem immanentem sensus fundamentalis. Haec duo systemata perspicue absurda sunt. Clericus quippe theoriã Cudworthi de *natura genitricis* vel de *natura plastica* diffusa per omnes res, quam, ad explicandas materiae operationes, mediam ponit inter Deum et corpora, unioni animae cum corpore accommodavit, et commentus est, dari naturam quamdam neque corpoream neque incorpoream, sed utriusque participem, quae vice fungatur mediatoris plastici animam cum corpore copulantis.

De hac sententia, prout a Joanne Clerico usurpatur ad declarandam unionem animae cum corpore, dicimus, eam esse egregie secum pugnantem, cum commentitiam quamdam rem inducat, idest naturam, quae non est neque corpus, neque spiritus. Ceterum doctrina de *mediatore plastico* inter animam et corpus contra nonnullos veteres refutata lampridem fuit à S. Augustino (1), et à S. Thoma qui multis in locis directe copioseque probat, animam intellectivam sine ullo medio esse cum corpore unitam (2). Hanc eandem doctrinam immediatae unionis inter animam et corpus diserte docuit, uti paulo post videbimus, Pius IX P. M. Güntheri errores proscríbens.

Neque minus falsus est Rosminius, qui per sensum fundamentalem, nimirum per cognitionem sensitivam huiusmodi unionem explicat. Haec quippe unio, praeter alia incommoda, est accidentalis et mediata, et inducit commentitium quemdam et perennem sensationis acrum ad arbitrium confictum, et in circulum incidit vitiosum; anima quippe non potest corpus sentire, quin ipsi sit unita; et ipsi unita esse nequit, nisi illud sentiendo (3).

ARTICULUS III.

AN ANIMA UNIATUR CORPORI UT FORMA SUBSTANTIALIS.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Probatur a nobis, unionem animae cum corpore esse substantialem, cum ex ea resultat unica substantia composita, nimirum unica natura humana, et unicus homo. Investigandum nunc venit qua ratione substantia spiritualis vel anima intellectiva iungi cum corpore valeat, ad hoc ut efficiatur ens simpliciter unum. Principio quidem perspicuum est, substantiam intellecti-

(1) *Cf. S. August. Epist. 15 ad Nebridium.*

(2) *Cf. S. Thom. QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 3; De Anima, a. 9.*

(3) Rosminii doctrina invenitur clare exposita et invicte refutata apud MATTHAEUM LIBERATOREM, *Del compoito umano*, cap. VII, a. 8.

vam copulari haudquaquam posse cum corpore per modum missionis, cum ad invicem alterari non queant. Insuper substantia spiritualis est incorruptibilis; incorruptibilitas vero missioni adversatur, in qua semper aliqua corruptio intervenit, cum minime remaneant actu, quae revera miscentur. Neque melius explicari potest haec junctio per contactum sive stricto sensu sive late dictum. In primo quippe casu contactus impossibilis est, cum tactus molis tantummodo sit corporum; in secundo casu contactus, qui dicitur virtutis, nempe quatenus una substantia agat in alteram, licet non repugnet ex parte spiritualis substantiae, quae corpus movere potest; tamen haec unio non esset nisi accidentalis, ex eaque nunquam resultaret ens simpliciter unum (1).

Remanet ergo scrutandum, an anima et corpus uniantur per modum actus et potentiae, sive per modum formae substantialis et materiae. Et quoniam haec ratio unionis, ducta ab Aristotele, a Doctoribus Ecclesiae, in primis a S. Thoma, et post eum ab omnibus Scholasticis explicata ac propugnata est, cum sit unice vera; antequam ad eius veritatem adstruendam accedamus nonnulli conceptus in memoriam revocandi sunt.

Materia. Causa materialis seu materia dici solet: *Subiectum ex quo aliquid fit, et intrinsece componitur, tanquam ex aliquo determinabili.* Si id quod fit, efficitur simpliciter, tunc subiectum, ex quo fit, dicitur *materia prima*, quae a S. Thoma sic declaratur: « Manifestum est quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter *materia prima* nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem, et formam, et etiam privationem, quae tamen est susceptiva et formarum, et privationum » (2). Quod si id quod efficitur, acquirit esse quoddam secundarium superveniens enti iam actu praesistenti, subiectum, ex quo res fit, est completa substantia, et melius dicitur subiectum, quam materia.

Forma. Causa formalis seu forma est: *Realitas per quam aliquid intrinsece constituitur, tanquam per actum determinativum; seu aliis verbis: Id quod facit esse actu subiectum, quod antea erat in potentia.* Forma ergo cum faciat esse actu, et potentiae opponitur; et sicut potentia denotat aliquid determinabile, ita actus habet rationem determinantis; quare forma rem constituit et ad certum essendi modum determinat. Si facit esse actu absolute et simpliciter, dicitur *forma substantialis*; si facit esse actu secundum quid, dicitur *forma accidentalis*. Utriusque discrimen sic assignatur a S. Thoma: « Haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LVI.(2) QQ. DD. *De spiritali creaturis*, a. 1.

vel tantum, ut puta magnum vel album, vel aliquid huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit iam subiecto praesistenti actu; forma substantialis non advenit subiecto praesistenti, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae » (1).

Causalitas materiae et formae. Huiusmodi causalitas consistit in mutua communicatione propriae entitatis per immediatam unionem utriusque; ideoque materia et forma sunt principia constituenta rem intrinsecus. Diximus per *immediatam unionem*, ad excludendam cum Doctore Angelico falsam opinionem eorum, qui inter materiam et formam aliquid fingebant medium, quod utramque coniungeret ad unum quid efficiendum, et ex illo quaerebant causam unitatis in compositis. Sic causam unitatis hominis assignabant quamdam consubstantialitatem, sive coexistentiam animae cum corpore, quam *animationem* dicebant, eo ferme modo ac scientia poneretur ut aliquid medium inter animam et scire. Hoc falsum esse ex doctrina Aristotelis declarat Aquinas; et si de anima et corpore diceretur, deberet de omnibus affirmari, quae se habent, uti forma et materia. Sic convalescere erit medium inter animam et sanitatem, et esse album erit medium inter superficiem et albedinem, quod est perspicue falsum.

Huius erroris causa sic assignatur a S. Thoma: « Causa, quare talia posuerunt, est, quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut et quae sunt diversa secundum actum. Sed ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma sunt idem (*id est faciunt idem ens*). Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere, quae est causa alicuius rei, et quae est causa, quod illa res sit una, quia unumquodque in quantum est, unum est. Quod enim est in potentia, fit in actu; et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea, quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum, quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam ad actum » (2).

Forma ergo substantialis communicat materiae esse substantiale, seu primum et simpliciter; contra quaelibet alia forma ipsi superveniens non affert subiecto, nisi esse accidentale et secundum quid. Res ita declaratur a S. Thoma: « Est hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. . . Si qua forma est, quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis » (3). Cum autem

(1) *De Anima*, lib. II, lect. 1; cf. 1 p. q. 76, a. 4, et q. 77, a. 6.(2) *Metaph.* lib. VIII, lect. 5 fine.(3) QQ. DD. *De Anima*, a. 9; cf. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXVIII.

ens et unum convertantur, id quod facit esse simpliciter, facit etiam unum simpliciter. Unde forma substantialis, quae facit rem esse simpliciter, facit quoque eam esse simpliciter unam, et sicut est principium essendi, sic est principium unitatis (1).

Verum enim animi intellectiva ita per suam essentiam est forma corporis cui esse suum communicat, ut materiae capacitatem longe superexcedat; et exinde continat, quod quasdam operationes sibi proprias habeat, in quibus non communicant organa corporalia, nimirum intelligere et velle. Quam ad rem secundum quod anima attingitur a materia corporali, quam ad suum esse elevat, dicitur forma corporis; secundum quod supergreditur receptivam capacitatem materiae, et habet operationes sibi proprias, dicitur spiritus.

PROPOSITIO.

Anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis; nimirum homo ita constat ex anima et corpore, ut anima rationalis sit vera, per se, essentialis, et immediata corporis forma.

Nota. Dicitur forma vera, id est non per metaphoram vel analogiam. Dicitur per se et essentialis, ut excludatur ratio formae per accidens, vel secundum accidens, cum anima ex sua essentia ordinata sit ad informandum corpus, ut possit acquirere complementum suae speciei. Dicitur immediata, ut excludatur quodlibet medium coniungens animam cum corpore; nam proprius actus immediate recipitur in propria potentia, uti proxime notavimus.

Dogmatica definitio Concilii Viennensis. Cum veritas in propositione enuntiata multiplici et infallibili Ecclesiae decreto definita et tradita fuerit, non erit inopportunum fidei oracula in medium afferre. Clemens ergo V in generali Concilio Viennensi conceptis verbis definit, substantiam animae intellectivae esse vere, per se, et essentialiter formam corporis. En verba Concilii: a Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio, reprobamus; ut cunctis nota sit fidei sincera veritas, ac praeccludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus

(1) Cf. S. THOM. Contra gent. lib. II, cap. LVIII.

condendus est» (1). Haec eadem definitio repetita est a Conc. Lateranensi IV sub Leone X (2).

Definitionem mox memoratam instauravit Pius IX P. M. qui, in suis litteris Apostolicis ad Archiepiscopum Coloniensem datis anno 1857, contra Güntherum eiusque adstipulatores ita quaestus est: «Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera, per se, et immediata corporis forma». Nuper recitata tum Concilii Viennensis tum Pii IX verba, quae diserte statuunt, substantiam animae intellectivae esse vere, per se, essentialiter, et immediate formam corporis, luculenter proclamant doctrinam a Scholasticis traditam de unione animae et corporis, simulque reprobanda contraria systemata ex placitis cartesianis exorta, quae essentialem et immediatam unionem animae et corporis funditus subvertunt, cum omnia huiusmodi systemata negent, animam communicare corpori suum esse substantiale.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Anima intellectiva est substantia incompleta, quae per communicationem sui esse intrinsecus determinat materiam ad certam speciem substantiae corporeae. Atqui hoc est proprium munus formae substantialis. Ergo anima est vera, essentialis, et immediata corporis forma. Siquidem ad propositionem maiorem quod attinet, perspicuum est, animam esse substantiam incompletam, cum sit pars naturae humanae, et nequeat exercere multiplices operationes suae speciei sine corporis societate, cum et ipsum intelligere quod fit sine organo corporali, perfici nequeat, ut esse proprium speciei humanae, quin anima sit corpori essentialiter coniuncta: cognitionem enim accipere debet a rebus sensibilibus; quod impossibile foret, nisi corpori esset unita. Per sui esse communicationem determinat materiam ad esse substantiam viventem; et nihil viventibus est magis intrinsecum, quam vivere, cum vivere viventibus sit esse. Insuper elevat materiam ad esse corpus humanum, quod est vera species substantiae corporeae, nam est natura una et indivisa exigens trinam dimensionem. Cum propositio minor sit ipsa definitio formae substantialis iure concluditur, animam intellectivam esse formam substantialem corporis, cui tribuit esse et speciem.

Arg. 2.^{um} ex S. Thoma desumptum sic summam potest proponi. Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo necessaria sunt, nimirum quod forma sit principium intrinsecum essendi essentialiter ei, cuius est forma, id est principium quo aliquid est et denominatur ens; ex quo sequitur secundum, nempe quod materia et forma conveniant in uno esse compositi. Atqui haec duo reperiuntur in

(1) CLEMENTINAE, De Summa Trinitate et fide catholica, Tit. 4, cap. unico.

(2) Ses. 8, Canonis Apostolici Regimini.

unione animae cum corpore. Ergo anima intellectiva corpori unitur ut forma substantialis.

Quod si quis obiicit, animam intellectivam non posse communicare suum esse materiae corporali, ita ut sit unum esse utriusque, cum modus essendi animae intellectivae nobilior sit modo essendi subiecti materialis. Responso in promptu est ex S. Thoma, qui ita difficultati occurrit: «Hoc convenienter diceretur, si illud esse materiae esset, eodem modo, sicut esse formae. Non est autem ita: est enim materiae corporalis, ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati; substantiae autem intellectivae, ut principii et secundum propriae naturae congruentiam.» (1). Aliis verbis: Esse compositi humani est in corpore tamquam in subiecto, quod sua capacitate receptiva illius nobilitatem non adaequat, ideoque licet attingatur a materia, nihilominus ab ea non comprehenditur, sed eius capacitatem longe supergreditur: est autem in forma, sicut in principio a quo dimanat, ideoque est iuxta capacitatem animae, quam excedere non potest, cum esse nunquam sit praestantius principio formali, quod consequitur.

Arg. 3.^{us} Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius; nihil enim agit, nisi secundum quod est actus, et est actus per formam. Atqui homo operatur vitaliter secundum diversos gradus vitae, idest vegetativae, sensitivae, et intellectivae. Ergo anima intellectiva, quae est principium, quo homo intelligit, unitur corpori ut forma ad hominem constituendum (2).

Quod si aliquis, uti notat Angelicus, vellet negare, animam intellectivam uniti corpori ut formam, deberet assignare modum, quo actio intelligendi sit huius hominis actio; quisque enim experitur, se esse qui intelligit. Porro vel recurrendum erit ad commentum Platonis, vel ad placitum Commentatoris, ut aliquo modo anima intellectiva dicatur coniuncta homini, cui attribuitur actio intelligendi. Sed hi duo modi unionis a nobis iam eieci sunt: «Relinquitur ergo, ut cum Aquinate concludimus, solus modus, quem Aristoteles ponit, quod licet homo intelligit, quia principium intellectivum est forma eius.» (3). Brevius: Huic homini attribuitur actio intelligendi. Atqui haec actio ipsi non posset tribui, nisi anima intellectiva, quae est principium illius operationis, esset forma eius. Ergo anima intellectiva unitur corpori ut forma.

Plura alia argumenta conferri possunt apud S. Thomam, locis a nobis superius citatis, nimirum quod homo constituatur in sua specie per animam intellectivam cum sit animal rationale. Id vero quod compositum determinat ad speciem est forma substantialis: vel quod

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXVIII.

(2) Cf. *ARST. De Anima*, lib. II, text. 24.

(3) l. p. q. 76, a. 1.

ex anima et corpore fiat unum per se. Id vero fieri nequit, nisi anima sit per modum actus et formae, et corpus per modum potentiae et materiae; ex duobus enim entibus in actu nunquam fit unum per se, cum non sit aliquid ea colligans.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES (1).

Oppon. 1.^a Anima intellectiva est substantia spiritualis et subsistens. Atqui substantia spiritualis et subsistens, non potest esse actus corporis ipsi communicans esse. Ergo anima intellectiva non unitur corpori ut forma substantialis.

Resp. Dist. mai. Anima est substantia spiritualis et subsistens in specie incompleta, *Conc.* Est forma subsistens in specie completa, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Triplex est ratio formarum. Quaedam sunt subsistentes in propria et perfecta specie, et dicuntur formae separate, uti Angeli; et haec substantiae separate nullo pacto esse possunt actus informativus corporis. Quaedam contra non habent esse, nisi in materia et per materiam; et istae formae existere nequeunt extra materiam a qua dependent in essendo, et dicuntur formae materiales, informantes et non subsistentes, uti sunt animae animalium brutorum. Quaedam demum sunt formae, quae medium occupant locum; nam et esse habent independens a materia, ideoque separate a subiecto existere possunt; sed cum illud esse non sit completum in specie, possunt communicari suum esse corpori, quod sibi substantialiter coniungunt ad speciem compleendam; et dicuntur formae subsistentes simul et informantes; uti est anima humana, quae dici potest esse in corpore ut in subiecto *informativus*, non vero *sustentativus*, cum non egeat sustentari a corpore ut possit existere. Ad rem S. Thomas: «Anima habet esse subsistens in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis quod est esse hominis.» (2).

Oppon. 2.^a Quidquid advenit alicui post primum esse, accidentaliter ei supervenit. Atqui corpus advenit animae post esse completum. Ergo ei accidentaliter unitur.

Resp. Dist. mai. Quidquid advenit alicui post primum esse, accidentaliter advenit, si advenit ut forma, *Conc.* Si advenit ut subie-

(1) Innumerae difficultates, quae afferri possunt contra explicatam doctrinam, accurate proponuntur, et perspicue dissolvuntur a S. THOMA praesertim in *QQ. DD. De Anima*, et *De spiritualibus creaturis*. Nos ut brevitati consulamus, quasdam seligimus, nempe eas, ex quarum solutione questio ulterius illustrabitur.

(2) *QQ. DD. De spirit. creaturis*, a. 2 ad 3. Quo pacto anima sit subsistens et actus corporis accurate explanatur ab Angelico *QQ. DD. De Anima*, a. 1.

crum, *Subdist.* Si advenit formae complete subsistenti in natura speciei, iterum *Conc.* Si advenit formae, quae non est completa in natura speciei, *Neg. Contradist. min. et Neg. Cons.* Consimilem difficultatem sic dissolvit Aquinas noster: « Licet habeat anima esse completum, non tamen sequitur, quod corpus ei accidentaliter uniatur, tum quia illud idem esse, quod est anima, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad complementum speciei » (1).

Oppon. 3.^o Si anima non esset complete subsistens, perficeretur per unionem; nam materia est propter formam. Atqui per unionem non perficitur neque quoad esse, quia illud communicat, non recipit, et consequenter neque quoad operationem, quae sequitur esse. Ergo anima est complete subsistens, et nullo pacto actus corporis.

Resp. Conc. mai. et Neg. min. Ad rationem additam, *Dist.* Anima communicat esse ut causa formalis, *Conc.* Ut causa efficiens, *Neg.* Porro aequivocatio in hoc habetur, quod male confunditur causalitas causae formalis cum causalitate causae efficientis. Causa efficiens, cum faciat actu aliquid a se adequate distinctum, seipsam perficere nequit per suam actionem; verum causa formalis, cum actu subiectum, quocum uniatur ad aliquid unum complete subsistens constituendum, per communicationem sui esse seipsam perficit quoad esse, et consequenter quoad operationem.

Oppon. 4.^o Intellectiva potentia eo quod sit forma spiritualis non potest esse actus corporis seu organi. Atqui eadem ratio militat pro anima, quae non habet inferiorem gradum spiritualitatis. Ergo anima rationalis non est forma corporis.

Resp. Dist. mai. Intellectus non potest esse actus organi propter suam spiritualitatem coniunctam cum imperfectione formae accidentalis, *Conc.* Propter suam spiritualitatem nude sumptam, *Neg. et Neg. min.*

Explic. Forma substantialis hoc inter alia differt a forma accidentali, quod prima causat esse actu in subiecto, quod est ens in potentia tantum; et ex adverso cum subiectum formae accidentalis sit ens actu, actualitas formae accidentalis causatur a subiecto, a quo omnino dependet in essendo. Quare minime repugnat, formam substantialem communicare esse subiecto, et in se subsistere, si illud esse non comprehenditur a materia: verum repugnat, formam accidentalem habere esse a subiecto corporali, et dici spiritualement, id est independentem in essendo a corpore (2).

Oppon. 5.^o Forma et materia sunt in eodem genere, nam omne genus dividitur per actum et potentiam. Atqui anima et corpus non

sunt in eodem genere. Ergo anima intellectiva non est forma corporis.

Resp. Dist. mai. Forma et materia sunt in eodem genere reductive ut principia speciei, *Conc.* Formaliter ut species eiusdem generis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Difficultati sic occurrit S. Thomas: « Quod obicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis; sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia » (1).

Oppon. 6.^o Forma, quae dat esse materiae, est forma materialis. Atqui anima intellectiva est substantia spiritualis et immaterialis. Ergo non unitur corpori ut forma.

Resp. Dist. mai. Forma quae ita communicat esse materiae, ut illud esse totaliter comprehendatur a materia, est materialis, *Conc.* Ut illud esse, quod attingitur a materia, eius capacitatem longe superexcedat, est materialis, *Subdist.* Idem non est independens a materia in essendo, *Neg.* Non habet omnimodam separationem a materia ut formae mere intellectuales, *Conc. Contradist. min.* Anima intellectiva est spiritualis, ita ut eius esse nullo modo attingatur a materia, *Neg.* Ita ut licet in se subsistat, possit materiam ad esse suum elevare, ad perfectam naturam suae speciei consequendam, *Conc.* Rem ita acu tangit S. Thomas: « Quamvis sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma cuius operatio excedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse supercedit materiam » (2).

Oppon. 7.^o Intellectus a Philosopho (*De Anima*, lib. III, text. 9) dicitur separatus. Iam vero si intellectus est separatus a corpore, anima intellectiva non est forma corporis, *Ergo.*

Resp. Dist. mai. Intellectus dicitur separatus, eo quod anima intellectiva, cuius est potentia, sit separata a corpore, *Neg.* Eo quod non sit actus organi, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explic. Ad clariorem rei explicationem audiatur S. Thomas: « Est in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori; secundum potentiam operationes proprias efficit... Si operatio eius non compleitur per organum corporale, potentia eius non erit actus alienius

(1) *QQ. DD. De Anima*, a. 1 ad 1.(2) *Cf. S. Thom. 1. p. q. 77, a. 6.*(1) *Contra gent. lib. II, cap. LXXIX.*(2) *Contra gent. lib. II, cap. LXVIII.*

corporis; et per hoc intellectus dicitur esse separatus, non quin substantia animae, cuius est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus, ut forma dans tali corpori esse » (1). Quocirca, docente ipso S. Thoma anima est forma corporis secundum essentiam animae intellectivae, non autem secundum operationem intellectivalem (2).

Hinc quaerenti, an anima intellectiva, quatenus intellectiva sit forma corporis, respondo in promptu est. Si reduplicatio illa denotat, animam, informando corpus, illi communicare perfectionem vitae intellectivae cuius corpus non est capax, negandum est, animam intellectivam hoc sensu informare corpus: si illa reduplicatio indicat, substantiam animae intellectivae, quae omnino simplex est, vere coniungi corpori, cui communicat suum esse quod excedit capacitatem corporis, concedendum est, animam intellectivam, quatenus intellectivam uniri corpori; nam eadem anima, quae per essentiam est forma corporis, habet potentias intellectuales, prout supergreditur materiam corporealem; et secundum quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat corpus, sicut sunt vires animae sensitivae (3).

Qua de re fas est concludere, essentiam animae, quae formaliter est intellectualis, et virtualiter continet perfectiones formarum inferiorum, coniungi immediate corpori, cui non communicat gradum vitae et perfectionis intellectivae, ex quo profluit potentia intelligendi, quia materia elevari nequit ad illam perfectionem. Hinc difficultati in hunc modum propositae: « Anima intellectualis est forma in quantum intellectalis. Sed intelligere est medianibus potentiis. Ergo unitur corpori medianibus potentiis » S. Thomas sic occurrit: « Licet anima sit forma corporis secundum essentiam, non tamen secundum operationem intellectualem » (4).

Oppon. 8.^o Anima per essentiam suam est subsistens. Atqui non potest esse per essentiam subsistens et actus corporis, quia haec duo ex opposito dicuntur. Ergo anima non est forma corporis.

Resp. Dist. mai. Anima per essentiam suam subsistit ut pars speciei humanae, *Conc.* Subsistit in specie completa, *Neg. Contra-dist. min.* Repugnat, formam aliquam incomplete subsistentem esse actum corporis, *Neg.* Repugnat, formam complete subsistentem esse actum corporis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Oppon. 9.^o Anima rationalis et Angelus conveniunt in natura spirituali. Atqui Angelus non potest uniri corpori ut forma substantialis. Ergo anima intellectiva non est forma corporis.

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXIX.

(2) Cf. S. Thoma. *QQ. DD. De Anima*, a. 9 ad 11.

(3) Cf. S. Thoma. *QQ. DD. De Anima*, a. 2 fine.

(4) *QQ. DD. De Anima*, a. 9 ad 11.

Resp. Dist. mai. Anima et Angelus conveniunt genericè in natura spirituali, *Conc.* Conveniunt specificè, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Licet anima intellectiva et Angelus in eo conveniant quod sint formae per se subsistentes; nihilominus gradus perfectionis subsistentiae et elongationis a materia multo excellentior est in Angelo quam in anima. Haec differentia perfectionis in spiritualitate in causa est, cur anima possit esse corporis forma et non Angelus.

Oppon. 10.^o Forma educitur de potentia materiae, secus materia non esset in potentia ad illam formam. Atqui anima rationalis non educitur de potentia materiae. Ergo anima non est forma corporis.

Resp. Dist. mai. Forma quae adaequat capacitatem materiae, educitur de potentia materiae, *Conc.* Quae supergreditur capacitatem materiae, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Tunc forma educitur de potentia materiae, quando actus et virtus formae totaliter reperitur in potentia eius, ita ut virtus et nobilitas formae adaequet capacitatem materiae. Quod si aliqua forma propter excellentiam suae perfectionis superet capacitatem receptivam materiae, quia eius virtus potest solum attingi a materia, et non comprehendi; tunc illa forma non potest educi de potentia materiae, in qua non est; sed debet produci ex nihilo.

Oppon. 11.^o Si anima uniretur substantialiter cum corpore ad faciendum unum per se, formae intelligibiles reciperentur in composito. Atqui species intelligibiles recipiuntur in sola anima. Ergo.

Resp. Dist. mai. Si anima et corpus ita fierent unum, ut forma non superexcederet capacitatem materiae, formae intelligibiles reciperentur in composito, *Conc.* Si anima intellectiva superexcedit capacitatem materiae, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex dicis.

Oppon. 12.^o Pereunte corpore, perit in anima ratio formae, quia remanet separata. Atqui quod potest abscedere ab alio, remanente eius substantia, ei convenit accidentaliter. Ergo anima non est essentialiter forma.

Resp. Dist. mai. Pereunte corpore, perit in anima actualis informatio corporis, *Conc.* Perit in anima essentialis et transcendentalis ordo ad corpus tanquam ad proprium perfectibile, *Neg.* In difficultate confunditur actualis informatio corporis cum essentiali relatione et habitudine ad illud informandum. Primum non constituit essentiam animae, secus anima non posset existere separata a corpore. Secundum constituit animae essentiam, ideoque remanet semper in anima corpore exuta, quia corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam ei competit ut sit forma et possit perficere materiam, licet actu eam non perficiat.

Oppon. 13.^o Esse animae est simplex, esse corporis resultat ex partibus quantitativis. Atqui idem esse non potest dici simplex et compositum. Ergo anima non communicat suum esse corpori.

Resp. Dist. mai. Esse animae est formaliter simplex et virtualiter multiplex et compositum, *Conc.* Est formaliter et virtualiter simplex, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Haec difficultas est similis illis quae fieri solent ex corporeitate, ex figura, et ex aliis proprijs, quae cum non sint formaliter in anima; nihilominus reperiuntur in corpore informato per animam. De hac re uberius et dedita opera agemus paulo post, cum declarandum veniet, in homine non dari nisi unicam formam substantialem.

Oppon. 14. Forma et materia, quae sunt principia essentialia, ordinantur ad esse compositi. Atqui anima habet esse. Ergo non ordinatur ut forma ad esse compositi.

Resp. Dist. mai. Ordinatur ad esse compositi, quod sit completum in specie, *Conc.* Ad esse compositi simpliciter, *Neg. Contradist. min.* Anima habet esse completum in specie, *Neg.* Habet esse incompletum in specie, *Conc. et Neg. cons.* Solutio patet, nam licet anima possit per se esse simpliciter, non potest esse in complemento speciei nisi unita corpori.

ARTICULUS IV.

DE UNITATE ANIMAE IN QUOLIBET HOMINE.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum triplex sit in viventibus animatus vitae gradus, nimirum vegetativus, sensitivus, et rationalis, cumque principium tribuens vitam dicatur anima; merito inquirendum venit, num in homine, in quo hi tres vitae gradus una conspiciuntur, sint tres animae per essentiam diversae, vel unica dumtaxat admitenda sit substantia animae, quae ut forma nobilior corpori communiceat, quod formae inferiores tribuunt, et aliquid amplius, ita ut corpus hominis per eandem animam intellectivam sit vivum, sentiens, et humanum. Quaestioni sic determinatae respondemus, in homine praeter animam intellectivam non dari alias animas per essentiam diversas. Quod, quomodo sit intelligendum, sic paucis declaratur a S. Thoma: «Forma perfectior dat materiae quidquid dabit forma inferior et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid, et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis, et sensibilis, et rationalis» (1).

Et re quidem vera, si anima rationalis unitur corpori ut forma substantialis, corpus praesupponi non potest actuatum per aliam animam, quae ipsum faceret substantiam actu viventem, vel sentientem;

(1) QQ. DD. De Anima, a. 11.

tunc enim anima intellectiva afferret corpori esse quoddam secundum, quod proprium est formae accidentalis. Quare veritas haec intime connectitur cum alia veritate, quod nempe anima intellectiva sit in homine forma substantialis corporis. Sic paucis rem complexus est S. Thomas: «Si ponamus, animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse» (1). Antequam ad veritatem propugnandam accedamus, summam recensendi sunt errores tum veterum tum recentiorum, qui unitatem principii vitalis negant in homine.

Philosophi veteres. Unitatem animae in hominibus, ut de Pythagora eiusque discipulis taceamus, inficiatus est Plato, qui triplicem in homine finxit animam, cuius principatum, idest rationem in capite collocavit, tanquam in arce, vim nutritivam posuit in hepate, concupiscibilem in corde (2). Manichaei duas admiserunt in homine animas, unam bonam et alteram malam. Apollinaristae docebant, hominem esse compositum ex corpore, anima, et ratione. Errorem Platonis refutavit Aristoteles, qui hominis animam definitivè: *Id quo vivimus, sentimus, movemur, et intelligimus primo.* Error autem Manichaeorum et Apollinaristarum refutatus a SS. Patribus, damnatus fuit a Conciliis, praesertim a Constantinopolitano octavo. Quare doctrina de unitate principii vitalis a Patribus vindicata et a Conciliis definita ad Scholasticos manavit, inter quos princeps exstitit S. Thomas, qui docuit, in homine admitti non posse nisi unicam animam, unicamque formam substantialem, et sic commentum Platonis paulo saeculo instauratum ab Avicenna penitus exposcit (3). Veram Guilielmus Lamensis Professor Oxoniensis sententiam a S. Thoma traditam de unitate formae substantialis in homine acriter insensitum est, et in Opere quod inscripsit: *Correctorium Operum Fr. Thomae et evulgavit* (an. 1284), docuit, in homine praeter animam intellectivam dari animam sensitivam et animalem, quas ab intellectiva distinctas affixit. Neque hic silentio praetereundus est Guilielmus Ockam patens Nominatum, qui et ipse doctrinam peripatetico-scholasticam de unitate animae aggressus est, et duas in homine adesse animas affirmavit (4).

Philosophi recentes. Ut a parente novatae philosophiae incipiamus, Cartesius, repudiata scholastica doctrina de substantiali compositione corporum, consequenter labefactavit unionem substantialem animae cum corpore, denegans, animam communicare corpori aliquid esse substantiale. Idcirco licet solam animam intellectivam in homine admittat; ab ea tamen inficiatur, procedere ullam corporis operatio-

(1) 1 p. q. 76, a. 3.

(2) Cf. Arist. De Anima, lib. I, text. 90.

(3) Cf. S. Thoma. QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 3.

(4) Quodlib. 2, q. 10 et 11; in 4 Sent. q. 7.

Resp. Dist. mai. Esse animae est formaliter simplex et virtualiter multiplex et compositum, *Conc.* Est formaliter et virtualiter simplex, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Haec difficultas est similis illis quae fieri solent ex corporeitate, ex figura, et ex aliis proprietatibus, quae cum non sint formaliter in anima; nihilominus reperiuntur in corpore informato per animam. De hac re uberius et dedita opera agemus paulo post, cum declarandum veniet, in homine non dari nisi unicam formam substantialem.

Oppon. 14. Forma et materia, quae sunt principia essentialia, ordinantur ad esse compositi. Atqui anima habet esse. Ergo non ordinatur ut forma ad esse compositi.

Resp. Dist. mai. Ordinatur ad esse compositi, quod sit completum in specie, *Conc.* Ad esse compositi simpliciter, *Neg. Contradist. min.* Anima habet esse completum in specie, *Neg.* Habet esse incompletum in specie, *Conc. et Neg. cons.* Solutio patet, nam licet anima possit per se esse simpliciter, non potest esse in complemento speciei nisi unita corpori.

ARTICULUS IV.

DE UNITATE ANIMAE IN QUOLIBET HOMINE.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum triplex sit in viventibus animatus vitae gradus, nimirum vegetativus, sensitivus, et rationalis, cumque principium tribuens vitam dicatur anima; merito inquirendum venit, num in homine, in quo hi tres vitae gradus una conspiciuntur, sint tres animae per essentiam diversae, vel unica dumtaxat admitenda sit substantia animae, quae ut forma nobilior corpori communiceat, quod formae inferiores tribuunt, et aliquid amplius, ita ut corpus hominis per eandem animam intellectivam sit vivum, sentiens, et humanum. Quaestioni sic determinatae respondemus, in homine praeter animam intellectivam non dari alias animas per essentiam diversas. Quod, quomodo sit intelligendum, sic paucis declaratur a S. Thoma: «Forma perfectior dat materiae quidquid dabit forma inferior et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid, et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis, et sensibilis, et rationalis» (1).

Et re quidem vera, si anima rationalis unitur corpori ut forma substantialis, corpus praesupponi non potest actuatum per aliam animam, quae ipsum faceret substantiam actu viventem, vel sentientem;

(1) QQ. DD. De Anima, a. 11.

tunc enim anima intellectiva afferret corpori esse quoddam secundum, quod proprium est formae accidentalis. Quare veritas haec intime connectitur cum alia veritate, quod nempe anima intellectiva sit in homine forma substantialis corporis. Sic paucis rem complexus est S. Thomas: «Si ponamus, animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam diferentes in uno corpore esse» (1). Antequam ad veritatem propugnandam accedamus, summam recensendi sunt errores tum veterum tum recentiorum, qui unitatem principii vitalis negant in homine.

Philosophi veteres. Unitatem animae in hominibus, ut de Pythagora eiusque discipulis taceamus, inficiatus est Plato, qui triplicem in homine finxit animam, cuius principatum, idest rationem in capite collocavit, tanquam in arce, vim nutritivam posuit in hepate, concupiscibilem in corde (2). Manichaei duas admiserunt in homine animas, unam bonam et alteram malam. Apollinaristae docebant, hominem esse compositum ex corpore, anima, et ratione. Errorem Platonis refutavit Aristoteles, qui hominis animam definitivè: *Id quo vivimus, sentimus, movemur, et intelligimus primo.* Error autem Manichaeorum et Apollinaristarum refutatus a SS. Patribus, damnatus fuit a Conciliis, praesertim a Constantinopolitano octavo. Quare doctrina de unitate principii vitalis a Patribus vindicata et a Conciliis definita ad Scholasticos manavit, inter quos princeps exstitit S. Thomas, qui docuit, in homine admitti non posse nisi unicam animam, unicamque formam substantialem, et sic commentum Platonis paulo sacus instauratum ab Avicenna penitus exposuit (3). Veram Guilielmus Lamensis Professor Oxoniensis sententiam a S. Thoma traditam de unitate formae substantialis in homine acriter insectatus est, et in Opere quod inscripsit: *Correctorium Operum Fr. Thomae et evulgavit* (an. 1284), docuit, in homine praeter animam intellectivam dari animam sensitivam et animalem, quas ab intellectiva distinctas affixit. Neque hic silentio praetereundus est Guilielmus Ockam patens Nominativus, qui et ipse doctrinam peripatetico-scholasticam de unitate animae aggressus est, et duas in homine adesse animas affirmavit (4).

Philosophi recentes. Ut a parente novatae philosophiae incipiamus, Cartesius, repudiata scholastica doctrina de substantiali compositione corporum, consequenter labefactavit unionem substantialem animae cum corpore, denegans, animam communicare corpori aliquid esse substantiale. Idcirco licet solam animam intellectivam in homine admittat; ab ea tamen inficiatur, procedere ullam corporis operatio-

(1) 1 p. q. 76, a. 3.

(2) Cf. Arist. De Anima, lib. I, text. 90.

(3) Cf. S. Thom. QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 3.

(4) Quodlib. 2, q. 10 et 11; in 4 Sent. q. 7.

nem, ideoque docet, animam non esse principium quo corpus vivit. Haec doctrina in omnes pene eius discipulos manavit, qui, uti vidimus, corporis vitam repetunt vel simpliciter a viribus mechanicis, chemicis, et physicis, vel ab huiusmodi viribus operantibus sub influxu determinati organismi; et sic dicti fuerunt *Organistae*, ut distinguerentur ab illis qui animam a viribus materiae distinctam posuerunt, et nominati sunt *Animistae*. Cartesius ergo et Cartesiani duplici via doctrinam peripaterico-scholasticam de unitate principii vitalis in homine adoriuntur; nam admittentes animam intellectivam, negant, ab ea procedere vitam corporis, quam repetendam putant vel ab ipsa materia, vel ab aliquo principio vitali penitus distincto ab anima rationali.

Günther et Baltzer. Demum inter recentes nominandi sunt Günther, eiusque discipulus Baltzer, quorum errores a Pio IX P. M. reprobati fuerunt. Primus namque renovans Apollinaris errorem, decernit, sensibilitatem in homine non dimanare ab anima, a qua intellecto procedit, sed esse materiae evolutionem quamdam; ideoque propugnat, hominem esse synthesis cuiusdam antithesis, nimirum compositum ex spiritu et physis; nomine physis seu naturae intelligit corpus organicum praeditum vita sensitiva independentem ab anima intellectiva. Alter vero, nempe Baltzer professus est, si non sensibilitatem, saltem vitam in homine non procedere ab anima intellectiva. Contra universos hos errores sequentem statimus propositionem.

PROPOSITIO.

In homine unicum adstruendum est principium vitae intellectivae, sensitivae, et vegetativae; nimirum in eo anima intellectiva non differt quoad essentiam ab anima sensitiva, et vegetabili (1).

Antequam ad rationes afferendas accedamus quibus efficitur propositio, non erit supervacuum recitare decretum octavi Concilii Generalis, et verba Summi Pontificis Pii IX. Octavum Conc. Constantinopolitanum in Canone decimo haec habet: «Cum verus novaeque lex testamenti doceat, unicam homini ratione intelligentiae pollentem esse animam, eandemque sententiam Patrum omnium, et Doctorum Sanctorum Ecclesiae doctrina firmet; sunt tamen qui dicunt, duas homini esse animas, et quibusdam vitiosis ratiocinationibus et epicheirematibus sectam stabiliunt. Sancta haec Oecumenica Synodus huius impietatis conditores cum tota secta sua anathemate damnat». Pius vero IX P. M. postquam Güntheri errorem damnaverit, ipsius Baltzeri doctrinam his reprobavit verbis: «Hanc sententiam, quae unum

(1) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 76, a. 3; *Contra gent.* lib. II, cap. LVIII; *QQ. DD. De Anima*, a. 9 et 11; *De spirit. creaturis*, a. 3. Eandem quaestionem enucleate explicant *CONSTITUTIONES, De generat. et corrup.* lib. I, q. 31.

ponit in homine vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque *et motum, et vitam omnem, et sensum accipiat*, in Dei Ecclesia esse communissimam atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in Fide possit negari» (1).

Prob. prop. Arg. 1.^m Homo non est aggregatum triplicis substantiae vegetativae, sensitivae et intellectivae, sed est ens simpliciter unum, idest unica substantia composita, pollens triplici vitae gradu, et triplici operatione vitali. Atqui si in eo esset trinum vitae principium formale per essentiam diversum, homo esset aggregatum plurimum entium actu, ideoque esset unum per accidens. Ergo in homine admittendum est unicum formale principium, quo intelligit, sentit, et vegetat. Audi S. Thomam: «Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponerentur plures animae, sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura» (2).

Arg. 2.^m eruitur a modo quo homini tribuitur praedicatum animalis et viventis. Homo dicitur per se et non per accidens animal et vivum, cum haec praedicata sint homini essentialia et non accidentalia. Atqui, si esse animal et esse vivum procederet ab anima sensitiva et vegetativa essentialiter diversa ab anima intellectiva, haec praedicata non essent homini essentialia, sed de ipso dicerentur per accidens. Ergo in homine unica est anima, idest intellectiva.

Evol. arg. Si anima intellectiva uniretur corpori iam constituto in ratione viventis ab alio principio, ideoque corpus a principio intellectivo nihil haberet, quod spectaret ad vitam, praedicata essentialia quae ad vitam pertinent, non possent tribui personae humanae; nam, uti argumentatur S. Thomas: «Si de aliquo subiecto praedicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum praedicatur de altero per accidens... Si igitur Socrates dicitur homo et animal secundum aliam et aliam formam, sequeretur quod haec praedicatio: *Homo est animal*, sit per accidens, et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri praedicationem per se, quando habent ordinem ad invicem, ut si dicatur, quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est quia praedicatum ponitur in definitione subiecti, sed magis e converso» (3).

(1) Pius IX, *Epistola ad Episc. Vrsatensisium*.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. LVIII; cf. 1 p. q. 76, a. 3.

(3) *QQ. DD. De Anima*, a. 11; cf. 1 p. q. 76, a. 3.

Arg. 3.^m In operationibus triplicis vitæ tanta est ad invicem dependentia, ut intensitas unius actionis minuat, et quandoque penitus impediatur operationem alterius vitæ. Atqui hoc inexplicabile foret, si principium actionum non esset per essentiam unum. Ergo unitas principii vitalis in homine est admittenda: « Cum operatio unius potentie, inquit Aquinas, fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam, quod non esset, nisi omnes potentie in una essentia animæ radicarentur » (1).

Arg. 4.^m Sic proponitur a S. Thoma: « Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam eius. Quælibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ; facit enim ens actu et hoc aliquid. Quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter advenit. Cum igitur anima nutritiva est forma substantialis (vivum enim substantialiter dicitur de homine et de animali), sequitur quod anima sensitiva advenit accidentaliter, et similiter intellectiva; et sic neque animal, neque homo significant unum simpliciter, neque aliquid genus neque species in prædicamento substantiæ » (2). Hoc argumentum sic paucis concludi potest. Anima nutritiva est forma substantialis, ideoque unita subiecto facit ens actu simpliciter, et substantiam completam. Atqui quidquid alicui supervenit post esse completum, accidentaliter supervenit. Ergo si anima sensitiva et intellectiva est distincta ab anima nutritiva, accidentaliter superveniunt viventi, et tum animal, tum homo erunt unum per accidens. Ex dictis rite inferitur, animam vegetativam et sensitivam in homine esse nobiliorē, quam in plantis et in brutis; siquidem in homine est rationalis, ac proinde spiritualis et immortalis (3).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Idem non potest esse ab intrinseco et ab extrinseco. Atqui anima rationalis est ab extrinseco, nempe per creationem, anima sensibilis et vegetabilis est ab intrinseco, idest per virtutem, quæ est in semine. Ergo substantia animæ intellectivæ differt ab anima sensitiva et vegetabili.

Resp. Conq. min. et Dist. min. Anima sensitiva et vegetabilis sunt ab intrinseco in brutis vel in plantis, *Conc.* In homine, *Neg.* Solutio patet, nam licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animæ, quæ est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco.

(1) *De Anima*, loc. cit. fine.(2) *Contra gent.* lib. II, cap. LVIII; cf. *SERV. MAURUM*, lib. IV, q. 25.(3) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De Anima*, a. 11 ad 12.

Oppon. 2.^a Homo et equus conveniunt in animali, quod dicitur ab anima sensibili. Atqui anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo neque in homine.

Resp. Dist. mai. Homo et equus conveniunt in animali secundum intentionem, *Conc.* Secundum esse illius intentionis, *Neg. Conq. min. et Neg. conc.* Siquidem anima sensibilis in homine est nobilior, quam in aliis animalibus, quia in homine est sensibilis simul et rationalis. Unde S. Thomas sic occurrit difficultati: « Sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale, sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est brutum: ita anima sensibilis in quantum huiusmodi neque rationalis est neque irrationalis, sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis » (1).

Oppon. 3.^a Si eadem substantia animæ est rationalis, sensibilis, et vegetabilis, anima separata a corpore retinebit vires sensitivas et vegetativas. Atqui anima separata has vires minime conservat. Ergo anima rationalis diversa est ab anima sensitiva et vegetabili.

Resp. Dist. mai. Anima separata retinebit vires sensitivas et vegetativas in radice, *Conc.* Retinebit eas in actu, *Neg. Contradist. min. et Neg. conc.*

Explicio. Ratio distinctionis mox datæ sic dilucide assignatur a S. Thoma: « Quaedam potentie animæ comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus; et huiusmodi potentie necesse est quod maneat in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentie sunt in coniuncto in subiecto, sicut omnes potentie sensitivæ partem et nutritivæ. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentie actu, sed virtute tantum in anima, sicut in principio vel radice » (2).

Oppon. 4.^a In constituenda specie genus sumitur a materia, et differentia sumitur a forma. Atqui in homine differentia rationalis sumitur ab anima intellectiva, et genus animalis ab anima sensitiva. Ergo anima sensitiva in homine differt ab anima intellectiva.

Resp. Dist. mai. Genus sumitur a mera materia et differentia sumitur a mera forma, *Neg.* Genus sumitur a materia prout recipit a forma inferiorem et communiorē gradum perfectionis, et differentia sumitur ab eadem forma prout tribuit subiecto excellentiorē gradum perfectionis, *Conc. Contradist. min.* Differentia in homine sumitur ab anima intellectiva prout tribuit compositio excellentiorē gradum perfectionis, et genus ab anima sensitiva, nempe a materia prout consideratur actua per eamdem animam sensitivo gradu perfectionis,

(1) *QQ. DD. De Anima*, a. 11 ad 19.(2) *l. p. q. 77, a. 8 ad 1.*

Conc. Differentia sumitur ab anima intellectiva et genus ab anima sensitiva, quae sint diversae secundum rem, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas haec quae confundit ordinem realem cum ordine intentionali et logico in causa fuit, quamobrem Avicbron docuerit, diversas formas multiplicari in subiecto secundum ordinem generum et specierum. Sic eam dissolvit S. Thomas: « Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos potest apprehendere. Quia igitur anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, potest eorum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini, et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex hoc format differentiam hominis a (1). Ad meliorem huius abstrusae quaestionis intelligentiam praestat subiicere alium locum in quo idem Aquinas sic nodum dissolvit: « Cum animal sit id quod vere est homo; distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim, quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibilis ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam, quae est ab anima rationali, in quantum huiusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significant quasdam intentiones intelligibiles, non requiruntur ad distinctionem speciei et generis distinctio realem formarum, sed intelligibilis tantum » (2).

Oppon. 5.^o Si tres animae essent idem secundum essentiam in homine, in quacumque parte esset una, esse deberet et altera. Atqui hoc est falsum, cum in ossibus sit anima vegetabilis, quia nutriuntur, non autem sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo tres animae non sunt idem secundum substantiam.

Resp. Dist. mai. In quacumque parte est una, esset alia secundum essentiam, *Conc.* Secundum operationem, *Neg. Contradict. min.*

Explico. Cum anima per essentiam sit actus corporis organici, oportet, ut in toto corpore quod informat, praesens sit. Verum cum diversa virtus operandi egeat diversis organibus, exerceri non potest, nisi in organo proportionato. Hoc autem non solum verum est de variis potentiis vegetativis et sensitivis, sed in ipsa diversitate virium sensitivarum requiritur multitudo organorum, et sic homo videt per oculos, audit per aures (3).

(1) l. p. q. 76, a. 3 ad 4.

(2) QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 5 ad 3.

(3) Cf. S. Thom. QQ. DD. De Anima, a. 11 ad 20.

Oppon. 6.^o Duo actus inter se pugnantes nequeunt eidem animae simul inesse. Atqui actus appetitus sensitivi saepe pugnat cum actu appetitus rationalis; nam, magistra experientia, et ut docet Aristoteles (*De Anima*, lib. III, text. 53), idem homo, eodemque tempore appetitu sensitivo amplectitur voluptatem, et rationali eandem repellit. Ergo anima sensitiva differt ab anima rationali in homine.

Resp. Dist. mai. Non possunt duo actus pugnantes eidem animae simul inesse *immediate, Conc.* Mediantibus diversis potentiis, *Subdist.* Si contrarietas habetur ratione obiecti vel termini, *Neg.* Si habetur ratione principii effectivi, *Conc.*

Explico. Uti scite animadvertunt Conimbricenses, hac difficultate illud unice concluditur, nimirum esse in homine duplicem appetendi facultatem, alteram sensitivam, alteram rationalem, primam residentem in composito, secundam in anima, quarum una interdum prosequitur, quod altera repellit. Ex quo ulterius manifestum fit, eos actus non posse dici vere contrarios, cum non recipiantur in eadem potentia; licet pugnantes quodammodo dici queant, quatenus in idem obiectum opposito modo feruntur.

Oppon. 7.^o Si in homine esset solum anima intellectiva, homo non generaret hominem, quod sic patet. Generatio hominis est generatio viventis, et per generationem acquiritur esse. Sed esse viventis consequens animam intellectivam non procedit a parentibus. Ergo si in homine unicum est vitae principium, idest anima intellectiva, homo non generat hominem.

Resp. Neg. assumptum, ad probationem, *Conc. mai. et Dist. min.* Esse viventis procedens ab anima intellectiva non attingitur a genante, prout actuat animam et absolute in ea consideratur, *Conc.* Prout actuat compositum seu hominem, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Id quod generatur, proprie non est neque materia, neque forma, sed compositum; insuper, ut ait Angelicus: « Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum producitur ad participandam speciem eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatu ei cuius est forma, oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma, quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet, quod sit causa ipsius formae » (1).

Haec doctrina perbelle evolvitur a Caietano, qui prius notat, non esse necessarium ad compositum faciendum, ut eius partes fiant, sed

(1) QQ. DD. De pot. q. 3, a. 9 ad 6.

sufficit, ut coniungantur; deinde animadvertit, in generatione hominis esse duas actiones et duos terminos intrinsecos earundem. Prima est actio Dei gloriosi creatis animam intellectivam; secunda est actio hominis generantis hominem. Terminorum distinctio exinde manifestatur, quod anima intellectiva in instanti quo fit, duo sortitur; nimirum esse, et modum essendi; quippe quae et est, et corpori inest, ut actus eius substantialis. Illud autem *in esse* sumi potest vel ex parte animae, quae materiam actuali, vel ex parte materiae, quae fit actu per animam. Porro anima rationalis est terminus intrinsecus creationis ratione sui *esse*, et concomitanter terminat ipsam creationem ratione sui *in esse*, quod se tenet ex parte animae. At ratione sui *in esse*, quod se tenet ex parte materiae, seu quoad unionem, est proprius terminus generationis; nam propria actio generantis terminatur ad hoc quod materia subsit animae intellectivae forinsecus adveniendi. Unde, si proprie loqui velimus, anima est terminus creationis; unio vero animae et corporis est terminus generationis, in quantum neutrae generans, materiam ad illam ultimam dispositionem adducit, per quam possit ab anima intellectiva actuari et compleri. Ergo homo generans non attingit animam quoad esse, sed tantum quoad inesse, seu quoad sui unionem cum materia, ideoque terminus generationis est vel anima unita, vel eius unio ad corpus per quam eius esse corpori communicatur (1).

Licet enim anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam est quodammodo a generante; et ideo homo dicitur generari. Neque per hoc datur in homine duplex esse, unum quod sit a generante, et aliud a create; uti enim subtiliter animadvertit Angelicus: « In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum, corpus esse a generante, et animam a create, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a create; sed quia *creatus dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam* » (2).

ARTICULUS V.

DE UNITATE FORMAE SUBSTANTIALIS IN HOMINE.

STATUS QUESTIONIS DEFINITUR. Quaesitum a nobis est in superiori articulo, num anima rationalis, quae corpori iungitur ut forma substantialis ad hominem confundum, excludat quodlibet aliud vitale principium, et pluribus argumentis demonstravimus, in

(1) Cf. CAHET. in 1 p. q. 118, a. 2 ad 4.
(2) QQ. DD. De pot. q. 3, n. 9 ad 20.

homine unicum adstruendum esse vitae principium, quod est anima intellectiva, quae virtute continens perfectiones animae sensitivae et vegetalis, composito tribuit gradum vitae vegetalis, sensitivae et aliquid amplius. Nunc autem remanet inquirendum, num eadem anima intellectiva corpori substantialiter unita, excludat ab homine non solum quamlibet aliam animam; verum etiam quamlibet aliam formam substantialem, ita ut ipsa composito tribuat, tum quod reliquae animae, tum quod reliquae formae inferiores seu inanimatorum largiantur materiae. Haec questio eodem recidit ac si inquiretur, an anima rationalis, in generatione hominis, uniat purae materiae primae, vel corpori iam constituto in esse substantiae corporeae per aliam formam substantialem, quae una cum anima remaneat in homine; vel aliis verbis, nam in generatione hominis resolutio fiat usque ad materiam primam.

Sententia S. Thomae. S. Thomas post Aristotelem et B. Albertum Magnum passim ac diserte docet, generatim in quolibet composito substantiali unicum reperiri formam substantialem, quae per se et immediate coniungitur materiae primae, quae est mera realis potentia in genere entis, ideoque generationem fieri ex ente et ex non ente, nimirum ex ente in potentia, et ex non ente actu. Hinc, cum generatio unius sit corruptio alterius, tradit, in qualibet generatione fieri resolutionem usque ad materiam primam, quae formae substantiali coniungitur, ab eaque acquirit esse actu simpliciter. Sic ex materia tamquam ex subiecto mere potentiali et ex forma substantiali, quae ipsi dat esse simpliciter, efflorescit ens et unum simpliciter (1). Haec elegans doctrina Philosophi et Aquinatis, quae late patet, et in qua Angelicus, uti testis est Silvester Maurus, fundat totam suam Metaphysicam (2), transfertur a S. Doctore ad explicandam unionem substantialem animae et corporis, et unitatem entis in homine. Congruenter huic doctrinae S. Thomas decernit, in quolibet individuo humano non esse aliam formam substantialem praeter animam intellectivam, quippe quod « per eam homo non solum est homo, sed et animal et vivum et corpus et substantia et ens » (3).

Quamobrem iuxta Doctorem Angelicum tria potissimum in exploratis habenda sunt, nimirum: 1) Anima rationalis est forma substantialis corporis, quae immediate informat non corpus ab alia forma constitutum in genere substantiae, sed materiam primam, quae in genere entis est mera potentia realis. 2) Corpus non solum accipit ab anima intellectiva esse corporis humani et viventis, sed simpliciter ipsum esse corporis seu substantiae corporeae. 3) Denum anima

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 76, a. 4.
(2) Cf. SILV. MAURUS, Quæst. phil. vol. 2, q. 7.
(3) QQ. DD. De spir. creaturis, a. 3.

non advenit corpori tanquam substantiae complete et actuali primo esse; verum illud actur ac complet quoad ipsum esse primum. Infinitum esset omnia eius loca transferre, quae innumera sunt (1); sufficit haec pauca verba recitare quibus rem mirifice explicat: « Forma perfectior continet quiddam est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo » (2).

Auctores oppositae sententiae, Praestans haec S. Thomae doctrina, quae unitat entis in quolibet composito substantiali maxime consulebat, quaeque post Concilium Vientiense ex ea parte, qua pluralitatem substantialium formarum in eodem individuo excludit, communissima fuit in Scholis catholicis, et a summis theologis ac philosophis vindicata, impugnatiores nacta est nonnullos veteres, et omnes recentes, qui in philosophando cartesiana placita consecrati sunt.

Stoici, Avicenna, Henricus Gandavensis. Ut a veteribus ordiamur, antiqua fuit Stoicorum sententia, uti testatur Simplicius, dari in quolibet re naturali formam quendam, quam vocant corporeitatis, materiae coeavam, ab eaque inseparabilem, ortus et interitus experem, quae sit praevia dispositio ad propriam et specificam formam rei (3). Hanc sententiam amplexatus est et latius explicavit Avicenna. Verum Henricus Gandavensis licet in corporibus inanimis videatur admittere unam formam; censet tamen, in viventibus praeter formam qua corpus animatur et vivit, simul admittendam esse aliam formam, qua corpus constituitur in esse corporis; et consequenter in homine praeter animam intellectivam dari aliam formam, qua corpus constituitur in esse corporis independentem ab anima (4).

Scotus. Huic doctrinae ad stipulatus est Scotus, qui admisit in corporibus viventibus formam corporeitatis vel missionis, vel organicam a principio vitali distinctam (5), ideoque haec sententia sub nomine Scoti circumfertur. Vocatur autem forma mixta sed missionis; quia ex missionis elementorum convergit. Dicitur forma corporeitatis, quia constituit corpus vivens in esse corporis, antequam constituatur per animam in esse viventis. Demum appellatur forma organica, quia materiam disponit et ordinat ad animam excipiendam, format organa, et instru-

(1) De hac re cf. S. THOM. 1. p. q. 76, a. 4; QQ. DD. De spirit. creaturis, a. 3; De Anima, a. 9; in 2. De Anima, lect. 1; Contra gent. lib. II, cap. LVIII; Quodlib. 1, a. 6, et Quodlib. 2 a. 7.

(2) 1. p. q. 76, a. 6 ad 1.

(3) Cf. SIMPLICIUM Physic. lib. I, in digressione de corporeitate materiae primae.

(4) Cf. HENRICI GAND. Quodlib. 1, q. 2.

(5) Cf. SCOTI 4 Sent. Dist. 11, q. 3, a. 2.

menta animae parat. Quare, iuxta S. Thomam et communem Scholasticorum sententiam, subiectum ab anima informatum, est materia prima, quae accipit ab ea primum esse corporis; e contrario iuxta Scotum est corpus organicum, quod ab anima recipit esse viventis (1).

Cartesiani. Philosophi qui substantialem compositionem materiae et formae in corporibus inficiantur, et inter materiam ac corpus nihil differre censent, omnes agminatum ad stipulantur Scoto in eo quod decernant, animam intellectivam non uniri materiae primae, sed corpori organico. Verum quoniam profitentur, corpus humanum esse substantiam completam, immo aggregatum substantiarum, quae copulantur non per aliquam formam et esse, sed vi cohaesionis qua constringuntur atomi, nullatenus explicant unionem animae cum corpore per communicationem alicuius esse substantialis, sed ad nonnullas dicendi formulas se conferunt, quae unitatem entis in homine potius evertunt, quam explicant. Alii quippe contendunt, corpus informari ab anima nihil aliud significare, nisi quod anima corpus pervadat suasque vires viribus corporis consociet; licet tum anima tum corpus proprium et distinctum esse sibi vindicent. Alii decernunt, animam et corpus esse substantias completas, licet sint naturae incomplete: idcirco tuentur, ex unione animae et corporis non resultare unam substantiam, sed unam dumtaxat naturam, quia unicum resultat operationis principium; quod contingere affirmant, quia anima corpori, cui unitur, tribuit vitam, non ipsum formaliter vivificando, sed producendo in corpore modum quendam ab ipso corpore realiter indistinctum, et quo corpus formaliter vivit.

Antequam ergo accedamus ad doctrinam S. Thomae de unitate formae substantialis in homine demonstrandam, non erit inopportunitum quaedam praemonere, quae et aequivocationes praepedient, et faciliorem reddent intellectum huius perabsconditae quaestionis.

Notandum 1.^o Sicut docet Aristoteles (8 Metaph. text. 10), formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, quorum maior continet minorem; sicut enim in ternario contentum videtur binarium, ita forma perfectior imperfectiorem in se continet. Vel iuxta eundem philosophum (2 De Anima, text. 31) formae se habent ut figurae; sicut enim in quadrato continetur triangulus, ita in forma nobiliori continetur virtualiter forma inferior. Nimirum forma perfectior virtute in se continet formam imperfectiorem, non quatenus una habeat virtute efficiendi aliam; sed quatenus perfectior forma tum in genere causae effectricis, tum in genere causae formalis praestare possit, quod potest forma deterior et aliquid amplius. Quare anima intellectiva, quae nobilissima est formarum naturalium, in sua simplici substantia

(1) Scoti hac super re doctrinam expositam et refutatam invenies apud CO-
NIMBRICENSIS, De generat. lib. I, q. 20.

complectitur nobilitates animæ sensitivæ, vegetativæ, et reliquarum inferiorum formarum, atque ita cum ipsa sit formaliter incorporea, inextensa, indivisibilis; est nihilominus virtualiter corporea, extensa, divisibilis; propterea communicando materiæ esse suum, efficit suppositum corporeum, extensum, divisibile formaliter. Propter hanc formalem rationem, et virtutem continentiam distinguitur quodammodo a seipsa, prout corporis capacitatem excedit, et prout est actus corporis tribuens subiecto varios perfectionis gradus, qui licet re non differant substantialiter inter se, cum ab unica forma substantiali procedant; ab ipsis tamen resultant distincta realiter accidentia, distinctæque agendi potentie seu vires, iuxta organorum diversitatem. Et hoc in causa est, quod in homine tot sint actionum genera inter se maxime discrepantia, quæ omnia promanant ex unico remoto principio activitatis, nempe ab anima intellectiva, quæ virtualiter est multiplex et multipliciter habet agendi virtutes, quæ sunt principia proxima operationum radicem habentia in unico esse animæ; operatio quippe consequitur esse.

Notandum 2.^o Quando nos iuxta peripateticam et veram doctrinam tuemur, in generatione hominis animam intellectivam uniti puræ materiæ, fierique resolutionem usque ad nudam materiam primam, non propterea docemus, ut adversarii criminantur, quamlibet formam uniti posse cuilibet materiæ, quin immo discrete profitemur, formam perfectiorem requirere materiæ melius perfectiusque dispositam, cum quilibet actus suam propriam et proportionatam sibi vindicet potentiam. Quod adeo verum est, ut S. Thomas passim doceat (1), in generatione hominis animam intellectivam non creari in corpore, nisi postquam elaboratum dispositumque fuerit per plures generationes præviæ sibi mutuo succedentes, donec corpus ad illum perfectissimum organismum et æquabile temperamentum perveniat necessarium ut sit congruus susceptivum illius formæ nobilissimæ, quæ est anima rationalis. Quin immo in nosra sententia tanta requiritur proportio et commensuratio intellectivi principii ad corpus multiplici organismo præditum, ut hæc anima individua et singularis non dicat ordinem ad quodlibet corpus humanum, sed ad hoc corpus, et non ad aliud.

Quare frustra sunt adversarii contra nos argumentum illud repentes, nimirum quod nobilioris formæ uniti debeant materiæ perfectiori, et non materiæ nudæ, ut formæ elementares. Siquidem argumentum illud utpote captiosum et fallax præoccupatum et explosum fuit a S. Thoma (2); peccat enim, ut notat Caietanus, secundum non causam, cum immediate uniti materiæ primæ non inferat imper-

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 9 ad 9, et 1 p. q. 118, a. 2 ad 2, et q. 76, a. 3 ad 3.*

(2) Cf. S. THOM. 1 p. q. 76, a. 4 ad 3.

fectionem formæ, sed solum quod det materiæ primum perfectionis gradum. Peccat quoque argumentum illud per fallaciam *consequentis*, cum argumentatio fiat a superiori ad inferius affirmative. Nam cum uniti materiæ dispositæ duo significare possit; vel quod dispositiones illæ permaneant in materia; vel quod illæ dispositiones proprio munere performantæ intereat postquam disposuerint; nefas est sic arguere. Forma unitur materiæ dispositæ. Ergo materiæ existenti et remanenti sub aliqua forma. Nam formæ disponentes, accedente nobiliori formæ, corrumpuntur; quod nobilitatem supervenientis formæ patefacit, quæ cum in se præchabeat et efficiat, quod inferiores formæ præstare poterant, ipsa veniente, ceteræ supervacaneæ evadunt.

Ceterum, si argumentum valeret, anima vegetalis, quæ disponit ad sensitivam, et sensitiva, quæ disponit ad intellectivam, remanere deberent in homine. Paucis: materiæ disponit ad formam excellentiorem per formam inferiorem, quæ ipsi communicat quandam essendi gradum; sed quoniam materia perfectior per suum accessum impertit materiæ illum eundem essendi gradum, et aliquid amplius, sic, accedente forma excellentiori, naturaliter cessat forma deterior. Hinc duo rite consequuntur: 1) quod forma perfectior unitur materiæ dispositæ; 2) quod immediate unitur materiæ primæ (1). Si quis subtiliter cogitateque rem consideret, videbit profecto, difficultatem hoc intelligendi ex eo derivari, quod generatio seu mutatio substantialis sit instantanea; et tamen consideratur perinde ac fieret cum temporis successione, qua in successione cogitur prius materia nuda, et subinde actuata forma nobiliori (2).

Notandum 3.^o Quandoquidem anima rationalis formarum perfectissima per simplicem suam essentiam corpori tribuit multiplices essendi gradus, qui ab una et simplici essentia procedentes, realiter unum idemque sunt, ratione vero distincti cum fundamento in re; hæc rationis distinctio in causa est, quomobrem intellectus noster comparet animam sub ratione esse imperfectioris ad seipsam sub ratione esse perfectioris, tanquam aliquid materiale et potentiale ad aliquid formale et actuale; et sic ab eadem sumitur ratio generis et ratio differentie, quatenus sub una ratione perfectiori intelligitur actuare seipsam sub ratione imperfectiori. Hinc anima tribuens esse animatum intelligitur actus suspensus tribuens esse corporeum, et licet videatur advenire enti in actu, nihilominus non est accidens, quia non constituitur in actu per aliam formam ab ipsa diversam, sed ab eadem sub diversa consideratione. Quocirca de anima possumus dupliciter loqui, nimirum quatenus est forma, et quatenus est talis forma, idest anima; aliis verbis, ut cum Caietano loquamur, vel *identice et materialiter*, vel

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 76, a. 6 ad 1.

(2) De mutatione instantanea cf. S. THOM. *Quodlib. 7, a. 9, et Quodlib. 11, a. 4.*

formaliter. In primo sensu proprium susceptivum illius rei, quae est anima, dicitur esse materia prima; in secundo sensu proprium susceptivum animae, prout anima est, dicitur esse corpus physicum organicum; at non quatenus est corpus physicum per aliam formam, sed per ipsam animam. Aliud enim est loqui de rebus prout res sunt, et aliud prout sub hac vel illa ratione formali considerantur.

Sic S. Thomas saepe monet, animam dici actum corporis physici eodem modo ac lumen dicitur actus lucidi, vel calor dicitur actus caldi (1); lucidum enim non dicitur lucidum independentem a lumine, sed per ipsum lumen; ita et corpus organicum non dicitur corpus independentem ab anima, sed per ipsam animam, licet non prout formaliter est anima, sed prout est forma substantialis; nam in anima clauditur forma substantialis inadaequate et partialiter, quia anima dat esse corpus, et vivens, et sentiens, et humanum. Ex diversis his formalibus rationibus cum identitate rei oriuntur diversa praedicata essentialia, quae non desuntur a diversis formis, sed ab una virtualiter multiplici et multitudine spectata, ideoque non res diversas significant, sed diversas rationes intelligibiles. His pro rei, quam explicare aggressi sumus, intelligentia notatis, ad propositum problema solvendum accedamus.

PROPOSITIO.

In homine praeter animam intellectivam nulla alia forma substantialis adstruenda est, cum in ipso corpore non constituatur in esse corporis physici per formam ab anima intellectiva distinctam. Haec doctrina scite aliam explicatur a S. Thoma, qui ait: « In hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima intellectiva, et per eam homo non solum est homo, sed et animal et vivum et corpus et substantia et ens » (2).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} ducitur ex unitate ens in homine, et sic concluditur. Homo est ens per se et simpliciter unum. Atqui si in homine praeter animam intellectivam daretur alia forma substantialis, homo non esset ens per se et simpliciter unum, sed ad summum unum per accidens, seu aggregatum plurium entium. Ergo in homine non est nisi unica forma substantialis, quae est anima intellectiva. Ad propositionem minorem quod attinet, quae sola posset ab adversariis in dubium vocari, notandum est, formam substantialem

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 76, a. 4 ad 1.

(2) QQ. DD. De spiritali creaturis, a. 3. Veritas in propositione enunciata, ut scite monet RAHAEEL RIPA (in Opus: De ente et essentia, cap. VII, q. 2, a. 4.), « non aliis rationibus est probanda, quam quibusdam ex iis, quas adduxit S. THOMAS, Opusculo De pluralitate formarum; sunt enim energiae maximae ».

hoc proprium sibi vindicare, quod faciat simpliciter esse actu, et non esse actu tale vel quantum, quod est proprium formae accidentalis. Si ergo plures adstruuntur formae substantiales, resultabunt plura entia actu simpliciter, ex quibus componi poterit unum per accidens, non unum per se. Cum enim res a forma habeat esse et unitatem, si in homine erant plures formae, homo non erit ens unum, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum quidpiam conferret; nam esse unum secundum ordinem, uti recte monet S. Thomas, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum (1).

Arg. 2.^{um} ducitur ex ipsa ratione formae substantialis et accidentalis. Forma accidentalis hoc potissimum a substantiali differt, quod accidentalis advenit subiecto iam actu existenti, ideoque non facit esse actu simpliciter, cum hoc ab ipsa praesupponatur; ex adverso forma substantialis afferens subiecto esse primum, quod est esse substantiale, facit esse actu simpliciter, ideoque praesupponit subiectum in potentia tantum; unde forma substantialis magis proprie dicitur esse in potentia, quam in subiecto. Atqui si proprium est formae substantialis afferre subiecto esse primum, ac proinde non posse coniungi subiecto iam existenti in actu, in homine praeter animam intellectivam non potest admitti alia forma substantialis ipsi praevia; in ea quippe hypothese anima adveniret subiecto iam existenti in actu per aliam formam, quod est proprium formae accidentalis. Ergo in homine nulla alia forma substantialis fingi potest praeter animam intellectivam.

Argumentum sic proponitur a S. Thoma: « Haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit subiecto iam praeesistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeesistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est, esse unius rei plures formas substantiales, quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu; unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu; non enim faceret ens actu simpliciter, sed secundum quid » (2). Neque huiusmodi inconveniens vitatur per hoc quod prima forma sit in potentia ad secundam, nam omne subiectum comparatur ad summum accidens ut potentia ad actum (3).

Arg. 3.^{um} Si in homine praeter animam rationalem admitteretur alia praecedens forma substantialis, in infusione animae non fieret gene-

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De spiritali creaturis, a. 3; Contra gent. lib. II, cap. LVIII.

(2) De Anima, lib. II, lect. 1.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De spiritali creaturis, a. 3.

ratio simpliciter, sed secundum quid. Atqui, fatentibus adversariis, quando infunditur anima rationalis vere generatur homo. Ergo praeter animam intellectivam nulla alia forma substantialis admittenda est.

Evol. arg. Cum generatio sit transmutatio de non esse ad esse, id simpliciter generatur, quod simpliciter fit ens de non ente simpliciter. Sed quod fit ex aliquo subjecto existente in actu sub aliqua forma, non fit ex non ente simpliciter, ut cuique perspicuum est. Ergo, ut vere generetur homo, anima intellectiva uniri debet materiae penitus informi. Et quoniam materia semper est sub aliqua forma, propterea semper se tuam acquirit, aliam amittit, et e converso. Recte ergo concludimus cum S. Thoma: «quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia, et ens» (1).

Refellit Scotus. Forma corporeitatis a Scoto conficta dicenda est plane inutilis; si enim anima intellectiva communicare potest materiae, quod potest anima sensitiva brutorum et vegetabilis plantarum, cur non poterit impertiri materiae, quod ipsi tribueret forma corporeitatis? Nam ut ait S. Thomas: «Sicut ipsa virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quicquid imperfectiores formae in aliis faciunt» (2). Si quid ergo Scoti cavillationes probarent pro multiplicatione formarum in homine, pari iure probarent pro multiplicatione animarum, uti consideranti patebit; et tunc tres animae forent admittendae, et redeundum vel ad decretum Avicebrae multiplicantis formas in quolibet individuo secundum ordinem generum et specierum, vel ad placita Democriti et Cartesianorum, qui negant substantiales transformationes, et consequenter omnes formas substantiales inter res compositas amandant.

Refellunt recentes. Contra recentes Cartesianos, qui affirmant, corpus constitutum independentem ab anima in ratione corporis, ab ea constitui in ratione corporis viventis et humani, ita argumentamur. Vel ratio corporis et viventis secundum rem sunt idem, vel secus. Si primum, communicando esse viventis, communicat esse corporis. Si secundum, cum esse viventis adveniat esse corporis, anima non communicat corpori esse substantiale, quod est esse primum et consistit in indivisibili; sed esse accidentale, quod in sententia adversariorum nullam realem entitatem a substantia distinctam habet, ideoque anima nihil communicat corpori. Rursus ex definitionibus Ecclesiae anima communicat vitam corpori, ideoque corpus in homine vivit vivificatum ab anima. Sed vivere viventibus est esse. Ergo, communicando vi-

(1) Loc. cit.

(2) I. p. q. 76, a. 4.

tam, communicat esse. Et re vera anima unitur corpori intrinsece et immediate ad illud vivificandam. Si ergo intrinsece uniri corpori non significat constituere illud in esse, ut vult doctrina peripatetico-scholastica, tunc significabit iuxta variam recentiorum opinandi licentiam, vel 1) quod anima est illi intime praesens; vel 2) quod anima movet corpus; vel 3) quod anima producat in corpore aliquem modum qui sit vita corporis; vel 4) quod anima pervadat corpus et viribus eius suas commisceat vires. Verum nemo est, qui non intelligat, haec omnia rationem formae informantis non explicare, sed penitus subvertere. Ergo Cartesiani propositum problema non solvunt.

Nam si primum dicitur, tunc Deus intimus corpori praesens, et Angeli, qui illi fieri possunt praesentes, dicerentur formaliter illud vivificare, quod est absurdum (1). Si secundum, tunc corpus non est vere vivum, quia non movet seipsum, et anima non erit forma, sed motor, ut Platoni placuit (2). Si tertium defenditur, tunc modus ille et non anima immediate vivificat corpus, et anima non erit intrinseca corpori sed modus ille; et quoniam modus ille non supponit realiter a subjecto distinctus, et anima non est causa formalis realitatis subjecti, nihil reale corpori communicat. Si ad quartum se recipiunt, nempe ad virium consociationem, praeter quam quod ista notio formae informantis in nulla Schola Catholica tradebatur tempore, quo definitum fuit a Concilio, animam esse vere, per se, et essentialiter formam corporis, cum anima uniat per virium commistionem, non unitur immediate per suam essentiam, et cum anima et corpus vires utro citroque commisceant, nulla ratio assignari poterit, cur anima potius informet corpus, quam corpus animam.

Neque audiendi sunt inter recentes, qui dicunt, corpus esse completum in ratione substantiae, incompletum vero in ratione naturae, ideoque per unionem compleri etiam in hac ratione, idest in ratione principii operationis. Hoc effugium vanum esse deprehenditur ex his, quae docuimus, explicantes naturae definitionem, quae est principium primum et remotum operationis, quod re non differt quidquam ab ipsa essentia seu substantia rei; idcirco intelligi nequit, aliquid esse incompletum in ratione naturae, quin simul intelligatur esse incompletum in ratione substantiae.

Ad nobilissimam hanc controversiam claudendam praestat hic transferre laudentem S. Thomae verba, quibus mirifice admodum perspicueque explicat quo pacto anima, quae est spiritualis, corpori communicet ipsum esse corporis: «Perfectissima formarum, idest anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per orga-

(1) Cf. S. THOM. I. p. q. 51 a. 3.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LVII.

num corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa; sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis potens per se subsistere et operari, materia humana est subsistens et spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est forma corporis. Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi; et ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^a Anima definitur ab Aristotele (2 *De Anima*, text. 6): *Actus corporis physici organici potentia vitam habentis*, ideoque corpus organicum comparatur ad animam, ut materia ad formam. Atqui corpus organicum non est, nisi per aliquam formam. Ergo corpus hominis est constitutum in ratione corporis independentem ab anima.

Resp. Dist. mai. In hac definitione definitur anima formaliter ut anima, id est prout tribuit subiecto perfectiores essendi gradus, *Conc.* Definitur simpliciter ut forma substantialis tribuens primum esse subiecto, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex his, quae a nobis praedicta sunt. Cum enim forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores et aliquid amplius; materia prout pertinetur a formis inferioribus consideratur ut potentia relate ad formam nobiliorum. Et cum materia ab eadem forma praestantiori omnes gradus perfectionis adepti sit, sic considerare materiam actuatam forma deteriori ut potentiam relate ad formam excellentiorem contingit secundum diversas rationes intelligibiles, non vero secundum diversas reales formas (2). Vel paulo secus responderi potest cum eodem S. Thoma, in illa definitione comparari animam ad subiectum ab ipsa anima formatum, non ad subiectum informe, ideoque in eo cuius dicitur actus, ipsa anima includitur; quemadmodum lux dicitur actus lucidi, licet non sit lucidum sine luce, sed per ipsam lucem (3).

Oppon. 2.^a Nemo dat quod non habet. Atqui anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea et spiritualis. Ergo corpus non habet ab ea esse corporis.

(1) QQ. DD. *De spiritali creaturis*, a. 2.(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. *De spiritali creaturis*, a. 3 ad 2.

(3) Cf. S. THOM. I p. 76, a. 4 ad 1.

Resp. Dist. mai. Nemo dat quod non habet neque formaliter neque virtualiter, *Conc.* Quod non habet formaliter, *Neg. Contradist. min.* Anima non habet virtualiter corporeitatem, *Neg.* Non habet formaliter, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas haec late patet, et applicari posset, servata proportione, omnibus essendi gradibus, qui conferuntur a formis inferioribus. Quare anima rationalis formarum omnium substantialium praestantissima, et medium tenens locum inter formas pure spirituales et formas penitus a materia comprehensas, cum sit formaliter intellectiva, formaliter est incorporea, indivisibilis, inextensa, incorruptibilis; cum vero virtute contineat perfectiones formarum imperfectiorum est virtualiter sensitiva, nutritiva, corporea, extensa, divisibilis, corruptibilis; nimirum potest esse actus subiecti ex cuius unione resultet suppositum aliquod formaliter sensitivum, nutritivum, corporeum, divisibile, corruptibile; hinc illud idem esse prout est animae, est incorruptibile, incorporeum, indivisibile, prout est compositi est corporeum, divisibile, corruptibile. Hanc rem sic enodat Caicatanus: « Est anima intellectiva tantae excellentiae, ut et faciat ens materiale quantitativum subiectum . . . in quantum habet in se vim priorum (formatum), et ut det esse intellectuale et indivisibile, in quantum formaliter excedit omnes alias; facileque percipi potest, quod compositum sit quantum et figuratum subiective, et tamen illius forma sit indivisibilis formaliter, si privatus quis non est lumine naturali quo discernere datum est, quod inter formam pure indivisibilem ut sunt intelligentiae, et formam pure divisibilem ut sunt omnino materiales, mediat forma indivisibilis formaliter, et divisibilis virtualiter, cui ex formali indivisibilitate convenit esse non quantitativum, et ex virtuali divisibilitate convenit facere formaliter extensum subiective » (1).

Oppon. 3.^a Si anima intellectiva uniretur materiae nudae et non corpori organico independentem ab ipsa constituto, diversus actus non haberet diversam potentiam, cum idem esset subiectum omnium formarum, id est materia prima. Atqui quilibet actus habet suam proportionatam potentiam. Ergo.

Resp. Dist. mai. Si anima uniretur materiae nudae non constitutae sub privatione, diversus actus non haberet diversam potentiam, *Conc.* Si uniretur materiae sub privatione positae, diversus actus non haberet diversam potentiam, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas remanet soluta ex praedictis superioribus. Hic tamen addimus, quod si valerent argumentatio, in homine deberent remanere tres animae realiter distinctae, positae successivis generationibus in fetu animato. Quare materia non praesupponitur nuda ad adventum animae, uti fingunt adversarii, cum ex peripatetica doctrina

(1) Cf. CALET. in I p. q. 76, a. 4.

a nobis adstructa, materia nuda existere nequeat in rerum natura; sed praequiritur apprime disposita per varias substantiales transmutationes successivas. Ex his substantialibus transmutationibus fluunt diversa accidentia, quae sunt proxima dispositio ad ultimam et nobilissimam formam, quae accessu suo dat subiecto, quod formae inferiores dabant, et aliquid amplius. Hoc non contingeret, nisi priores formae corruptae fuissent; secus idem esse a duabus formis tribueretur, quod esset ridicule dictum. Quare dispositiones seu accidentia prout procedunt a priori formam praequiruntur ad animae adventum; sed, peracta unione, non remanent eadem numero, cum dependant ab alio subiecto, quia procedunt ab alia forma nobiliori.

Oppon. 2.^o In homine sunt partes diversae speciei, ut oculus, manus, caro, et ossa. Atqui partes diversae speciei non possunt informari unica forma, quae daret unicam speciem. Ergo in homine praeter animam sunt aliae formae substantiales.

Resp. Dist. mai. In homine sunt partes diversae speciei, idest quae separatae inter se efficerent diversas species, *Conc.* Quae quantum actuantur anima rationali, pertinent ad diversas species, *Neg.*

Explico. Difficultas non efficit quidquam pro forma corporalis Scoti, cum posita illa forma non solum remanet, sed evadit difficilius soluta, ut intelligenti patet. Quare ipsi sic luculentur occurrit S. Thomas: «Partes animalis ut oculus, caro, et os non sunt in specie, sed foris; et ideo non potest illi proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus, quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, et in his quam in plantis» (1).

Oppon. 5.^o Si anima est unica forma substantialis in homine, cum per interitum ipsa a corpore discedit, debet et succedere forma cadaverica. Atqui haec forma nequit admitti, cum nulla possit assignari causa eam producens. Ergo in homine praeter animam datur forma corporis misti.

Resp. Dist. mai. Debet admitti forma cadaverica seu corporis mortui, quae a natura intenditur ut *permanens* et ut terminus, *Neg.* Quae intenditur ut *transiens* et ut via ad aliam formam deterioiorem, *Conc.* *Dist. min.* Nulla potest assignari causa talis formae, quae univoce agat et producat sibi simile in specie, *Conc.* Quae sit causa aequivoca, et non producat sibi simile in specie, *Neg.* et *Neg. cons.*

(1) 1 p. q. 76, a. 5 ad 3; cf. *QQ. DD. De Anima*, a. 9 fine; cf. etiam *SILV. MAURUM, Quaest. phil.* lib. IV, q. 26 ad 7.

Explico. Quandoquidem in substantialibus transmutationibus corruptio unius sit generatio alterius, abscedent forma nobiliori, idest anima rationali, debet nova forma generari, quae sit principium unitatis illius corporis, quod licet non sit vivum, non est tamen resolutum in elementa. Haec forma dicitur forma corporis mortui, quae per se est forma incompleta et transiens, quia non intenditur a natura, nisi ut via ad inferiores formas elementorum, in quas naturaliter resolvitur cadaver. Inductio huiusmodi formae minime dici solet *generatio*, cum vulgo nomine generationis solet intelligi transitus a forma imperfectiori ad formam praestantiorem, et vicissim transitus a forma nobiliori ad deterioiorem nonninetur *corruptio*.

Porro natura, quae semper ordinata et gradatim operatur, sicut in generatione hominis procedit paulatim per varias formas intermedias transeuntis, quae intenduntur ut via ad formam perfectissimam; sic in eius corruptione quadantenus inverso ordine per formas intermedias tendit ad formas imperfectas elementorum. Item sicut in generatione, causae producentes formas intermedias non semper agunt univoce, et ad producendum sibi simile in specie, secus qualibet generatio esset generatio hominis; sic in corruptione, cum producitur forma cadaveris, non est necesse reperire causam, quae univoce agat ad producendum sibi simile in specie; demum sicut causa, quae proxime disponit ad formam viventis, est ea quae ita miscet elementa, ut illa reducat ad peculiare et perfectissimum temperamentum missionis heterogeneae, quod est necessaria dispositio ad formam viventis; ita causa producat formam cadaveris est illa eadem, quae aequilibrium illud ac temperamentum abruptum, nempe quae causat mortem; ita ut, pereunte dispositione necessaria ad formam viventis, adhuc remaneat dispositio ad mistum heterogenum sed imperfectum.

Cum autem elementa non amplius coercentur principio vitali, sub actione agentium naturalium tendunt iugiter ad dissolvendum aequilibrium illius missionis, quae erat a principio vitali, et ad proprias et primitivas formas recuperandas, et sic naturaliter datur resolutio in elementa (1). Quae a nobis explicata sunt, illustrari possunt auctoritate S. Thomae, qui ita de hac re disserit: «Manifestum est in generatione compositorum, puta animalis, quod inter primum principium generationis, quod est in semine, et ultimam formam animalis completam, sunt multae generationes mediae, quae necessario terminantur ad aliquas formas, quarum nulla fuit ens completum secundum speciem, sed est ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam. Similiter autem ex parte corruptionis sunt multae formae mediae, quae sunt formae incompletae; non enim, separata anima,

(1) Quomodo agentia naturalia non semper agant secundum totam rationem formae; cf. S. Thomae, *Metaph.* lib. VII, lect. 8.

corpus animalis statim resolvitur in elementa, sed hoc fit per multas corruptiones, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui et postea putrefacti » (1).

Oppon. 6. In cadavere remanent eadem accidentia. Ergo remanet eadem forma substantialis.

Resp. Dist. ant. Remanent eadem accidentia, quae consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, *Conc.* Secundum ordinem, quem materia habet ad formam specialem, *Neg.* et *Neg. cons.* Adde quod illa accidentia non sunt eadem numero, cum substantia sit mutata: quare caro et oculi, ut ait Philosophus, dicuntur aequivocè de vivo et mortuo, sicut oculus pictus vel lapideus et verus oculus.

ARTICULUS VI.

AN ET QUOMODO ANIMA RATIONALIS MULTIPLICETUR
IN SINGULIS HOMINIBUS (2).

QUAESTIO DEFINITUR. Duo in hoc articulo inquirenda veniunt, ut patet ex ipso titulo. Principio quidem quaeritur, an anima intellectiva, quae corpori humano unitur ut forma substantialis, sit una in omnibus individuis naturae humanae, vel multiplicetur in singulis individuis. Haec quaestio nullam patitur difficultatem: omnes quippe intelligunt, formam substantialem, quae in individuis est principium essendi et unitatis, non posse diversa et multiplicia entia constituere, nisi et ipsa multiplex sit et multiplicata secundum multitudinem individuum; si enim una esset, unum ens constitueret, et omnes homines non essent nisi unus homo. Ceterum commentum phantasticum Averrois somnians, dari in omnibus hominibus unicum intellectum seu animam intellectivam, abunde refutatum fuit a S. Thoma (3). Insuper damnatum fuit ut haereticum a Concilio Lateranensi sub Leone X huiusmodi decreto: « Hoc approbante sacro Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes; cum illa non solum vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, ... verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur

(1) De generat. lib. I, lect. 8.

(2) De hac re cf. S. Thom. 1. q. 76, a. 2; Contra gent. lib. II, cap. LXXIII et seq.; Q. D. De Anima, a. 3 et alibi passim.

(3) Cf. S. Thom. Opus. De unitate intellectus contra Averroistas.

multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit » (1).

Verum alia multo saebrosior-obscuriorque exurgit quaestio, quae utro citroque inter ipsos Scholasticos agitata est, quaeque versatur circa rationem et modum ipsius multiplicationis et distinctionis animarum, ut vera assignari possit causa, cur animae humanae numero multiplicatae omnes pertineant ad eandem speciem, proindeque in ipsis detur distinctio ac divisio numerica, quin secum afferat specificam divisionem. Qua in re certamen potissimum est inter S. Thomam et Scotum; nam Angelicus docet, animam individuari et multiplicari numerice per suam essentiam dicentem ordinem transcendentalem ad corpus, in quo tamquam in subiecto informationis, non vero sustentationis recipit esse, cum sit forma subsistens et incompleta in specie. Scotus ex adverso iuxta suam de individuatione doctrinam profitetur, animam humanam individuari sua propria haecceitate (2). Nos ad peripateticam S. Thomae doctrinam hac super re aperiendam, utramque quaestionem unica hac complectemur propositione.

PROPOSITIO.

Anima humana non est unica in cunctis hominibus, sed pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicata. Licet sit forma per se subsistens et individua; nihilominus cum non subsistat in specie completa, ordinem transcendentalem dicit ad corpus; ideoque « quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem » (3).

Prob. 1.^a pars. Cum anima sit forma substantialis corporis, quilibet homo ab ea habet, quod sit ens actu et unum per se, idest indivisum in se et divisum a quolibet alio. Sed si anima esset una in cunctis hominibus, non posset esse principium formale, quo unus homo dividitur ad alio, uti patet, quia tunc omnium esset unum esse, ideoque omnes homines essent unum ens actu. Ergo repugnat, dari unicam animam communem omnibus hominibus, sicut repugnat dari unum esse formale omnium hominum. Argumentum sic proponitur a S. Thoma: « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam; ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam.

(1) Sess. 8, Canon. Apostolici regimini.

(2) Cf. Scot. in 2. Sent. Dist. 3, q. ultima. De hac quaestione dignus est qui consulatur CAJETANUS, in Opus. De ente et essentia, cap. VI, q. 13.

(3) S. Thom. Q. D. De Anima, a. 3 fine.

corpus animalis statim resolvitur in elementa, sed hoc fit per multas corruptiones, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui et postea putrefacti » (1).

Oppon. 6. In cadavere remanent eadem accidentia. Ergo remanet eadem forma substantialis.

Resp. Dist. ant. Remanent eadem accidentia, quae consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, *Conc.* Secundum ordinem, quem materia habet ad formam specialem, *Neg.* et *Neg. cons.* Adde quod illa accidentia non sunt eadem numero, cum substantia sit mutata: quare caro et oculi, ut ait Philosophus, dicuntur aequivocè de vivo et mortuo, sicut oculus pictus vel lapideus et verus oculus.

ARTICULUS VI.

AN ET QUOMODO ANIMA RATIONALIS MULTIPLICETUR
IN SINGULIS HOMINIBUS (2).

QUAESTIO DEFINITUR. Duo in hoc articulo inquirenda veniunt, ut patet ex ipso titulo. Principio quidem quaeritur, an anima intellectiva, quae corpori humano unitur ut forma substantialis, sit una in omnibus individuis naturae humanae, vel multiplicetur in singulis individuis. Haec quaestio nullam patitur difficultatem: omnes quippe intelligunt, formam substantialem, quae in individuis est principium essendi et unitatis, non posse diversa et multiplicia entia constituere, nisi et ipsa multiplex sit et multiplicata secundum multitudinem individuum; si enim una esset, unum ens constitueret, et omnes homines non essent nisi unus homo. Ceterum commentum phantasticum Averrois somnians, dari in omnibus hominibus unicum intellectum seu animam intellectivam, abunde refutatum fuit a S. Thoma (3). Insuper damnatum fuit ut haereticum a Concilio Lateranensi sub Leone X huiusmodi decreto: « Hoc approbante sacro Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes; cum illa non solum vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, ... verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur

(1) De generat. lib. I, lect. 8.

(2) De hac re cf. S. Thom. 1. q. 76, a. 2; Contra gent. lib. II, cap. LXXIII et seq.; Q. D. De Anima, a. 3 et alibi passim.

(3) Cf. S. Thom. Opus. De unitate intellectus contra Averroistas.

multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit » (1).

Verum alia multo saebrosior-obscuriorque exsurgit quaestio, quae utro citroque inter ipsos Scholasticos agitata est, quaeque versatur circa rationem et modum ipsius multiplicationis et distinctionis animarum, ut vera assignari possit causa, cur animae humanae numero multiplicatae omnes pertineant ad eandem speciem, proindeque in ipsis detur distinctio ac divisio numerica, quin secum afferat specificam divisionem. Qua in re certamen potissimum est inter S. Thomam et Scotum; nam Angelicus docet, animam individuari et multiplicari numerice per suam essentiam dicentem ordinem transcendentalem ad corpus, in quo tamquam in subiecto informationis, non vero sustentationis recipit esse, cum sit forma subsistens et incompleta in specie. Scotus ex adverso iuxta suam de individuatione doctrinam profitetur, animam humanam individuari sua propria haecceitate (2). Nos ad peripateticam S. Thomae doctrinam hac super re aperiendam, utramque quaestionem unica hac complectemur propositione.

PROPOSITIO.

Anima humana non est unica in cunctis hominibus, sed pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicata. Licet sit forma per se subsistens et individua; nihilominus cum non subsistat in specie completa, ordinem transcendentalem dicit ad corpus; ideoque « quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem » (3).

Prob. 1.^a pars. Cum anima sit forma substantialis corporis, quilibet homo ab ea habet, quod sit ens actu et unum per se, id est indivisum in se et divisum a quolibet alio. Sed si anima esset una in cunctis hominibus, non posset esse principium formale, quo unus homo dividitur ad alio, uti patet, quia tunc omnium esset unum esse, ideoque omnes homines essent unum ens actu. Ergo repugnat, dari unicam animam communem omnibus hominibus, sicut repugnat dari unum esse formale omnium hominum. Argumentum sic proponitur a S. Thoma: « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam; ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam.

(1) Sess. 8, Canon. Apostolici regimini.

(2) Cf. Scot. in 2. Sent. Dist. 3, q. ultima. De hac quaestione dignus est qui consulatur CAJETANUS, in Opus. De ente et essentia, cap. VI, q. 13.

(3) S. Thom. Q. D. De Anima, a. 3 fine.

Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum » (1).

Prob. 2.^a pars. Arg. 1.^o Anima humana in sua essentia recipit esse absolute et independenter a corpore, cum sit forma subsistens. Atqui esse non recipitur, nisi in subiecto singulari, cum universalis non subsistant in se. Ergo anima humana est singularis et individua per suam essentiam.

Arg. 2.^o In formis simplicibus et subsistentibus quidditas simplex est ipsum simplex, id est in huiusmodi formis substantia seu res naturae et quidditas sunt unum idemque. Atqui anima humana per se subsistit, id est habet esse per se et non per compositum. Ergo per suam essentiam est subiectum essendi, ideoque singularis et individua. Propositio maior luculenter evolvitur a S. Thoma (QQ. DD. De pot. q. 9, a. 1).

Prob. 3.^a pars. Ad cuius probationem haec praedicenda censemus, ut melius intelligatur id de quo ambigimus. Ad rationem subsistentis, uti saepe meminimus, duo potissimum necessaria sunt, nempe quod possit per se existere, et quod sit aliquid completum in aliqua specie (2). At si animae humanae prima conditio concedenda est, profecto secunda conditio ipsi minime tribui potest, non quod eius esse sit incompletum, sed quod eius essentia non constituat integram speciem. Quocirca anima humana per suam essentiam et est subsistens, et ordinem dicit ad corpus, cui communicat esse, ut possit subsistere in specie completa; ita ut anima per suam essentiam dicat commensurationem, ordinem, et coaptationem ad corpus; et haec anima commensuretur huic corpori, cum proprio actus in sua propria potentia recipiatur oporteat.

His notatis, sic concluditur ratio. Id quod est principium unitatis non potest sub eodem respectu esse principium multiplicatae. Atqui forma, prout est forma, est principium unitatis specifica. Ergo anima, si esset forma complete subsistens, non posset multiplicari numerice in eadem specie. Atqui multiplicatur de facto. Ergo multiplicatur, quia licet sit forma subsistens; nihilominus ob suam incompletam subsistentiam est unibilis huic vel illi corpori. In re quae tam difficiles habet explicatus praestat ipsa verba S. Thomae huc transferre, qui disserens de multiplicatione animae intellectivae haec habet: « Si aliquid, quod sit de ratione alicuius communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est, quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente . . . Manifestum est autem, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit

(1) Contra gent. lib. II, cap. LXXIII initio.

(2) Cf. S. THOM. 1 p. q. 75, a. 2 ad 1; QQ. DD. De Anima, a. 1.

in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicatio animam secundum numerum, non autem secundum speciem; sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse huius vel illius subiecti. Sed hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore; nec hoc esse individuum eius a corpore dependet » (1).

Nimirum cum multiplicitas res actu diversas denotet, si multiplicatio procedit a forma prout est forma, habetur diversitas specifica, id est species multiplicata. Verum si diversitas oritur a forma, non prout est forma, sed prout est huic receptivo commensurata, tunc habetur diversitas secundum numerum. « Non quaelibet formarum diversitas, ait Aquinas, facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae; constat enim, quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis et alia forma secundum speciem. Multifido igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum diversam commensurationem ipsarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori, et non illi » (2).

Quam ad rem cum anima humana participet aliquid de formis mere subsistentibus, et aliquid de formis mere informantibus, dici omnino debet, ipsam per essentiam esse subsistentem, et esse multiplicabilem numerice, quia eius essentia ita recipit esse in se, ut dicat ordinem transcendentalem ad corpus, cui illud communicat ad subsistendum in specie completa. Sapienter ergo affirmat Angelicus, individuationem numericam animae dependere a materia tamquam a termino ad quem quaevis anima commensurationem dicit; non tamquam a principio determinante animam ad esse singularis; ita ut anima dicatur humana, quia essentialiter ordinata corpori humano; dicatur haec anima, quia huic corpori essentialiter commensurata; multiplicetur numero in eadem specie, quia ut forma informans ordinem dicit ad proprium subiectum; nam quod anima sit in se indivisa, hoc a seipsa repetit, cum sit forma subsistens, nempe in se habens esse; sed quod sit divisa ab aliis tali divisione ex qua exurgat multiplicitas numerica sine differentia speciei, hoc habet a materia, cui commensuratur.

Occurritur difficultati. Ex dictis oriri posset haec difficultas: Si unitas et individuatō animae dependet ab hoc corpore, cessante eius

(1) QQ. DD. De Anima, a. 1.

(2) Contra gent. lib. II, cap. LXXXI.

unione cum hoc corpore, cessare deberet et eius individuatio, ideoque anima esset corruptibilis. Ad hanc difficultatem solvendam, notamus, in ea confundi essentialiter commensurationem huius animae ad hoc corpus cum eius actuali unione ad idem corpus. Ex commensuratione dependet unitas et individuatio animae; et haec commensuratio seu ordo remanet in anima etiam separata a corpore; non autem ex eius unione actuali ad materiam, cum materia relate ad animam, quae est forma subsistens, non sit causa individuationis, sed potius terminus; nam anima licet habeat esse in materia, non tamen habet esse per materiam ut formae materiales. Audi S. Thomam: « Quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multipliciter et unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependet ab altero, unitas et multipliciter eius etiam ab illo dependet; alioquin ab alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit; unde oportet, quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius etiam a materia dependet, et similiter unitas; si autem non, erit quidem necessarium multipliciter formam secundum multiplicationem materiae, id est simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia » (1).

Quare concludimus cum Caietano, animas humanas distingui inter se propriis et substantialibus commensurationibus ad hoc vel ad illud corpus; quae commensuratio non sequitur animam humanam, ut fingunt Scotistae; sed eam humanam et hanc constituit; unde haec anima ab illa primo differt, quod haec est proprius actus huius corporis, illa vero illius. Quare anima cum ex sua definitione habeat, quod sit actus corporis physici organici, dividitur per hoc, quod sit actus talis vel talis corporis tamquam ex propria differentia (2). Verum quoniam anima habet esse superexcedens corporis capacitatem, sic illud habet independentem a corpore, et licet illud esse animae acquiratur in corpore, non tamen acquiritur ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Et hoc est quod ex Avicenna repetit S. Thomas, nempe individuationem animarum dependere a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, et ita cessantibus corporibus, non cessat individuatio animarum (3).

Individuatio ergo animae humanae comprehendit explicari sane potest haec formula: Anima humana habet ut sit haec et individua

(1) *Contra gent.* loc. cit. initio.(2) Cf. CART. in *Opusc. De ente et essentia*, cap. VI, q. 13.(3) Cf. S. THOM. in *Sent. Dist.* 8, q. 5, a. 2 ad 6; *Opusc. De ente et essentia* cap. VI.

a sua essentia tamquam a causa et principio individuationis; a materia vero signata tamquam a receptivo seu a termino ad quem essentialiter commensurationem dicit, et in quo speciem completam acquirit. Doctrina haec est maxime accommodata tum ad explicandam animae independentiam a materia in essendo, quam communem habet cum formis separatis; tum eius multiplicationem numericam in eadem specie, quam communem habet cum formis materialibus; tum denique ad patefaciendam vanitatem Platonicae doctrinae de transmigratione animae ex uno corpore in aliud corpus, cum haec anima non dicat ordinem nisi ad hoc corpus.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Anima humana est substantia immaterialis. Atqui forma spiritualis et subsistens non multiplicatur numericè in eadem specie. Ergo anima humana cum non sit multiplex specie, neque est multiplex numero.

Resp. Dist. mai. Anima humana est substantia immaterialis dicens essentialiter commensurationem ad corpus propter incomplementum suae speciei, *Conc.* Est immaterialis et subsistens in specie completa, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Ratio solutionis patet ex superius enucleatis in thesi (1).

Oppon. 2.^o Si animae multiplicentur ad multitudinem corporum, remotis corporibus, cessat multitudo animarum, nam remota causa removetur effectus. Atqui animae seorsum a corpore existunt, cum sint immortales. Ergo.

Resp. Dist. mai. Remotis corporibus cessat multitudo animarum, si corpora sunt causa cur multiplicentur numero animae, et cur subsistant, *Conc.* Si tantum sunt causa cur animae multiplicentur numericè, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explicio. S. Thomas sic nodum dissolvit: « Unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei et de esse ipsius. Manifestum est autem, quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum, et tamen, destructis corporibus, remanet animae in suo esse multiplicatae » (2). Nimirum animae humanae non multiplicentur numericè ad multiplicationem corporum, quia habent esse in hoc corpore et per hoc corpus, ut formae materiales et corruptibiles; sed quia habent esse in hoc corpore ad quod substantialem

(1) Cf. S. THOM. 1 p. q. 76, a. 2 ad 1.

(2) Loc. cit. ad 2.

ordinem dicunt, licet superexcedant eius capacitatem. Unde individuatio animarum procedit ab earum essentia tamquam a principio et causa; a corpore vero tamquam a termino ad quem sunt commensurate, et quoniam superexcedunt capacitatem corporis, ideo separatae a corpore remanent in suis esse.

Oppon 3.^o Aptitudo animae ad essendum in corpore supponit animam singularem et *hanc*. Atqui si anima iam supponitur singularis antequam dicat aptitudinem, eius individuatio et multiplicatio non pendet ab ordine ad corpus. Ergo.

Resp. Dist. mai. Si haec aptitudo et ordo esset de genere accidentis, *Conc.* Si est de ipsa substantia animae, quae essentialiter dicit coaptationem ad corpus, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Argumentum assumit hoc falsum, scilicet quod natura huius animae sit prior aptitudine sua substantiali, cum e contrario aptitudo illa sit constitutum naturae huius animae (1); nam quod anima haec sit essentialiter ordinata ad hoc corpus, et illa ad aliud corpus non praerogit earum distinctionem, sed eam constituit et facit. Nec dicas cum Scotis, aptitudinem illam denotare aliquam potentialitatem, et non aliquid actu, ideoque non posse constituere animam *hanc* et singularem. Nam cum haec aptitudo de qua loquimur nihil aliud sit, nisi substantialis commensuratio ipsius animae ad hoc corpus, planum est eam indicare aliquid in actu, non solum dum anima est corpori unita, sed etiam dum est a corpore separata.

ARTICULUS VII.

DE TEMPORE QUO ANIMA INTELLECTIVA PRODUCTA FUIT
ET CORPORI UNITA.

QUAESTIO DETERMINATUR. Duo in hoc articulo investiganda veniunt, nimirum 1) an animae humanae existerint ab aeterno, vel saltem omnes creatae fuerint initio temporis, et postmodum in generatione singulorum hominum corporibus infusae, vel potius creentur successive, et illo ipso tempore, quo corporibus infunduntur, 2) Supposito quod tunc a Deo condantur cum singulis corporibus coniunguntur, inquirendum venit, an copulenter corporibus statim ac fetus aliqua opera vitae ediderit, vel postquam ad congruum organismum humani corporis pervenerit.

Sententiae philosophorum. Pythagoras, Plato, Origenes, Plotinus, Averroes. In primis occurrant nobis philosophi nuper reci-

(1) Cf. CAJET. in Opusc. De ente et essentia, cap. VI, q. 13.

tati, qui omnes docuerunt, animas intellectivas existisse ante corpora; verum in re explicanda longe discrepant inter se. Pythagoras enim et Plato opinantur, animas intellectuales existisse ab aeterno, vitamque coelestem et beatam egisse in astris, sed post admissa ab ipsis quaedam scelera, fuisse in corpora tamquam in custodias carceresque detrusas. Plotinus, quem plurimi ex eius Schola sequuti sunt, docuit, animas ante corpora existisse, sed e coelesti vita ob desiderium materiae quo tenebantur, sponte in corpora dilapsas esse. Origenes consentit cum Platone in eo quod animas ante corpora existisse censuerit, et in corpora ob patrata delicta immisissas fuisse, licet animas a Deo creatas affirmaverit. En quomodo de Origene loquitur S. Thomas: « Origenes cum poneret, animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animas corporibus sunt unitae, sed in earum poenam: nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus, vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas » (1).

Qui posuerunt, animas intellectivas esse immortales secundum aliquid unum, docuerunt, illud ipsum unum ab aeterno fuisse; sive sit intellectus agens, ut voluit Alexander; sive etiam possibilis, ut placuit Commentatori. In hoc errore de praesistentia animorum ante corpora caput habet ac stirpem pervulgatum illud commentum de transmigratione animorum ex uno corpore humano in alia corpora sive hominum, sive brutorum, sive etiam plantarum, quod sub nomine *metempsychosis* circumfertur, et quod ab Aegyptiis ad philosophos graecos Pythagoram, Platonem, Empedoclem manavit. Audi S. Thomam: « Omnes qui posuerunt, animas extra corpora creati, posuerunt transmigrationem animarum, ut sic exuta a corpore uno, alteri corpori iniretur, sicut homo exutus uno vestimento, induit alterum » (2). De hoc veterum philosophorum errore, quem nuper post Petrum Leroux aliosque e cineribus excitavit Reynaud (3), sic meminit S. Augustinus: « De hoc ludibrio quorundam philosophorum etiam eorum posterit eruberunt, nec eos hoc sensitse, sed non recte intellectos esse dixerunt » (4).

Leibnitius. Praesistentiam animorum, licet alia ratione, docuit etiam Leibnitius, iuxta quem animae omnes simul cum mundo a Deo conditae fuerunt et organici quibusdam corpusculis affixae; cum vero decursu temporis corpuscula illa evolvuntur fiuntque humana corpora, tunc constituuntur homines.

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXIII; cf. S. August. *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. XXIII.

(2) *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 10.

(3) *Terre et Ciel* (Paris, 1874).

(4) *De Gen. ad lit.* lib. VII, cap. IX.

Vera sententia. Communis doctrina philosophorum catholicorum tenet, animas intellectivas tunc condi ac creati a Deo, cum corporibus iunguntur. Sententia hæc pertinet etiam ad doctrinam catholicam, ut patet ex libro *De Eccles. Dog.* cap. XVIII. in quo dicitur: *« Simil anima creatur cum corpore »*, et ex decreto Concilii Lateranensis sub Leone X, in quo anima intellectiva dicitur pro corporum quibus infunditur multitudinæ singulariter multiplicabilis et multiplicata et *multiplicanda*.

De secunda quaestione duplex opinio. Circa secundam quaestionem duplex datur sententia, quæ utroque defenditur. Prima propugnat animam intellectivam a Deo creati corporique infundi statim ac fetus vivere incipit. Hæc sententia plurimos sibi vindicat adstantes, inter quos agminatim recensendi sunt omnes philosophi qui compositionem substantialem ex materia et forma in corporibus efficiantur. Secunda sententia, quam post Aristotelem politiores Scholastici amplexati sunt, quamque Doctor Angelicus late explicat et defendit, eo redit, ut asserat, animam humanam tunc creati et corpori infundi, cum corpus, post diversas et successivas substantiales mutationes seu generationes, evectum sit ad debitum organismum corporis humani. Ut ergo ordine procedamus, duas statuimus propositiones, quarum prima errores eorum refutabit, qui animas ante corpora existisse somniant; altera dirimet secundam quaestionem, quæ inter philosophos catholicos disputatur.

PROPOSITIO I.

Anima intellectiva tunc creatur a Deo, cum corpori infunditur; quocirca absurda est sententia, quæ tenet, animas existisse antequam iungerentur corporibus (1).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Sententiæ omnes, quæ diversimode docent, animas longe ante corpora existisse, et postmodum fuisse in corpora detrusas, in eo fundamentum et radicem habent, quod supponant, animas esse substantias completas specie, ideoque non esse formas substantiales corporum, sed illis accidentaliter dumtaxat iugatas. Atqui a nobis iam probatum est, animas rationales esse ordinatas ad corpora substantialiter informanda, utpote partes speciei humanæ, quæ simul cum corporibus integram efficiunt speciem et substantiam. Ergo memoratæ sententiæ, præter speciales absurditates, quibus singulæ obnoxie sunt, falso prorsus innituntur fundamento, quod nimirum unitatem substantialem in homine radicatus convellant. Siquidem, ut

(1) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 90, a. 4. et q. 118, a. 5; *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXIII; *QC. DD. De pot.* q. 3, a. 10.

errorem Platonis et Origenis una complectamur, si anima non est naturaliter ordinata ad corpus informandum, sed propter aliquod, quod ipsi somniant, flagitium in corpus tamquam in custodiam est detrusa, eius unio ad corpus dici omnino debet violenta, non naturalis; ideoque homo compositus ex anima et corpore est quid innaturale, quod est vehementer perspicue absurdum.

Arg. 2.^{um} Quod a Deo immediate procedit, debet esse perfectum iuxta naturæ ordinem. Atqui anima per se est substantia incompleta egens corpore ad complementum suæ speciei acquirendum. Ergo Deus animas non condidit, nisi in corporibus, quibuscum naturam speciemque completam efformant. Huc faciunt etiam ea omnia, quæ de multiplicatione animarum per ordinem ad singula corpora paulo ante disputavimus; nam anima hæc non distinguitur numerice ab illa, nisi propria commensuratione substantiali ad hoc corpore.

Arg. 3.^{um} Demum si anima in corpore esset tamquam alienæ domi vel in carcere, nullus homo tantopere abhorreret a morte; immo omnes interitum vehementer optarent, quippe per id a vinculis et a poena liberarentur, seseque in naturalem libertatem vindicarent.

PROPOSITIO II.

Nulla ratio asserri potest ad concludendum, animam intellectivam esse humano corpori infusam statim ac fetus incipit vitaliter operari. Contra admittenda est utpote ordini naturæ congrua Philosophi sententia, quam S. Thomas amplectitur, nimirum in generatione animalis, et maxime hominû plurès dari substantiales formas intermedias ordine quadam, ita ut fetus prius animetur anima vegetativa, dein sensitiva, et demum, his recedentibus, intellectiva.

Prob. 1.^a pars. Ratio huiusmodi si daretur, vel esset a priori vel a posteriori. Atqui neutrum iure asserri potest. Ergo stat prima pars. Propositio minor sic demonstratur per partes. Tunc enim pro adversariorum sententia aliquid efficere, cum constaret, corpus humanum ante completam generationem non posse informari principio quodam vitali imperfectiori, et sic disponi ad formam perfectissimam, quæ est anima rationalis. Verum hoc nequit probari; immo contrarium penitus suadet ex ordinario naturæ cursu, quæ ex actu imperfecto ad perfectum in suis operationibus progredi solet. Ergo. Neque Physiologorum experimenta quantumvis diuturna atque ingeniosa quidquam proficere valent; nam naturæ periclitatio, et Physiologorum indagaciones ad summam eo extendi possunt, ut determinent tempus, quo fetus incipit vitaliter operari; verum enim utrum illa vitalis operatio repetenda sit ab anima vegetativa, quæ deinde cedat locum sensitivæ, vel oriatur a forma nobiliori, quæ virtute continet

formas inferiores, hoc patefieri per experientiam minime potest, cum id ad Physicam Rationalem, ideat ad Naturalem Philosophiam scrutari pertineat. Quocirca meritissimo concludimus, ab adversariis nihil in medium afferri posse, quo eorum fulciatur opinatio.

Prob. 2.^a para. Arg. 1.^o Supposita substantiali compositione in rebus corporatis, cum materia sit propter formam, illamque naturaliter appetat; materiae inclinatio seu appetitus ad omnes illas formas extenditur, ad quas ipsa est in potentia. Porro ordo naturae postulat, ut ad formas perfectiores materia non peringat, nisi proxime apteque disponatur per formas minus perfectas. Ergo in generatione hominis materia humani corporis, priusquam informetur anima intellectiva, proxime disponi debet per formas intermedias, nimirum per animam vegetativam, et sensitivam. Siquidem natura, quae callido artificio in suis operibus molientis fabricandisque procedit, non operatur per saltum; sed omnia efficit gradatim et pedetentim, suo quodam itinere miroque ordine servato. Porro inter naturae opera principatum longe sibi vindicat homo. Ergo forma, quae hominem in sua specie collocat, excellentissima formarum omnium reliquarum sit oportet. Ita fiet ut materia nequeat esse subiectum ad illam congruenter dispositum ac proportionatum, nisi per plures formas intermedias perficiatur et quodammodo elevetur ad communionem naturae illius nobilissimae. Quare in mundo adspiciabili ingem quaedam progressionem motumque conspicimus a corporibus minus perfectis ad perfectiora (1).

Occurritur difficultati. Pulcherrimam Philosophi politiorumque Scholasticorum doctrinam a nobis mox explicatam nonnulli recentes gloriose aggrediuntur, ex eo quod in successivis illis generationibus fetus animatus anima vegetativa, vel sensitiva ad nullam viventium speciem pertinere censendus foret; cum nemo huiusmodi fetum audeat nominare vel plantam, vel animal brutum. Haec recentiorum in peripateticam doctrinam criminatio iam dudum explosa fuerat ab Angelico Doctore, qui acute distinguit inter formas rerum, quarum species utpote incomplete non intenduntur a natura, nisi ut via ad species completas, et formas rerum, quarum species utpote completae per se intenduntur. Primae nominari solent *transeuntes*, ut animae vegetativae et sensitivae per quas progreditur embryo, donec hominis formam consequatur; aliae dicuntur *permanentes*, ut sunt formae alicuius plantae vel animalis, puta canis, vel leonis. Hanc doctrinam sic explicat evolvit Aquinas noster: « Non est inconveniens si aliquid intermedium generetur, et statim postmodum corrumpitur; quia intermedia non habent *speciem completam*, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum

(1) Cf. S. Thom. *Contra gent.* lib. III, cap. XXII, ubi agit de progressionem et mutationibus corporum.

generatum perveniatur... Quanto ergo aliqua forma est nobilior, et magis distans a forma elementi; tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis: hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa (1).

Arg. 2.^{um} Quaelibet forma habet suum subiectum proportionatum, et materiam respondentem, cum quivis actus habeat suam propriam potentiam. Atqui anima rationalis est forma nobilissima. Ergo non potest apte uniri cuilibet corpori organico, sed solum corpori, quod congruum humani corporis organismum perductum sit.

Evol. arg. Anima generitum definitur: *Actus corporis physici organici cui communicat esse viventis*, ex quo diversa operationum vitalium principia dimanant; quare quo anima nobilior est, eo communicat corpori esse perfectius, ex quo plura resultant operationum vitae principia seu operandi virtutes; cum forma superior materiae tribuat quicquid inferior imperit, et aliquid amplius. Idcirco corpus, quod nobiliori actuatur forma, constare debet organismo magis elaborato, pluribusque organis ad maiorem operationum vitalium varietatem necessariis. Hinc corpus animalis constat partibus magis dissimilibus, et ad perfectiorem aequilibratam redactis, quam planta: multiplicatis quippe in eo operandi potentiis, et organa multipliciter oportet; et si operatio perfectior est et a viribus materiae inorganicae magis remota, perfectiora requirit organa. Si ergo anima, quae materiae iungitur, perfectissima est inter formas substantiales, ut anima rationalis, dicendum profecto est, hanc animam plures nobilioresque virtutes impartire corpori, ideoque tali corpori esse copulandam, quod perfectissimum organismum sit consequitum. Exinde est quod humanum corpus multiplicitate, dissimilitudine, proportionis ac temperie partium reliqua viventium corpora longe anteverit, quemadmodum experientia observatioque cuilibet ostendit (2).

Hanc doctrinam sic iuxta placita Aristotelis eleganter complectitur S. Thomas: « Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere, cur materia sit talis et non e converso. Anima intellectiva notitiam veritatis colligit ex sensibilibus per viam sensuum. Unde non solum habere

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXIX.

(2) De mirabili humani corporis structura dignus est qui legatur CICERO, *De nat. Deorum*, lib. II, cap. LV et seq.

debut virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine organo corporali, et omnes alii sensus fundantur super tactum. Ad organum tactus requiritur, quod sit medium inter contraria; unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissimam virtutem sensitivam, quia quod est inferioris praecessit perfectius in superiori. Unde oportet, corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum inter alia magis reductum ad aequalitatem complexionis; et propter hoc homo inter alia animalia melioris est tactus; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus, cuius signum est quod molles carne aptos mente videmus » (1).

Argentum a nobis expositum ita affert a Silvestro Mauro: Anima est actus corporis organici. Ergo non potest esse, nisi in corpore praedito organismo convenienti tali animae. Atqui embryo cum primum incipit vivere non habet organismum convenientem animae humanae. Ergo in embryone, cum incipit vivere, non datur anima rationalis, sed pure vegetativa (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Ad perfectionem mundi requiritur, ut principales eius partes ab eius exordio a Deo fuerint creatae. Atqui substantiae intellectuales, inter quas est anima rationalis, sunt principales mundi partes. Ergo animae rationales fuerunt ab exordio mundi.

Resp. Dist. mai. Ad perfectionem mundi requiritur, ut ab initio creatae fuerint principales eius partes, secundum speciem consideratae, *Conc.* Secundum numerum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explicio. Perfectio universi a Deo conditi sane requirit, ut praecipuae rerum species ab initio existerent; at non inde erunt, ab ipso exordio conditi debuisse omnia individua cuiuslibet speciei; secus in nulla specie possent generari, et multiplicari successu temporis nova individua, quod quotidianae experientiae refragatur. Quare dicendum est, essentialem perfectionem universi coalescere ex differentibus speciebus; accidentalem vero ex diversis individuis. Porro mundus a Deo conditus fuit perfectus quoad essentialia eius partes: « Dicendum, inquit Aquinas, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus, accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquatur quod per hoc quod multae animae quotidie

creantur, nihil ad essentialem mundi perfectionem adiungitur, sed ad accidentalem tantum, et hoc non est inconveniens » (1).

Oppon. 2.^o Si animae ab exordio mundi non existerint, Deus dicendus est adstare singulis generationibus ut minister; nam, perfecto corpore, animam creat. Atqui hoc dedecet supremum Dei dominium in omnes res. Ergo.

Resp. Dist. mai. Deus dicendus esset adstare ut minister, si generatio fieret extra ordinem ab ipso Deo in natura constitutum, *Conc.* Si fit iuxta ordinem a Deo ipso intentum, *Neg.*

Explicio. Nullo pacto affirmari potest, dedecere divinum dominium, si id in mundo contingat, quod a Deo ab initio fuerit constitutum. Porro ordo naturae a Deo constitutus expostulat, ut homines numerice multiplicentur per continuas generationes, quae cum perfici nequeant, nisi forinsecus adveniat anima rationalis ab ipso creata, idem ordo requirit ut animae a Deo in sequentibus temporum differentis creentur, cum corpora ad debitam dispositionem per generationem perducta fuerint. Ceterum difficultas torqueri posset contra adversarios; nam, supposita praecessistentia animarum, Deus deberet adesse generationibus, ut animas iampridem creatas corpori sociaret.

Eodem ferme pacto dissolvitur quorundam veterum difficultas, quam nostris temporibus renovavit Rationalista Reynaud, de quo meminimus. Ajunt enim, intelligi non posse successivam creationem animarum, quin simul Deus cogitetur adstare singulis etiam praevis generationibus. Argumentum illud, quod contra adversarios retorqueri potest, cum propter eandem rationem Deus non posset animas iam creatas copulare corporibus, iampridem fuerat a S. Thoma sic refutatum: « Dicendum quod in actione adulterum illud, quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur » (2).

Oppon. 3.^o Anima rationalis convenit cum Angelis in natura. Atqui Angeli creati fuerunt ante naturam corporalem. Ergo.

Resp. Dist. mai. Anima convenit cum Angelis in eo quod habet naturam intellectualem, *Conc.* In eo quod habet per se speciem completam, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explicio. Solutio patet ex dictis, cum anima, licet sit intellectiva, praecise creetur in corpore, quia per se habet speciem incompletam, et non possit accipere complementum speciei, nisi sit corpori unita. Doctrina haec sic declaratur a S. Thoma: « Anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed in quantum est forma corporis pertinet ad genus animalium, ut formale principium » (3);

(1) 1 p. q. 75, a. 5; cf. QQ. DD. De Anima, a. 8.

(2) Quaest. phil. vol. III, q. 29.

(1) 2 Sent. Dist. 17, q. 2, a. 2 ad 6.

(2) 1 p. q. 118, a. 2 ad 5.

(3) 1 p. q. 90, a. 4 ad 2.

et alibi: « Licet Angelus et anima conveniunt in natura intellectuali, differunt tamen in hoc, quod Angelus est quaedam natura in se completa; unde per se creari potuit; anima vero cum perfectionem suae naturae habeat in hoc, quod corpori unitur, debuit in corpore cuius est perfectio creari » (1).

Oppon. 4.^o Finis debet proportionari principio. Atqui anima remanet corpore destructo. Ergo et incipere debuit ante corpus.

Resp. Dist. mai. Finis proportionatur principio, si utrumque pendet ab eisdem causis, *Conc. Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Solutio intelligitur, si mente reputatur, animam fuisse creatam a Deo in statu perfectio, id est in complemento suae speciei, quod non habet extra corpus; attamen cum ipsa sit incorruptibilis et unita corpori corruptibili, sequitur, quod remaneat post corpus, et hoc ob defectum corporis, id est ob mortem; qui defectus in principio creationis animae esse non debuit. Audi Doctorem Angelicum: « Licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione suae naturae incipiat; tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde, destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completionem suae naturae, quam habet in unione ad corpus » (2).

Oppon. 5.^o Esse animae non mensuratur tempore. Atqui si ita est, non incipit quando anima unitur corpori. Ergo anima fuit ante corpus.

Resp. Dist. mai. Esse animae non mensuratur tempore secundum quod anima consideratur ut substantia spiritualis, *Conc.* Secundum quod anima unitur corpori, *Neg.* Siquidem esse animae potest in duplici differentia spectari, vel ut actus animae, vel prout communicatur corpori et actuali compositum. In prima acceptione mensuratur aetate; in secunda mensuratur tempore (3).

ARTICULUS VIII.

DE SEDE ANIMAE HUMANAE.

QAESTIO ADUMBRATUR. Quaestio haec, quae veteres philosophos vehementer torsit, et in infinitas pene distractit sententias (4) perspicue ac luculenter soluta fuit ab Aristotele, qui docuit, animam

(1) *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 10 ad 10.*

(2) *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 10 ad 16; cf. 1 p. q. 90, a. 4 ad 5.*

(3) *Cf. S. THOM. De pot. loc. cit. ad 8.*

(4) De variis sententiis, cf. *PLUTARCHUM, De placitis philosophorum, lib. IV, cap. V; TERTULLIANUM, De Anima, cap. XV.*

intellectivam esse formam substantialem corporis organici, cui communicat esse, vivere, sentire, et aliquid amplius, illud elevando ad humanam speciem. Ex hoc rite deduxit, animam in toto corpore, quod vivificat, et in singulis eius partibus sedem habere; unde sicut totum corpus ab ea separatum, sic singulae eius partes, uti oculus, manus, caro et ossa, separatae dicuntur acquirere corpus humanum, vel partes humani corporis, sicut oculus lapideus vel pictus (1).

Hanc elegantem Philosophi doctrinam ultra amplexati sunt Ecclesiae Patres, Doctoresque Scholastici omnes, qui uno ore eam tradiderunt uti necessarium consecrarium substantialis unionis animae cum corpore. Pro omnibus loquitur Aquinas, qui ita paucis rem perstringit: « Veritas huius quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est, quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus eius » (2).

Verum enim memorata doctrina, quam per tot saecula homines summa ingenii laude praestantes tuiti sunt, iterum in recenti aetate obscurata fuit a novatae philosophiae sectatoribus. Hi quippe substantialem corporum compositionem vel aspernari vel inficiari, essentialiorem immediatamque unionem animae cum corpore vel discrete negant, vel ore verboque tenui professi sunt. Quocirca factum est, ut circa sedem ac locum, quem anima in corpore occupat, veterum deliramenta iam dudum obsoleta in lucem iterum revocaverint, novisque Materialistis latam aperuerint viam. Animam quippe uni vel alteri parti corporis, prout cuiusque opinandi licentia ferebat, affixam commentum sunt. Sic, ut de aliis taceamus, Renatus Cartesius animam collocat in glandula pineali, quae in superiori parte cerebri sita est; et cum reliquae cerebri partes duplices ac compositae sint, ipsa tamen una et simplex manifestatur. Contra Mallebranchius eius discipulus animae domicilium in cerebro constituendum ratus est. Quae cum ita habeant, posthabitis his sententiis, quae vel a larvato quodam materialismo ortum habent, vel ad materialismum recta ducunt, sententiam Aristotelico-Scholasticam, quae tenet, animam esse totam in toto corpore, quod informat, pro virili propugnabimus, postquam quidam conceptus a nobis determinati sint.

Diversa ratio essendi in loco. Res aliqua, si diversae naturae spectantur, tripliciter potest in loco existere. 1) *Circumscriptive*, quando ita locum occupat, ut per diversas suae substantiae partes totidem loci partibus respondeat, ideoque loco dicitur commensurata. Res quae ita loco continetur, dicitur esse in loco *localiter*; et haec

(1) *Cf. ARIST. De Anima, lib. II, text. 9.*

(2) *QQ. DD. De spirit. creatoris, a. 4.*

praesentia competit solis corporibus. 2) *Definitive et non localiter*, cum est tota in toto loco, et tota in qualibet loci parte, nec tamen alibi reperitur, seu extra hunc locum: haec praesentia competit spiritibus creatis. 3) *Repletive*, cum tota sic occupat totum locum et omnes loci partes, et illo non definiatur, sed ad omnia loca extendatur: haec praesentia competit Deo ratione suae immensitatis (1).

Diversa ratio totius. Cum totum dicatur per ordinem ad partes quas complectitur vel excludit, ideoque totalitas compositionis, et simplicitatis, consequitur, totum esse diversum secundum diversam rationem partium. Porro triplex distinguenda est totalitas, nimirum: *quantitativa, essentialis, et virtualis seu potestativa*. Prima est secundum quam totum dicitur quantum, quod natum est dividi in partes quantitates; et haec totalitas solummodo tribui potest *per accidens* quibusdam formis, nempe illis, quae coextenduntur quantitati, atque ita per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Hoc generatim illis formis competit, quae habent materiam similem in toto et in partibus; ideoque habitudinem indifferentem et eandem sibi vindicant et ad totum, et ad partes. Haec totalitas animae humanae nequit competere, cum ipsa sit forma perfectissima, quae postulat in suo perfectibili magnam partium dissimilitudinem, et miram organorum varietatem. Secunda totalitas spectatur penes perfectionem essentialis et speciei, et ipsi respondent partes essentialis; vel *intentionales* ut genus et differentia; vel *reales* ut materia et forma. Tertia totalitas est secundum virtutem et potestatem, cui respondent partes potestatis et virtutis, uti totum concretum ex variis animae potentiis. Quare, semota ab anima totalitate quantitativa, cum neque per se neque per accidens dividi valeat, quaestio agitari potest de totalitate essentialis et virtutis.

Sensus quaestionis. Quomodo intelligi possit, animam esse totam in toto corpore, et totam in singulis corporis partibus, in promptu cuique erit, si quaedam prae oculis habeantur. Et primo quidem ultero fatemur, nos non posse hoc intelligere directe et conceptu proprio; cum enim intellectus hominis naturas spirituales non intelligat, nisi per species a rebus materialibus acceptas, consequitur, neque earum substantias, neque earum passiones et accidentia ipsum posse cognoscere, nisi per quamdam analogiam, quam habent cum rebus corporatis, removendo tamen a rebus spiritualibus imperfectiones illas, quae in corporibus reperiuntur praecipue quia sunt substantiae corporales. Porro si corpus, naturaliter loquendo, non potest esse in loco nisi localiter, idest commensurando suas partes loci, hoc in eo ortum habet a quantitate dimensiona, quae reperiri in anima nullo pacto potest. Quocirca ratiocinando concludimus ac intelligimus, animam esse in

(1) De ratione essendi in loco cf. quae diximus, *Com.* pag. 96.

toto corpore et in singulis partibus corporis, et non esse corpori commensuratum, cum id eius spiritualitati repugnet, neque corpus tangere contactu molis, cum sit expertus omnis extensionis, sed corpori adesse per simplicem essentialitatem et per contactum virtutis. Haec tangendi ratio non dimetienda est per unum vel plura loca quantitate differentia; sed in uno vel pluribus locis aliquid dicitur esse, prout ad ea virtus eius porrigitur. Uti enim notat S. Thomas: « Secundum quod virtus sua se potest extendere ad unam vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno » (1).

Insuper animae simplicitas non est confundenda cum illa simplicitate, quae propria est partis vel puncti in continuo. Siquidem pars continui cum positionem habeat, si praesens est huic loco, non potest esse praesens alteri; verum cum anima sit extra omne continui genus, eius simplicitas est per modum totius excludentis partes, quibuscumque valeat ad loca extendi. « Simplicitas animae et Angelus, aut Aquinas, non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo, et ideo quod simplex est, non potest esse in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate, et ideo non applicantur ad continuum, nisi per contactum virtutis: unde totum illud, quod virtute Angelus contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus eius: et animae quae unitur ut forma, ut perfectibile unum; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, sic anima in qualibet sui perfectibilis tota » (2).

PROPOSITIO.

Animam humanam esse totam in toto corpore, et totam in singulis eius partibus totalitate perfectionis et essentialis, non autem totalitate virtutis. Eius quippe agendi virtus non est tota in aliqua parte nec tota in toto corpore, licet principalis residat in cerebro et in corde. (3).

Prob. 1^a pars. Arg. 1^{um}. Anima intellectiva est forma substantialis corporis, cui per essentialitatem immediate unitur, idest actus corporis organici, cui communicat esse et speciem. Atqui quilibet actus est in suo proportionato et proprio perfectibili. Ergo anima quae per essentialitatem et immediate communicat esse et speciem integro cor-

(1) 1 p. q. 8, a. 3 ad 2.

(2) *QQ. DD. De Anima*, a. 10 ad 18.

(3) De hac re cf. S. Thom. 1 p. q. 76, a. 8; *QQ. DD. De Anima*, a. 10; *De spir. creaturis*, a. 4; *Contra gent.* lib. II, cap. LXXII; cf. etiam Tolstov, *De Anima*, lib. II, q. 4.

pori, est per essentiam in toto corpore et in singulis eius partibus, tamquam in proprio subiecto et proportionato perfectibili.

Evol. arg. Ut propositae rationis efficacia intelligatur, advertendum est cum S. Thoma, esse proprium formae substantialis impertire perfectionem toti, et singulis partibus; verum ad totum comparatur primo et per se, ad partes autem per posterius, et secundum quod habent ordinem ad totum. « Si enim, ait Angelicus, esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quae est forma totius, et non singularum partium, est forma accidentalis » (1). Cum ergo anima perfectionem singulis partibus largiatur, ipsis adesse dicenda est; nam nihil recipit speciem ab aliquo separato tamquam a forma, quum forma sit aliquid eius, cui dat esse.

Arg. 2.^{um} dicitur ex unitate entis in homine. Siquidem si anima esset per essentiam separata ab aliqua parte corporis, profecto pars illa non reciperet perfectionem ab anima, sed ab alia forma. Porro, multiplicatis formis, homo non esset unum per se, sed dimittaxit per accedens, id est compositione. Ergo, ad tutandam substantialem unitatem in homine, sciendum est, omnes partes humani corporis esse immediate unitas animae, a qua perfectionem speciei recipiunt; quod eo recidit ut dicamus, animam esse in toto corpore et in singulis eius partibus. Uti enim arguit Aquinas: « Corpus organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici, sed actus unius organi tantum, puta cordis... et reliquae partes essent perfectae per alias formas, et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum » (2).

Arg. 3.^{um} Anima cum sit actus corporis organici potentia vitam habentis vivificat corpus ipsi largiendo vitam et operationes vitales. Atqui tum integrum corpus, tum singulae eius partes recipiunt ab anima vitam in actu primo et in actu secundo. Ergo anima praesens est et integro corpori, et singulis eius partibus per suam essentiam per quam illud vivificat. Siquidem, separata anima a corpore, totum corpus et singulae eius partes vita et sensu spoliantur, et nulla corporis pars retinet propriam operationem speciei, quam sane retineret, si illam non accepisset ab anima. Verum enim hoc in loco adnotandum iterum venit, animam, impertiendo integro corpori esse substantiale et specificum, aliter se habere ad totum corpus, et aliter ad eius partes. Nam totus corporis est actus primo et per se; partium autem est actus secundario et in ordine ad totum.

Hoc ita enucleatur: cum materia sit propter formam, talis esse debet materia, qualis conveniens est formae. Sed inter formas im-

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXII, n. 1.

(2) *QQ. DD. De Anima*, n. 10.

perfectiores et animam hoc interest, quod formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; anima e contrario cum sit altioris et praestantioris virtutis potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Idcirco omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus, et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit excellentior. Sic formae inferiores uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus (1).

Quod autem anima sit *tota* in toto corpore et *tota* in singulis eius partibus totalitate perfectionis et essentiae, nullum esse potest dubium consideranti, essentiam animae esse simplicem et spirituales, ideoque ubiubi est non potest nisi tota adesse. Hoc evidenter apparebit, si quis diligenter consideret, totalitatem essentiae et perfectionis propriae et per se competere etiam formis imperfectioribus. « Si quaereretur, inquit Aquinas, de albedine, utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet eius parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accedens, non tota esset in qualibet parte superficiei... Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte » (2). « Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, non erit opus distinctione, cum ipsi non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est, eam totam esse in qualibet corporis parte » (3).

Prob. 2.^a pars. Anima cum sit forma spiritualis et subsistens materiae capacitatem longe supergrediens, quasdam virtutes corpori minime valer communitate, uti intelligere et velle; cumque sit forma omnium perfectissima, recipitur in corpore multiplicibus organis instructo, quibus diversas operationes vitae tum vegetativae tum sensitivae exercere valeat, ideoque diversis organis diversas impertit virtutes. Quocirca anima secundum totalitatem virtutis non est tota in toto corpore, cum quasdam virtutes corpori non largiatur; quasdam vero ita corpori communit, ut singulae singulis respondeant organis corporalibus, et sic videt oculo, audit auro, et est secundum visum in oculis, et secundum auditum in auribus. In summa animae virtutes huiusmodi discriminantur; aliae sunt spirituales et separatae a materia, aliae sunt receptae in organis, et huiusmodi virtutes sunt omnes in toto corpore, non vero omnes in qualibet parte.

Utramque propositionem sic dilucide complexus est S. Thomas: « Dicimus ergo, quod cum perfectio speciei pertinet ad ani-

(1) *C. S. Thom. QQ. DD. De spiritali creatura*, n. 4.

(2) *I p. q. 76, a. 8.*

(3) *Contra gent.* lib. II, cap. LXXII.

nam secundum suam essentiam; anima secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis... secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiat totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam *tota in toto*, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle... sed quantum ad alias operationes, quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas eius est in toto corpore, non autem in qualibet parte corporis, quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, quae respicit operationem, quae per illam partem corporis exercetur (1).

Prob. 3.^a pars, nimirum animam secundum virtutem, quam impenit corpori, praecipue residere in cerebro et in corde. Siquidem cerebrum atque cor sunt organa praestantiora functionum vitalium. Iam vero principium vitae suae virtute principalis residet ubi organa vitae suppetunt principaliora. Ergo anima secundum virtutem organicam praecipue residet in cerebro et in corde. Cerebrum quippe est praecipuum organum vitae sensitivae; cum quaelibet sensatio in singulis sensibus perfecta, sensui communi attingatur, ab alia discernatur, et quodammodo diiudicetur. Organum vero sensus communis seu intimi est cerebrum, quod item est organum phantasiae, aestimativae, memorativae, et locomotivae; hinc Aristoteles docet, animalia vi locomotiva seu motu progressivo potentia perfectam phantasia sibi necessario vindicare (2).

Cor est principale organum vitae vegetativae, nam praecipuae functiones istius vitae in homine dependent a corde, uti ex Physiologorum experimentis abunde colligitur. Est insuper primum principium seu principale instrumentum moras in animali. Uti enim ait S. Thomas: « Proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actus appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali » (3).

Scholion. Ex superius disputatis cuilibet non hebeti apparere vanitas illorum philosophorum sive veterum ante Aristotelem, sive recentiorum post eversam a Cartesio Christianam philosophiam, qui cuicdam determinatae corporis parti plus minusve nobili animam affixam somniant. Omnes istae opiniones vel a materialismo ortae, vel

(1) QQ. DD. De Anima, a. 10.

(2) Cf. S. THOM. De Anima, lib. II, lect. 16.

(3) 1 p. q. 20, a. 2 ad 1; cf. De Anima, lib. III, lect. 13.

ad materialismum ducentes, de anima disserunt perinde ac vel ipsa esset aliqua corporis particula subtilis ac simplex simplicitate illa, quam atomis vel punctis concedunt, ex quibus corpora coagmentari imaginantur; vel si substantiam spirituales esse tuerentur, et extra omnem continuum genus collocatam, eam corpori non coniungi tamquam formam et actum substantialem defendunt, Platonis commentum renovantes, qui docebat, animam uniri corpori ut motorem mobili. Quocirca negant, ipsam sentire in singulis organis, quibus peculiaris quaedam virtus communicata est, sed in cerebro, vel in aliqua parte indivisibili cerebri, ad quam per nervos corporum externorum motiones deferantur. Hinc homines acuti decernunt, esse vulgarem opinionem ab infantiae praediciis enatam, quod calor sentiatur in manu, si ad ignem ipsa admovetur, frigescente capite et cerebro, et quod dolor sentiatur in brachio vel in pede, si aliquid huiusmodi membrum laedatur.

Huiusmodi post hominum memoriam absurdissimam sententiam ipse Lucretius duobus capit argumentis, nimirum: si oculi essent tantum fores seu media ad sentiendum *insensibilia*, explicari non posset, cur ipsi tantum laborem suscipiant a fulgentibus corporibus, et cur, oculis avulsis, ipsa anima non melius perfectiusque res cernat (1).

Nos hoc dilemmate adversarios arguimus. Si anima non est unita integro corpori, sed solum cuidam parti, vel haec pars fingitur extensa vel inextensa. Si primum; ergo anima simplex potest uniri diversis corporis partibus, cum omnino extensum partes integrantes habeat; et sic ruit fundamentum adversariorum assertentium, repugnare praesentiam substantiae simplicis pluribus loci partibus. Si secundum; respondemus non dari in corpore partes simplices seu puncta indivisibilia; nam continuum non potest conflare ex punctis indivisibilibus.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Si anima esset in singulis partibus corporis, cum una pars corporis movetur altera quiescente, anima simul moveretur, et quiesceret. Atqui impossibile est, idem simul moveri et quiescere. Ergo anima non est in singulis partibus.

Resp. Dist. mai. Anima simul moveretur et quiesceret per accidens. *Conc.* Per se, *Neg.* *Contradist. min.* et *Neg. cons.*

(1) Dicere porro, oculos nullam rem cernere posse; — Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis; — Desipere est, contra cum sensus dicat eorum; — Sensum enim trahit atque acies detradit ad ipsas; — Fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus; — Lumina luminibus quia nobis praepediuntur; — Quod foribus non fit; neque enim qua cernimus ipsi; — Ostia suscipiunt illum reclusa labore; — Praeterea si pro foribus sunt lumina nostra; — Iam magis exempli oculos debere videtur; — Cernere res animos, subtilis postibus ipsis. De nat. rerum, lib. III, v. 360 et seq.

Explico. Cum in difficultate agatur de motu proprie dicto, nimirum de motu locali, manifestum est, animam non moveri localiter per se, cum hic motus per se non conveniat, nisi corporibus; sed solum moveri per accidens, nempe ad motum corporis, vel partium eius, quibus unitur ut forma substantialis. Porro repugnat, corpus aliquod, quod per se movetur localiter, simul moveri et quiescere; verum minime repugnat, animam informantem varias corporis partes simul moveri per accidens ad motum unius partis, et quiescere ad requietem alterius partis quiescentis (1).

Oppon. 2.^o Si anima esset tota in singulis partibus corporis tamquam actus substantialis, ex qualibet corporis parte et anima fieret animal. Atqui animal coalescit ex anima et ex toto corpore organico. Ergo anima non est tota in singulis partibus.

Resp. Dist. mai. Si anima esset in singulis partibus corporis primo et per se tamquam in suo proportionato perfectibili, ex qualibet parte et anima fieret animal, *Conc.* Si est in singulis partibus per posterius et in ordine ad totum, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Anima definitur: *Actus corporis physici organici*; ideoque proprium subiectum sui primum et proportionatum perfectibile eius est corpus organicum compositum ex pluribus dissimilibusque organis secundum multiplicem potentiam seu virtutem, quam anima largitur corpori. Quare singulae partes vel diversa organa non uniantur animae, nisi secundario et quia totum corpus unitur: hinc ex ipsis et anima non resultat animal, sed pars animalis, quae, si separatur a toto, non est amplius pars animalis, uti manus separata, quae dicitur solummodo acquirere manus.

Oppon. 3.^o Potentiae animae sunt eius proprietates et accidentia. Atqui accidentia et proprietates sunt, ubi est subiectum. Ergo, si anima est in singulis partibus corporis, ibi erunt etiam omnes potentiae; et sic visus erit in aere et auditus in oculo, quod est absurdum.

Resp. Dist. mai. Potentiae sunt proprietates animae, quae sunt in anima tamquam in radice, *Conc.* In anima tamquam in subiecto, *Subditis.* Illae quarum operationes anima exercit non per organum corporis, ideoque sunt animae secundum quod excedit corpus, iterum *Conc.* Omnes, *Neg.*

Explico. Sicut a nobis alibi explicatum fuit, virtutes animae aliae sunt immateriales et separatae ab organis corporeis; et harum proprium est procedere ab anima, et in anima recipi tamquam in subiecto: aliae ex adverso sunt organicae, sive actus organorum; et harum proprium est dimanare ab anima, sed recipi in organo animato tamquam in proprio subiecto. Cum autem quaevis potentia habeat suum proportionatum organum, hinc fit ut, licet anima sit tota in aliqua parte se-

(1) Cf. S. THOM. Q. Q. DD. De spir. creaturis, a. 4. ad 7.

cundum essentiam, non resideat in illa eadem parte secundum omnes virtutes, sed secundum visum sit in oculo, secundum gustatum in palato, et secundum auditum in aere (1).

Oppon. 4.^o Anima est in corpore organico cuius est actus. Atqui quaelibet pars corporis non est corpus organicum. Ergo non est in singulis partibus.

Resp. Dist. mai. Anima est in corpore organico tamquam in primo suo perfectibili, ita ut per posterius et in ordine ad totum sit etiam in partibus, *Conc.* Est in corpore organico, ita ut nullo modo sit in aliqua eius parte, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Oppon. 5.^o Si anima est in qualibet parte corporis, ablata aliqua parte, vel auferatur anima, vel transferatur ad alias partes. Atqui utrumque est dictum absurdum. Ergo.

Resp. Neg. mai. Addendo tertium membrum, nimirum quod illa pars desinit perfici ab anima, quae est forma totius, quin anima auferatur vel transferatur.

Oppon. 6.^o Maior est differentia inter carnem et ossa unius hominis, quam inter duas carnes duorum hominum. Atqui eadem anima non potest esse in duobus corporibus. Ergo non potest esse in diversis partibus unius hominis.

Resp. Dist. mai. Maior est differentia secundum speciem, *Conc.* Secundum analogiam ad totum, id est secundum quod diversae partes ordinari possunt ad unum totum constitutum, *Neg.*

Explico. Cum anima sit forma perfectissima multiplici virtute pollens, eget corpore diversis organis praedito tamquam proportionato subiecto et perfectibili. Quare diversitas partium in eodem corpore non solum non impedit, quinimodo unica anima informetur, sed est omnino necessaria, dummodo partes a natura ordinatae sint ad unum corpus perficiendum, quod per sua organa sit subiectum aptum potentiarum tam differentium. Verum duae carnes duorum hominum, licet magis conveniant in specie carnis, non possunt coalescere simul ad constituendum unicum corpus diversis organis ornatam, ideoque nequeunt informari eadem anima rationali, quae insuper non potest esse actus partium separatarum.

Oppon. 7.^o Si anima unitur singulis partibus per essentiam, illis impertire deberet esse uniformem cum sit forma simplex. Atqui singulae partes organici corporis non habent esse uniforme. Ergo anima non unitur per essentiam singulis partibus corporis.

Resp. Dist. mai. Deberet tribuere esse uniforme singulis partibus, si haec unio non esset naturaliter ordinata ad constituendum compositum multiplici diversaque virtute pollens, *Conc.* Posito hoc fine a natura intento, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

(1) Cf. S. THOM. De spir. creat. a. 4. ad 3.

Explico. Ut solutio plenius intelligatur, non erit inutile huc transferre ipsa verba S. Thomae doctrinam hanc sic enodantis: « Anima quamvis est forma simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam; ea autem quae sunt naturaliter, sunt propter finem: oportet quod anima constituatur in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus; et verum est, quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine, et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem, quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma perficit uniformiter suum perfectibile » (1).

Oppon. 8.^o Anima ibi solum residet, ubi sensationes exercet. Atqui exercet sensationes in solo cerebro. Ergo est in solo cerebro. Minor patet experimentis Boerhaavi et Halleri, ex quibus constat, aboleri sensationem, discussa, compressa, putrefacta medulla cerebri, vel intercisis nervis inter sensorium et cerebrum.

Resp. Dist. mal. Anima solum residet secundum virtutem sentiendi, ubi exercet sensationes, *Conc.* Secundum essentiam et alias virtutes, quas tribuit corpori, *Neg.* et *Neg. min.* Ad rationem ex experientia ductam respondemus, causam cur intercisis nervis, vel compressa cerebri medulla cessat sensatio, non esse eam, quam obtrudunt isti Physiologi, nimirum quia sensatio exercetur solum in cerebro; sed quia ad sensationes in singulis sensibus habendas requiritur apta dispositio et harmonia totius organismi sensitivi, et eius communicatio cum centro et principali organo vitae sensitivae, quod est cerebrum. Si quando haec apta dispositio cessat per putrefactionem et compressionem medullae cerebri vel ob caesione[m] nervorum, sensatio cessat in singulis sensoriis. Quemadmodum, laeso corde, actiones vegetativae, quae in aliis organis etiam exercebantur, in ipsis vel perturbantur, vel totaliter cessant. Ceterum si ex eo quod, cerebro corrupto, cessat sensatio, colligunt, sensationem fieri in cerebro: eodem iure nos possumus argumentari, et ex eo quod, corrupto oculo, cessat visio, deducemus, visionem fieri in oculo, sicut sensus naturae communis testatur, et omnes homines sanae mentis fatentur, qui nec iocando dicunt, frigus sentiri in capite, si manu niveam attraxerint.

(1) QQ. DD. De Anima, 2. 10 ad 17.

ARTICULUS IX.

UTRUM PARTES LIQUIDAE CORPORIS ET MAXIME SANGUIS INFORMENTUR ANIMA HUMANA.

STATUS QUESTIONIS DEFINITUR. Cum anima rationalis sit forma substantialis corporis humani tribuens ipsi esse et unitatem, ita ut homo constans ex anima et corpore sit ens simpliciter unum; sponte occurrit dubitatio, utrum omnes partes humani corporis informantur anima rationali ad efficiendum unum continuum heterogeneum, vel sint aliquot partes sive ad corporis ornatum sive ad necessitatem pertinentes, quae non informantur anima, ideoque non efficiunt cum reliquo corpore unicam substantiam, sed ad summum, cum ad alimentum et nutritionem corporis humani ordinentur, sunt solummodo in potentia ad hoc ut anima rationali informantur. Quaestio huiusmodi potissimum agitur de sanguine, propterea quod in Christo unitus fuit immediate Personae Verbi, ideoque videtur ad unitatem naturae humanae omnino pertinere et esse informatum actu ab anima rationali. Ut autem de hac litigiosa quaestione, quae philosophos et theologos in diversas et admodum oppositas distraxit sententias, quidpiam delibemus, inter varias humanae naturae partes nobis sedulo est distinguendum.

Diversae partes in homine. Diversa ratio partium consideranda est in homine. Aliae quippe sunt essentiales, ut forma et materia, seu anima et corpus: aliae sunt integrantes, ut varia corporis membra. Porro integrantes iterum bipartitam habent divisionem, cum discriminentur in primarias, et secundarias.

Primi generis sunt caro, ossa, nervi, cartilaginee, membranae, et generatim partes illae, quae, licet dissimilimae inter se, informantur eadem forma substantiali, videlicet anima rationali, a qua accipiunt ut sint ens per se unum, seu unicum individuum naturae vel speciei humanae, cum forma substantialis sit principium intrinsecum essendi simpliciter, et unitatis: unum quippe consequitur ens. Quare partes huiusmodi dicuntur pertinere ad veritatem naturae humanae, nimirum ad speciem humanam, in qua consistit veritas humanae naturae; et cum species non tribuatur nisi individuo et subsistenti completo, quod est ens simpliciter et per se unum, inde sequitur, partes has necessario debere esse unica forma substantiali actuatam, ideoque esse animatas et viventes. Unde quaserere, an aliquid, puta alimentum, convertatur in veritatem naturae humanae, eodem recidit ac si quaeratur, utrum alimentum, quod erat in potentia plus minusve remota, corpus humanum ita transmutetur per vires nutritivas, ut informetur eadem

Explico. Ut solutio plenius intelligatur, non erit inutile huc transferre ipsa verba S. Thomae doctrinam hanc sic enodantis: « Anima quamvis est forma simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili in quantum est forma corporis secundum essentiam; ea autem quae sunt naturaliter, sunt propter finem: oportet quod anima constituatur in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus; et verum est, quod propter huiusmodi diversitatem, cuius ratio est ex fine, et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem, quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma perficit uniformiter suum perfectibile » (1).

Oppon. 8.^o Anima ibi solum residet, ubi sensationes exercet. Atqui exercet sensationes in solo cerebro. Ergo est in solo cerebro. Minor patet experimentis Boerhaavi et Halleri, ex quibus constat, aboleri sensationem, discussa, compressa, putrefacta medulla cerebri, vel intercisis nervis inter sensorium et cerebrum.

Resp. Dist. mal. Anima solum residet secundum virtutem sentiendi, ubi exercet sensationes, *Conc.* Secundum essentiam et alias virtutes, quas tribuit corpori, *Neg.* et *Neg. min.* Ad rationem ex experientia ductam respondemus, causam cur intercisis nervis, vel compressa cerebri medulla cessat sensatio, non esse eam, quam obrudunt isti Physiologi, nimirum quia sensatio exercetur solum in cerebro; sed quia ad sensationes in singulis sensibus habendas requiritur apta dispositio et harmonia totius organismi sensitivi, et eius communicatio cum centro et principali organo vitae sensitivae, quod est cerebrum. Si quando haec apta dispositio cessat per putrefactionem et compressionem medullae cerebri vel ob caesione[m] nervorum, sensatio cessat in singulis sensoriis. Quemadmodum, laeso corde, actiones vegetativae, quae in aliis organis etiam exercebantur, in ipsis vel perturbantur, vel totaliter cessant. Ceterum si ex eo quod, cerebro corrupto, cessat sensatio, colligunt, sensationem fieri in cerebro: eodem iure nos possumus argumentari, et ex eo quod, corrupto oculo, cessat visio, deducemus, visionem fieri in oculo, sicut sensus naturae communis testatur, et omnes homines sanae mentis fatentur, qui nec iocando dicunt, frigus sentiri in capite, si manu niveam attraxerint.

(1) QQ. DD. De Anima, 2. 10 ad 17.

ARTICULUS IX.

UTRUM PARTES LIQUIDAE CORPORIS ET MAXIME SANGUIS INFORMENTUR ANIMA HUMANA.

STATUS QUESTIONIS DEFINITUR. Cum anima rationalis sit forma substantialis corporis humani tribuens ipsi esse et unitatem, ita ut homo constans ex anima et corpore sit ens simpliciter unum; sponte occurrit dubitatio, utrum omnes partes humani corporis informantur anima rationali ad efficiendum unum continuum heterogeneum, vel sint aliquot partes sive ad corporis ornatum sive ad necessitatem pertinentes, quae non informantur anima, ideoque non efficiunt cum reliquo corpore unam substantiam, sed ad summum, cum ad alimentum et nutritionem corporis humani ordinentur, sunt solummodo in potentia ad hoc ut anima rationali informantur. Quaestio huiusmodi potissimum agitur de sanguine, propterea quod in Christo unitus fuit immediate Personae Verbi, ideoque videtur ad unitatem naturae humanae omnino pertinere et esse informatum actu ab anima rationali. Ut autem de hac litigiosa quaestione, quae philosophos et theologos in diversas et admodum oppositas distraxit sententias, quidpiam delibemus, inter varias humanae naturae partes nobis sedulo est distinguendum.

Diversae partes in homine. Diversa ratio partium consideranda est in homine. Aliae quippe sunt essentialia, ut forma et materia, seu anima et corpus: aliae sunt integrantes, ut varia corporis membra. Porro integrantes iterum bipartitam habent divisionem, cum discriminentur in primarias, et secundarias.

Primi generis sunt caro, ossa, nervi, cartilagineae, membranae, et generatim partes illae, quae, licet dissimilimae inter se, informantur eadem forma substantiali, videlicet anima rationali, a qua accipiunt ut sint ens per se unum, seu unicum individuum naturae vel speciei humanae, cum forma substantialis sit principium intrinsecum essendi simpliciter, et unitatis: unum quippe consequitur ens. Quare partes huiusmodi dicuntur pertinere ad veritatem naturae humanae, nimirum ad speciem humanam, in qua consistit veritas humanae naturae; et cum species non tribuatur nisi individuo et subsistenti completo, quod est ens simpliciter et per se unum, inde sequitur, partes has necessario debere esse unica forma substantiali actuatam, ideoque esse animatas et viventes. Unde quaserere, an aliquid, puta alimentum, convertatur in veritatem naturae humanae, eodem recidit ac si quaeratur, utrum alimentum, quod erat in potentia plus minusve remota, corpus humanum ita transmutetur per vires nutritivas, ut informetur eadem

forma substantiali, idest anima nutriti, cum quo facit unum corpus humanum et unicum individuum speciei humanae.

Secundi generis sunt partes illae, quae licet actu non pertineant ad veritatem humanae naturae, quia non informantur anima rationali, proinde non faciunt cum reliquis omnibus ens per se et simpliciter unum; tamen dicuntur pertinere ad hominis integritatem sensu quodam laetiori, propterea quod vel necessariae sunt ad vitam et veritatem naturae humanae conservandam, vel a natura ordinantur ad hominis ornamentum. Sic iuxta primum sensum nutrimentum antequam conversum sit in veritatem humanae naturae, vel aliqui humores, qui ab omnibus censentur non animari, dici possunt partes corporis humani secundo laetiori sensu. Sic capilli et unguis, si non informantur anima, uti Doctores complures magnique potentis opinantur, dicendi sunt partes integrantes eodem laetiori sensu, quatenus nempe ad ornatum partium vere integrantium spectant. Quaestio ergo quam prae nobis habemus ad hoc reducitur, utrum sanguis dicendus sit pars integralis humani corporis sensu pressiori, utpote actu pertinens ad speciem humanam, vel sensu laetiori, utpote in potentia ad speciem et aliquid ad illius conservationem necessarium.

Multiplex sententia. Obscura et perabscondita, de qua agimus, quaestio tractata fuit vulgo a philosophis et theologis, cum ad indagacionem explicationemque naturae pertineat, et simul ad quaedam Fidei dogmata declaranda usurpetur. Nam Fides Catholica docet, Verbum Divinum hypostatice unitum esse sanguini humano; docet insuper in Eucharistiae Sacramento, sub speciebus panis esse simul cum Corpore *per concomitantium* Sanguinem D. N. J. C.; demum in Resurrectione corpora humana integra et perfecta resurgere. Ad has quaestiones enodandas theologo inquirunt, an sanguis actu pertineat ad unitatem corporis humani, ideoque an sit ab anima informatus. Tamen tum philosophi tum vel in primis theologo in hac re mire sint inter se dissentientes; nihilominus, posthabitis secundariis differentiis, eorum sententiae possunt ad tria potissimum capita commode revocari.

Prima sententia tenet, sanguinem in corpore humano esse animatum anima rationali. Hanc tenet inter alios Caietanus, qui tum auctoritatibus, tum rationibus philosophicis ac theologicis eam communiare satagit. Quod autem sanguis sit alimentum, ideoque non actu sed potentia tantum pertineat ad speciem corporis alii, idest corporis humani, solvitur a Caietano affirmando, sanguinem esse partem in potentia per ordinem ad alias partes corporis in quas convertitur; esse vero in actu per ordinem ad totum animal cum informetur anima communi, quae facit omnes partes animalis esse actu; eodem ferme pacto ac corpora elementaria sunt in potentia relate ad corpora mista, sunt in actu relate ad compositionem universi totius, cuius sunt pars.

Haec disserendi ratio subtilior an verior dicenda sit, prudens lector per se videbit: elementa quippe in mundo quamdiu acta considerantur, non faciunt nisi unum accidentale, seu per aggregationem, et sic sunt in potentia ad faciendum unum per se in misto per formam missionis, quod dici nequit de partibus animalis eadem anima informatis, quae faciunt unum per se, quod est continuatio unum. Loca S. Thomae quae a Caietano ad hanc sententiam fulciendam citantur, huiusmodi sunt (2 *Sent. Dist. 30, q. 2, a. 1 ad 6; 4 Sent. Dist. 44, q. 1, a. 2, sol. 3; Quodlib. 5, a. 5*).

Secunda sententia tenet, sanguinem in homine esse informatum anima rationali, sed ab ipsa recipere tantummodo gradum perfectionis propriae corporum mistorum, non vero perfectionem corporum viventium, ita ut sanguis, quamdiu remanet sanguis, nullam operationem vitalem et immanentem habeat. Sententia haec propugnatorum sibi vindicat Toletum (1).

Tertia sententia absolute negat, sanguinem discurrentem et fluentem per venas corporis humani, qui est eisdem corporis alimentum, et vocatur *humidum alimentare*, dici posse animatum anima rationali, ita ut simul cum reliquo corpore faciat ens et individuum per se unum. Sententia huiusmodi assertorem sibi vindicat Silvestrum Maurum (2), sed praecipue explicatur atque defenditur a Conimbricensibus (3). Laudati auctores diligenter citant quamplures eiusdem doctrinae assertores, suamque conclusionem his potissimum confirmant argumentis. Primum argumentum ducitur a ratione continui, et hoc modo proponitur: Quae continuata non sunt, nequeunt sub unius formae unitate coalescere, cum sint diversa numero. Atqui sanguis non est continuatus ceteris partibus corporis. Ergo non informatur anima totius. Et re vera sanguis continetur in corpore tamquam in vase a quo discretus est. Unde Aristoteles ait: « Non enim sanguis continuus carni, neque cognatus est; sed in corde ac venis quasi vasis concluditur » (4). Secundum argumentum ducitur ex ratione alimenti sic: Sanguis est alimentum animantibus sanguine praeditis. Ergo non est pars actu informatam eorumdem animalium forma; secus animal nutritur partibus suismetipsis, et nutritio non esset aggeneratio, sed solum alteratio, cum alimentum manens sub eadem forma non mutaretur, nisi penes qualitates. Demum arguitur ex auctoritate Aristotelis, et S. Thomae alimentum, sanguinem non esse actu partem animalis (5).

(1) Cf. TOLET. in lib. II *De Anima*, cap. II, q. 4.

(2) Cf. SILV. MAURUM, *Quaest. phil.* vol. III, q. 28.

(3) Cf. CONIMBRIC. in lib. I *De generat.* cap. IV, q. 24.

(4) *De part. animal.* lib. II, cap. III.

(5) Cf. ARIST. *De part. animal.* lib. II, cap. X, et S. THOM. 3 p. q. 31, a. 5 ad 1.

Argumentis in oppositum deductis sive ex ratione sive ex auctoritatibus, quae affirmant, sanguinem esse partem animantis ad eius integritatem pertinentem, respondent distinguendo inter partes proprio sensu integrantes et partes necessarias ad integritatem animalis conservandam, inter quas primo loco recensetur sanguis, non solum quia est alimentum, sed etiam quia, ex eo spiritus efformantur, qui necessarij sunt ad temperamentum illud corporis viventis proprium, et quia maxime fovet colorem nativum, quo deficiente, animal moritur (1).

Ad S. Thomae hac super re sententiam quod attinet, dicimus, rem non vacare difficultate, praesertim cum oppositae sententiae propagatores illam pro se stare affirmant, et usque loca, licet non verba, citent. Quocirca opportunum duximus loca adnotare in quibus Angelicus Doctor de hac re disputat, ut prudens lector possit ea in fonte consulere et genuinam S. Doctoris mentem arripere (2).

Nota. Quando dicimus sanguinem in homine non esse informatum anima rationali, evidenter loquimur de sanguine prout est alimentum animalis, antequam convertatur in substantiam alimentati; sed fateamur, difficile admodum esse determinare, quam ultimam dispositionem acquirere debeat sanguis, ut haec efficiatur conversio.

Quid de capillis et unguibus? Ad huius questionis complementum aliquid inuenimus de pilis, capillis, et unguibus. Auctores ergo communiter docent, pilos, ungues, et capillos non esse partes animatas, ideoque non crescere per veram vitalem operationem, idest per introsuptionem partium, sed per puram additionem. Hanc sententiam tuerentur Sylvester Maurus, et Toletus locis paulo ante citatis.

Conclusio. Licet in proposita questione enodanda nihil certi determinatum sit, ne inter tot magni nominis Doctores videremur velle fungi officio Chryssipi, qui tanquam arbiter honorarius medium ferre dictus est; nihilominus non fuit inutile gravissimorum auctorum sententias ultro citroque proponere. Siquidem, uti testis est S. Thomas, «Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiamsi topice, et probabiliter illud sciamus, quam scire multum de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud autem ex modo et qualitate» (3).

(1) Pro solutione aliorum argumentorum, cfr. *Commen. loc. cit.* a. 7.

(2) S. THOMAS de hac re disputat, 1. p. q. 149, a. 1. q. 3. p. q. 31, a. 3. ad 1. et q. 14, a. 2. *Quodlib.* 5, a. 5; 2. *Secund.* Dist. 30, q. 2, a. 1 ad 6, et 4. *Secund.* Dist. 44, q. 1, a. 2, sol. 3.

(3) *De Anima*, lib. 1, lect. 1.

FINIS ANTHROPOLOGIAE.

INDEX RERUM

QUAE IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR

PHILOSOPHIA NATURALIS.

PARS PRIMA. DE MUNDO SEU COSMOLOGIA.

PROOEMIUM Pag. I

TRACTATUS PRIMUS. De corporibus generatim consideratis.

QUAESTIO I. DE RERUM NATURALIUM PRINCIPIIS INTRINSECI SEU DE ESSENTIA CORPORUM 4

ART. 1. De veterum philosophorum placitis circa essentiam corporum 5

ART. 2. Exponuntur facta recentiorum placita circa naturam corporum 8

SCHOLION. Atomistae cum Dynamistis conferuntur. 11

ART. 3. Systemata Atomistarum et Dynamistarum refelluntur. 12

SCHOLION. De atomismo dynamico. 16

Solvuntur difficultates 17

ART. 4. Sententia peripatetica de principiis naturae exponitur 20

ART. 5. Doctrina peripatetica de principiis naturae proponitur 29

Solvuntur difficultates 36

QUAESTIO II. DE PRINCIPIIS NATURAE SINGULATIM CONSIDERATIS 40

ART. 1. De existentia materiae primae. 41

Solvuntur difficultates 47

ART. 2. An forma substantialis educatur de potentia materiae. 52

Solvuntur difficultates 54

ART. 3. De permanentia elementorum in mixtis. 56

Solvuntur difficultates 62

QUAESTIO III. DE QUANTITATE ET DE HIS QUAE QUANTITATEM CONSEQUUNTUR 66

ART. 1. De effectu formalis quantitatis 66

Solvuntur difficultates 72

ART. 2. De constitutione continui seu de composito integrali. 76

Solvuntur difficultates 81

ART. 3. De continuo heterogeneo. 85

ART. 4. De loco et spatio 88

ART. 5. De corporum impenetrabilitate et reduplicatione 91

Solvuntur difficultates 102

Argumentis in oppositum deductis sive ex ratione sive ex auctoritatibus, quae affirmant, sanguinem esse partem animantis ad eius integritatem pertinentem, respondent distinguendo inter partes proprio sensu integrantes et partes necessarias ad integritatem animalis conservandam, inter quas primo loco recensetur sanguis, non solum quia est alimentum, sed etiam quia, ex eo spiritus efformantur, qui necessarij sunt ad temperamentum illud corporis viventis proprium, et quia maxime fovet colorem nativum, quo deficiente, animal moritur (1).

Ad S. Thomae hac super re sententiam quod attinet, dicimus, rem non vacare difficultate, praesertim cum oppositae sententiae propugnatores illam pro se stare affirmant, et usque loca, licet non verba, citent. Quocirca opportunum duximus loca adnotare in quibus Angelicus Doctor de hac re disputat, ut prudens lector possit ea in fonte consulere et genuinam S. Doctoris mentem arripere (2).

Nota. Quando dicimus sanguinem in homine non esse informatum anima rationali, evidenter loquimur de sanguine prout est alimentum animalis, antequam convertatur in substantiam alimentati; sed fateamur, difficile admodum esse determinare, quam ultimam dispositionem acquirere debeat sanguis, ut haec efficiatur conversio.

Quid de capillis et unguibus? Ad huius questionis complementum aliquid inuenimus de pilis, capillis, et unguibus. Auctores ergo communiter docent, pilos, ungues, et capillos non esse partes animatas, ideoque non crescere per veram vitalem operationem, id est per introsuptionem partium, sed per puram additionem. Hanc sententiam tuerentur Sylvester Maurus, et Toletus locis paulo ante citatis.

Conclusio. Licet in proposita questione enodanda nihil certi determinatum sit, ne inter tot magni nominis Doctores videremur velle fungi officio Chryssippi, qui tanquam arbiter honorarius medium ferre dictus est; nihilominus non fuit inutile gravissimorum auctorum sententias ultra citroque proponere. Siquidem, uti testis est S. Thomas, «Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiamsi topice, et probabiliter illud sciamus, quam scire multum de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud autem ex modo et qualitate» (3).

(1) Pro solutione aliorum argumentorum, cfr. *Commen. loc. cit.* a. 3.

(2) S. THOMAS de hac re disputat, 1. p. q. 149, a. 1. q. 3. p. q. 31, a. 3. ad 1. et q. 14, a. 2. *Quodlib.* 5, a. 5; 2. *Secund.* Dist. 30, q. 2, a. 1 ad 6, et 4. *Secund.* Dist. 44, q. 1, a. 2, sol. 3.

(3) *De Anima*, lib. 1, lect. 1.

FINIS ANTHROPOLOGIAE.

INDEX RERUM

QUAE IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR

PHILOSOPHIA NATURALIS.

PARS PRIMA. DE MUNDO SEU COSMOLOGIA.

PROOEMIUM Pag. I

TRACTATUS PRIMUS. De corporibus generatim consideratis.

QUAESTIO I. DE RERUM NATURALIUM PRINCIPIIS INTRINSECI SEU DE ESSENTIA CORPORUM 4

ART. 1. De veterum philosophorum placitis circa essentiam corporum 5

ART. 2. Exponuntur facta recentiorum placita circa naturam corporum 8

SCHOLION. Atomistae cum Dynamistis conferuntur. 11

ART. 3. Systemata Atomistarum et Dynamistarum refelluntur. 12

SCHOLION. De atomismo dynamico. 16

Solvuntur difficultates 17

ART. 4. Sententia peripatetica de principiis naturae exponitur 20

ART. 5. Doctrina peripatetica de principiis naturae propugnatur 29

Solvuntur difficultates 36

QUAESTIO II. DE PRINCIPIIS NATURAE SINGULATIM CONSIDERATIS 40

ART. 1. De existentia materiae primae. 41

Solvuntur difficultates 47

ART. 2. An forma substantialis educatur de potentia materiae. 52

Solvuntur difficultates 54

ART. 3. De permanentia elementorum in mixtis. 56

Solvuntur difficultates 62

QUAESTIO III. DE QUANTITATE ET DE HIS QUAE QUANTITATEM CONSEQUUNTUR 66

ART. 1. De effectu formalis quantitatis 66

Solvuntur difficultates 72

ART. 2. De constitutione continui seu de composito integrali. 76

Solvuntur difficultates 81

ART. 3. De continuo heterogeneo. 85

ART. 4. De loco et spatio 88

ART. 5. De corporum impenetrabilitate et reduplicatione 91

Solvuntur difficultates 102

QUAESTIO IV. DE PRINCIPIIS ET CAUSIS EXTRINSECIIS RERUM NATURALIUM. Pag. 105

ART. 1. De conceptu et definitione naturae	105
Solvuntur difficultates	108
ART. 2. De aequitate rerum naturalium	110
Solvuntur difficultates	113
ART. 3. An aetho corporum reducatur ad purum motum localem	116
Solvuntur difficultates	123
ART. 4. De finalitate mundi seu de rerum naturalium finibus	127
Solvuntur difficultates	131
ART. 5. De causa necessitatis rerum naturalium	133

QUAESTIO V. DE RERUM MUNDANARUM COLLOCATIONE SEU DE NEQU COSMICO 136

ART. 1. De unitate ordinis quae viget in mundo	137
ART. 2. An dentur in mundo species requivocae seu intermediae	142
ART. 3. An res naturae revocari possint ad unicum typum	145
Solvuntur difficultates	148
ART. 4. De perfectione mundi seu de optimismo mundano	149

TRACTATUS SECUNDUS. De corporibus viventibus.

QUAESTIO I. DE VITA ET DE VARIIS EIUS GRADIBUS 152

ART. 1. Natura vitae inquiritur et eius demitio proponitur	153
Solvuntur difficultates	158
ART. 2. De motu naturali inorganicorum comparato cum motibus viventium	160
Solvuntur difficultates	164
ART. 3. De diversis vitae gradibus	167
ART. 4. De triplici gradu vitae intellectivae	169
SCHOLION I. Quomodo in vivente intellectivo creato dentur duae partes quarum una est movens, altera est mota	172
SCHOLION II. Quae facta sunt, in Deo vita sunt	175

QUAESTIO II. DE VIVENTIBUS VEGETATIVIS ET SENSITIVIS 178

ART. 1. De placitis philosophorum circa naturam vegetaliū	178
ART. 2. De existentia principii vitalis in plantis	178
ART. 3. An operationes vitae vegetativae explicentur per vires mechanicas et clinicas naturae, vel per artificiosum organismum quo polient vivencia	183
ART. 4. De praecipuis functionibus vegetaliū	194
Solvuntur difficultates	194
ART. 5. De singulis operationibus animae vegetativae et de eorum materia	195
SCHOLION. Definitio vitae vegetivae	200
ART. 6. Natura et essentia animae uberius explicatur	201
ART. 7. De viventibus sensitivis	205

CONCLUSIO COSMOLOGIAE 211

PHILOSOPHIA NATURALIS.

PARS ALTERA. DE HOMINE SEU ANTHROPOLOGIA.

PROGRAMMA Pag. 213

TRACTATUS PRIMUS. De potentis animae humanae et de eius propriis operationibus.

QUAESTIO I. DE POTENTIS ANIMAE GENERATIM SPECTATIS 215

ART. 1. An potentiae animae distinguantur ab eius essentia	215
Solvuntur difficultates	220
ART. 2. De causa distinctionis potentiarum animae	225
Solvuntur difficultates	227

QUAESTIO II. DE ANIMA SENSITIVA SEU DE SENTIENDI FACULTATIBUS 230

ART. 1. Notiones de anima sensitiva traduntur	230
ART. 2. An sensus sit facultas organica	234
Solvuntur difficultates	237
ART. 3. De operatione sensitiva seu de actu sentiendi	241
ART. 4. De objecto cognitivis sensuum extermorum	245
Solvuntur difficultates	249
ART. 5. De sensu interiori seu de sensu communi	252
SCHOLION. Sensus communis Scholasticorum et sensus fundamentalis Rominiū	256
Solvuntur difficultates	257
ART. 6. De phantasia seu imaginatione	259
ART. 7. De aestimativa et rememorative	263

QUAESTIO III. DE FACULTATE INTELLECTIVA ANIMAE TIUSQUE OBJECTO SEU INTELLIGIBILI 266

ART. 1. An intellectus humanus sit facultas immaterialis et inorganica	267
Solvuntur difficultates	271
ART. 2. De proprio et proportionato objecto intellectus humani	276
SCHOLION. Quatuor abstractionis gradus	282
Solvuntur difficultates	283
ART. 3. An et quomodo intellectus noster cognoscat singularia	285
Solvuntur difficultates	288
ART. 4. Quomodo anima cognoscat seipsam	291
Solvuntur difficultates	293

QUAESTIO IV. DE OPERATIONE INTELLECTIVA SEU DE ORIGINE ET NATURA NOSTRARUM IDEARUM 299

ART. 1. De natura et proprietatibus ideae	299
SCHOLION. Sententiae philosophorum de natura hominis et de operatione intellectiva comparantur	305
ART. 2. De placitis Empiricorum circa ortum intellectiōnis nostrae	307
Solvuntur difficultates	310
ART. 3. De ideis innatis	312
SCHOLION. Recentiorum placita de ideis innatis expenduntur	315
Solvuntur difficultates	319
ART. 4. De rationalismo transcendentali	324
ART. 5. Ontologorum systema expenditur	327
Solvuntur difficultates	333

QUAESTIO V. DOCTRINA PERIPATETICA DE ORIGINE IDEARUM VINDICATUR. Pag.	341
ART. 1. De oriua intellectiois et de verbo mentali.	348
Scholion. De verbo mentali.	348
ART. 2. Quomodo intellectus accipit cognitionem a sensibus, seu de causa materialis intellectivae cognitionis.	353
Solvuntur difficultates.	359
ART. 3. De propria causalitate intellectus agentis et phantasmatis.	364
Solvuntur difficultates.	368
ART. 4. De distinctione intellectus agentis ab intellectu possibili.	370
Scholion. De mente S. Thomas et Aristotelis.	374
Solvuntur difficultates.	375
ART. 5. De ratione et memoria intellectiva.	378
Solvuntur difficultates.	383

QUAESTIO VI. DE POTENTIA APPETITIVIS ANIMAE 385

ART. 1. An appetitus sit specialis potentia animae.	386
Scholion. Potentiae appetitivae oriuntur ex apprehensivis.	389
Solvuntur difficultates.	390
ART. 2. De appetitu intellectivo seu de voluntate.	393
Solvuntur difficultates.	398
Scholion. Intellectus et voluntas ad invicem conferuntur.	400
ART. 3. De actibus liberis voluntatis seu de libero arbitrio.	402
Solvuntur difficultates.	408
ART. 4. De natura electionis eiusque causis.	415
Solvuntur difficultates.	418
Scholion. De ultimo iudicio practico.	421

TRACTATUS SECUNDUS. De ipsa anima humana et de eius unione cum corpore.

QUAESTIO I. DE ANIMAE HUMANAE ESSENTIA ET PERFECTIONIBUS. 423

ART. 1. Falsae de natura animae opiniones expenduntur.	423
Solvuntur difficultates.	429
Scholion. Vera descriptio animae applicatur animae humanae.	430
ART. 2. De simplicitate animae humanae.	432
Solvuntur difficultates.	437
ART. 3. De animae humanae spiritualitate.	439
Solvuntur difficultates.	444
ART. 4. De intrinseca repugnantia materiae cogitantis.	446
Solvuntur difficultates.	450
ART. 5. De animae humanae immortalitate.	451
Solvuntur difficultates.	459
ART. 6. De origine animae humanae.	461
Solvuntur difficultates.	467

QUAESTIO II. DE UNIONE ANIMAE INTELLECTIVAE CUM CORPORE. 469

ART. 1. An unio animae cum corpore sit substantialis.	470
ART. 2. Errores de unione animae et corporis exponuntur.	473
ART. 3. An anima uniatu corpori ut forma substantialis.	481
Solvuntur difficultates.	487

ART. 4. De unitate animae in quolibet homine.	Pag. 492
Solvuntur difficultates.	496
ART. 5. De unitate formae substantialis in homine.	500
Solvuntur difficultates.	510
ART. 6. An et quomodo anima rationalis multiplicetur in singulis hominibus.	514
Solvuntur difficultates.	519
ART. 7. De tempore quo anima intellectiva producta fuit et corpori unita.	520
Solvuntur difficultates.	526
ART. 8. De sede animae humanae.	528
Solvuntur difficultates.	528
ART. 9. Utrum partes liquidae corporis et maxime sanguis informetur anima humana.	535
	539



CAPILLA ALFONSINA

U. A. N. L.

Esta publicación deberá ser devuelta
antes de la última fecha abajo indi-
cada.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN		
ERE PLANNAM VERITATIS		

B734

M3

v.2

46143

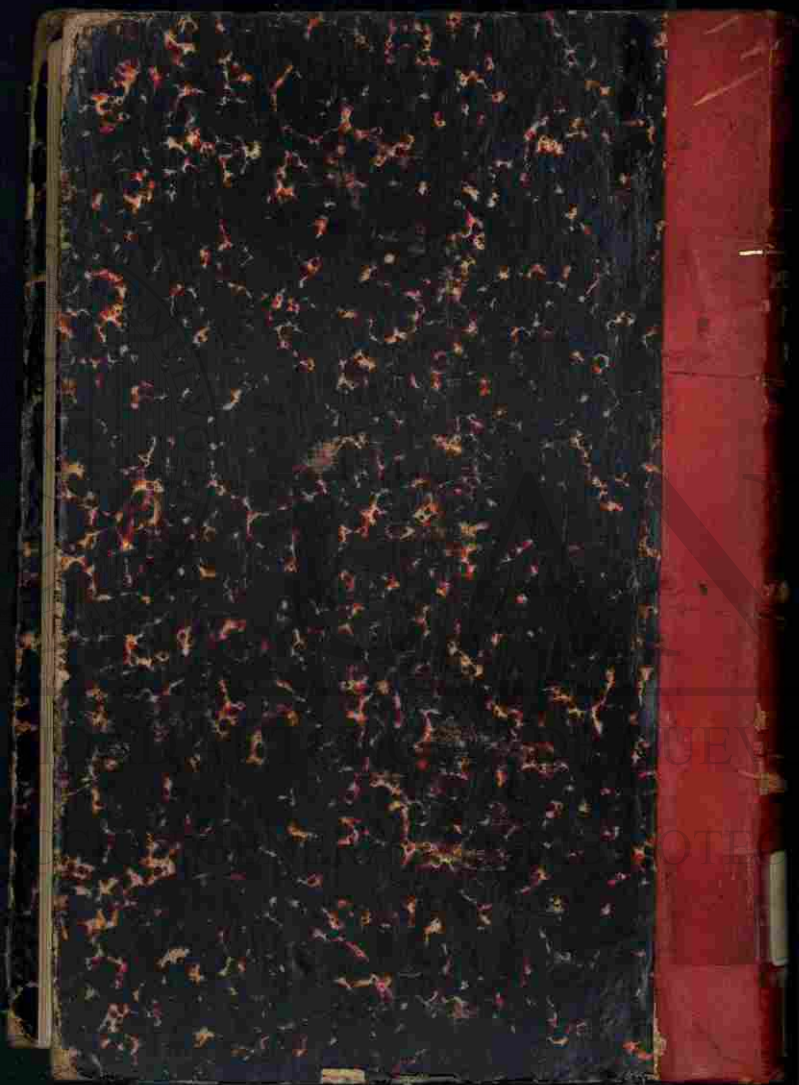
AUTOR

MARIA, Michaele de

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





bilitatis divinae essentiae a rebus, et cum hi respectus causentur ab aeterno, cognoscuntur ab aeterno diversae rerum rationes, quae sunt plures ideae. Hoc diserte affirmatur ab Aquinate aiente: « Dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res » (1). Nimirum, uti alio in loco observat, « non quia res diversimode imitantur divinam essentiam, ideo intellectus eius intuetur eam diversimode imitabilem; sed potius e converso. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis » (2).

Oppon. 7.º Si respectus isti ex quibus oritur multiplicitas idearum sunt in Deo, adstruenda est in Deo alia realis pluralitas, quam pluralitas personarum. Atqui hoc est absurdum. Ergo in Deo non sunt plures ideae.

Resp. Dist. mai. Adstruenda est in Deo realis pluralitas diversa a pluralitate personarum, si respectus illi sunt in Deo secundum rem, *Conc.* Si sunt secundum intellectum suum, nempe sunt respectus intellecti, *Neg.* *Contradist. min.* Est absurdum admittere in Deo illos respectus intellectos, *Neg.* Secundum rem, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas ludit in ambiguo, nam multiplices illi respectus divinae essentiae imitabilis ad creaturas, quae ipsam diversis modis imitantur et participant, non sunt in Deo secundum rem, ideoque non faciunt realem multipliciter relationum; sed sunt in Deo secundum rationem, id est sunt a Deo intellecti et cogniti, et efficiunt solummodo pluralitatem rationum intellectuarum, quae pluralitas non adversatur perfectissimae Dei simplicitati; nam plura intelligere in unico simplicissimo medio, nempe in sua essentia infinite participabili non solum non labefactat divinam simplicitatem, sed eam maxime ostendit. Adversarii in eo errant, quod imaginentur, formales et determinatas rationes imitabilitatis seu esse ideale rerum praesupponi a divino intellectu, et non causari ab ipso per actum intelligendi; ideoque radix et fons difficultatis exinde procedit, quod, uti sapienter notat Angelicus Magister, actio divini intellectus pensatur ad modum intellectus creati et mensurati a rebus cognitis. Huiusmodi quippe philosophi, faciendo intellectum divinum nostri intellectus similem, intellectioni divinae praesupponunt extra Deum esse quoddam intelligibile, obiectivum et diminutum rerum creandarum. Quare difficultati a relationibus reallibus ductae sic dilucide respondet S. Thomas: « Dicendum quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur per-

(1) 1 p. q. 15, a. 2 ad 3.

(2) 1 *Sent.* Dist. 36, q. 2, a. 2 ad 3.

sonae, sed sunt respectus intellecti a Deo » (1), et alibi: « Dicendum quod relatio inter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum; prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo sicut intellecti ab Ipso » (2). Sic S. Thomas iam pridem satisfecerat obiectioni Doctoris Subtilis, qui, ad oppugnandam Aquinatis doctrinam, secundum quam Deus creaturas cognoscit, cognoscendo suam essentiam diversimode imitabilem et participabilem ab eis, contendit ex hac sententia sequi, admittendas esse in Deo reales relationes a suo intellectu praesuppositas (3).

Oppon. 8.º Si Deus omnia cognoscit secundum proprias et determinatas rationes cuiusque rei, debet etiam cognoscere singularia materialia per proprias rationes. Atqui singularium non sunt diversae ideae. Ergo Deus non cognoscit omnia per proprias ideas.

Resp. Dist. mai. Debet cognoscere singularia materialia per proprias rationes habentes eandem perfectam distinctionem, ideoque perfectionem ideae, ac habent species diversae, *Neg.* Habentes imperfectiorem distinctionem, ac species diversae, *Conc.* *Contradist. min.* Singularium materialium non sunt ideae distinctae per principia formalia, *Conc.* Per principia materialia, *Neg.* et *Neg. cons.*

Explico. Diversae ideae in Deo repraesentant diversas res secundum proprias rationes distinctionis, quibus una res ab altera dividitur; et ita cum una species ab altera perfectius distinguatur, quam unum individuum eiusdem speciei ab altero, sic ideae in Deo perfectius plurificantur et distinguuntur prout diversas species repraesentant quam diversa individua; ita tamen ut imperfectio sumatur ex parte rei repraesentatae, et non ex parte exemplaris repraesentantis. Praestat audire ipsum S. Thomam rem ita enodantem: « Dicendum quod particularia habent propriam ideam in Deo; unde alia est ratio Petri et Martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi. Sed tamen diversitas hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unius speciei essentialis est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus, quam diversis individuis: ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur » (4).

Oppon. 9.º Si in Deo adstruuntur plures ideae, ipsae sunt inaequales. Atqui nulla inaequalitas admitti potest in Deo. Ergo non dantur plures ideae.

(1) 1 p. q. 15, a. 2 ad 4.

(2) *QQ. DD. De ver.* q. 3, a. 2 ad 8.

(3) Cf. *Scor.* 1 *Sent.* Dist. 35, n. 7.

(4) 1 *Sent.* Dist. 36, q. 2, a. 3 ad 3.

Resp. Dist. mai. Si in Deo dantur plures ideae, ipsae sunt inaequales, ex parte rerum cognitarum, *Conc.* Ex parte intellectus cognoscentis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In intellectu divino non admittuntur plures ideae eo sensu, quod dentur plures formae repraesentativae rerum diversarum; sed quia divina essentia, quae est unica et simplicissima forma identificata cum divino intellectu ipsi repraesentet res diversas et multiplices. Quare multiplicitas et inaequalitas non est ex parte divini intellectus, sed ex parte rerum intellectarum. Cum autem intelligere plura et inaequalia per unicum medium, dicat infinitam intelligendi perfectionem, huiusmodi varietas et inaequalitas intellectorum non adversatur simplicitati et perfectioni cognitionis divinae, ideoque admitti omnino potest et debet in Deo, qui omnia per suam essentiam cognoscit. En quomodo S. Thomas nodum solvit: « Forma quae est in intellectu habet respectum duplicem; unum ad rem cuius est; alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur *aliqualis*, sed *alicuius* tantum; non enim materialium est forma materialis, nec sensibilem sensibilis. Sed secundum alium respectum *aliqualis* dicitur, quia sequitur modum eius in quo est: unde ex hoc quod rerum naturalium quaedam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium » (1).

Oppon. 10.^o Ideae in divino intellectu deberent multiplicari per respectum ad res quarum sunt similitudines. Atqui nequeunt ita multiplicari, quia ideae sunt ab aeterno, et res sunt temporales. Ergo in Deo non sunt plures ideae.

Resp. Dist. mai. Ideae deberent multiplicari *realiter* per respectum ad ideata, *Neg.* Deberent multiplicari *secundum rationem*, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Pluralitas idearum in intellectu divino ex eo oritur, quod Deus cognoscat suam essentiam diversimode imitabilem et participabilem a diversis rebus; ideoque ideae plurificantur secundum diversos respectus rerum ad ipsam. Cum autem hi respectus sint in Deo ut intellecti, non est necesse, ut res ab aeterno existant in propria natura, quia actio intellectus potest se extendere etiam ad res, quae non subsistunt in propria natura. Hinc quando res existunt in tempore, illi respectus sunt *realiter* in rebus, et in Deo secundum rationem; sed ante realem rerum existentiam illi respectus sunt solummodo ut intellecti in Deo, et sic secundum rationem ideae multiplicantur ab aeterno in Deo, licet ideata existant vel existere possint in tempore.

Oppon. 11.^o Idea importat relationem inter Deum et creaturam. Atqui nulla relatio inter Deum et creaturam est in Deo. Ergo ideae non sunt in Deo.

(1) QQ. DD. De ver. q. 3, a. 2 ad 5.

Resp. Dist. mai. Idea importat relationem intellectam inter Deum et creaturam, *Conc.* Importat relationem realem, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio satis intelligitur ex dictis; nam diversitas idearum dependet a diversis respectibus creaturarum ad Deum, secundum quod hi respectus sunt ab aeterno intellecti a Deo. Unde idea non importat relationem realiter existentem in Deo, sed relationem intellectam ab intellectu divino. Res sic declaratur a S. Thoma: « Relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso » (1).

Oppon. 12.^o Ideae sunt rationes rerum, quibus Deus intelligit. Atqui divinus intellectus, qui est infinite simplex et perfectissimus, non potest intelligere pluribus. Ergo in Deo non sunt plures ideae.

Resp. Dist. mai. Ideae sunt rationes rerum quibus Deus *primo* intelligit, *Neg.* Quibus Deus intelligit *secundo*, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Id quo divinus intellectus *primo* intelligit, quodque est eius principium intelligendi seu forma intelligibilis determinans ipsum ad intelligendum, est divina essentia, quae gaudet perfectissima simplicitate et unitate. Cum autem huiusmodi essentia sit imitabilis et participabilis ab infinita varietate creaturarum, sic intelligitur a divino intellectu, qui secundum diversos respectus creaturarum ad ipsam efformat diversos conceptus creaturarum, nempe rationes exemplares rerum, quae sunt repraesentativae rerum exteriorum, ideoque habent rationem eius quo intellectus intelligit *secundo*. Cum autem uniformitas intellectus sequatur unitatem eius quo primo aliquid intelligitur; quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed unus. En quomodo haec nobilissima et abscondita ratio evolvitur a S. Thoma: « Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi;... et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effectum, non potest esse principium actus intelligendi ut sit *primum* quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus forma praedicta est *secundum* quo intelligitur, quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit » (2).

(1) QQ. DD. De ver. loc. cit. ad 8.

(2) QQ. DD. De ver. loc. cit. corpore; cf. etiam ad 9.

SCHOLION. Conspectus totius quaestionis. Quae a nobis de possibilibus latius uberiusque disputata sunt, sic possunt summam ad quaedam capita revocari, et sub uno veluti conspectu proponi. Possibile ergo, de quo loquuti sumus, dicitur dupliciter; vel absolute et in se, et tunc innuit convenientiam terminorum propositionis, quae circa aliquam rem efformari potest; vel relative, et tunc dicitur per ordinem ad potentiam, quae, si sumitur active, confunditur cum Dei omnipotentia, eo quod unice Deus possit producere rem quoad totam eius substantiam; si autem sumitur passive, tunc possibile negat omnem potentiam realem et subiectivam, quia productio rei quoad totam substantiam excludit omne reale subiectum ex quo res effici valeat; ideoque dicitur condita ex nihilo vel ex penitus non ente. Verum enim si potentia activa primi et universalis agentis non praesupponit potentiam realem et passivam rei producendae; ipsa nihilominus necessario subaudit potentiam logicam seu habitudinem convenientiae inter subiectum et praedicatum, secundum quam aliqua res dicitur intelligibilis et producibilis ad imitationem primae et universalis causae.

Haec potentia logica seu rei essentialis veritas necessario dependet a Deo, qui est fons omnis intelligibilitatis et veritatis cuiusque rei. Cum autem non dependeat a divina omnipotentia, eo quod ab ipsa praesupponitur, et quia potentia activa dicitur per ordinem ad ens reale; neque a divina voluntate, a qua etiam praesupponitur, quia nihil volitum nisi praecognitum; reliquum est ut dependeat a divino intellectu concipiente et efformante diversas et determinatas rationes rerum, iuxta quas divina omnipotentia determinata per liberum imperium voluntatis potest res producere in ordine reali. Iam vero divinus intellectus, intelligendo suam essentiam infinite imitabilem et participabilem a diversis rebus, efformat et concipit determinatas rationes rerum secundum diversos respectus earundem ad ipsam; et sic divina essentia prout est intellecta non absolute, sed secundum quod res diversimode eam imitantur, est causa cur aliquid denominetur possibile absolutum et in se. Hoc idem est ac affirmare, possibilea intrinseca et absoluta dependere fundamentaliter et remote a divina essentia, formaliter et proxime a divino intellectu.

Siquidem non quia res imitantur divinam essentiam, divinus intellectus eam cognoscit ut imitabilem et participabilem a creaturis; sed e contrario quia ipsam cognoscit ut imitabilem, res eam imitantur et participant. Hinc in divino intellectu cognoscente suam essentiam diversimode imitabilem subsistunt exemplaria omnium rerum seu ideae ad quarum similitudinem fiunt quaecumque a Deo conduntur. Sic in Deo extrinsecus operante, potentia intelligitur ut exsequens, voluntas ut imperans, intellectus ut dirigens, cum proprium sit Artificis sapientissimi operari secundum formas exemplares in sua divina arte existentes.

Idea ergo seu rationes rerum intellectae prout subsistunt in divina mente, cum ipsa identificantur; si vero spectantur extra intellectum divinum, nihil sunt; quia extra Deum non existunt nisi entia realia. Quare illud esse intelligibile et obiectivum quod ipsis tribuimus extra Deum, non est nisi *esse* imaginatum; quia quidquid est extra Deum, est ens reale, non possibile; licet nos imaginemur possiblea ad modum entium in seipsis existentium, eo quod divina potentia ad eorum similitudinem omnia operatur. Sed contra est, nam exemplaria ad quorum similitudinem Deus creaturas molitur, non sunt nisi determinatae rerum rationes in divina arte existentes.

Demum multiplicitas haec formarum exemplarium seu archetyporum in divino intellectu existentium, ex quibus res denominantur possiblea, quia ad illorum similitudinem producuntur, nullam compositionem efficit in Deo; nam compositio in intellectu non oritur ex eo quod intellectus *plura* intelligit, sed potius ex eo quod *pluribus* determinatur ad intelligendum. Quare ad vitandam multiplicitem et compositionem in divino intellectu, non est adstruendum, Deum non intelligere plures et diversas rerum rationes, sed solum eas non intelligere in seipsis, nempe secundum proprias et adaequatas earundem species, quae fungantur munere principii intellectionis determinantis intellectum ad intelligendum; licet Deus in sua essentia perfectissime cognoscat id quod erunt in *seipsis*, si ab ipso per liberum decretum creantur. Id suadetur etiam ex eo, quod contingit in intellectu creato, qui eo perfectior simpliciorque est, quo per unam speciem unumque conceptum intelligat multipliciora, quia uniformitas et simplicitas intellectionis et cuiuslibet actionis dependet ab uniformitate et simplicitate principii, et non ab uniformitate termini extrinseci.



SCHOLION. Conspectus totius quaestionis. Quae a nobis de possibilibus latius uberiusque disputata sunt, sic possunt summam ad quaedam capita revocari, et sub uno veluti conspectu proponi. Possibile ergo, de quo loquuti sumus, dicitur dupliciter; vel absolute et in se, et tunc innuit convenientiam terminorum propositionis, quae circa aliquam rem efformari potest; vel relative, et tunc dicitur per ordinem ad potentiam, quae, si sumitur active, confunditur cum Dei omnipotentia, eo quod unice Deus possit producere rem quoad totam eius substantiam; si autem sumitur passive, tunc possibile negat omnem potentiam realem et subiectivam, quia productio rei quoad totam substantiam excludit omne reale subiectum ex quo res effici valeat; ideoque dicitur condita ex nihilo vel ex penitus non ente. Verum enim si potentia activa primi et universalis agentis non praesupponit potentiam realem et passivam rei producendae; ipsa nihilominus necessario subaudit potentiam logicam seu habitudinem convenientiae inter subiectum et praedicatum, secundum quam aliqua res dicitur intelligibilis et producibilis ad imitationem primae et universalis causae.

Haec potentia logica seu rei essentialis veritas necessario dependet a Deo, qui est fons omnis intelligibilitatis et veritatis cuiusque rei. Cum autem non dependeat a divina omnipotentia, eo quod ab ipsa praesupponitur, et quia potentia activa dicitur per ordinem ad ens reale; neque a divina voluntate, a qua etiam praesupponitur, quia nihil volitum nisi praecognitum; reliquum est ut dependeat a divino intellectu concipiente et efformante diversas et determinatas rationes rerum, iuxta quas divina omnipotentia determinata per liberum imperium voluntatis potest res producere in ordine reali. Iam vero divinus intellectus, intelligendo suam essentiam infinite imitabilem et participabilem a diversis rebus, efformat et concipit determinatas rationes rerum secundum diversos respectus earundem ad ipsam; et sic divina essentia prout est intellecta non absolute, sed secundum quod res diversimode eam imitantur, est causa cur aliquid denominetur possibile absolutum et in se. Hoc idem est ac affirmare, possibilea intrinseca et absoluta dependere fundamentaliter et remote a divina essentia, formaliter et proxime a divino intellectu.

Siquidem non quia res imitantur divinam essentiam, divinus intellectus eam cognoscit ut imitabilem et participabilem a creaturis; sed e contrario quia ipsam cognoscit ut imitabilem, res eam imitantur et participant. Hinc in divino intellectu cognoscente suam essentiam diversimode imitabilem subsistunt exemplaria omnium rerum seu ideae ad quarum similitudinem fiunt quaecumque a Deo conduntur. Sic in Deo extrinsecus operante, potentia intelligitur ut exsequens, voluntas ut imperans, intellectus ut dirigens, cum proprium sit Artificis sapientissimi operari secundum formas exemplares in sua divina arte existentes.

Idea ergo seu rationes rerum intellectae prout subsistunt in divina mente, cum ipsa identificantur; si vero spectantur extra intellectum divinum, nihil sunt; quia extra Deum non existunt nisi entia realia. Quare illud esse intelligibile et obiectivum quod ipsis tribuimus extra Deum, non est nisi *esse* imaginatum; quia quidquid est extra Deum, est ens reale, non possibile; licet nos imaginemur possiblea ad modum entium in seipsis existentium, eo quod divina potentia ad eorum similitudinem omnia operatur. Sed contra est, nam exemplaria ad quorum similitudinem Deus creaturas molitur, non sunt nisi determinatae rerum rationes in divina arte existentes.

Demum multiplicitas haec formarum exemplarium seu archetyporum in divino intellectu existentium, ex quibus res denominantur possiblea, quia ad illorum similitudinem producuntur, nullam compositionem efficit in Deo; nam compositio in intellectu non oritur ex eo quod intellectus *plura* intelligit, sed potius ex eo quod *pluribus* determinatur ad intelligendum. Quare ad vitandam multipliciter et compositionem in divino intellectu, non est adstruendum, Deum non intelligere plures et diversas rerum rationes, sed solum eas non intelligere in seipsis, nempe secundum proprias et adaequatas earundem species, quae fungantur munere principii intellectionis determinantis intellectum ad intelligendum; licet Deus in sua essentia perfectissime cognoscat id quod erunt in *seipsis*, si ab ipso per liberum decretum creantur. Id suadet etiam ex eo, quod contingit in intellectu creato, qui eo perfectior simpliciorque est, quo per unam speciem unumque conceptum intelligat multipliciora, quia uniformitas et simplicitas intellectionis et cuiuslibet actionis dependet ab uniformitate et simplicitate principii, et non ab uniformitate termini extrinseci.



QUAESTIO VII.

De divisione scientiae Dei.

CONTINUATIO RERUM. Demonstratum a nobis est in superioribus quaestionibus, existere in Deo scientiam perfectissimam cum ipso divino essendi actu identificatam, a qua secernendae sunt omnes imperfectiones, quae reperiuntur in cognitione cuiuslibet creati intellectus. Quo posito, ostendimus, obiectum formale divinae scientiae esse ipsam Dei essentiam, qua Deus determinatur ad cognoscendum tum seipsum ut obiectum primum et quasi materiale, tum cetera omnia a seipso diversa tamquam obiecta secundaria. Sic quadantenus pro infirmitate intellectus nostri explicare conati sumus naturam et perfectionem divinae scientiae, eiusque praecipuas differentias a scientia creati intellectus, qui et mensuratur a rebus cognitis et tamquam obiectum suum primum attingit res finitas in quibus imperfecte admodum et per quandam analogiam assequitur aliqualem Dei cognitionem. Ex infinita ergo perfectione divini intellectus rite conclusimus, ipsum non solum se extendere ad certo et infallibiliter cognoscenda ea omnia, quae quocumque modo participant rationem entis; sed etiam unice determinari ad cognoscendum a sua essentia tamquam a specie intelligibili et principio cognitionis.

Tametsi haec quae mox commemoravimus, si generatim spectantur, sint satis aperta et ab omnibus fere admissa; nihilominus cum in particulari determinandus sit modus, iuxta quem divina essentia possit repraesentare divino intellectui quaedam determinata intelligibilia a Deo diversa, magna et fere inexplicabilis offenditur difficultas, quae in causa fuit cur philosophi in diversas oppositasque concessere sententias. Ambigitur enim *in quo medio* Deus cognoscat res a se diversas et speciatim contingentia conditionate futura, quae uno nomine dici solent futuribilia. Cum autem diversa solutio huius quaestionis aliquo modo connexa sit cum diversa partitione divinae scientiae, ad eam vel probabiliter saltem et potius per negationes solvendam, discutenda est in primis quaestio quaedam, quae agitari solet circa divisionem scientiae Dei.

ARTICULUS I.

AN IN DEO SIT SCIENTIA QUAE IURE DICATUR MEDIA.

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum scientia Dei identificetur cum ipsa divina substantia, a qua differt solum secundum rationem intelligibilem; patet, nullam adstrui posse in ea distinctionem realem sive per ordinem ad actum sive per ordinem ad habitum. Quare quaestio, quae agitur circa divisionem scientiae Dei, inquit de virtuali distinctione ex eo orta, quod nos divinam scientiam adaequate cognoscere non possumus unico conceptu, ideoque pluribus utimur notionibus, quae vere, licet imperfecte significant aliquid, quod est in ipsa re, sicut late explicavimus agentes de distinctione divinorum attributorum. Iuxta hanc ergo considerationem scientia Dei ratione scitorum dividi solet: 1) in necessariam et liberam seu contingentem; 2) in speculativam et practicam; 3) in scientiam approbationis et reprobationis; 4) demum in scientiam visionis et simplicis intelligentiae.

Cum praecipua et maxima controversia versetur circa hanc ultimam partitionem, praestat eam paucis declarare. Itaque, omisso obiecto primario, quod est ipsa Dei substantia, Dei scientia ratione scitorum, quae obiecto secundario continentur, secernitur in scientiam visionis, qua Deus intuetur omnia a se distincta quae sunt, fuerunt vel erunt; et in scientiam simplicis intelligentiae, qua cognoscit ea quae sunt vel in sua potentia vel in potentia creaturae, sed actu nec sunt, nec erunt nec fuerunt. Huius partitionis diserte meminit S. Thomas, qui inquirens, an Deus habeat scientiam non entium, et respondens, Deum cognoscere omnia quocumque modo sunt, etiamsi non sint actu et simpliciter, haec subdit: « Horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens, totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiae*. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem » (1).

(1) I p. q. 14, a. 9; cf. etiam *Contra gent.* lib. I, cap. LXVI; *QQ. DD. De ver.* q. 2, a. 8; I *Sent.* Dist. 38, q. 1, a. 4.

Iam vero circa hanc partitionem gravissima et litigiosa admodum exorta est inter theologos controversia. Quidam enim docent, inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae admittendam esse tertiam quamdam scientiam, quam *mediam* vocant. Ex adverso alii contendunt bipartitam illam divisionem esse adaequatam et a se excludentem omne medium. Cum enim Deus certo et infallibiliter in sua essentia cognoscat tum absolute futura, tum possibilea, tum futuribilia, nempe contingentia conditionate futura, assertores scientiae mediae inferunt, prima cognosci a Deo per scientiam visionis, secunda per scientiam simplicis intelligentiae, tertia vero per scientiam illam quam Molina scientiam mediam iure vocari posse censuit. Contra qui docent, contingentia conditionate futura non cognosci certo et determinate a Deo nisi consequenter ad decretum divinae voluntatis praedeterminantis, simul decernunt, hypothetice futura post decretum cognosci a Deo scientia visionis, et antecedenter ad decretum unice cognosci ut possibilea, nempe scientia simplicis intelligentiae; ideoque profitentur, scientiam qua Deus cognoscit futura, possibilea, et futuribilia, adaequate dividi in scientiam visionis et simplicis intelligentiae.

Quaestio proposita est partim de nomine, et partim de re: de nomine quidem disputatur, an scientia futuribilium, quam certo et infallibiliter omnes admittunt esse in Deo, recte vocetur media: de re autem controvertitur, in quo medio Deus huiusmodi futuribilia cognoscat; et sic pro diversitate medii quod assignant, vel amplectuntur vel respuunt scientiam mediam. Nos ad existentiam scientiae mediae propugnandam, in hoc articulo agitabimus primum quaestionem de nomine; et subinde breviter attingemus quaestionem de ipsa re, nempe de medio in quo Deus cognoscit res a se diversas.

PROPOSITIO.

Scientia qua Deus cognoscit futura sub conditione iure optimo proprio nomine insignitur, et vocatur scientia media.

Prob. prop. Divisio scientiae Dei, quae desumitur ab obiectis secundariis, secundum quod considerantur esse vel in actu vel in potentia, respicit scita prout sunt termini cognitionis, idest obiecta materialia et nullo modo prout sunt medium cognitionis. Atqui huiusmodi scita prout terminant divinam cognitionem, sunt in triplici differentia; nempe possibilea, absolute futura, et futuribilia seu futura sub conditione, quorum postrema aliquid participant de primis et aliquid de secundis. Ergo, praeter scientiam futurorum, quae dicitur *visionis*, et scientiam possibileum, quae dicitur *simplicis intelligentiae*, iure adstruitur scientia quaedam, quae vocatur *media*.

Evol. arg. Ad propositionem maiorem suadendam, notandum est, medium cognitionis, quocumque modo sumatur, se habere ad intellectum ut perfectivum et mensuram, quia intellectus in intelligendo ab illo medio dependet. Iam vero res omnes a Deo diversae se habent ad intellectum divinum ut mensuratum ad mensuram, quia intellectus divinus est causa intelligibilitatis et veritatis earundem. Ergo scita a Deo diversa non comparantur ad intellectum divinum ut medium cognitionis, sed solummodo ut terminus; quia medium cognitionis pro divino intellectu non est, nisi divina essentia, et consequenter partitio divinae scientiae, quae sumitur ab obiecto secundario, ducitur a rebus prout sunt termini cognitionis seu obiecta materialia. Propositio autem minor ex eo manifestatur, quod ea quae erunt vel sunt vel fuerunt dependenter a causis liberis, ea quae poterunt esse, et ea quae essent sub tali vel tali determinata conditione sunt inter se sedulo diversa, cum quaestio quae fieri possit circa futura et possibilea versetur circa res, quae vel cognoscuntur vel cognosci poterunt ab intellectu creato; et ex adverso quaestioni, quae fit circa futuribilia non possit responderi nisi ab intellectu divino. Ergo id quod erit, et id quod poterit esse, plurimum differt, ut scitum, ab eo quod esset, si poneretur haec vel illa conditio.

Occurritur difficultati. Doctrinae a nobis expositae opponitur auctoritas veterum, et praesertim S. Thomae, qui, uti patet ex locis paulo ante citatis, divisionem scientiae Dei in scientiam visionis et simplicis intelligentiae habuit ut adaequatam. Huic difficultati respondemus, divisionem illam esse adaequatam, si assignatur pro obiecto simplicis intelligentiae quidquid non habet esse extra videntem, uti a veteribus factitatum est, quia tunc divisio fit per membra contradictorie opposita, inter quae non datur medium; nam pro obiecto visionis ponitur quidquid actu habet esse extra videntem, et pro obiecto simplicis intelligentiae assignatur quidquid non habet vel non consideratur ut habens realem existentiam pro aliqua temporis differentia. Audi S. Thomam: « Scientia simplicis notitiae, et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae etiam est eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa » (1).

Quod si scientia simplicis intelligentiae cum recentioribus restringatur ad ea quae sunt possibilea esse, quantum est ex virtute causarum, tunc inter scientiam visionis et simplicis intelligentiae recte

(1) QQ. DD. De ver. q. 2, a. 9 ad 2.

ponitur *scientia media*, cuius obiectum est illud quod prae suo opposito a causa libera procederet ad actum secundum, si talis vel talis conditio poneretur. Siquidem futuribile nec consideratur ut existens, nec ut mere possibile, quantum est ex virtute causae; sed ut de facto contingenter eventurum prae suo opposito sub determinata conditione. Sic futuribile constituit obiectum quoddam medium inter futurum et possibile; unde scientia, quae illud attingit, denominatur media.

Exposita doctrina confirmatur. Ad expositam doctrinam confirmandam et ulterius declarandam, placet huc transferre ipsa verba doctissimi Kleutgen S. J. viri de philosophia S. Thomae optime meriti, qui sic scientiam mediam defendit: «Contingit saepenumero ut inter duo extrema inveniatur medium, quod utriusque extremi aliquid participat, atque ideo cum fit divisio, nunc quidem ad alterutrum extremorum reducitur, nunc autem ut tertium divisionis membrum ab extremis distinguitur proprioque appellatur nomine. Sic universa creata in corporea et incorporea dividimus, inter quae tamen medius constitutus est homo. Iam vero universa quae cognosci possunt, dividuntur in ea quae actu sunt; et ea quae actu non sunt, esse tamen possunt. Inter haec autem velut in medio posita sunt sub conditione futura. Actu enim non sunt, hoc commune eis est cum mere possibilibus: actu tamen essent, si conditio aliqua impleretur, quod de mere possibilibus dici non potest. Nec possible nec hypothetice futura in seipsis, sed tantum in causis suis sunt: at hypothetice futura ita sunt in causis, ut, posita conditione, certissime inciperent extra causas in seipsis esse, haud secus atque ea quae actu sunt vel erunt. Cum igitur divisio illa divinae scientiae in simplicem intelligentiam et visionem secundum diversitatem obiecti fiat; scientia qua Deus hypothetice futura cognoscit, ad alterutram referri potest, quia utriusque obiecti aliquid participat; sed cum accuratior distinctio quaeritur, recte etiam ab utraque ut tertia discernitur. Sic Concilium Lateranense IV cum universa creata secundum morem veterum symbolorum in duo illa genera visibilium et invisibilium dispertiisset; mox explicatius de creatione loquens, tria distinxit genera, naturam spiritualem, et corporalem, atque humanam ex utraque compositam » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Inter ens in actu extra causam, et ens quod est in potentia causae, non datur medium. Atqui primum cognoscitur a Deo per scientiam visionis, secundum per scientiam simplicis intelligentiae. Ergo in Deo non datur scientia media.

(1) KLEUTGEN, *De ipso Deo*, p. I, q. 3, cap. II, a. 10, pag. 284.

Resp. Dist. mai. Inter ens in actu et ens in potentia non datur medium, si potentia consideratur sub omni sensu, *Conc.* Si potentia restringitur ad aliquem determinatum sensum, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas haec quae a nobis iam praeoccupata fuerat, nunc solvitur in forma. Siquidem cum potentia possit sumi multipliciter secundum quod dicit diversum ordinem ad actum; si potentia accipitur generatim et sub omni sensu, tunc verum est, non dari aliquod medium inter id quod est in potentia, et id quod est in actu; quia opponuntur contradictorie. Verum si potentia sumitur speciatim et coarctatur ad peculiarem quemdam sensum, tunc falso dicitur, non dari aliquod medium inter actum et talem potentiam. Sic in praesenti casu si nomine entis in potentia intelligitur quidquid non existit actu extra causam, tunc evidenter inter ens in potentia et ens in actu non datur medium, quia omne quod habet esse extra causam est ens actu; et sic dividuntur per affirmationem et negationem. Quod si nomine entis in potentia intelligatur solummodo id quod potest esse ex virtute causarum, tunc inter potentiam sic coarctatam et definitam potest assignari aliquod tertium, nempe id quod prae suo opposito causa libera faceret sub tali vel tali conditione. Porro plurimum interest inter id quod causa libera poterit facere, et id quod faceret si poneretur sub aliqua conditione; nam primum cognoscitur etiam ab intellectu creato, quia poterit agere vel non agere, agere potius hoc quam illud; secundum non cognoscitur nisi a Deo.

Oppon. 2.º Futura conditionata de quibus est sermo dependent a decretis divinae voluntatis, quia nihil futurum est per voluntatem creatam, nisi a Deo praefinitum. Atqui quae dependent a divinis decretis, cognoscuntur scientia visionis. Ergo scientia media videtur esse omnino supervacanea.

Resp. Dist. mai. Futura conditionata seu futuribilia dependent a decretis hypotheticis divinae voluntatis, *Conc.* Dependent a decretis absolutis, *Neg. Contradist. min.* Quae dependent a decretis hypotheticis divinae voluntatis, cognoscuntur scientia visionis, *Neg.* Quae dependent a decretis absolutis, cognoscuntur scientia visionis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Futura contingentia possunt considerari in duplici differentia; nempe vel prout sunt vel aliquando erunt, et dicuntur absolute futura; vel prout nec sunt nec erunt, sed essent sub aliqua conditione quae nunquam ponetur, et dicuntur hypothetice futura seu futuribilia. Nam quae sunt in potentia libera creaturae, quaedam de facto erunt positae quibusdam circumstantiis; quaedam ex adverso essent, si ponerentur determinatae conditiones, sed de facto non erunt, quia conditiones illae non ponentur. Prima dependent a decretis absolutis divinae voluntatis et cognoscuntur scientia visionis. Secunda quae

remanent in statu *futuribilitatis*, et non transeunt ad statum *futuritionis* praefiniuntur decretis hypotheticis; et haec cognoscuntur scientia media. Haec cursim attigisse sufficit, quia uberius et explicatius tractantur a theologis. Ceterum de his decretis paulo post brevis recurret sermo.

ARTICULUS II.

AN DEUS COGNOSCAT CREATURAS IMMEDIATE IN SEIPSIS.

QUAESTIO DECLARATUR ET CIRCUMSCRIBITUR. Ad melius declarandam naturam divinae scientiae, eiusque divisionem in superiori articulo propositam, aliquid dicendum venit de modo secundum quem Deus res a se diversas cognoscit. Ambigitur enim, utrum Deus intueatur intelligibilia a se diversa immediate et directe in seipsis, vel mediate in sua essentia tamquam in medio obiectivo per se et principaliter cognito. Cum a nobis iam demonstratum sit, Deum certissime et perfecte cognoscere non solum seipsum, sed etiam omnia alia, quae quocumque modo participant rationem entis secundum determinatas cuiusque rei perfectiones et differentias; ita tamen ut seipsum cognoscat sicut obiectum primum, et alia a se diversa ut obiecta secundaria; proposita quaestio iam censi posset declarata et soluta. Siquidem res contrariae concurrerent, si aliquid diceretur cognitum ut obiectum secundarium, et simul affirmaretur visum in seipso; cum illud, quod cognoscitur in seipso, apprehendatur per speciem sibi adaequatam et consequenter sit primo cognitum et ratio cur cetera cognoscantur; quae omnia constituunt obiectum primum alicuius scientiae. Nihilominus non erit supervacaneum, quaestionem directe et in propria forma pertractare, tum propter materiae absconditas difficultates ex eo ortas, quod divina scientia in infinitum supergreditur scientiam intellectus nostri, ex qua ad ipsam aliquantulum cognoscendam ascendimus, tum ut sedulo vitentur multiplices equivocationes, et verborum ambages ex dissidentium philosophorum diversis opinionibus prognatae.

Multiplex cognitionis medium. Cum in praesenti disceptatione illud proprie in controversiam veniat, utrum Deus, qui immediate cognoscit seipsum, cognoscat etiam immediate alia a seipso diversa; vel potius ea intueatur in sua essentia, tamquam in obiecto cognito, in quo omnia alia cognoscuntur; in primis opportunum erit aliquid determinare de diverso medio cognitionis, quod reperitur in intellectu nostro, ut ad divini intellectus cognitionem, in qua nihil est secundum rem ab ipsa distinctum, prout possibile est et per quamdam analogiam melius tutiusque procedamus. Qua in re sub oculos ponemus ipsa verba S. Thomae, qui sic rem persequitur: « Sciendum

est quod in cognitione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum *sub quo* intellectus videt, quod disponit intellectum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est *quo* videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est *in quo* aliquid videtur: et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus: sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud: et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo. Similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum, sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae » (1).

Cognitio mediata et cognitio discursiva. Cum omnis cognitio discursiva, quae invenitur in intellectu nostro, qui propter propriam in intelligendo imperfectionem ex uno cognito procedit ad aliud, sit etiam mediata, quia in uno cognito et per ipsum cognoscitur aliud; facile admodum est, male permiscere cognitionem mediatam cum cognitione discursiva, et utramque denegare Deo, eo quod discursiva imperfectionem et potentialitatem necessario includat. Unde propria ratio utriusque sedulo distinguenda est, ut appareat quandonam cognitio mediata involvat imperfectionem in cognoscente, et quandonam e contrario dicat imperfectionem in re cognita, et summam perfectionem ex parte intellectus cognoscentis. Discursus ergo rationis in scientia nostra potest esse duplex. Unus secundum successionem tantum; sicut, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionis. Porro in utroque discursu involvitur imperfectio, quia intellectus qui intelligit discurrendo, cum intelligit unum, est in potentia ad aliud. Contra ea ad habendam cognitionem mediatam sufficit, ut unum cognoscatur in alio, tamquam in medio cognito, quia cognoscitur per speciem propriam alterius, quod est obiectum proportionatum illi virtuti cognoscitivae, cuius est proprius actus et mensura, et a qua formaliter

(1) Quodlib. 7, a. 1.

remanent in statu *futuribilitatis*, et non transeunt ad statum *futuritionis* praefiniuntur decretis hypotheticis; et haec cognoscuntur scientia media. Haec cursim attigisse sufficit, quia uberius et explicatius tractantur a theologis. Ceterum de his decretis paulo post brevis recurret sermo.

ARTICULUS II.

AN DEUS COGNOSCAT CREATURAS IMMEDIATE IN SEIPSIS.

QUAESTIO DECLARATUR ET CIRCUMSCRIBITUR. Ad melius declarandam naturam divinae scientiae, eiusque divisionem in superiori articulo propositam, aliquid dicendum venit de modo secundum quem Deus res a se diversas cognoscit. Ambigitur enim, utrum Deus intueatur intelligibilia a se diversa immediate et directe in seipsis, vel mediate in sua essentia tamquam in medio obiectivo per se et principaliter cognito. Cum a nobis iam demonstratum sit, Deum certissime et perfecte cognoscere non solum seipsum, sed etiam omnia alia, quae quocumque modo participant rationem entis secundum determinatas cuiusque rei perfectiones et differentias; ita tamen ut seipsum cognoscat sicut obiectum primum, et alia a se diversa ut obiecta secundaria; proposita quaestio iam censi posset declarata et soluta. Siquidem res contrariae concurrerent, si aliquid diceretur cognitum ut obiectum secundarium, et simul affirmaretur visum in seipso; cum illud, quod cognoscitur in seipso, apprehendatur per speciem sibi adaequatam et consequenter sit primo cognitum et ratio cur cetera cognoscantur; quae omnia constituunt obiectum primum alicuius scientiae. Nihilominus non erit supervacaneum, quaestionem directe et in propria forma pertractare, tum propter materiae absconditas difficultates ex eo ortas, quod divina scientia in infinitum supergreditur scientiam intellectus nostri, ex qua ad ipsam aliquantulum cognoscendam ascendimus, tum ut sedulo vitentur multiplices equivocationes, et verborum ambages ex dissidentium philosophorum diversis opinionibus prognatae.

Multiplex cognitionis medium. Cum in praesenti disceptatione illud proprie in controversiam veniat, utrum Deus, qui immediate cognoscit seipsum, cognoscat etiam immediate alia a seipso diversa; vel potius ea intueatur in sua essentia, tamquam in obiecto cognito, in quo omnia alia cognoscuntur; in primis opportunum erit aliquid determinare de diverso medio cognitionis, quod reperitur in intellectu nostro, ut ad divini intellectus cognitionem, in qua nihil est secundum rem ab ipsa distinctum, prout possibile est et per quamdam analogiam melius tutiusque procedamus. Qua in re sub oculos ponemus ipsa verba S. Thomae, qui sic rem persequitur: « Sciendum

est quod in cognitione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum *sub quo* intellectus videt, quod disponit intellectum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est *quo* videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est *in quo* aliquid videtur: et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus: sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud: et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo. Similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum, sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae » (1).

Cognitio mediata et cognitio discursiva. Cum omnis cognitio discursiva, quae invenitur in intellectu nostro, qui propter propriam in intelligendo imperfectionem ex uno cognito procedit ad aliud, sit etiam mediata, quia in uno cognito et per ipsum cognoscitur aliud; facile admodum est, male permiscere cognitionem mediatam cum cognitione discursiva, et utramque denegare Deo, eo quod discursiva imperfectionem et potentialitatem necessario includat. Unde propria ratio utriusque sedulo distinguenda est, ut appareat quandonam cognitio mediata involvat imperfectionem in cognoscente, et quandonam e contrario dicat imperfectionem in re cognita, et summam perfectionem ex parte intellectus cognoscentis. Discursus ergo rationis in scientia nostra potest esse duplex. Unus secundum successionem tantum; sicut, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionis. Porro in utroque discursu involvitur imperfectio, quia intellectus qui intelligit discurrendo, cum intelligit unum, est in potentia ad aliud. Contra ea ad habendam cognitionem mediatam sufficit, ut unum cognoscatur in alio, tamquam in medio cognito, quia cognoscitur per speciem propriam alterius, quod est obiectum proportionatum illi virtuti cognoscitivae, cuius est proprius actus et mensura, et a qua formaliter

(1) Quodlib. 7, a. 1.

praesupponitur; licet propter perfectionem et omnimodam simplicitatem subiecti cognoscentis utrumque cognoscatur unico actu, qui quoad rem et veritatem non differt ab ipsa essentia cognoscentis.

Quare cognitio mediata ex sua generica ratione non solum non dicit imperfectionem ex parte cognoscentis, sed etiam quandoque potest denotare summam perfectionem; quando nimirum intellectus cognoscens est infinite intelligens, et res cognita est limitatae intelligibilitatis, ideoque cognosci nequit nisi in obiecto infinite intelligibili, quod solum est proportionatum intellectui absoluto, cuius est proprium et primum obiectum. Quod si cognitio est mediata, eo quod obiectum supergrediatur capacitatem intellectus cognoscentis, tunc cognitio mediata infert imperfectionem ex parte cognoscentis, et perfectionem ex parte rei cognitae. Unde in intellectu divino, qui cognoscit immediate suam essentiam et mediate creaturas, cognitio mediata est infinite perfecta ex parte cognoscentis, et denotat imperfectionem ex parte cognitorum: in intellectu autem creato, qui cognoscit immediate creaturas et mediate Deum, cognitio mediata involvit imperfectionem ex parte cognoscentis, et infinitam perfectionem ex parte rei cognitae.

Iure ergo ex doctrina nuper exposita Doctor Angelicus deducit, divinam cognitionem, quae omnes creaturas cognoscit mediante sua essentia, et non immediate in seipsis, esse perfectissimam ex parte Dei, qui unico actu per se subsistenti perfectissime cognoscit seipsum et omnia alia secundum ultimas cuiusque rei perfectiones et differentias, eamque nullo modo dici posse discursivam neque secundum successionem, neque secundum causalitatem.

Quid cognoscere aliquid in seipso vel in alio? Cum quaestio, quam prae manibus habemus, facile obscurari possit verborum ambiguitate, ut melius pateat, quo sensu nos negemus cum S. Thoma, res creatas a Deo cognosci in seipsis, placet afferre ipsa verba Doctoris Angelici, qui sic explicat, quid intersit inter cognoscere aliquid in seipso vel in alio: « Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » (1).

(1) I p. q. 14, a. 5.

Quare controversia, quae in praesenti agitur circa medium cognitionis, non respicit speciem intelligibilem, quae est principium cognitionis, neque intentionem intellectam seu Verbum mentis, quod in Deo omnes fatentur esse expressivum tum ipsius Dei, tum omnium creaturarum; sed versatur circa *medium obiectivum*, nempe circa obiectum, quod primario terminat cognitionem, et est ratio cognoscendi alia, quae in ipso virtualiter et eminenter continentur. Siquidem huiusmodi obiectum est terminus per se completus et primarius cognitionis; sed quia plura alia complectitur et eminenter continet, intellectus actuatus cognitione talis obiecti, in eo cognito adinvenit proprias rationes secundum quas cognoscit alia, quae propterea dicuntur termini secundarii suae cognitionis (1).

Diversae sententiae. Circa propositam et a nobis definitam quaestionem duplex ultro citroque defenditur sententia. Quidam enim propugnant, Deum cognoscere creaturas non solum in seipso, sed etiam in seipsis; et consequenter docent, divinam cognitionem directe et immediate terminari etiam ad res, quin transeat per divinam essentiam visam. Alii contra cum S. Thoma profitentur, divinam essentiam esse necessarium medium obiectivum pro qualibet divina cognitione, quae terminatur ad creaturas. Unde negant, Deum cognoscere res a se diversas immediate in seipsis; licet profiteantur, Deum, mediante sua essentia, perfecte et distincte cognoscere id quod res sunt in seipsis, si actu existunt extra causas, et etiam id quod esse possunt vel essent in seipsis, si adhuc considerantur et sunt in potentia causarum. Hanc pulcherrimam S. Thomae doctrinam, quae late serpit in tota eius philosophandi ratione circa Dei scientiam, ultro amplectimur et sequenti propositione defendendam suscipimus.

PROPOSITIO.

Deus cognoscit omnia intelligibilia a se diversa non immediate in seipsis, sed in seipso, idest in sua essentia tamquam in medio cognito (2).

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Id quod cognoscitur in seipso et immediate, cognoscitur per speciem adaequatam ipsi cognoscibili, ideoque cognoscitur ut obiectum primum; et e contrario id quod cognoscitur mediate et in alio, cognoscitur per speciem alterius; ideoque cognoscitur ut obiectum secundarium. Atqui Deus omnia a se diversa

(1) Quomodo divina essentia una existens, sit propria ratio intelligendi cuncta intelligibilia, sapienter declaratur a S. THOMA, *Contra gent.* lib. I, cap. LIX.

(2) De hac re cf. S. THOMAM, I p. q. 14, a. 5; *Contra gent.* lib. I, cap. XLVIII, et alibi passim.

cognoscit per suam essentiam, quae est species sibi ipsi adaequata et superexcedens omnes alias res quas virtute continet, ideoque seipsum cognoscit ut obiectum primum, et alia sicut obiecta secundaria. Ergo Deus omnia a se diversa cognoscit in seipso ut in medio cognito, et non immediate in seipsis.

Evol. arg. Efficacia istius argumenti probe intelligitur ex iis, quae de natura cognitionis passim tradit S. Thomas. Siquidem proprium cuiuslibet intelligentiae obiectum, quod primo et per se cognoscitur, debet esse consentaneum naturae subiecti intelligentis, quia cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis (1). Unde ea, quorum species propriae et adaequatae sunt in aliquo intellectu, constituunt obiectum proprium illius intellectus, ad cuius modum per improprias et alienas notiones alia intelligit, quae eatenus cognoscuntur, quatenus cognoscitur obiectum proprium; et consequenter obiectum proprium cognoscitur primo et per se, alia cognoscuntur secundo. Sic obiectum proprium nostrae cognitionis in praesenti statu est quidditas abstracta rerum materialium, quia huiusmodi quidditas est proportionata naturae et modo essendi intellectus nostri, qui per speciem huiusmodi quidditatis omnia cognoscit. Vicissim obiectum proprium divinae mentis est ipse Deus, quia solummodo Deus ipse est proportionatus naturae et modo essendi intellectus divini. Sicut ergo nos naturaliter non possumus cognoscere Deum, nisi cognitis rebus creatis; ita Deus non potest res creatas cognoscere, nisi cognito seipso.

Arg. 2.^{um} Intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quam sua essentia, cum species intelligibilis comparetur ad intellectum sicut actus ad potentiam. Atqui essentia Dei non potest determinare divinum intellectum, nisi ad cognoscendum immediate et directe seipsam, alia vero prout in ipsa virtualiter continentur. Ergo Deus cognoscit seipsum immediate et directe in seipso; reliqua vero intuetur prout in essentia sua immediate visa intelligibiliter continentur, ideoque in ea tamquam in medio cognito. Propositio minor, quae sola posset in controversiam venire, exinde in aperto ponitur, quod divinus intellectus eatenus concipit et cognoscit determinatas rationes rerum, quatenus cognoscit suam essentiam non absolute prout est essentia, sed prout est diversimode participabilis a diversis rebus, quae eam imitantur vel ab ea deficiunt, idest cointellectis diversis proportionibus vel respectibus rerum ad ipsam. Ergo essentia primo et directe non ducit, nisi in cognitionem sui ipsius, et subinde ac secundario in cognitionem aliorum, quatenus eminenter continentur in ipsa; quippe quod, uti scite notavit Aquinas « essentia rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius, nisi eius cuius est essentia » (2).

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 85, a. 1.

(2) Opusc. *Compend. theol.* cap. XXX.

Iure ergo idem Doctor Angelicus, postquam probaverit, Deum primo et per se non cognoscere nisi seipsum; cognoscere vero alia, quia ipsis est causa essendi, sic concludit: « Apparet, Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum; alia vero sicut *in essentia sua visa*. Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, dicens: Non secundum visionem singulis se immittit, sed *secundum causae continentiam* scit omnia. Et infra: Divina sapientia seipsam cognoscens, scit alia » (1).

Placita quorundam qui non constanter loquuntur. Non desunt Auctores qui ex una parte consentiunt cum S. Thoma in eo quod concedant, Deum nulla alia specie intelligibili moveri ad intelligendum, quam sua essentia, ideoque seipsum intelligere tamquam obiectum primum suae scientiae; alia vero tamquam obiecta secundaria, cum Deus intelligatur per speciem sibi adaequatam, et alia intelligantur per speciem superexcedentem, quae comparatur ad res quas repraesentat ut actus perfectissimus ad actus imperfectos. Ex alia vero parte recedentes a doctrina S. Thomae discernunt, Deum cognoscere res a se diversas non solum in seipso, sed etiam in seipsis. Haec loquendi ratio videtur vel inconstans, vel saltem abuti vocabula; nam cognoscere aliquid per speciem superexcedentem seu per speciem continentis, et cognoscere aliquid immediate et in seipso ex opposito dicuntur, uti notavimus declarando utriusque rei propriam rationem et definitionem. Quod si laudati Auctores affirmare contendunt, Deum distincte et perfecte intueri non solum esse quod creaturae habent in ipso tamquam in causa totius participatae entitatis, sed etiam illud quod habent, vel habere possunt in seipsis et extra causas; tunc verissime loquuntur et illud affirmant quod a nemine negari potest, sed extra quaestionem hoc in loco agitatam omnino vagantur. Siquidem plurimum differt inter cognoscere infallibiliter et distincte aliquid *prout est in se*, et cognoscere aliquid *immediate*. Primum semper denotat perfectionem ex parte cognoscentis. E contrario alterum non semper designat nobilitatem ex parte cognoscentis, quia res creata et finita non potest cognosci per speciem sibi adaequatam, ideoque immediate, nisi ab intellectu creato et imperfecto; licet a Deo intelligatur prout est in se.

Confirm. 1.^o Veritas proposita quam demonstrandam suscepimus, confirmari potest ex eo quod intelligibilia a Deo diversa intelliguntur ab eius intellectu vel quia per se et immediate movent ipsum ad intelligendum, vel quia intellectus divinus ad eorum cognitionem movetur a sua essentia, quae prout virtualiter et eminenter ea continet, cognoscitur a Deo ut imitabilis et participabilis secundum diversos gradus assimilationis rerum ad ipsam. Iam vero si datur primum, tunc necessario concedendum est, Deum moveri ad intelligendum ab aliquo

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XLIX.

sibi extraneo, quod compararetur ad divinum intellectum tamquam actus ad potentiam et tamquam mensura ad mensuratum, quae omnia, uti saepe probavimus, sunt impossibilia et absurda, quia operationem intellectus divini similem faciunt operationis intellectus nostri. Sin vero conceditur secundum, tunc ratione connexi affirmandum est, res a Deo diversas ab ipso cognosci in sua essentia tamquam in medio viso et cognito, nempe per speciem non adaequatam rebus, sed adaequatam ipsi essentiae res omnes eminenter continenti; ideoque res cognosci per speciem continentis, et non immediate in seipsis.

Quare Doctor Subtilis ut suaderet, rationes rerum intelligibiles praesupponi a divino intellectu et cognosci in seipsis, se contulit ad esse illud obiectivum et diminutum, quod independens a divino intellectu posuit, et simul variis rationibus conatus est subvertere doctrinam S. Thomae, qui ad explicandam dependentiam omnium intelligibilium finitorum ab intellectu divino, sapienter admodum tradiderat, Dei intellectum concipere et efformare distinctas singularum rerum rationes intelligibiles, seu formas exemplares, cognoscendo suam essentiam diversimode imitabilem et participabilem a diversis rebus.

Egregium Molinae testimonium. Doctrina nuper a nobis propugnata, quam ex purissimis S. Thomae fontibus hausimus, nobilissimos patronos sibi vindicat inter eos praesertim, qui *Summam theologicam* Angelici Praeceptoris eruditissimis commentariis locupletarunt. Ad specimen placet huc transferre quae sapienter scripsit Molina, cuius ista sunt verba: « Secunda conclusio: Deus cognoscit alia a se non in rebus ipsis, sed in seipso; hoc est, intuitus divini intellectus non fertur aequae primo in suam essentiam ut in rem cognitam, et in naturas quas aliae res in seipsis habent; sed primo fertur in suam essentiam ut in obiectum primum, in quo virtute continentur naturae aliarum rerum, et mediante essentia ita cognita, illo eodem intuitu cognoscit ac intuetur ulterius, ut obiectum secundarium, naturam cuiusque aliarum rerum propriam. Itaque cum dicimus, Deum non cognoscere alia a se in ipsismet rebus, non negamus, Deum cognoscere illud esse quod habent in seipsis, sed negamus cognoscere illud immediate, atque ut obiectum primum. Quod enim in alio obiecto prius cognito, in quo elucet, cognoscitur, non dicitur cognosci in se, sed in illo alio, etiamsi intuitus quo in alio cognoscitur, pertingat ad proprium esse illius rei quae in alio percipitur » (1).

(1) MOLINA, in 1^{am} part. *Sum.* q. 14, a. 5 et 6, Disp. unic.; cf. etiam LESSIUM, *De perf. div.* lib. VI, cap. I, n. 4.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Intellectus perfectissimus debet cognoscere res omnibus modis, quibus sunt cognoscibiles. Atqui res a Deo diversae, sunt cognoscibiles immediate et in seipsis. Ergo Deus cognoscit creaturas etiam in seipsis.

Resp. Dist. mai. Intellectus perfectissimus debet cognoscere res omnibus modis, quibus sunt cognoscibiles, si modus se tenet ex parte rei cognitae, *Conc.* Si modus consideratur ex parte cognoscentis, *Neg. Cont. radist. min.* Res a Deo diversae, sunt cognoscibiles immediate et in seipsis ab intellectu infinito, *Neg.* Ab intellectu creato, qui mensuratur ab ipsis, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Proprium est intellectus perfectissimi omnia intelligere modo perfectissimo, et cum modus perfectissimus non sit nisi unus, sic intellectus perfectissimus omnia cognoscere debet unico modo, nempe per suam essentiam, quae repraesentat immediate seipsam, et mediate omnia alia quae continentur in ea eminenter, tamquam in principio et causa totius participatae realitatis. Quare ipsa perfectio intellectus infiniti in causa est, cur aliqua ab ipso cognoscantur mediate et non in seipsis. Verum si modus sumitur ex parte rei cognitae, tunc intellectus perfectissimus rem cognoscit omnibus modis quibus cognoscibilis est; quia nihil est in re quod ab ipso non percipiatur, ideoque res cognoscitur non solum secundum quod actu est in se, sed etiam secundum quod est in potentia causae; non solum absolute, sed etiam secundum quod dicit ordinem ad alias res. Ceterum si difficultas valeret, Deus deberet etiam cognoscere res per discursum, quia res etiam illo modo cognoscibiles sunt. Unde aliud est intelligere, creaturas esse cognoscibiles pluribus modis, nempe tum in seipsis tum in alio, et aliud est cognoscere creaturas omnibus illis modis. Primum conceditur, quia Deus cognoscit et suum intelligendi modum, et modum intelligendi proprium creaturarum; alterum negatur, quia inter illos modos aliqui supponunt imperfectionem in cognoscente.

Oppon. 2.^o Deus natura sua est determinatus ad cognoscendum omne verum. Atqui si ad omnia cognoscenda determinatur a sua natura, aequae cognoscit omnia. Ergo cognoscit immediate non solum seipsum, sed etiam omnia alia a se diversa.

Resp. Dist. mai. Deus natura sua est determinatus ad cognoscendum omne verum, modo suae naturae consentaneo, *Conc.* Ad cognoscendum omne verum, modo qui imperfectionem in cognoscente involvit, *Neg. Contradist. min.* Aequae cognoscit omnia, idest omnia cognoscit immediate et in seipsis, *Neg.* Idest eius cognitio extenditur ad omnia, *Conc.* et *Neg. cons.* Aequivocatio quae latet in hac difficultate est fere par et gemina illi, quae proxime declarata est, ideoque

aperitur eodem adhibito rerum delectu. Siquidem infinita perfectio divinae naturae non solum postulat, ut Deus omnia intelligat, sed etiam ut ea intelligat modo perfectissimo. Porro modus perfectissimus divinae intellectionis exigit, ut Deus omnia intelligat per suam essentiam, quae est species repraesentativa omnium, sed solummodo adaequata et propria suis, ideoque Deus seipsum dumtaxat cognoscit immediate, et per propriam speciem.

Oppon. 3.^o Res quae non cognoscitur per speciem sibi adaequatam, sed per speciem alterius, imperfecte et indistincte cognoscitur. Atqui, si Deus non cognoscit creaturas in seipsis, eas cognoscit non per species proprias, sed per speciem alterius, ideoque imperfecte. Ergo Deus cognoscit creaturas in seipsis.

Resp. Dist. mai. Res quae cognoscitur per speciem alienam, cognoscitur imperfecte, si illa species non repraesentat rem secundum omnes perfectiones et differentias ipsius, *Conc.* Si illa species repraesentat rem secundum propriam et differentialem rationem ipsius, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti diximus loquentes de distincta et perfecta cognitione, quam Deus habet omnium rerum, divina essentia ita est species et similitudo omnium, ut propter suam infinitam perfectionem omnia a se diversa repraesentet distinctissime et secundum proprias cuiusque differentias. Quomodo hoc intelligendum sit, a nobis explicatum est superius (1).

Oppon. 4.^o Deus eadem ratione cognoscit seipsum et alia. Atqui seipsum cognoscit immediate et in seipso. Ergo etiam alia debet cognoscere immediate et in seipsis.

Resp. Dist. mai. Deus eadem ratione intelligit omnia, si ratio sumitur ex parte cognoscentis, *Conc.* Si sumitur ex parte rei cognitae, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Difficultas non differt ab aliis, nisi penes formam, ideoque non est cur in ea enodanda plurimum immoremur. En quomodo S. Thomas dilucide eam solvit: « Dicendum quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia, quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est, quod eius est essentia et aliorum similitudo » (2).

Oppon. 5.^o Deus cognoscit creaturas secundum quod sunt in propria natura. Atqui cognoscere res secundum quod sunt in propria

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 14, a. 6.

(2) QQ. DD. De ver. q. 2, a. 3 ad 6.

natura idem est atque eas cognoscere in seipsis. Ergo Deus cognoscit alia a se in seipsis, et non solum in seipso.

Resp. Dist. mai. Deus cognoscit creaturas secundum quod sunt in propria natura, si secundum quod refertur ad cognitionem ex parte cogniti, *Conc.* Si secundum quod refertur ad cognitionem ex parte cognoscentis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Quando dicimus, Deum cognoscere creaturas prout sunt in propria natura; si secundum quod determinat cognitionem ex parte rei cognitae, tunc sensus propositionis est, quod Deus cognoscat non solum esse quod habent in ipso tamquam in causa secundum quod sunt unum cum eo; sed etiam esse quod habent extra ipsum secundum quod diversificantur ab eo; et hic sensus est verissimus. Quod si secundum quod determinat cognitionem ex parte cognoscentis, tunc sensus propositionis est, quod Deus cognoscat creaturas per speciem quae est ipsa natura et essentia creaturae; et hic sensus est falsus, quia essentia creaturae non potest esse forma intelligibilis pro intellectu divino. Unde, spectata cognitione ex parte cognoscentis, verum est, quod Deus non cognoscat res nisi secundum quod sunt in ipso, quia cognoscit per speciem continentis quae est idem cum ipso (1).

Oppon. 6.^o Si Deus non cognoscit res creatas in seipsis, sed in seipso, cognoscit eas in unico medio. Atqui unicum medium cognitionis non potest esse propria ratio et perfecta similitudo plurium rerum. Ergo ad habendam distinctam cognitionem diversarum rerum, Deus debet eas cognoscere in seipsis.

Resp. Dist. mai. Si Deus cognoscit res solum in seipso, eas intuetur in unico medio, quod se habet ad cognita per modum excedentis, *Conc.* Quod se habet per modum adaequationis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti notat S. Thomas: « divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis » (2).

Oppon. 7. Si Deus cognoscit creaturas in seipso et non in seipsis, eas non cognoscit per speciem propriam. Atqui res quae non cognoscitur per propriam speciem, cognoscitur confuse et indistincte. Ergo Deus creaturas cognoscere debet in seipsis.

Resp. Dist. mai. Si Deus non cognoscit creaturas in seipsis, eas minime cognoscit per speciem propriam, si proprium opponitur alieno, *Conc.* Si proprium opponitur communi, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Si enim proprium opponitur alieno, tunc species, quae non est propria, potest repraesentare plures res secundum determinatas perfectiones et differentias. Verum si proprium opponitur communi,

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. loc. cit. ad 2, et a. 4 ad 6.

(2) I p. q. 14, a. 6 ad 3; cf. etiam QQ. DD. De ver. q. 2, a. 4 ad 2.

tunc species, quae non est propria, repraesentat res in communi, ideoque indistincte et confuse.

Oppon. 8.^o Effectus qui cognoscuntur mediante causa, cognoscuntur per discursum. Atqui in Deo nullus datur discursus. Ergo Deus non cognoscit res creatas mediante sua essentia, sed immediate in seipsis.

Resp. Dist. mai. Effectus qui cognoscuntur mediante causa, cognoscuntur per discursum, si causa et effectus cognoscuntur diverso actu, *Conc.* Si causa et effectus percipiuntur eodem actu, *Neg. Conc. min. et Neg. cons. (1).*

SCHOLION. Controversia de scientia media, ad rem quod attinet, independens est a praesenti quaestione. Problema quod proxime discutiendum solvendumque aggressi sumus, illud unum inquirebat, utrum nempe Deus res omnes a se diversas, quae quocumque modo participant rationem entis, cognosceret in seipso vel in seipsis, id est mediate vel immediate. Nos ad infinitam perfectionem et omnimodam independentiam scientiae divinae a qualibet re sibi extranea in tuto ponendam, sequuti sumus doctrinam a S. Thoma diserte et passim traditam, quae decernit, Deum cognoscere omnia intelligibilia a se diversa mediate et in seipso, non autem immediate et in seipsis. Iam vero nonnulli ex recentioribus tum ex fautoribus tum ex adversariis scientiae mediae opinati sunt, substantiam controversiae circa scientiam mediam esse cum quaestione de medio cognitionis necessario nexu copulatam, ita ut, si Deus futuribilia cognoscit in seipsis, admitti debeat scientia media, et e contrario si ea cognoscit in seipso tantum, actum sit de scientia, quam mediam vocavimus.

Unde quidam scientiae mediae assertores ad scientiam mediam defendendam recurrunt ad hoc quod Deus futura conditionata cognoscat in seipsis, seu, ut aiunt, in eorum obiectiva veritate. Contra quidam scientiae mediae osiores, ex eo quod defendant, Deum omnia a se diversa cognoscere in seipso tamquam in medio cognito, de subverso praecipuo fundamento scientiae mediae gloriantur. Hinc ex una parte tamquam desertores scientiae mediae describuntur illi qui cum S. Thoma profitentur, Deum omnia cognoscere in sua essentia: ex alia vero parte assertores scientiae mediae conclamantur a doctrina S. Thomae agminatim recedere. Et sic in re perdifficili et abscondita facile capiuntur quotquot in his quaestionibus sunt leviter versati, et praesertim iuvenes, qui suum iudicium adhibere non solent, et id ratum crebro habent, quod ab aliis vel iudicatum vel simpliciter affirmatum vident.

Verum enim utrique nostro iudicio frustra sunt, nam substantia controversiae ultro citroque circa scientiam mediam agitatae omnino

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 14, a. 7.

independens est a praesenti quaestione, in qua ambigitur, utrum Deus intelligibilia a se diversa intueatur mediate vel immediate, id est in seipso vel in seipsis. Hoc evidenter et certo certius demonstratur ex ipsa doctrina, quam de scientia divina professi sunt Theologi illi qui sive in asserenda sive in impugnanda scientia media uti principes ab omnibus habentur. Siquidem iam citavimus Ludovicum Molinam doctissimum scientiae mediae defensorem, qui diserte docuit, Deum non cognoscere intelligibilia a se diversa in propriis naturis, sed ea intueri in sua essentia. Immo idem auctor doctrinam illam quam generatim tradiderat de omnibus intelligibilibus a Deo diversis applicavit futuris hypothetice contingentibus. Cum enim triplicem scientiam in Deo distinxisset, de tertia scribens, quae est futuribilium, sic eloquutus est: « Tertiam denique mediam scientiam, quae ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset; cum tamen posset, si vellet, facere reapse oppositum » (1). Quo ex testimonio sicut et ex alio superius recitato evidentissime patet cuilibet vel leviter attendenti, scientiam mediam ex sententia Molinae haudquaquam fundari in immediata cognitione futuribilium.

Neque diversimode hac super re sentiebant antiquiores scientiae mediae adversarii, qui ad explicandam in Deo certam futuribilium cognitionem recurrerant ad Dei decreta praedeterminantia voluntatem liberam creaturae. Etenim Didacus Alvarez declarans statum quaestionis inter utramque Scholam agitatae, diserte affirmat, cardinem controversiae in hoc proprie esse situm, utrum nempe Deus cognoscat futura conditionata antecedenter ad omnem suam liberam determinationem, vel potius consequenter ad decretum suae voluntatis praedeterminantis quod tale quid sit futurum adimpleta conditione. En eius verba: « Futura conditionata... si accipiantur ut antecedunt omne decretum divinae voluntatis praedeterminantis quod tale quid sit futurum, adimpleta conditione, non cadunt sub scientia... nec ut sic sunt scibilia infallibiliter etiam a Deo, sed solum cognoscuntur ut possibilia fieri. Verbi gratia: scit quidem Deus certo et infallibiliter, quod si creasset modo alios Angelos in gratia habituali, et decrevisset voluntate absoluta et efficaci quod illi perseverarent in gratia, ita fieret et de facto perseverarent... Sed tamen si secludatur huiusmodi decretum, non est scibile, quid illi Angeli, si crearentur in gratia, determinate facerent ex sua innata libertate, neque est cognoscibile scientia infallibili etiam a Deo, utrum illi in particulari essent perseveraturi, an in peccatum consensuri, sed solum quid in tali casu possent facere: et idem proportionaliter dicendum de aliis consimilibus futuris condi-

(1) MOLINA, in 1^{am} p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 17.

tionatis a creata voluntate dependentibus. Haec conclusio est directe contra assertores scientiae mediae » (1).

Ex citatis tum Ludovici Molinae, tum Didaci Alvarez testimoniis in promptu est, controversiam de scientia media minime esse confundendam cum controversia de medio scientiae, in qua inquiritur utrum Deus mediate vel immediate cognoscat res a se diversas, licet aliqui ad scientiam mediam defendendam docuerint, Deum futuribilia cognoscere in seipsis, quod et a veritate alienum putamus, et nullo modo esse accommodatum, si daretur, ad controversiam dirimendam. Cum enim omnes conveniant, Deum hypothetice futura certo et infallibiliter cognoscere, et simul consentiant, divinum intellectum determinari ad intelligendum unice a sua essentia tanquam a specie intelligibili et omnium repraesentativa, illud proprie in controversiam venire potest, nimirum quomodo divina essentia possit esse similitudo et species manifestativa talium intelligibilium. Unde recurrere ad hoc quod Deus illa cognoscat in seipsis, quaestionem propositam insolutam relinquit, et aliquid affirmat, quod omnino a veritate alienum videtur; nam obiectiva illa veritas futuribilium praesupponi non potest intellectui divino, qui est causa et mensura omnis veritatis et intelligibilitatis; ideoque intellectus absolutus in efformandis ideis seu formis exemplaribus rerum non respicit ad aliquod prototypon extra ipsum positum, cum extra ipsum ante rerum creationem nihil sit neque ad ordinem realem neque ad ordinem idealem pertinens. Qui secus diceret, cogeretur se conferre vel ad esse illud obiectivum et diminutum Scotistarum, vel ad ideas per se subsistentes Platonis.

Substantia ergo controversiae, fatentibus ipsis adversariis scientiae mediae, in eo viget, quod ipsi tueantur, divinum intellectum non cognoscere futuribilia in sua essentia nisi consequenter ad decreta divinae voluntatis praedeterminantis ad unum; antecedenter vero ad decreta voluntatis praedeterminantis cognoscere ea solum ut possibilia. Contra nos contendimus, Deum cognoscere hypothetice futura antecedenter ad sua decreta, quibus determinat ea esse transferenda ad ordinem exsistentiae. Unde cum ipsi osores scientiae mediae fateantur, huiusmodi futuribilia non posse cognosci scientia visionis, nisi post decreta, et ante decreta non cognosci nisi ut possibilia ideoque per simplicem notitiam; consequenter admittere tenentur, exsistere scientiam mediam, si probatum fuerit, Deum ante decretum suae voluntatis praedeterminantis, futuribilia cognoscere ut futuribilia et non ut simpliciter possibilia.

(1) ALVAREZ, *De auxiliis*, lib. II, disp. 4, n. 10.

ARTICULUS III.

IN QUO MEDIO DEUS FUTURA CONDITIONATA COGNOSCAT.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Cum intellectus divinus sit infinite perfectus et idem secundum rem cum esse Dei per se subsistenti, necessario extendi debet ad omnia cognoscenda, ideoque etiam ad contingentia sub conditione futura. Ex eadem infinita in intelligendo perfectione facile eruitur, uti demonstravimus, Deum omnia cognoscere in seipso, idest in sua essentia, quae est species intelligibilis et similitudo omnium rerum, sive earum quae actu sunt extra causas, sive earum quae quocumque modo sunt in potentia vel ipsius Dei, vel etiam creaturarum. Quare praesens quaestio non eo spectat ut decernatur, utrum Deus cognoscat futuribilia in seipso vel in seipsis, idest mediante sua essentia vel immediate, cum hoc iam a nobis determinatum sit; sed potius investigandum venit, quo pacto accipienda sit divina essentia, ut possit esse ratio repraesentativa seu idea futuribilium, quae sicut cetera a Deo diversa obiecto secundario divinae scientiae continentur, et consequenter in obiecto primario tanquam in medio cognito percipiuntur.

Quaestio sic definita longe difficillima est in tota hac de scientia Dei materia, et cum ex ea ultimo pendeat disceptatio de cognitione futurorum absolute contingentium, eius maxima difficultas in causa fuit, cur gravissimi theologi arbitrati sint, modum quo Deus liberas actiones creaturarum praevideat, homini mortali esse inaccessum; ideoque cum Apostolo repetendum: « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! » (1). Unde in propositi problematis aliquali declaratione breviter et generatim procedendum nobis esse intelligimus; nimirum potius negando et removendo modos illos, qui vel scientiam Dei imperfectam efficiunt, vel contingentiam rerum perimunt; quam assignando in particulari modum illum ineffabilem, secundum quem infinitus Dei intellectus determinate et infallibiliter cognoscat secundum ordinem praesentis ad praesens, quid causa libera et contingens, idest ad opposita se habens eligeret prae opposito in hac vel illa conditione, quae tamen ipsam contingentem relinquat. Propter summam rei, de qua ambigebatur, difficultatem factum est, ut philosophi et praesertim theologi mire ingenia sua exercuerint et multiplices modos proposuerint solvendae quaestionis. Nos brevitatis

(1) *Epist. ad Rom.* cap. XI, v. 33.

tionatis a creata voluntate dependentibus. Haec conclusio est directe contra assertores scientiae mediae » (1).

Ex citatis tum Ludovici Molinae, tum Didaci Alvarez testimoniis in promptu est, controversiam de scientia media minime esse confundendam cum controversia de medio scientiae, in qua inquiritur utrum Deus mediate vel immediate cognoscat res a se diversas, licet aliqui ad scientiam mediam defendendam docuerint, Deum futuribilia cognoscere in seipsis, quod et a veritate alienum putamus, et nullo modo esse accommodatum, si daretur, ad controversiam dirimendam. Cum enim omnes conveniant, Deum hypothetice futura certo et infallibiliter cognoscere, et simul consentiant, divinum intellectum determinari ad intelligendum unice a sua essentia tanquam a specie intelligibili et omnium repraesentativa, illud proprie in controversiam venire potest, nimirum quomodo divina essentia possit esse similitudo et species manifestativa talium intelligibilium. Unde recurrere ad hoc quod Deus illa cognoscat in seipsis, quaestionem propositam insolutam relinquit, et aliquid affirmat, quod omnino a veritate alienum videtur; nam obiectiva illa veritas futuribilium praesupponi non potest intellectui divino, qui est causa et mensura omnis veritatis et intelligibilitatis; ideoque intellectus absolutus in efformandis ideis seu formis exemplaribus rerum non respicit ad aliquod prototypon extra ipsum positum, cum extra ipsum ante rerum creationem nihil sit neque ad ordinem realem neque ad ordinem idealem pertinens. Qui secus diceret, cogeretur se conferre vel ad esse illud obiectivum et diminutum Scotistarum, vel ad ideas per se subsistentes Platonis.

Substantia ergo controversiae, fatentibus ipsis adversariis scientiae mediae, in eo viget, quod ipsi tueantur, divinum intellectum non cognoscere futuribilia in sua essentia nisi consequenter ad decreta divinae voluntatis praedeterminantis ad unum; antecedenter vero ad decreta voluntatis praedeterminantis cognoscere ea solum ut possibilia. Contra nos contendimus, Deum cognoscere hypothetice futura antecedenter ad sua decreta, quibus determinat ea esse transferenda ad ordinem exsistentiae. Unde cum ipsi osores scientiae mediae fateantur, huiusmodi futuribilia non posse cognosci scientia visionis, nisi post decreta, et ante decreta non cognosci nisi ut possibilia ideoque per simplicem notitiam; consequenter admittere tenentur, exsistere scientiam mediam, si probatum fuerit, Deum ante decretum suae voluntatis praedeterminantis, futuribilia cognoscere ut futuribilia et non ut simpliciter possibilia.

(1) ALVAREZ, *De auxiliis*, lib. II, disp. 4, n. 10.

ARTICULUS III.

IN QUO MEDIO DEUS FUTURA CONDITIONATA COGNOSCAT.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Cum intellectus divinus sit infinite perfectus et idem secundum rem cum esse Dei per se subsistenti, necessario extendi debet ad omnia cognoscenda, ideoque etiam ad contingentia sub conditione futura. Ex eadem infinita in intelligendo perfectione facile eruitur, uti demonstravimus, Deum omnia cognoscere in seipso, idest in sua essentia, quae est species intelligibilis et similitudo omnium rerum, sive earum quae actu sunt extra causas, sive earum quae quocumque modo sunt in potentia vel ipsius Dei, vel etiam creaturarum. Quare praesens quaestio non eo spectat ut decernatur, utrum Deus cognoscat futuribilia in seipso vel in seipsis, idest mediante sua essentia vel immediate, cum hoc iam a nobis determinatum sit; sed potius investigandum venit, quo pacto accipienda sit divina essentia, ut possit esse ratio repraesentativa seu idea futuribilium, quae sicut cetera a Deo diversa obiecto secundario divinae scientiae continentur, et consequenter in obiecto primario tanquam in medio cognito percipiuntur.

Quaestio sic definita longe difficillima est in tota hac de scientia Dei materia, et cum ex ea ultimo pendeat disceptatio de cognitione futurorum absolute contingentium, eius maxima difficultas in causa fuit, cur gravissimi theologi arbitrati sint, modum quo Deus liberas actiones creaturarum praevideat, homini mortali esse inaccessum; ideoque cum Apostolo repetendum: « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! » (1). Unde in propositi problematis aliquali declaratione breviter et generatim procedendum nobis esse intelligimus; nimirum potius negando et removendo modos illos, qui vel scientiam Dei imperfectam efficiunt, vel contingentiam rerum perimunt; quam assignando in particulari modum illum ineffabilem, secundum quem infinitus Dei intellectus determinate et infallibiliter cognoscat secundum ordinem praesentis ad praesens, quid causa libera et contingens, idest ad opposita se habens eligeret prae opposito in hac vel illa conditione, quae tamen ipsam contingentem relinquat. Propter summam rei, de qua ambigebatur, difficultatem factum est, ut philosophi et praesertim theologi mire ingenia sua exercuerint et multiplices modos proposuerint solvendae quaestionis. Nos brevitatis

(1) *Epist. ad Rom.* cap. XI, v. 33.

causa unum vel alterum ad trutinam revocabimus, et quid nobis verosimilius videtur, absque ulla vincendi pertinacia subiiciemus.

Prima sententia. Principio quidem nobis occurrit sententia eorum, qui ad explicandum, quomodo Deus futuribilia certo cognoscat, docent, Deum intueri huiusmodi eventus hypothetice futuros in suis decretis praedeterminantibus ad unum creatas voluntates. Haec decreta a suis assertoribus dicuntur *subiective absoluta* et *obiective conditionata*, quippe quod per ea Deus ab aeterno statuit, quomodo praedeterminaret in individuo cunctas causas liberas in omni possibili circumstantia spectatas. Iuxta hanc sententiam loquutus est Didacus Alvarez paulo ante citatus, inquit: « Futura conditionata... si accipiantur ut antecedunt omne decretum divinae voluntatis praedeterminantis, quod tale quid sit futurum, adimpleta conditione, non cadunt sub scientia... nec ut sic sunt scibilia infallibiliter etiam a Deo, sed solum cognoscuntur ut possibilia fieri » (1).

Secunda sententia affirmat, Deum certo et infallibiliter cognoscere futura conditionata in seipsis seu in eorum obiectiva veritate. Haec sententia si decernit, Deum cognoscere futuribilia secundum esse quod habent in seipsis, si haec vel illa conditio poneretur, tunc eo redit quod affirmet, Deum cognoscere futuribilia qua futuribilia, et sic problema propositum neque explicat neque attingit. Si vero decernit, conditionate futura *immediate* a Deo cognosci in seipsis seu in eorum veritate obiectiva, tunc iam a nobis superius refutata est, cum Deus nihil a seipso diversum cognoscat, nisi in sua essentia tamquam in medio cognito (2).

Tertia sententia tuetur, Deum certo et infallibiliter percipere contingentia sub conditione futura in sua essentia antecedenter ad quodlibet decretum praedeterminans divinae voluntatis. Quo sensu hoc sumendum sit, sequenti propositione declarabitur.

PROPOSITIO.

Deus contingentia conditionate futura non cognoscit in decretis suae voluntatis praedeterminantibus actiones creaturarum, sed antecedenter ad quodlibet decretum ea intuetur in sua essentia prout est idea cuiuslibet entis participati secundum omnes modos necessitatis et contingentiae.

Prob. 1.^a pars, nempe Deum non cognoscere hypothetice futura in suis decretis ad unum praedeterminantibus; quod sic effici potest. Contingentia sub conditione futura nequeunt cognosci a Deo in decretis praedeterminantibus, subiective absolutis et obiective conditio-

(1) *De auxil.* lib. II, disp. 4, n. 10; de expositione huius sententiae, cf. KLEUTGEN, *De Deo ipso*, q. 3, cap. II, a. 17, p. 319.

(2) De hac secunda opinione, cf. laudatum KLEUTGEN, loc. cit. p. 320.

natis, si praedeterminatio ad unum componi non potest cum ipsa contingentia actus. Atqui ita res habet. Ergo contingentia hypothetice futura non cognoscuntur a Deo in decretis voluntatem creatam praedeterminantibus ad unum. Propositio minor circa quam tota vertitur controversia, licet magis directe tractabitur in quaestione de influxu divino in operationibus creaturarum; nihilominus pro praesenti disceptatione sic potest breviter demonstrari. De ratione actus contingentis exeuntis a voluntate creata est, ut, positus omnibus praerequisitis ad agendum, huiusmodi actus sit in potestate voluntatis, seu integrum sit voluntati agere vel non agere, eligere hoc vel illud. Atqui, posita praedeterminatione ad unum, actus non remanet amplius in potestate voluntatis. Ergo praedeterminatio ad unum componi nequit cum contingentia eventus futuri.

Quare S. Thomas ad salvandum dominium voluntatis creatae in suos actus liberos diserte excludit determinationem ad unum a causa extrinseca procedentem. Ad specimen unum vel alterum locum S. Doctoris citabimus. Ait enim: « Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit *determinationem virtutis ad unum*, et molestiam (al. violentiam) causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus *seipsum cognoscendo*, huiusmodi cognoscere possit » (1). Et alibi: « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo *determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis* » (2). Et alibi: « Ipsa potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* » (3).

Prob. 2.^a pars, quae in eo quod affirmat, eventus hypothetice contingentes praecognosci a Deo in sua essentia antecedenter ad quodlibet decretum, rite concluditur ex superius demonstratis. Siquidem ostensum est 1), Deum percipere res a se diversas non in seipsis, sed in seipso, nempe in sua essentia prout cognoscitur ut imitabilis et participabilis diversimode a diversis rebus; ostensum est 2), Deum eventus contingentem futuros non cognoscere in sua essentia consequenter ad decreta praedeterminantia ad unum creatas voluntates. Ergo licet omnino inferre, futura contingentia cognosci a Deo in sua essentia antecedenter ad quodlibet decretum praedeterminans. Verum

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. LXVIII.

(2) *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7 ad 13.

(3) *2 Sent. Dist.* 39, q. 1, a. 1.

enim in eo quod subiungimus, essentiam divinam esse similitudinem et ideam hypothetice contingentium, prout accipitur ut propria ratio cuiuslibet entis participati, tangitur a nobis modus proprius secundum quem essentia divina repraesentat huiusmodi determinata intelligibilia: Cum autem hic modus, qui proprius est intellectus divini, superet omnino aciem conspectumque intellectus nostri, ad eum quadantenus declarandum memores infirmitatis nostrae pauca dicemus, quae verosimilia nobis videntur, et sic excelsa Dei balbutiendo resonabimus, exclamantes: « Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam » (1).

Intellectus ergo divinus, quemadmodum superius explicavimus, contemplando suam essentiam prout est imitabilis et participabilis a creaturis, advenit omnes posibles modos assimilationis et imitabilis ipsius, et sic cognoscit omnia possibile et omnes modos singularitatis eorum. Unde divinus intuitus fertur in omnem voluntatem creabilem, secundum quod est haec et ab omni alia voluntate creabili distincta. Cum autem scientia Dei mensuretur aeternitate, quae tota simul existens omnes posibles durationes eminenter in se complectitur, necesse est ut omnes posibles voluntates sub qualibet circumstantia positas pro quolibet signo possibili durationis praesentialiter attingat; ideoque omnes actus quos voluntas poneret sub quacumque hypothese, secundum ordinem praesentis ad praesens, cognoscuntur a Deo. Siquidem quilibet talis actus prout a libero arbitrio contingenter prae suo opposito egreditur, constituit determinatum quemdam modum, quo haec in individuo voluntas divinam libertatem imperfecte et deficienter imitatur. Et ea de re concludimus, Deum cognoscere liberos eventus sub conditione futuris in sua essentia, prout est idea totius entis, secundum omnes modos necessitatis et contingentiae.

En quomodo Molina in hac quaestione sententiam suam exponit: « Secundo, Deus per scientiam naturalem seipsum comprehendit, et in seipso omnia, quae in ipso eminenter sunt, atque adeo liberum arbitrium cuiuscumque creaturae, quam per suam omnipotentiam potest condere: ergo ante ullam liberam determinationem suae voluntatis ex altitudine suae scientiae naturalis, qua infinite superat singula, quae in seipso eminenter continet, penetrat quid liberum arbitrium cuiusque creaturae, data hypothese, quod velit illud creare in hoc vel in illo ordine rerum cum his vel illis circumstantiis aut auxiliis, pro sua innata libertate sit facturum; cum tamen, si vellet, posset continere actum vel facere oppositum, et si esset id facturum, ut libere potest, Deus id ipsum prospiceret; non vero quod re ipsa ab eo faciendum esse prospicit » (2). Et alibi: « Dicendum est, per ideas divinas essentiamque

(1) Psal. 138.

(2) MOLINA, in 1^{am} p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 14, in medio.

divinam cognitam ut obiectum primum certo repraesentari Deo, qui tum suam essentiam, tum singula quae in ea ipsa infinite perfectius, quam in seipsis continentur, altissimo et eminentissimo modo comprehendit, repraesentari inquam naturaliter seu non libere ante omnem actum et determinationem liberam voluntatis divinae complexiones omnes contingentes, non solum secundum esse possibile; sed etiam secundum esse futurum, non absolute, sed sub conditione et ex hypothese quod Deus statuatur, hunc vel illum ordinem rerum et causarum cum his vel illis circumstantiis causare » (1).

Conclusio. Ut huic difficillimae quaestioni finem imponamus, non erit inopportuno in medium proferre sapientissima verba Cardinalis Bellarmini, qui postquam hac in re suam sententiam declaraverit, sic concludit: « Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat. Et hoc videtur indicasse David in Psalmo 138, cum ait: *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam.* Illud enim ex me hebraica phrasi significat *prae me* sive *super me*; ut sensus sit: *Mirabilior est modus scientiae tuae, quam ut ego eum comprehendere possim; quomodo videlicet intellexeris cogitationes meas de longe* » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Atqui si Deus cognoscit futurabilia in sua essentia, intuetur effectus contingentes in suis causis. Ergo in ea hypothese non habet de illis certam sed solum coniecturalem cognitionem.

Resp. Dist. mai. Qui cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem, si effectum cognoscit in causa efficiente in actu primo spectata prout ad opposita se habet, *Conc.* Si effectum cognoscit in causa prima exemplari, quae est similitudo perfectissima tum omnium causarum tum effectuum prout spectantur sive in actu primo, sive in actu secundo possibili, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Principium illud a S. Thoma crebro usurparum, nimirum: *Effectus contingens non potest certo cognosci, si cernitur in sua causa tantum*, evidenter intelligendum est de causa efficiente considerata in actu primo prout dicit indifferentiam ad opposita, ideoque non potest ducere in certam cognitionem unius oppositi potius quam alterius; in hoc quippe casu non cognoscitur nisi virtus causae, quae se habet ad utrumque. Verum hoc non impedit, quominus aliquis effectus

(1) MOLINA, loc. cit. disp. 15, § Iuxta ea.

(2) BELLARM. *Controv. De gratia et lib. arb.* lib. IV, cap. XV.

contingens certo et infallibiliter cognoscatur in divina essentia, quae prout est causa exemplaris omnium, propter infinitam suam perfectionem determinate et modo ineffabili repraesentat singula vel absolute vel hypothetice, secundum ordinem praesentis ad praesens, cum divina essentia sit similitudo totius entis participati, secundum omnes status possibilitatis et existentiae, necessitatis et contingentiae.

Oppon. 2.º In complexione contingenti, quae est indifferens ad hoc ut sit vel non sit, ideae in Deo non repraesentant iunctionem praedicati cum subiecto, sed solum extrema talis complexionis. Atqui ex sola notitia extremorum quantumvis perfecta non potest cognosci veritas complexionis. Ergo solae ideae divinae non possunt esse Deo ratio sufficiens cognoscendi futura contingentia.

Resp. Dist. mai. Ideae divinae non repraesentant iunctionem praedicati cum subiecto complexionis contingentis, antecedenter ad omnem hypothesim, *Conc.* Non repraesentant sub conditione et ex hypothesi quod Deus velit hunc vel illum ordinem rerum creare, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Scotus proponit hanc difficultatem et tres alias huius similes ad ostendendum, divinam essentiam non posse esse ideam futurorum contingentium, nisi accedat determinatio ad unum ex parte divinae voluntatis (1); et hoc adversus S. Bonaventuram, qui affirmat, ideo Deum futura contingentia certo cognoscere, quia in se habet ideas omnium rerum, per quas certo futura omnia cognoscit, ac si illa haberet praesentia secundum suas existentias (2). Verum frustra est Doctor Subtilis, cum divina essentia sit forma exemplaris totius entis secundum omnes status suae potentiae, ideoque Deus ab aeterno ex altitudine suae scientiae videat in ea modo ineffabili et superante captum intellectus nostri omnia contingentia conditionata, ex hypothesi quod voluerit talem vel talem ordinem rerum in aliqua differentia temporis creare. Unde ultro subscribimus Molinae, qui ita occurrit Scoto: « Ad primum argumentum Scoti neganda est maior. Ex hypothesi namque, et sub conditione, quod Deus hunc vel illum ordinem rerum velit creare, ideae divinae naturaliter repraesentant Deo, ante omnem determinationem liberam suae voluntatis, omnem complexionem contingentem futuram sub illa hypothesi et conditione; idque propter altitudinem et excellentiam divini intellectus et divinae scientiae, atque obiecti primarii supra obiecta omnia secundaria, quae in eo eminenter continentur » (3). Quibus ex verbis facile est videre, posteriores assertores divinae voluntatis praedeterminantis ad unum ex fontibus Scoti hortos suos irrigasse.

(1) Cf. SCOT. I *Sent.* Dist. 39, a. 1, n. 7.

(2) Cf. S. BONAVENT. I *Sent.* Dist. 39, a. 2, q. 3.

(3) MOLINA, in 1^{am} p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 15.

Oppon. 3.º Complexiones contingentes libere cognoscuntur a Deo. Atqui ideae divinae necessario et naturaliter repraesentant. Ergo ratio cognoscendi futura contingentia non potest reponi in solis ideis divinis. Sic idem Scotus.

Resp. Dist. mai. Complexiones contingentes si cognoscuntur in esse futuro simpliciter et absolute et absque ulla hypothesi, libere cognoscuntur a Deo, *Conc.* Si cognoscuntur ex hypothesi quod velit hunc vel illum ordinem creare, cognoscuntur libere, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* « Dicendum est, ait laudatus Molina, quamvis complexiones contingentes in esse futuro simpliciter et absque ulla conditione et hypothesi, non naturaliter, sed libere a Deo cognoscantur; quod tamen sint futurae ex hypothesi, quod hunc vel illum ordinem rerum et causarum velit creare, non libere, sed per scientiam, quae antecedit omnem actum liberum voluntatis divinae cognosci » (1).

QUAESTIO VIII.

De divina voluntate (2).

CONTINUATIO RERUM. Cum satis a nobis disputatum sit de intellectu et scientia Dei, ipsa instituti nostri ratio postulat, ut aliquid dicamus de divina voluntate. Siquidem in omni natura spiritali voluntas sequitur intellectum, quia in quolibet intelligente datur inclinatio et tendentia ad formam apprehensam per intellectum, quae inclinatio dicitur appetitus rationalis, vel alio nomine nuncupatur voluntas. Cum autem voluntas seu tendentia ad bonum apprehensum per intellectum, ex una parte constituat in creaturis peculiarem quamdam facultatem tum a ceteris potentiis, tum a substantia volentis distinctam, et ex alia parte sit perfectio simpliciter simplex, exinde sequitur, voluntatem propriissime esse in Deo; ita tamen ut a divina essentia distinguatur dumtaxat secundum rationem intelligibilem et modum significandi, et non secundum rem et veritatem. Quare sicut de divino intellectu agentes primo demonstravimus, dari in Deo intellectum, et deinde assignavimus obiectum primarium et obiecta secundaria divinae cognitionis; sic disserentes de divina voluntate, primo disseremus de existentia voluntatis in Deo, et subinde eius obiectum primarium et obiecta secundaria determinabimus.

(1) MOLINA, loc. cit.

(2) De hac quaestione cf. S. THOM. I p. q. 19; *Contra gent.* lib. I, cap. LXXII et seq.; *QQ. DD. De ver.* q. 23; I *Sent.* Dist. 45.

contingens certo et infallibiliter cognoscatur in divina essentia, quae prout est causa exemplaris omnium, propter infinitam suam perfectionem determinate et modo ineffabili repraesentat singula vel absolute vel hypothetice, secundum ordinem praesentis ad praesens, cum divina essentia sit similitudo totius entis participati, secundum omnes status possibilitatis et existentiae, necessitatis et contingentiae.

Oppon. 2.º In complexione contingenti, quae est indifferens ad hoc ut sit vel non sit, ideae in Deo non repraesentant iunctionem praedicati cum subiecto, sed solum extrema talis complexionis. Atqui ex sola notitia extremorum quantumvis perfecta non potest cognosci veritas complexionis. Ergo solae ideae divinae non possunt esse Deo ratio sufficiens cognoscendi futura contingentia.

Resp. Dist. mai. Ideae divinae non repraesentant iunctionem praedicati cum subiecto complexionis contingentis, antecedenter ad omnem hypothesim, *Conc.* Non repraesentant sub conditione et ex hypothesi quod Deus velit hunc vel illum ordinem rerum creare, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Scotus proponit hanc difficultatem et tres alias huius similes ad ostendendum, divinam essentiam non posse esse ideam futurorum contingentium, nisi accedat determinatio ad unum ex parte divinae voluntatis (1); et hoc adversus S. Bonaventuram, qui affirmat, ideo Deum futura contingentia certo cognoscere, quia in se habet ideas omnium rerum, per quas certo futura omnia cognoscit, ac si illa haberet praesentia secundum suas existentias (2). Verum frustra est Doctor Subtilis, cum divina essentia sit forma exemplaris totius entis secundum omnes status suae potentiae, ideoque Deus ab aeterno ex altitudine suae scientiae videat in ea modo ineffabili et superante captum intellectus nostri omnia contingentia conditionata, ex hypothesi quod voluerit talem vel talem ordinem rerum in aliqua differentia temporis creare. Unde ultro subscribimus Molinae, qui ita occurrit Scoto: « Ad primum argumentum Scoti neganda est maior. Ex hypothesi namque, et sub conditione, quod Deus hunc vel illum ordinem rerum velit creare, ideae divinae naturaliter repraesentant Deo, ante omnem determinationem liberam suae voluntatis, omnem complexionem contingentem futuram sub illa hypothesi et conditione; idque propter altitudinem et excellentiam divini intellectus et divinae scientiae, atque obiecti primarii supra obiecta omnia secundaria, quae in eo eminenter continentur » (3). Quibus ex verbis facile est videre, posteriores assertores divinae voluntatis praedeterminantis ad unum ex fontibus Scoti hortos suos irrigasse.

(1) Cf. SCOT. I *Sent.* Dist. 39, a. 1, n. 7.

(2) Cf. S. BONAVENT. I *Sent.* Dist. 39, a. 2, q. 3.

(3) MOLINA, in 1^{am} p. *Summ.* q. 14, a. 13, disp. 15.

Oppon. 3.º Complexiones contingentes libere cognoscuntur a Deo. Atqui ideae divinae necessario et naturaliter repraesentant. Ergo ratio cognoscendi futura contingentia non potest reponi in solis ideis divinis. Sic idem Scotus.

Resp. Dist. mai. Complexiones contingentes si cognoscuntur in esse futuro simpliciter et absolute et absque ulla hypothesi, libere cognoscuntur a Deo, *Conc.* Si cognoscuntur ex hypothesi quod velit hunc vel illum ordinem creare, cognoscuntur libere, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* « Dicendum est, ait laudatus Molina, quamvis complexiones contingentes in esse futuro simpliciter et absque ulla conditione et hypothesi, non naturaliter, sed libere a Deo cognoscantur; quod tamen sint futurae ex hypothesi, quod hunc vel illum ordinem rerum et causarum velit creare, non libere, sed per scientiam, quae antecedit omnem actum liberum voluntatis divinae cognosci » (1).

QUAESTIO VIII.

De divina voluntate (2).

CONTINUATIO RERUM. Cum satis a nobis disputatum sit de intellectu et scientia Dei, ipsa instituti nostri ratio postulat, ut aliquid dicamus de divina voluntate. Siquidem in omni natura spiritali voluntas sequitur intellectum, quia in quolibet intelligente datur inclinatio et tendentia ad formam apprehensam per intellectum, quae inclinatio dicitur appetitus rationalis, vel alio nomine nuncupatur voluntas. Cum autem voluntas seu tendentia ad bonum apprehensum per intellectum, ex una parte constituat in creaturis peculiarem quamdam facultatem tum a ceteris potentiis, tum a substantia volentis distinctam, et ex alia parte sit perfectio simpliciter simplex, exinde sequitur, voluntatem propriissime esse in Deo; ita tamen ut a divina essentia distinguatur dumtaxat secundum rationem intelligibilem et modum significandi, et non secundum rem et veritatem. Quare sicut de divino intellectu agentes primo demonstravimus, dari in Deo intellectum, et deinde assignavimus obiectum primarium et obiecta secundaria divinae cognitionis; sic disserentes de divina voluntate, primo disseremus de existentia voluntatis in Deo, et subinde eius obiectum primarium et obiecta secundaria determinabimus.

(1) MOLINA, loc. cit.

(2) De hac quaestione cf. S. THOM. I p. q. 19; *Contra gent.* lib. I, cap. LXXII et seq.; *QQ. DD. De ver.* q. 23; I *Sent.* Dist. 45.

ARTICULUS I.

UTRUM IN DEO SIT VOLUNTAS.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum voluntas in creaturis intellectu et ratione pollentibus sit inclinatio seu tendentia ad bonum, idest ad aliquid sibi conveniens apprehensum per intellectum, praesens quaestio non eo spectat ut investiget, utrum haec perfectio, quae viget in creaturis, eminenter et modo perfectissimo praecontineatur in Deo, qui est principium et causa totius realitatis et perfectionis, quae participatur a rebus, quas condidit. In eo quippe sensu Deus in se prae-habet omnes perfectiones et essendi nobilitates, quae sparsae sunt et disseminatae in creaturis, quae quamdam Dei similitudinem plus minusve perfectam gerunt, sive haec perfectio constituat appetitum rationalem, sive constituat appetitum sensitivum et etiam naturalem. Sensus ergo quaestionis est, utrum facultas illa seu perfectio, quae invenitur in creaturis intellectualibus et dicitur voluntas, non metaphorice, sed secundum propriam rationem nominis praedicetur de Deo, ita ut per illud nomen aliquid significetur, quod vere et proprie sit in Deo, licet modo excellentiori et infinite perfecto reperiatur in ipso. Quaestionis sic definitae solutio sequenti propositione dabitur.

PROPOSITIO.

In Deo admittenda est voluntas, quae est unum idemque cum sua essentia, et a qua removendae sunt omnes imperfectiones, quae reperiuntur in creata voluntate.

Prob. 1.^a pars. In Deo est intellectus. Atqui in omni habente intellectum admittenda est voluntas. Ergo Deus habet voluntatem. Cum propositio maior iam probata sit alibi, sic potest in praesentiarum suaderi cum S. Thoma propositio minor propositi argumenti. Quaelibet res naturalis hanc habitudinem habet ad formam naturalem, quae est eius perfectio et bonum, ut quando illam non habet, tendat in eam, et e contrario quando illam habet, quiescat in ea, et haec habitudo ad proprium bonum in carentibus cognitione nuncupatur appetitus naturalis. Iam vero natura intellectualis habet eandem habitudinem ad bonum apprehensum per formam intelligibilem; quia forma intelligibilis, per quam est intelligens actu, est eius perfectio et bonum. Ergo in quolibet intelligente est appetitus rationalis consequens formam apprehensam per intellectum, per quem tendit ad pro-

prium bonum quando illud non habet, et quiescit in illo iam habito, ideoque in quolibet intelligente est voluntas (1).

Confir. Forma per intellectum considerata non movet ad aliquid exterius agendum, nisi mediante voluntate cuius obiectum est finis et bonum; sicut patet in artifice concipiente in suo intellectu formam domus. Atqui Deus sicut artifex sapientissimus ad extra operatur secundum ideam seu formam exemplarem in suo intellectu conceptam. Ergo in Deo est voluntas, quae ipsum ad operandum movet. Unde in Deo, qui creaturas omnes ad imitationem suae essentiae condidit, intellectus dicitur dirigens, voluntas dicitur imperans, et demum potentia dicitur exsequens.

Prob. 2.^a pars. Si divina voluntas esset realiter distincta ab essentia, compararetur ad divinam substantiam ut accidens et perfectio ad subiectum, quia substantia Dei est aliquid completum in esse. Atqui divina essentia est actus purissimus a se excludens omnem rationem potentiae et imperfectionis. Ergo Dei voluntas non differt realiter ab essentia, sed solum secundum rationem significandi.

Confir. Ex eo quod, cum Deus sit actus purus, operatur per suam essentiam, quia omne agens agit in quantum est actu. Iam vero velle est quaedam operatio Dei. Ergo Deus est volens per suam essentiam (2).

Prob. 3.^a pars, quae rite et evidenter infertur ex secunda. Si enim Dei voluntas eiusque operatio identificatur cum divina essentia, quae est ipsum esse subsistens, in se complectens in una simplicissima realitate omnes essendi nobilitates et perfectiones, admittere aliquam imperfectionem et potentialitatem in divina voluntate idem esset atque duo contradictoria et secum pugnantia simul coniungere; quippe quod eadem Dei essentia fingeretur perfecta simul et imperfecta, actus purus et actus potentiae commistus. Quare in qualibet creatura intellectuali voluntas, actus volendi, et substantia realiter differunt, et compositionem faciunt: e contrario in Deo haec omnia non discriminantur, nisi secundum rationem intelligibilem. Insuper creatura quandoque est volens actu, quandoque in potentia, et per hoc mutatur cum de potentia transit ad actum: contra Deus est semper volens actu, eiusque voluntas remanet semper immota et invariabilis, licet velit diversa, et libere feratur in ea quae divinam bonitatem participant. Demum actus voluntatis creatae causatur et mensuratur a bono, quod est in rebus quas appetit: ex adverso actus divinae voluntatis causat et communicat bonitatem rebus ab ipsa volitis.

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 19, a. 1.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. I, cap. LXXIII.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Voluntas est appetitus quidam. Atqui appetitus denotat imperfectionem, cum sit rei non habitae. Ergo voluntas non est admittenda in Deo.

Resp. Dist. mai. Voluntas est appetitus quidam, idest in nobis denominatur ab actu appetendi bonum non habitum, *Conc.* Idest habet solum actum hunc, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Ad voluntatem pertinet non solum appetere quae non habet, sed etiam amare quae habet et delectari in illis. In primo actu necessarie includitur imperfectio; minime vero in aliis. Porro quando nomen voluntatis ex creaturis transfertur ad Deum, non ponitur in Deo voluntas, nisi secundum quod amat quod habet, quia semper habet bonum quod est eius obiectum. Quare voluntas divina improprie et falso dicitur appetitus, si hoc nomen sumitur stricto sensu, quatenus denotat tendentiam ad bonum nondum habitum.

Oppon. 2.º Voluntas dicitur a Philosopho (*De Anima*, lib. III, text. 54) *movens motum*. Atqui Deus est primum movens immobile. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. Dist. mai. Voluntas dicitur *movens motum*, si eius obiectum principale est bonum extra ipsam positum, *Conc.* Si eius obiectum principale est bonum, quod identificatur realiter cum ipsa, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum voluntas moveat alias potentias, et ipsa moveatur ad actum a suo obiecto, quod est bonum apprehensum, iure dicitur a Philosopho *movens motum*. Hoc autem verum est de illa voluntate, quae determinatur ad actum ab obiecto quod est ab ipsa distinctum, non autem de ea quae identificatur cum suo actu et cum suo obiecto principali; quia tunc non potest dici mota ab alio. Hic rerum delectus sic declaratur a S. Thoma: « Dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab alio. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum; eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet seipsum » (1).

Oppon. 3.º Voluntas importat habitudinem ad causam finalem, quia voluntas est finis. Atqui Deus nullam causam habet. Ergo in Deo non est voluntas.

(1) I p. q. 19, a. 1 ad 3.

Resp. Dist. mai. Voluntas dicit habitudinem ad causam finalem, quae non semper distinguitur realiter a voluntate, *Conc.* Quae sit semper distincta secundum rem et veritatem a voluntate, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Proposita difficultas scite admodum et sapienter enodatur a S. Thoma, cuius haec sunt verba: « Dicendum quod voluntas est alicuius dupliciter: uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum, quae sunt ad finem, quae propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem, sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis, nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quae secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinae nihil est causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconueniens, in Deo significare aliquid per modum causae: sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum ad modum causae formalis » (1).

Oppon. 4.º Deus non potest aliquo perfici, cum sit causa omnium perfectionis. Atqui voluntatis proprium est perfici bono. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. Dist. mai. Deus non potest aliquo perfici, secundum rem, *Conc.* Secundum modum significandi, *Neg. Contradist. min.* Voluntatis est perfici bono, semper secundum rem, *Neg.* Sive secundum rem, sive secundum modum significandi, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Licet Deus non possit perfici aliquo secundum rem; nihilominus per modum significandi quandoque perfici aliquo significatur; sicut cum dicimus, quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

Oppon. 5.º Voluntas se habet ad opposita. Atqui Deus non se habet ad opposita. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. Dist. mai. Voluntas se habet ad opposita, in iis quae sunt ad finem, *Conc.* Relate ad ipsum finem, *Neg. Contradist. min.* Deo non competit se habere ad opposita, quantum ad effectus, quos

(1) QQ. DD. De ver. q. 23, a. 1 ad 3.

producit extra se, *Neg.* Quantum ad ea quae sunt in sua essentia, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Quando affirmamus, voluntatem se habere ad opposita, hoc intelligendum est de iis, quae sunt ad finem, quia voluntas habet liberum arbitrium, ideoque potest eligere unum prae alio; minime vero hoc intelligi potest de ipso fine, quia circa finem non datur electio neque liberum arbitrium, cum finis appetatur necessario. Immo ipsa electio relate ad ea quae sunt ad finem, non posset explicari in voluntate, nisi anteverteret necessaria appetitio finis seu beatitudinis, quia omnis motus debet incipere ab aliquo immobili. Proportionaliter hoc dici potest de Deo, qui necessario amat seipsum, quia eius bonitas est volitum primum suae voluntatis, et ideo significatur per modum causae finalis, licet non distinguatur a voluntate secundum rem; libere autem amat creaturas, quae ordinantur ad ipsum tamquam ad finem, et consequenter constituunt volitum secundarium circa quod cadere potest electio. Haec autem electio non efficit, ut Deus dici possit causa contingens, cum actus divinae voluntatis sit immobilis et invariabilis; sed ut dicatur causa libera, cum non operetur necessitate naturae, sed ex arbitratu suae voluntatis.

Oppon. 6.º Actus voluntatis est tendere in finem, qui est eius obiectum. Atqui Deo non competit tendere in finem, cum sit finis omnium. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. Dist. mai. Actus voluntatis est tendere in finem, si distat a fine, *Conc.* Si iam est in possessione finis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti monet S. Thomas, « tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat et in se delectatur » (1).

Oppon. 7.º Voluntatis, iuxta Philosophum (*De Anima*, lib. III, text. 50), est in ratione. Atqui ratio designat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae. Ergo in Deo minime admitti potest voluntas.

Resp. Dist. mai. Voluntatis est in ratione, si nomine rationis designatur generatim intellectus, *Conc.* Si nomine rationis denotatur intellectus discursivus, *Subdist.* Voluntatis quaelibet est in ratione, *Neg.* Voluntatis humana est in ratione, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Licet data solutio difficultatis facile percipi possit; nihilominus non erit abs re huc transferre ipsa verba S. Thomae quibus datam solutionem eleganter illustrat. En quomodo rem sub oculis ponit Angelicus Doctor: « Secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intelle-

(1) 1 *Sent.* Dist. 45, a. 1 ad 2.

ctus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas eius superat voluntatem nostram. Et hoc per rationem concludebatur, scilicet quod Deo non convenit voluntas ad modum voluntatis nostrae, et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in VII cap. *De div. Nomin.*, propter convenientiam immaterialitatis; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur » (1).

ARTICULUS II.

DE OBIECTO DIVINAE VOLUNTATIS.

QAESTIO DETERMINATUR. Cum obiectum voluntatis sit bonum, id est id quod est conveniens appetenti seu volenti, et cum bonum tantumdem pateat, quantum extenditur ratio entis, quaeri potest, utrum divina voluntas, quae idem est ac Dei essentia, amet solummodo seipsam, vel etiam alia a se diversa; ideoque utrum obiectum divinae voluntatis sit solum divina essentia, vel etiam aliae res a Deo diversae. Ut huic quaestioni responderi possit, distinguendum est inter obiectum principale divinae voluntatis, et obiectum secundarium eiusdem. Sic in promptu erit et facili negotio elucescet, Deum amare solummodo seipsum ut obiectum principale, alia vero a se diversa non amare nisi ut obiecta secundaria.

Obiectum primum et secundarium voluntatis. Obiectum primum alicuius potentiae seu facultatis illud generatim dicitur, quod primo et per se attingitur ab illa virtute; et e contrario obiectum secundarium est illud quod attingitur non per se, sed ratione alterius. Iam vero cum bonum quod per se appetitur induat rationem finis seu causae finalis, et bonum quod amatur ratione alterius induat rationem eius quod est ad finem; exinde consequitur, obiectum primum voluntatis esse bonum, quod habet rationem finis; et ex adverso obiectum secundarium esse bonum, quod ordinatur ad aliud tamquam medium ad finem. Quare tendentia ad bonum quod habet rationem finis; immo ipsa possessio finis non excludit a voluntate sive appetitum sive amorem aliarum rerum, si ipsae ordinabiles sunt ad finem.

Voluntas confertur cum intellectu. Cum ratio boni sit in rebus et ratio veri sit in intellectu, obiectum primum relate ad intellectum et ad voluntatem in aliquo convenit et in aliquo differt. Siquidem convenit in eo quod tum pro intellectu tum pro voluntate illud dicitur obiectum primum, quod primo et per se, et non ratione alterius attingitur a virtute operativa: discrepat autem in hoc, quod obiectum primum intellectus constituitur in re, quae diversa est pro diversitate

(1) 1 *Sent.* loc. cit. ad 4.

producit extra se, *Neg.* Quantum ad ea quae sunt in sua essentia, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Quando affirmamus, voluntatem se habere ad opposita, hoc intelligendum est de iis, quae sunt ad finem, quia voluntas habet liberum arbitrium, ideoque potest eligere unum prae alio; minime vero hoc intelligi potest de ipso fine, quia circa finem non datur electio neque liberum arbitrium, cum finis appetatur necessario. Immo ipsa electio relate ad ea quae sunt ad finem, non posset explicari in voluntate, nisi anteverteret necessaria appetitio finis seu beatitudinis, quia omnis motus debet incipere ab aliquo immobili. Proportionaliter hoc dici potest de Deo, qui necessario amat seipsum, quia eius bonitas est volitum primum suae voluntatis, et ideo significatur per modum causae finalis, licet non distinguatur a voluntate secundum rem; libere autem amat creaturas, quae ordinantur ad ipsum tamquam ad finem, et consequenter constituunt volitum secundarium circa quod cadere potest electio. Haec autem electio non efficit, ut Deus dici possit causa contingens, cum actus divinae voluntatis sit immobilis et invariabilis; sed ut dicatur causa libera, cum non operetur necessitate naturae, sed ex arbitratu suae voluntatis.

Oppon. 6.º Actus voluntatis est tendere in finem, qui est eius obiectum. Atqui Deo non competit tendere in finem, cum sit finis omnium. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. Dist. mai. Actus voluntatis est tendere in finem, si distat a fine, *Conc.* Si iam est in possessione finis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti monet S. Thomas, « tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat et in se delectatur » (1).

Oppon. 7.º Voluntatis, iuxta Philosophum (*De Anima*, lib. III, text. 50), est in ratione. Atqui ratio designat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae. Ergo in Deo minime admitti potest voluntas.

Resp. Dist. mai. Voluntatis est in ratione, si nomine rationis designatur generatim intellectus, *Conc.* Si nomine rationis denotatur intellectus discursivus, *Subdist.* Voluntatis quaelibet est in ratione, *Neg.* Voluntatis humana est in ratione, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Licet data solutio difficultatis facile percipi possit; nihilominus non erit abs re huc transferre ipsa verba S. Thomae quibus datam solutionem eleganter illustrat. En quomodo rem sub oculis ponit Angelicus Doctor: « Secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intelle-

(1) 1 *Sent.* Dist. 45, a. 1 ad 2.

ctus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas eius superat voluntatem nostram. Et hoc per rationem concludebatur, scilicet quod Deo non convenit voluntas ad modum voluntatis nostrae, et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in VII cap. *De div. Nomin.*, propter convenientiam immaterialitatis; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur » (1).

ARTICULUS II.

DE OBIECTO DIVINAE VOLUNTATIS.

QAESTIO DETERMINATUR. Cum obiectum voluntatis sit bonum, id est id quod est conveniens appetenti seu volenti, et cum bonum tantumdem pateat, quantum extenditur ratio entis, quaeri potest, utrum divina voluntas, quae idem est ac Dei essentia, amet solummodo seipsam, vel etiam alia a se diversa; ideoque utrum obiectum divinae voluntatis sit solum divina essentia, vel etiam aliae res a Deo diversae. Ut huic quaestioni responderi possit, distinguendum est inter obiectum principale divinae voluntatis, et obiectum secundarium eiusdem. Sic in promptu erit et facili negotio elucescet, Deum amare solummodo seipsum ut obiectum principale, alia vero a se diversa non amare nisi ut obiecta secundaria.

Obiectum primum et secundarium voluntatis. Obiectum primum alicuius potentiae seu facultatis illud generatim dicitur, quod primo et per se attingitur ab illa virtute; et e contrario obiectum secundarium est illud quod attingitur non per se, sed ratione alterius. Iam vero cum bonum quod per se appetitur induat rationem finis seu causae finalis, et bonum quod amatur ratione alterius induat rationem eius quod est ad finem; exinde consequitur, obiectum primum voluntatis esse bonum, quod habet rationem finis; et ex adverso obiectum secundarium esse bonum, quod ordinatur ad aliud tamquam medium ad finem. Quare tendentia ad bonum quod habet rationem finis; immo ipsa possessio finis non excludit a voluntate sive appetitum sive amorem aliarum rerum, si ipsae ordinabiles sunt ad finem.

Voluntas confertur cum intellectu. Cum ratio boni sit in rebus et ratio veri sit in intellectu, obiectum primum relate ad intellectum et ad voluntatem in aliquo convenit et in aliquo differt. Siquidem convenit in eo quod tum pro intellectu tum pro voluntate illud dicitur obiectum primum, quod primo et per se, et non ratione alterius attingitur a virtute operativa: discrepat autem in hoc, quod obiectum primum intellectus constituitur in re, quae diversa est pro diversitate

(1) 1 *Sent.* loc. cit. ad 4.

intellectus, et ex adverso obiectum principale voluntatis realiter non constituitur in re quae diversa est pro diversitate voluntatis. Sic obiectum primum intellectus divini est ipsa Dei essentia, et obiectum primum intellectus nostri in praesenti statu est quidditas rei materialis universaliter apprehensa. Contra obiectum principale tum voluntatis divinae, tum voluntatis nostrae est finis ultimus seu beatitudo, quae in Dei possessione consistit; licet nos appetamus Deum sub ratione generica beatitudinis et non sub ratione determinata talis obiecti in quo revera sit nostra beatitudo, quia tendimus ad bonum prout est a nobis apprehensum.

Quomodo obiectum secundarium ordinatur ad finem a Deo, et a creatura. Licet tum Deus tum creatura rationalis velint quaedam bona, ut media ad finem, nempe ut ordinata ad aliud; nihilominus voluntas creata diversimode fertur ad haec obiecta secundaria, quam divina voluntas. Siquidem voluntas creata eligit media, ut per ea pervenire possit ad beatitudinem, quam minime possidet, sed possidere desiderat; sicut qui eligit medicinam amaram ad sanitatem consequendam; ideoque huiusmodi media induunt rationem boni utilis. Contra Deus non eligit haec voluta secundaria, ut per ipsa consequatur finem seu beatitudinem, cum beatitudo Dei sit ipsa eius bonitas, quam amat et in qua delectatur; sed ea vult ut ipsis bonitatem largiatur, et sic divitias bonitatis suae exterius manifestet. Creatura ergo iis, quae sunt media ad finem, utitur ad utilitatem suam; sed Deus utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram. Sic Deus prout est ens, verum, bonum per essentiam, est causa omnis entitatis, veritatis, bonitatis rerum ab ipso conditarum, quae sunt entia, vera, bona per participationem, prout a Deo habent ut similitudinem deficientem et limitatam gerant divinarum perfectionum.

En quomodo Aquinas noster illuminate et sapienter explicat habitudinem divinae voluntatis ad suam essentiam et ad alia a Deo diversa. « Sicut Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia, quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis eius; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis eius. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius secundum Avicennam; quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere: et ideo Augustinus dicit quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram » (1).

(1) 1 Sent. Dist. 45, q. 1, a. 2, solut.

PROPOSITIO.

Deus vult seipsum ut finem seu ut principale volitum; et volendo se vult etiam alia a se ut ad finem seu ad seipsum ordinata, idest ut voluta secundaria (1).

Prob. 1.^a pars. Obiectum voluntatis est bonum intellectum. Iam vero id quod a Deo primo et per se intelligitur est divina essentia, uti probavimus. Ergo id quod primo et per se amatur a divina voluntate est Dei ipsius essentia. Et revera, ut argumentum confirmetur una et declaretur, volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum, quia voluntas, quae est virtus appetitiva, movetur a suo obiecto. Porro Deus non potest moveri ad volendum ab aliquo a se diverso; compararetur enim ad illud ut potentia ad actum, quod repugnat. Ergo principale volitum divinae voluntatis et ratio cur cetera velit, est ipsa Dei essentia et bonitas.

Confir. 1.^o ex eo quod principale volitum est unicuique causa volendi; siquidem si quaerimus causam alicuius volitionis, non possumus eam assignare, nisi perveniamus ad ultimum finem, nempe ad principale volitum, quod appetitur propter seipsum et non ordinatur ad consequentem alterius boni. Atqui causa volendi pro divina voluntate non potest esse aliquid a Deo diversum, quia velle divinum est idem ac eius esse. Ergo principale volitum divinae voluntatis est ipsa Dei essentia, quae unice potest habere rationem ultimi finis, quia unice est summum bonum.

Confir. 2.^o ex eo quod quaelibet virtus proportionatur suo obiecto principali secundum aequalitatem, quia virtus rei secundum obiecta mensuratur. Sed divinae voluntati nihil ex aequo proportionatur praeter eius essentiam. Ergo essentia Dei est principale obiectum divinae voluntatis.

Prob. 2.^a pars. Quicumque vult finem ut principale volitum et amatum, vult etiam alia, quae sunt ad finem ratione finis. Iam vero Deus vult seipsum ut principale volitum. Ergo hoc ipso quod vult, se esse, vult etiam alia quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

Confir. 1.^o ex eo quod quicumque amat aliquid propter seipsum ut principale volitum, consequenter vult omnia in quibus illud invenitur. Iam vero Deus amat suum esse secundum se et propter seipsum, cum esse Dei non possit ordinari ad aliud. Ergo Deus amando

(1) De hac re cf. S. THOM. 1 p. q. 19, a. 2; *Contra sent.* lib. I, cap. LXXIV et seq.; 1 Sent. Dist. 45, q. 1, a. 2.

se, vult etiam alia in quibus est aliqua participatio et similitudo suae essentiae et bonitatis.

Confir. 2.^o ex eo quod cum Deus amet suam bonitatem per seipsam et ut finem, hoc ipso vult ea quae ad perfectionem suae bonitatis conferunt. Porro divina bonitas non potest in se neque augeri neque multiplicari, sed solum multiplicabilis est secundum similitudinem, quae a multis participatur. Ergo Deus ex hoc quod suam essentiam et perfectionem amat, vult rerum a se diversarum multitudinem.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Volitum movet volentem. Atqui Deus non potest moveri ab aliqua re a se diversa. Ergo non potest velle aliquid, quod sit diversum a se.

Resp. *Dist. mai.* Volitum movet volentem, si est volitum principale et per modum finis, *Conc.* Si est volitum secundarium, et per modum eius quod est ad finem, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Illud quod proprie movet voluntatem ad aliquid appetendum vel amandum non est nisi volitum principale, quod habet rationem causae finalis, quia in iis, quae volumus propter finem, tota ratio volendi est finis. Et hoc, uti notat S. Thomas, maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Siquidem qui vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Cum ergo Deus non velit alia a se, nisi propter finem, qui est sua bonitas, minime dici potest quod aliquid aliud diversum a sua bonitate moveat suam voluntatem, nisi bonitas sua. Unde sicut alia a se intelligit, intelligendo essentiam suam, ideoque ad intelligendum non movetur nisi ab essentia sua; ita alia a se vult, volendo bonitatem suam; ideoque ad volendum non movetur nisi a sua bonitate. Nodum sic paucis solvit S. Thomas: « Illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus. Sed illud quod est ordinatum ad finem, est volitum ab eo sicut effectum a voluntate et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis, quae est principium operationum ordinarum in finem » (1).

Oppon. 2.^o Voluntas cui sufficit aliquod volitum, nihil quaerere potest extra ipsum. Atqui voluntati divinae sufficit sua bonitas. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas cui sufficit aliquod bonum, nihil potest quaerere extra ipsum, quod ad ipsum non referatur, *Conc.*

(1) 1 *Sent.* Dist. 45, q. 1, a. 2 ad 2.

Nihil potest quaerere extra ipsum quod ad ipsum referatur, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Bonum seu volitum, quod sufficit voluntati, non potest esse nisi volitum principale, quod habet rationem finis ultimi seu beatitudinis. Cum autem finis ultimus non possit esse nisi unus, consequens est ut voluntas, quae possidet illud bonum, non possit quaerere aliud volitum principale. Hoc autem non impedit, quominus velit alia bona secundaria propter bonum principale ad quod ordinantur tamquam media ad finem, cum bona secundaria se habeant materialiter ad obiectum voluntatis, quia illud quod formaliter complet rationem voliti est finis, ex quo est ratio boni. Scite ergo S. Thomas huic difficultati occurrit, inquires: « Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit; sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia » (1).

Oppon. 3.^o Velle divinum idem est ac eius esse. Atqui Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

Resp. *Dist. mai.* Velle divinum est eius esse, secundum rem, *Conc.* Secundum rationem intelligibilem seu modum significandi, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Licet in Deo omnia sint unum et idem cum suo purissimo essendi actu; nihilominus divina attributa distinguuntur virtualiter, seu ratione cum fundamento in re ab essentia et inter se. Haec autem virtualis distinctio sufficit omnino ad hoc ut quaedam vere affirmantur de Deo secundum unum attributum, et negentur secundum aliud. Sic dicimus, Deum intelligere per intellectum, et non intelligere per voluntatem, licet in Deo intellectus et voluntas non differant realiter. Quare cum habitudo ad aliquid per modum voliti non significetur per esse, sed denotetur per velle, sic recte dicimus, Deum velle aliud a se, licet non recte diceremus, Deum esse aliud a se. Audi Doctorem Angelicum: « Licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se » (2).

Oppon. 4.^o Si voluntas aliquid vult propter finem, habito fine, non amplius illud vult. Atqui Deus ab aeterno habet suam bonitatem, quae est eius finis. Ergo non vult alia a se.

(1) 1 p. q. 19, a. 2 ad 3.

(2) 1 p. loc. cit. ad 1.

Resp. Dist. mai. Voluntas, habito fine, non amplius vult quae sunt ad finem, si per ea finis seu bonum acquiritur, *Conc.* Si per ea finis seu bonum participatur ab aliis et manifestatur ipsis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Uti iam superius notavimus, diverso modo voluntas creata ordinat media ad finem ac voluntas divina. Prima ita ordinat media ad finem, ut per ea consequatur finem seu bonum quod antea non possidebat, atque ideo, obtento fine, cessat voluntas mediorum. Contra divina voluntas hoc sensu vult alia propter suam bonitatem, quatenus ratione suae bonitatis aliis quamdam bonitatem largiatur, quae sit similitudo et participatio boni absoluti; ideoque voluntas eorum quae sunt ad finem non solum non cessat, quando habetur possessio finis, sed praecise procedit a possessione boni infiniti. Quia enim Deus est infinite dives in bonitate, ideo large diffundit eam in alios; unde, amando suam bonitatem, causat bonitatem aliorum. Hanc rationem sic paucis exponit S. Thomas: « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur; sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente » (1).

Oppon. 5.º Ubi sunt plura volita, ibi est multiplex actus voluntatis. Atqui in Deo non est nisi unum velle. Ergo Deus non vult alia a se.

Resp. Dist. mai. Ubi sunt plura volita formaliter considerata, ibi est multiplex actus voluntatis, *Conc.* Ubi sunt plura volita materialiter considerata, ibi est multiplex actus voluntatis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum actus potentiarum specificentur et distinguantur per obiectum formale, secundum quod ipsum determinat et movet potentiam operativam, unitas et multiplicitas actus dependet ab unitate vel multiplicitate obiecti formalis. Unde consequitur, unitatem actus posse componi cum multiplicitate obiecti materialis, quando plura obiecta materialia attinguntur sub unica ratione formali, secundum quam facultas movetur. Sic intellectus divinus unico actu omnia intelligit, quia movetur ad intelligendum a sua essentia, quae est forma intelligibilis repraesentans omnia. Sic etiam voluntas divina unico actu vult omnia, quia movetur ad volendum a sua bonitate, quae est ratio, cur Deus primario velit seipsum, et secundario velit alia a se; nam a divina bonitate res habent ut sint bonae.

(1) 1 *Sent. Dist. 45, q. 1, a. 2 ad 4.*

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS OMNIA EX NECESSITATE VELIT (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum a nobis demonstratum sit, Deum eodem actu suae voluntatis velle seipsum et omnia alia a se diversa, ita tamen ut suam bonitatem velit primo et per se, alia vero velit secundario et ratione suae bonitatis; sponte sua occurrit quaestio discutienda, quae inquit, utrum Deus, qui necessario vult et amat suam bonitatem, necessario etiam velit alia, quae vult ratione suae bonitatis. Principio quidem non hic inquirimus, utrum actus divinae voluntatis, quo Deus vult alia a se, sit in se necessarius, sicut est necessarius actus quo Deus vult et amat suam bonitatem. Si quidem cum Deus omnia amet unico actu, qui non differt quicquam a sua essentia, plane consequitur, actum Dei volentis alia a se diversa, in se spectatum pollere eadem essendi necessitate, atque ipsa Dei essentia. Quam ad rem proprie ambigitur in praesenti controversia, utrum ille idem actus divinae voluntatis, qui dicitur habitudinem necessariam ad divinam bonitatem, quae est eius obiectum principale et causa volendi alia, dicat etiam necessarium ordinem ad alia, quae Deus vult ratione suae bonitatis, et sunt eius obiectum secundarium. S. Thomas sic quaestionem determinat: « Divinum velle, necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est; nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur, cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quaerimus, cum quaerimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit » (2).

Propositi problematis difficultas. Proposita quaestio proprie versatur circa divinam libertatem; nam si actio divinae voluntatis importat necessariam habitudinem ad omnia volita, tunc actum est de libertate divina; quod si ex adverso illa eadem actio Dei volentis dicat necessariam habitudinem ad volitum principale, nempe ad divinam bonitatem, et habitudinem non necessariam ad volita secundaria, nempe ad bona a Deo diversa, tunc in Deo habebitur perfectissima libertas, quae non importat contingentiam et potentialitatem ex parte actus voluntatis, sed contingentiam ex parte rerum a Deo volitarum. Cum autem in qualibet re, quae in controversiam venit, inquiri possit

(1) De hac re disserit S. THOMAS, 1 p. q. 19, a. 3; *Contra gent.* lib. I, cap. LXXX et seq.; *QQ. DD. De ver.* q. 23, a. 4; *De pot.* q. 3, a. 15.

(2) *QQ. DD. De ver.* q. 23, a. 4.

Resp. Dist. mai. Voluntas, habito fine, non amplius vult quae sunt ad finem, si per ea finis seu bonum acquiritur, *Conc.* Si per ea finis seu bonum participatur ab aliis et manifestatur ipsis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Uti iam superius notavimus, diverso modo voluntas creata ordinat media ad finem ac voluntas divina. Prima ita ordinat media ad finem, ut per ea consequatur finem seu bonum quod antea non possidebat, atque ideo, obtento fine, cessat voluntas mediorum. Contra divina voluntas hoc sensu vult alia propter suam bonitatem, quatenus ratione suae bonitatis aliis quamdam bonitatem largiatur, quae sit similitudo et participatio boni absoluti; ideoque voluntas eorum quae sunt ad finem non solum non cessat, quando habetur possessio finis, sed praecise procedit a possessione boni infiniti. Quia enim Deus est infinite dives in bonitate, ideo large diffundit eam in alios; unde, amando suam bonitatem, causat bonitatem aliorum. Hanc rationem sic paucis exponit S. Thomas: « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur; sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente » (1).

Oppon. 5.º Ubi sunt plura volita, ibi est multiplex actus voluntatis. Atqui in Deo non est nisi unum velle. Ergo Deus non vult alia a se.

Resp. Dist. mai. Ubi sunt plura volita formaliter considerata, ibi est multiplex actus voluntatis, *Conc.* Ubi sunt plura volita materialiter considerata, ibi est multiplex actus voluntatis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum actus potentiarum specificentur et distinguantur per obiectum formale, secundum quod ipsum determinat et movet potentiam operativam, unitas et multiplicitas actus dependet ab unitate vel multiplicitate obiecti formalis. Unde consequitur, unitatem actus posse componi cum multiplicitate obiecti materialis, quando plura obiecta materialia attinguntur sub unica ratione formali, secundum quam facultas movetur. Sic intellectus divinus unico actu omnia intelligit, quia movetur ad intelligendum a sua essentia, quae est forma intelligibilis repraesentans omnia. Sic etiam voluntas divina unico actu vult omnia, quia movetur ad volendum a sua bonitate, quae est ratio, cur Deus primario velit seipsum, et secundario velit alia a se; nam a divina bonitate res habent ut sint bonae.

(1) 1 *Sent. Dist. 45, q. 1, a. 2 ad 4.*

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS OMNIA EX NECESSITATE VELIT (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Cum a nobis demonstratum sit, Deum eodem actu suae voluntatis velle seipsum et omnia alia a se diversa, ita tamen ut suam bonitatem velit primo et per se, alia vero velit secundario et ratione suae bonitatis; sponte sua occurrit quaestio discutienda, quae inquit, utrum Deus, qui necessario vult et amat suam bonitatem, necessario etiam velit alia, quae vult ratione suae bonitatis. Principio quidem non hic inquirimus, utrum actus divinae voluntatis, quo Deus vult alia a se, sit in se necessarius, sicut est necessarius actus quo Deus vult et amat suam bonitatem. Si quidem cum Deus omnia amet unico actu, qui non differt quicquam a sua essentia, plane consequitur, actum Dei volentis alia a se diversa, in se spectatum pollere eadem essendi necessitate, atque ipsa Dei essentia. Quam ad rem proprie ambigitur in praesenti controversia, utrum ille idem actus divinae voluntatis, qui dicit habitudinem necessariam ad divinam bonitatem, quae est eius obiectum principale et causa volendi alia, dicat etiam necessarium ordinem ad alia, quae Deus vult ratione suae bonitatis, et sunt eius obiectum secundarium. S. Thomas sic quaestionem determinat: « Divinum velle, necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est; nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur, cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quaerimus, cum quaerimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit » (2).

Propositi problematis difficultas. Proposita quaestio proprie versatur circa divinam libertatem; nam si actio divinae voluntatis importat necessariam habitudinem ad omnia volita, tunc actum est de libertate divina; quod si ex adverso illa eadem actio Dei volentis dicat necessariam habitudinem ad volitum principale, nempe ad divinam bonitatem, et habitudinem non necessariam ad volita secundaria, nempe ad bona a Deo diversa, tunc in Deo habebitur perfectissima libertas, quae non importat contingentiam et potentialitatem ex parte actus voluntatis, sed contingentiam ex parte rerum a Deo volitarum. Cum autem in qualibet re, quae in controversiam venit, inquiri possit

(1) De hac re disserit S. THOMAS, 1 p. q. 19, a. 3; *Contra gent.* lib. I, cap. LXXX et seq.; *QQ. DD. De ver.* q. 23, a. 4; *De pot.* q. 3, a. 15.

(2) *QQ. DD. De ver.* q. 23, a. 4.

an res sit, et quid vel quomodo res sit; prima quaestio est soluta facillima; secunda e contrario difficile admodum habet explicatus, et longe superat aciem conspectumque intellectus nostri; ideoque declarari non potest nisi per negationes et remotiones, nempe removendo ab actu libero Dei omnes imperfectiones, quae inveniuntur in actu libero voluntatis creatae. Sic per limitatas et finitas perfectiones creaturarum ascendendo ad Deum, aliquantulum intelligemus, quomodo ille idem actus divinae voluntatis, quo Deus vult et amat seipsum, manens idem et invariabilis, ita referatur ad voluta secundaria quae vult, ut potuisset ea non velle. De hac secunda quaestione satis pro viribus nostris diximus, disputantes de divina immutabilitate componenda cum actu libero divinae voluntatis. Unde ne actum agamus et dicta superius iterum repetamus, hic directe et dedita opera tractabimus primam quaestionem, quam sequenti propositione solvendam aggredimur.

PROPOSITIO.

Deus suam bonitatem absolute et necessario vult; alia vero a se diversa non vult, nisi libere et ex arbitratu suae voluntatis.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Cum Deus sit volens actu, eo quod eius velle sit idem ac eius esse, non potest nihil velle, quia tunc esset volens in potentia. Atqui si Deus non amaret necessario suam bonitatem, posset nihil velle. Ergo Deus absolute et necessario vult suam bonitatem. Propositio minor, quae sola posset in dubium vocari, sic in aperto ponitur. Deus vult suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia, ideoque in omni voluto vult suam bonitatem; unde si suam bonitatem posset non velle, consequenter posset etiam nihil velle actu.

Arg. 2.^{um} Quilibet volens necessario vult suum ultimum finem, quia de necessitate vult beatitudinem, et non potest velle miseriam. Iam vero Deus vult, se esse sicut ultimum finem, quia sua bonitas non potest ordinari ad aliud. Ergo Deus necessario vult seipsum et suam bonitatem. Haec argumentandi ratio ex eo confirmatur, quod omnia entia, in eo quod sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Sed omnia in quantum sunt suo modo, naturaliter diligunt proprium esse. Ergo multo magis Deus naturaliter et necessario diligit suum esse, quia ad eius naturam et rationem pertinet essendi necessitas.

Prob. 2.^a pars. Arg. 1.^{um} Tunc voluntas necessario fertur in ea quae sunt ad finem, quando finis sine his haberi non potest. Atqui Dei bonitas, quae est finis seu principale volitum divinae voluntatis, nulla eget creatura ut sit modo perfectissimo. Ergo voluntas Dei ex

hoc quod necessario vult suam bonitatem, non fertur necessario in alia bona a se diversa. Propositio maior ex eo explorata manet, quod, cum tota ratio volendi bona, quae sunt ad finem, sit ipse finis, id quod est ad finem sic comparatur ad voluntatem, secundum quod comparatur ad finem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, nempe ita perfecte includat finem ut sine eo finis haberi non possit, tunc sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem. Sic qui vult conservare vitam, debet necessario sumere nutrimentum, sine quo vita conservari non potest: ex adverso medicus ex suppositione voluntatis sanandi infirmum, non necessario adhibet illa medicamenta sine quibus potest curari aegrotus. Ad propositionem minorem quod attinet, evidens est, divinam bonitatem utpote infinitam remanere aequae perfectam, sive creaturae sint sive non sint, cum ipsa non sit talis finis, qui efficitur ex his quae sunt ad finem, sed potius quo efficiuntur et perficiuntur ea omnia quae ad ipsum ordinantur.

Arg. 2.^{um} Si ex hoc quod Deus necessario vult bonitatem suam, vellet etiam necessario quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantibus suam bonitatem, cum ipsa sit infinita et infinitis modis participabilis. Atqui consequens est falsum; quia si Deus infinitas creaturas vellet, creaturae essent, cum sua voluntas sit principium essendi rebus. Ergo Deus non vult necessario res a se diversas.

Utramque propositionis partem sic complexus est Aquinas: « Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen est necessarium ex suppositione. Supposito enim quod vult, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari » (1).

(1) I p. q. 19, a. 3.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Omne quod est aeternum, est necessarium. Iam vero quidquid Deus vult, ab aeterno vult, quia eius voluntas immutabilis est. Ergo Deus omnia vult ex necessitate.

Resp. Dist. mai. Omne quod est aeternum, est necessarium, sive absolute, sive ex suppositione, *Conc.* Semper est necessarium absolute, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Necessarium dicitur dupliciter; nimirum *absolute*, vel *hypotetice*. Necessarium absolute aliquid denominatur ex habitudine terminorum, secundum quod praedicatum est in definitione subiecti, vel subiectum est de ratione praedicati; et sic necessarium est, hominem esse animal, et numerum esse parum vel imparum. In hoc autem sensu non est necessarium, Socratem sedere. Unde Socratem sedere non est necessarium absolute, sed dici potest necessarium ex suppositione: nam Socrates, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quod sedeat, quam ad eius oppositum; sed facta suppositione quod sedeat, necesse est ipsum sedere, dum sedet. Cum ergo necessarium absolute, sit necessarium ex se, et necessarium ex suppositione, sit necessarium solummodo posito alio, patet, Deum velle aliquid in creaturis, non esse necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem; sed facta suppositione quod illud voluerit vel velit, impossibile est, non voluisse vel non velle, quia Dei voluntas immutabilis est; et ideo actus, prout est in volente, est absolute necessarius, sed eius respectus ad volitum non est nisi necessarius ex suppositione: et hoc ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportionem in finem. Sic intelliguntur verba S. Thomae, qui sic difficultati paucis occurrit: « Ex hoc quod Deus vult ab aeterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est, eum illud velle, nisi ex suppositione » (1).

Oppon. 2.^o Deus vult alia a se diversa propter decentiam suae bonitatis, quia, ut ait S. Thomas, condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. Atqui Deus non potest non velle, quae decent suam bonitatem. Ergo Deus necessario vult alia a se.

Resp. Dist. mai. Deus vult alia a se diversa propter decentiam suae bonitatis, idest quia non dedecet suam bonitatem velle alia a se diversa, *Conc.* Idest quia dedecet suam bonitatem illa nolle, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Quando dicimus, Deum velle alia a se diversa propter decentiam suae bonitatis, sensus potest esse duplex; vel nempe quod

(1) 1 p. q. 19, a. 3 ad 1.

non sit contra decentiam suae bonitatis illa velle; vel quod sit contra decentiam suae bonitatis illa non velle. In primo sensu decentia divinae bonitatis affertur ut causa cur Deus possit illa velle: in secundo sensu affertur ut causa cur debeat illa velle. Primus sensus est verissimus, quia Deus ad volenda alia a se, movetur a sua bonitate, sed ita movetur ut possit illa velle vel non velle, cum sua bonitas sit in se perfectissima et omnino independens a qualibet re sibi extranea. Secundus sensus est pravus et absurdus, quia divinam bonitatem dependentem faceret a creaturis. S. Thomas evidenter loquitur in primo sensu, uti patet ex rationibus quas adducit ad demonstrandum, Deum non velle necessario bona, quae ordinantur ad suam bonitatem tanquam ad finem. Unde merito Toletus ad patefaciendam puritatem divini amoris erga nos, sic disserit: « Quamvis propter decentiam suae bonitatis nos voluerit; tamen taliter decebat Deum, nos esse, quod non dedecet nos non esse. Ostenditur ergo purus amor in volendo eo, quod non velle non dedecet ipsum » (1).

Oppon. 3.^o Deus vult alia a se in quantum vult bonitatem suam. Atqui ex necessitate vult suam bonitatem. Ergo ex necessitate vult etiam alia a se.

Resp. Dist. mai. Deus vult alia a se propter suam bonitatem, ita ut sua bonitas moveat Deum ad volendum, *Conc.* Ita ut moveat Deum ad ea volenda eodem modo ac vult suam bonitatem, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Bonitas finis, quae necessario amatur, tunc movet ad volendum necessario ea quae sunt ad finem, cum finis haberi non possit sine illis. Sed si bonum quod habet rationem finis obtineri et conservari potest sine his quae sunt ad finem, ex necessaria appetitione finis non infertur nisi libera volitio eorum, quae ordinantur in finem. Unde aliud est quod Deus possit velle alia a se diversa propter suam bonitatem; aliud vero quod propter suam bonitatem debeat necessario velle alia a se diversa.

Oppon. 4.^o Quidquid Deus scit, ex necessitate scit, quia eius scientia est eius essentia. Atqui etiam voluntas divina est eius essentia. Ergo quidquid Deus vult, necessario vult.

Resp. Dist. mai. Quidquid Deus scit, ex necessitate scit, simpliciter quia eius scientia est eius essentia, *Neg.* Quia in omnibus scitis scientia dicit ordinem ad scitum, prout est in eius essentia, *Conc. Contradist. min.* Voluntas divina est eius essentia, et dicit ordinem ad quaedam volita, quae sunt extra ipsam, *Conc.* Et semper dicit ordinem ad volita quae sunt in ipsa essentia, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Ratio disparitatis inter actum intellectus et voluntatis repetenda est ex diversa natura cognitionis et appetitionis. Cognitionis

(1) TOLET. in 1 p. q. 19, a. 2, dubio 3.

enim fit secundum quod cognitum est in cognoscente, ideoque Deus cognoscit res secundum quod sunt in sua essentia; et cum in sua essentia sint necessario, sic eas necessario cognoscit. Contra voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Sed res diversae a Deo non sunt in seipsis necessario, cum dependant ex arbitratu divinae voluntatis. Ergo Deus eas non vult necessario. Audi S. Thomam hanc differentiam sic eleganter describentem: « Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult » (1).

Oppon. 5.^o Quidquid Deus vult, naturaliter vult. Atqui quae naturaliter appetuntur, necessario appetuntur. Ergo omnia Deus vult ex necessitate.

Resp. Dist. mai. Quidquid Deus vult, naturaliter vult, si naturale opponitur innaturali et violento, *Conc.* Si naturale opponitur voluntario et libero, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio est satis aperta, et a nobis iam declarata est in Anthropologia, quando egimus de potentiis appetitivis animae.

Oppon. 6.^o Si Deus non vult necessario creaturas, potest illas non velle. Atqui consequens est falsum, quia qui potest non velle id quod vult, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus necessario vult creaturas.

Resp. Dist. mai. Si Deus libere vult creaturas, potest illas non velle, absolute, *Conc.* Potest illas non velle, ex suppositione, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Omne quod Deus vult sive libere sive necessario, ab aeterno vult, quia eius velle, quod identificatur cum essentia, mensuratur aeternitate. Hoc autem interest inter voluntatem necessariam et liberam, quod voluntas necessaria ita respectum dicit ad volitum, ut absolute repugnet illud non velle; contra ea voluntas libera ita habitudinem importat ad volitum, ut absolute potuerit illud non velle, licet ex suppositione quod voluerit non possit non voluisse vel non velle. Porro haec necessitas ex suppositione dicitur necessitas immutabilitatis, quia praecise ex immutabilitate voluntatis divinae oritur ut non possit amplius non velle quod ab aeterno voluit; nam in quo-

(1) 1 p. q. 19, a. 3 ad 6; cf. *Contra gent.* lib. I, cap. LXXXI, fine; cf. etiam *QQ. DD. De ver.* q. 23, a. 4 ad 13.

libet immutabili si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse. Unde necessitas ex suppositione in Deo et in creatura non est eiusdem rationis, cum huiusmodi necessitas in creatura non supponat creaturae immutabilitatem, sed successionem et mutationem.

Oppon. 7.^o Respectus divinae voluntatis ad volita secundaria semper eodem modo se habet. Atqui id quod semper se habet eodem modo, est necessarium. Ergo Deus necessario vult creaturas.

Resp. Dist. mai. Respectus divinae voluntatis ad creaturas semper eodem modo se habet, et potuisset diversimode se habere, si placitum fuisset Deo, *Conc.* Et absolute non potuisset aliter se habere, *Neg. Dist. min.* Quod semper eodem modo se habet, est necessarium, necessitate suppositionis et immutabilitatis, *Conc.* Necessitate absoluta, *Neg. et Neg. cons.* Siquidem, uti notat Doctor Angelicus, « respectus ille semper uno modo se habet propter immutabilitatem divinae voluntatis: unde ratio non concludit nisi de necessitate, quae est ex suppositione » (1).

Oppon. 8.^o Si Dei voluntas vult aliquid libere, quantum ad illud se habet ad opposita. Atqui virtus, quae se habet ad opposita, est quodammodo in potentia. Ergo divina voluntas, quae est semper in actu, omnia vult ex necessitate.

Resp. Dist. mai. Si Dei voluntas vult aliquid libere, se habet ad opposita, propter imperfectionem et potentialitatem volentis, *Neg.* Propter excellentiam volentis et imperfectionem rei volitae, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Ad declarationem datae distinctionis placet proferre sequentia verba S. Thomae, quibus rem sic acu tangit: « Ad utrumlibet esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo ex parte sui; alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consequuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur, unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut ars quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se. Nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita » (2).

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 23, a. 4 ad 14.

(2) *Contra gent.* lib. I, cap. LXXXII.

Oppon. 9.^o Voluntas quae circa aliquod volitum se habet ad opposita, est variabilis. Atqui divina voluntas est immutabilis. Ergo Deus non libere vult sua causata.

Resp. *Dist. mai.* Voluntas, quae se habet ad opposita, est variabilis, si primo sit volens in potentia utrumque, et postmodum volens actu, *Conc.* Si semper est volens actu quidquid vult, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Cum haec difficultas penes rem non differat a priori, eius solutio remanet illustrata superiori explicatione.

SCHOLION. De propria ratione actus liberi divinae voluntatis. Cum Deus eodem actu perfectissimae suae voluntatis, qui identificatur cum sua essentia, necessario velit seipsum, et libere velit alia a se diversa, ita ut eodem actu, quo illa voluit, potuisset ea non velle; statim occurrit difficultas explicatu sane perdifficilis; nimirum quomodo fieri potest, ut ille idem actus, quo Deus creaturas aliquas voluit, manens idem et invariabilis, potuisset eas non velle. Haec difficultas, uti fatetur Suaresius, est una ex difficilioribus, quas de Deo tractant Theologi (1). Siquidem cum nos per perfectiones creaturarum ascendamus ad divinas perfectiones quadantenus cognoscendas, et cum perfectiones creaturarum sint semper permistae cum aliqua imperfectione, consequenter non possumus proprio conceptu intelligere, quomodo aliqua perfectio sit in Deo separata ab omni imperfectione; sed solum negando et removendo a Deo imperfectiones creaturarum pervenire possumus ad cognoscendum potius quid non sit Deus, quam quid sit. Quare licet positive non cognoscamus actum liberum voluntatis divinae; nihilominus probe intelligimus, ab eo esse removendum omne id quod aliquam imperfectionem in se importat. Unde haec certo affirmari possunt de actu divinae volitionis prout refertur ad creaturas: 1) Deus vere, proprie, et sine metaphora vult et amat ea quae libere dicitur velle et amare, quaeque potuisset non velle. 2) Deus vult creaturas per realissimum actum suae voluntatis, qui quoad rem non differt a sua voluntate et a sua essentia, cum in Deo omnia identificentur cum sua simplicissima essentia. 3) Deus eodem actu simplicissimo et in se immutabili vult omnia, quae dicitur velle, et non vult, quae dicitur nolle, sive necessario sive libere ea nolit.

Ut autem quadantenus explanetur quomodo haec contingant, et solvantur difficultates, quae contra fieri possunt, notandum est, actum liberum divinae voluntatis neque causari neque consequenter specificari a suis volitis, quae ad eum referuntur, ut causata ad suam causam ad quam dicunt respectum contingentem, quia non sunt necessario connexa cum fine, idest cum divina bonitate, quae sine ipsis aequae consistere potest. Contra ea actus liber voluntatis creatae causatur et

(1) Cf. SUAREZ, *Metaph. Disp.* 30, sect. 9.

specificatur a suo obiecto, ideoque voluntas creata non potest eodem actu velle et non velle, velle libere et velle necessario. Cum ergo velle creaturarum sit diversum a voluntate, et comparetur ad suum volitum ut causatum ad causam, ideoque multiplicetur pro multitudine volitorum et pro diversitate habitudinis ad ea; exinde quodammodo intelligitur, cur velle divinum, quod idem est cum voluntate, et quod nullo modo causatur ab iis, quae libere vult, possit manere idem pro diversitate volitorum, et pro diversa habitudine ad ea. Unde actus volendi vere est in voluntate creata, ab ipsa distinctus, et cum causetur a volito, non potest esse idem pro diversitate volitorum et pro diversa habitudine ad ea: contra actus volendi, vere est etiam in voluntate divina, cum ipsa identificatus, et cum causet volitum, non multiplicatur pro diversitate volitorum, neque pro diversa habitudine eorum ad ipsum.

Ad hanc rem ulterius declarandam non erit inutile huc transferre verba Toleti, qui sic doctrinam proponit: « Nota 1.^o) Actus divinae voluntatis unus cum sit, tamen ob eius infinitatem, eminenter pluralitatem continet; ut quae a creatura multis et contrariis actibus sint volita, ab ipso Deo unico actu volita sint. Eodem igitur actu quo Deus se vult, et creaturas omnes vult; immo eodem aliqua vult, aliqua non vult. Nota 2.^o) quod in divino isto actu duo possumus considerare; et ipsius actus substantiam ac entitatem, et ordinem etiam ipsius ad obiecta, qui non est alius, quam respectus obiecti voliti ad ipsum actum. Actus ipse quantum ad substantiam aeternus est immutabilisque, quum sit ipse Deus, et necessarius ita ut non possit non esse; tamen quod sit ordinatus ad hoc volitum vel ad illud, hoc non est necessarium semper; sed respectu bonitatis divinae ordinem habet necessarium, at respectu creaturarum liberum pro ipsius arbitrio. Deus igitur ab aeterno voluit necessario: sed quod talis volitio esset creaturarum, fuit liberum ita ut posset non esse; sed non per mutationem actus qui necessarius est, sed per non ordinationem ad rem hanc vel illam, quod absque actus mutabilitate est » (1).

(1) TOLET. in 1 p. q. 19, a. 2; cf. quae disseruimus de immutabilitate Dei componenda cum libertate, pag. 125.



TRACTATUS SECUNDUS

DE DIVINIS OPERATIONIBUS TRANSEUNTIBUS SEU DE ATTRIBUTIS DEI RELATIVIS.

QUAESTIO I.

De distinctione rerum a Deo contra Pantheistas.

CONTINUATIO ET ORDO RERUM TRACTANDARUM.

Bonum et perfectio universi non solum efflorescit ex perfectione singularum rerum, quibus mundus coagmentatur; sed vel maxime ex ordine unius rei ad aliam, per quem cuncta communem finem petunt. Et ea de re Philosophus (10 *Metaph.* text. 52 et seq.) ordinem universi comparat ordini inter partes exercitus vigenti, in quo maximum exercitus bonum et praecipua perfectio eius sita est. Hinc in rebus duplex perfectionis genus realiter reperitur; alterum quod ipsis rebus absolute inhaeret, easque in propria natura perficit; alterum secundum quod una res ordinatur ad aliam. Intellectus ergo noster ex rebus visibilibus ascendendo ad divina attributa quadantenus cernenda, utrumque illud perfectionis genus ad Deum transfert, tum secundum quod in sua natura perfici concipitur, tum secundum quod intelligitur referri ad creaturas; licet in Deo nulla realis relatio ad creaturas sit vel esse possit, sed solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi; eo quod creaturae realiter referuntur ad ipsum tamquam ad principium et causam perfectionum omnium, quae in ipsis sunt. Fundamentum ergo secundum quod Deus a nobis refertur ad creaturas et ipsi attribuuntur nomina quaedam relativa, est divina actio per quam Deus communicat esse et perfectiones rebus ab ipso diversis. Cum autem huiusmodi actio, quae est perfectiva subiecti ab agente diversi, debeat esse vel *formaliter* vel saltem *virtualiter* transiens; exinde est quod nostra tractatio, quae est de attributis Dei relativis ad creaturas, spectet operationes Dei transeuntes, per quas creaturae a Deo procedunt, conservantur in esse, et gubernantur.

Verum enim antequam ad has nobilissimas quaestiones evolendas accedamus, refellenda nobis est falsa et absurda sententia illorum philosophorum, qui impie admodum confundunt res omnes mundanas, quas sensibus tractamus, cum ipsa simplicissima et immateriali natura Dei, ideoque conceptum creationis, conservationis, et gubernationis rerum penitus subvertunt. Huiusmodi philosophi dicti sunt Pantheistae, eo quod doceant, mundum esse unam eandemque rem cum divina substantia. Horum error ab ipsis philosophiae incunabulis ad nostra usque tempora hominum mentes velut tabes late pervasit, doctrinamque de Deo et de mundo miserandum in modum corrumpit. Quare non erit supervacaneum tam impii et perniciosi erroris ortum, progressionem, diversasque formas paulo uberius exponere, et hanc absurdam philosophandi rationem impugnare, ut vera de divinis perfectionibus, ac de rebus mundanis doctrina clarius tradatur, et ab impiorum oppugnationibus vindicetur.

ARTICULUS I.

PANTHEISMI DOCTRINA ET HISTORIA ADUMBRATUR.

QUID PANTHEISMUS? Pantheismus, in sua maxima extensione acceptus, est error eorum, qui arbitrantur, mundum nihil aliud esse nisi evolutionem vel emanationem substantiae unice, infinitae, aeternae, necessariae, nimirum Dei quocum omnia identificantur in una eademque realitate; et consequenter affirmant, non existere nisi unicum ens, quod sit principium intrinsece constitutum omnium omnino rerum sive materialium, sive spiritualium.

Diversae pantheismi formae. Quemadmodum omnibus contingere solet erroribus, pantheismus non est uniusmodi, sed varius et multiformis, eiusque praecipuae formae sic possunt summatim exponi. Prima est forma *evolutionis transeuntis*, iuxta quam res omnes ex divina substantia, diffusionem vel divisionem peracta, veluti radii, scintillae, partes dimanare vel discerpi concipiuntur, et sub hac forma nuncupatur *emanatismus*. Altera est forma *evolutionis immanentis*, secundum quam res dicuntur modificationes, phaenomena, externae imagines, actuationes divinae substantiae, quae propria et intestina virtute sese evolvit, actuat, ac patefacit exterius. Haec secunda forma iterum distribuitur in idealem seu transcendentalem, et realem; prout unica haec substantia fingitur vel ut subiectum cogitans, quod sua cogitatione se evolvit in varias formas, rerumque imagines, vel ut aliquid reale et intelligibile. Tertia forma nuncupatur pantheismus dualisticus, et in medium prolata fuit ab illis philosophis, qui ut vitarent contradictionem entis cuiusdam finiti simul et infiniti, spiritualis et materialis, mobilis et im-

mobilis, ad duplex rerum principium se contulerunt, idest ad Deum et ad quamdam materiam increatam.

Omnes nuper memoratae pantheismi formae suos nactae sunt assertores et patronos tum apud veteres tum apud recentes philosophos. Generatim vero apud Ethnicos pantheismus hanc secutus est viam, ut exorsus a negatione distinctionis inter Deum et creaturas omnia fecerit Deo identica. Sed subinde a confusione ad separationem discessit, et dualismum commentus est; et quia duo illa principia repugnantiam involvunt, alterutrum vel utrumque negavit, et ad scepticismum tandem prolapsus est.

Origo huius erroris apud veteres. Pantheismus apud ethnicos philosophos ante ortum Religionis Christianae perlate patuit longiusque serpere visus est, ita ut plurimas philosophorum Scholas contaminaverit. Ethnici quippe male confundentes modum, secundum quem intellectus noster res cognoscit, cum modo, quo res subsistunt in seipsis, statuerunt, ens illud abstractissimum, quod a nobis concipitur tamquam aliquid simplicissimum, maxime potentiale, et quod de omnibus praedicatur, esse Deum rerum omnium principium; et sic infinitum actu cum infinito potenciali perperam miscuerunt. Ex alia vero parte ducti ex illo principio communiter admissio: *Ex nihilo nihil fit*, omnes fere ad unum inficiati sunt creationem, quae est productio rei ex nihilo. Unde conceptum ipsum causalitatis subvertentes, res omnes imaginati sunt veluti externas manifestationes, phaenomena, evolutiones, determinationes illius entis indeterminati et simplicissimi per modum potentiae et imperfectionis.

Pantheismus Orientalium. Vetustissimi Orientales ex India cultui brahmanico addicti pantheismum professi sunt. Siquidem in libris religiosi, quos *Vedas* vel *Vedas* appellabant, et quorum primi quindecim saeculis ante adventum Jesu Christi perhibentur exarati, tradebant, omnia confundi cum Brahma. In *Vedantibus* vero, qui sequentibus saeculis conscripti, habentur ut commentarium et explicatio *Vedorum*, ex emanatismo vetustiorum progressi sunt ad perfectum pantheismum. Inquiunt enim: « Deus est omnium causa omnipotens. Creatio est actus suae voluntatis. Ipse est causa efficiens et materialis mundi, *Creator et creatura, formans et forma, operans et opus*. In rerum consummatione omnia ab ipso iterum absorbentur; sicut aranea ex propria substantia filum format et in se colligit... Animae ex suprema anima manantes, sunt similes scintillarum, quae ex igne erumpunt ac micant... Anima est portio divinae substantiae, infinita, immortalis, intelligens ».

Pantheistae Italograeci. In Pantheistarum castris stipendia meruerunt philosophi Scholae Pythagoricae, qui cum omnia explicare aggressi sint per numeros, idest per unitatem et multiplicatam, Deo attribuerunt unitatem quamdam abstractam, quacum confunditur mul-

tiplicitas, quae res mundanas repraesentat. Unde sicut ens infinitum et subsistens confundebant cum ente abstracto et potenciali, ita confundebant unitatem subsistentem et immultiplicabilem illius entis, cum unitate abstracta et indeterminata, quae determinatur et actuatur in multiplicitate (1). Verum enim pantheismum clarius expressiusque amplexati sunt philosophi Scholae Eleaticae, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus et Gorgias, quorum primus docuit unitatem universalem. Siquidem ex illo effato: *Ex nihilo nihil fit*, concludebat, unicam esse substantiam, infinitam, aeternam, immutabilem, inaccessam: hinc versu cecinit, res mundanas non esse nisi phaenomena, et confundens totum cum infinito, statuit hoc dogma: *Unum est ens et totum* (*έν τὸ ὅν καὶ τὸ πᾶν*). Merito igitur Aristoteles de Xenophane scripsit: « Contemplans totum mundi affirmavit, unitatem esse Deum » (2).

Dogmata pantheistica Xenophanis amplexus est Parmenides ex Elea, uti apparet ex fragmentis sui poematis, in quo idem repetit ac Xenophanes, idest: Ens est, et non ens non est; atque ita, praeter ens necessarium et absolutum, non sunt nisi phaenomena et variae species rerum: hinc ad idealem pantheismum declinavit; et quod mirabile omnino est, idem Parmenides intellectum confundit cum sensu, uti testatur Philosophus. En quomodo ad suam sententiam de unitate entis obtrudendam captiose argumentabatur Parmenides. Quidquid est praeter ens, est non ens. Sed non ens est nihil. Ergo quidquid est praeter ens, est nihil. Iam vero ens et unum sunt idem. Ergo quidquid est praeter unum, est nihil; et consequenter non datur nisi unum ens, quod est etiam immobile, cum non habeat a quo moveatur. Quae captiosa argumentandi ratio acute et luculenter dissolvitur ab Aristotele, qui perspicue ostendit, argumentum Parmenidis peccare tum ratione materiae, tum ratione formae (3).

Pantheismus Graecorum. Praetermissa Schola Socratica, quae dualismum amplexata est, uti constat ex Platone, qui tum Dei existentiam tum materiae informis aeternitatem tuitus est, Stoici arbitrati sunt, Deum esse animam mundi corporei, mundumque commenti sunt tamquam animal quoddam immane, quod a Deo vitam motumque accipit; ideoque eorum pantheismus *hilozoisticus* nuncupatus est (4).

Pantheismus herae christianae et mediae aetatis. Inter Pantheistas recensendi sunt Neopythagorici, et Neoplatonici Scholae Alexandrinae, et in primis Plotinus, Porphyrius, Proclus et Gnostici,

(1) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. V; *Physic.* lib. III.

(2) ARISTOTELES librum exaravit inscriptum: *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, in quo eorum falsa dogmata de unitate entis exponit ac refellit.

(3) Cf. ARIST. *Physic.* lib. I, cap. IV, et *Metaph.* lib. I, cap. VI; cf. etiam SILV. MAURUM, in haec loca Aristotelis.

(4) Cf. CIC. *De nat. Deor.* lib. II, cap. XI, et S. AUG. *De Civ. Dei*, lib. VII, cap. VI.

qui pantheismum idealem et emanatismum iterum in lucem protulerunt, docentes, mundum effluxisse a Dei substantia. Pantheistae autem mediae aetatis numerantur potissimum Scotus Erigena (883), Almericus Carnutensis (1209), eiusque discipulus David de Dinando, quorum primus docuit speciem quamdam emanatismi; secundus tradidit, Deum esse principium formale omnium rerum; tertius professus est, Deum esse materiam mundi (1).

Pantheistae recentiores. Jordanus Bruno. Inter recentes, pantheismum amplexus est Jordanus Bruno (1600) Nolanus, qui, relicto Ordine S. Dominici, in Helvetiam discessit, et haeresim Calvinii sequutus est. Fuit acerrimus impugnator Aristotelis, variasque pantheismi formas professus est. Quandoque enim cum Stoicis affirmavit, Deum esse animam mundi: quandoque diserte tradidit, unicum dari principium constitutum omnium rerum, et unicam substantiam, universalem, infinitam, aeternam, indestructibilem, quae est identitas omnium contrariorum, indifferentia omnium differentium, atque unitas omnium multiplicium (2).

Spinoza. Pantheismum a Jordano Bruno ab inferis excitatum diserte professus est Jeremias Baruch Spinoza Amstelodamensis (1677), qui valedicens Iudaismo, nullamque religionem amplexus, ab omnibus vulgo perhibetur uti parens recentiorum Pantheistarum. Is cartesianis dogmatibus imbutus, ab illis occasionem sumpsit suam perniciosam doctrinam tradendi. Cartesius quippe substantiam definit per hoc quod esset: *Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* (3); et subdit, traditam definitionem tribui posse solum Deo, resque creatas dici substantias per quamdam extensionem vocabuli, ita ut nomine substantiae creatae veniat: *Res quae solius Dei concursu indigeat ad existendum*. En ipsa Cartesii verba: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum esse potest, nempe Deus». Ex hoc lubrico ac periculoso Cartesii dogmate exorsus Spinoza eo pervenit, ut decerneret, unam dari substantiam duplici attributo praeditam, nempe infinita cogitatione et infinita extensione; ceteras autem res omnes, idest spiritus et corpora efflorescere ac constitui ex modificationibus vel evolutionibus utriusque attributi. Nam singularia omnia, quae percipimus, vel sunt corpora, et sic constituunt determinatos modos infinitae et absolutae extensionis; vel sunt spiritus, et sic constituunt certos ac definitos modos infinitae et absolutae cogitationis (4).

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 3, a. 8.

(2) GIORDANO BRUNO, *Della causa, principio, ed uno*, Dial. 5 (ed. Wagner 1830).

(3) CARTES. *Principia philosophiae*, p. 1, n. 51.

(4) SPINOZA, *Ethica geometrico ordine demonstrata*, part. I, de Deo.

Pantheistae Transcendentales. Pantheismus transcendentalis Germanorum proxime exordia duxit ex criticismo Emmanuelis Kantii, et praecipuos habuit assertores ac magistros Fichte, Schelling, et Hegel, quorum placita sic summam proponi possunt. Fictius tuetur, unicam admittendam esse realitatem, idest subiectum cogitans spoliatum qualibet repraesentatione empirica, quae ab experientia dependeat (*Ego purum*). Haec autem realitas cum indeterminata sit quoad esse, et nullis constricta limitibus quoad virtutem agendi, in cognoscendis concipiendisque obiectis sese determinat; nam ita obiecta cogitat, ut semet constituat ac ponat in diversis ac definitis statibus et positionibus. Huiusmodi pantheismus iure dictus fuit egoisticus; nam subiectum cogitans, quod per se est indeterminatum et potentiale, operatione sua, idest cogitatione tum sibi ipsi, tum ceteris rebus determinatam realitatem et actualitatem impertit.

Verum Schellingius diversitatem inter subiectum et obiectum e medio tollendam censuit, et ad absolutam identitatem se transtulit, quam indifferentiam differentium nuncupavit, eamque docuit constituere *Absolutum*, idest realitatem aeternam et infinitam. Posita hac realitate, ceterae res habendae sunt veluti transformationes et phaenomena quibus Absolutum sive sub forma subiecti sive sub forma obiecti sese extrinsecus manifestat; et sic Schellingius clarius renovavit pantheismum a Jordano Bruno et a Spinoza iam pridem divulgatum.

Demum Hegel ab *Idea* auspicandum et una coniungendum esse ratus est pantheismum subiectivum Fichtii et obiectivum Schellingii. Unde tuitus est, admittendam esse Ideam quamdam primam, absolutam, universalem, quae constituat substantiam omnium rerum sive ad ordinem realem, sive ad ordinem cogitationis pertinentium; in qua omnia unum idemque sunt, ita ut possit affirmari, omne reale esse etiam ideale, et vicissim. Hanc Ideam vocavit *Absolutum* et principium omnium rerum, prout sese evolvit in triplici ordine, nempe in mundo intelligibili sive essentialium, in mundo sensibili sive corporum, et in mundo interiori sive mentium; et ex hoc triplici evolutionis ordine vocatur *notio, natura, spiritus*. Si in se consideratur, est Deus, sed impersonalis, indefinitus, et potentialis, qui per successivas effectiones et evolutiones evadit actualis, determinatus, et personalis.

Conclusio. Ex iis quae in exponendis variis formis pantheismi commemoravimus, exploratum cuilibet est, omnes Pantheistas in hoc consentire, quod admittant, primum rerum principium ac causam esse aliquid potentiale, indeterminatum, indefinitum, quod successivis evolutionibus ac mutationibus interna quadam virtute ab eodem productis sese circumscibit, determinat, ac convertit in omnes rerum imagines. Quam ad rem error Pantheistarum ne transversum quidem digitum differt ab impio dogmate eorum, qui diserte negant, Deum esse, et vocantur athei. Nam confundere praestantem Dei naturam et infinita

pollentem simplicitate per modum actus et perfectionis, vel cum materia informi, vel cum ente abstractissimo, potenciali, et impersonali, idem est atque ipsam e medio tollere et inter figmenta mentis amandare.

ARTICULUS II.

DOCTRINA PANTHEISTARUM REFELLITUR.

PRAENOTANDA. I. Pantheistae omnes sive veteres, sive recentes, exceptis Dualistis, in hoc conveniunt, ut admittant substantiam quamdam unicam, infinitam, omnia complectentem, in qua confunduntur et identificantur omnia, quae distincta ac multiplicia se manifestant; et consequenter negant realitatem substantialem rerum visibilium. Haec substantia infinita ab ipsis denominatur *Infinitem, Absolutum*. Forma seu modus seu actus, sub quo consideratur in aliqua differentia temporis, dicitur *momentum Infiniti*. Multiplex et continuata successio momentorum vocatur *evolutio Infiniti*. Haec Pantheistarum tenebrosa et barbara loquendi ratio, si obscuris verborum involucris exiit, clare patefacit, ipsos nomine Infiniti et Absoluti designare ens universalissimum, indeterminatum et potentiale, quod concipitur ab intellectu prout abstrahit ab omnibus rerum differentiis, et quod consequenter non subsistit nisi in ipso solo intellectu.

Huiusmodi ens mirum quantum differt a divina natura simplicissima et subsistente, quae est actus purissimus cuiuslibet potentialitatis et compositionis expers, quaeque non solum habet esse determinatum et a ceteris omnibus plane distinctum; sed etiam diversa est ab omnibus aliis toto suo *esse*, seu per puritatem sui *esse* per se subsistentis; ideoque cum nulla re convenire potest in genere sive logico, sive metaphysico (1). Creaturae ex adverso referuntur ad Deum veluti effectus ad causam effectricem, a qua non solum productae sunt ex nihilo, sed etiam conservantur in esse. En quomodo veram de Deo doctrinam paucis notat Angelicus, inquit: « Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit » (2). Quare Pantheistarum Deus potentia infinitus, natura indeterminatus et indistinctus, impersonalis, qui in rebus mundanis determinatur, et in ratione humana sibi comparat illam conscientiam sui ex qua evadit personalis,

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 3, a. 5; QQ. DD. De pot. q. 7, a. 3.

(2) I p. q. 12, a. 12.

determinatus et distinctus monstrum est ac portentum non disserentium, sed potius somniantium philosophorum.

II. Pantheistae inscite admodum confundunt triplex universale, idest in *essendo*, in *repraesentando*, et in *causando*. Primum quippe non existit extra intellectum nisi fundamentaliter, et dicitur conceptus obiectivus, qui relate ad ens est unus non absolute et simpliciter, sed proportionaliter et secundum quid, quia ens non praedicatur univoce sed analogice de suis inferioribus. Huiusmodi universale esset extra intellectum, si existeret natura hominis separata, quam Plato commentus est, et vocavit *ideam*, ad cuius similitudinem generantur homines singulares, qui oriuntur et occidunt. Universale in repraesentando seu in cognoscendo nihil aliud est, nisi conceptus formalis intellectus nostri repraesentans omnia in communi, idest repraesentans res, non repraesentatis differentiis neque conditionibus individuantibus earumdem (1). Universale in causando est universalis omnium rerum causa efficiens et finalis. In hoc tertio sensu ratio universalis omnino tribuenda est Deo rerum omnium effectori, ad quem omnia ordinantur sicut in finem; at primo et secundo sensu non nisi stulte et temere Deo attribueretur, cum huiusmodi universale in se subsistens, nequeat dari, utpote pugnantibus inter se conceptibus conflatum.

Contra Pantheistae tuentur, existere realiter et a parte rei universale in essendo, idest ens communissimum et indeterminatum, e cuius evolutione omnia proficiscuntur. Unde, iuxta Pantheistas, unum idemque sunt Deus seu causa prima, idea entis abstractissimi, et omnia quae rationem entis participant; ideoque Deum confundunt cum esse formali omnium rerum (2). Ut ergo huiusmodi error directe refellatur, sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Pantheismus, sive generatim inspectus, idest quoad dogma omnibus Pantheistis commune, sive spectatus quoad peculiare formas sub quibus a nonnullis proponitur, est perspicue falsus et absurdus.

Prob. 1.^a pars. Illa philosophandi ratio est falsa et evidenter absurda, quae subvertit prima principia rationis, quae labefactat germanam rationem entis primi et absoluti, quae confundit notionem creationis cum qualibet productione. Atqui haec omnia inveniuntur

(1) Cf. S. THOM. Opusc. De intellectu et intelligibili ad finem; cf. etiam CAIET. De ente et essentia, cap. I, q. 2.

(2) Cf. S. THOM. Contra gent. lib. I, cap. XXVI, ubi hunc errorem refellit, et fontes scite commostrarat, unde ortus est; cf. etiam I p. q. 3, a. 4 ad 1.

pollentem simplicitate per modum actus et perfectionis, vel cum materia informi, vel cum ente abstractissimo, potenciali, et impersonali, idem est atque ipsam e medio tollere et inter figmenta mentis amandare.

ARTICULUS II.

DOCTRINA PANTHEISTARUM REFELLITUR.

PRAENOTANDA. I. Pantheistae omnes sive veteres, sive recentes, exceptis Dualistis, in hoc conveniunt, ut admittant substantiam quamdam unicam, infinitam, omnia complectentem, in qua confunduntur et identificantur omnia, quae distincta ac multiplicia se manifestant; et consequenter negant realitatem substantialem rerum visibilium. Haec substantia infinita ab ipsis denominatur *Infinium*, *Absolutum*. Forma seu modus seu actus, sub quo consideratur in aliqua differentia temporis, dicitur *momentum Infiniti*. Multiplex et continuata successio momentorum vocatur *evolutio Infiniti*. Haec Pantheistarum tenebrosa et barbara loquendi ratio, si obscuris verborum involucris exiit, clare patefacit, ipsos nomine Infiniti et Absoluti designare ens universalissimum, indeterminatum et potentiale, quod concipitur ab intellectu prout abstrahit ab omnibus rerum differentiis, et quod consequenter non subsistit nisi in ipso solo intellectu.

Huiusmodi ens mirum quantum differt a divina natura simplicissima et subsistente, quae est actus purissimus cuiuslibet potentialitatis et compositionis expers, quaeque non solum habet esse determinatum et a ceteris omnibus plane distinctum; sed etiam diversa est ab omnibus aliis toto suo *esse*, seu per puritatem sui *esse* per se subsistentis; ideoque cum nulla re convenire potest in genere sive logico, sive metaphysico (1). Creaturae ex adverso referuntur ad Deum veluti effectus ad causam effectricem, a qua non solum productae sunt ex nihilo, sed etiam conservantur in esse. En quomodo veram de Deo doctrinam paucis notat Angelicus, inquit: «Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit» (2). Quare Pantheistarum Deus potentia infinitus, natura indeterminatus et indistinctus, impersonalis, qui in rebus mundanis determinatur, et in ratione humana sibi comparat illam conscientiam sui ex qua evadit personalis,

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 3, a. 5; QQ. DD. De pot. q. 7, a. 3.

(2) I p. q. 12, a. 12.

determinatus et distinctus monstrum est ac portentum non disserentium, sed potius somniantium philosophorum.

II. Pantheistae inscite admodum confundunt triplex universale, idest in *essendo*, in *repraesentando*, et in *causando*. Primum quippe non existit extra intellectum nisi fundamentaliter, et dicitur conceptus obiectivus, qui relate ad ens est unus non absolute et simpliciter, sed proportionaliter et secundum quid, quia ens non praedicatur univoce sed analogice de suis inferioribus. Huiusmodi universale esset extra intellectum, si existeret natura hominis separata, quam Plato commentus est, et vocavit *ideam*, ad cuius similitudinem generantur homines singulares, qui oriuntur et occidunt. Universale in repraesentando seu in cognoscendo nihil aliud est, nisi conceptus formalis intellectus nostri repraesentans omnia in communi, idest repraesentans res, non repraesentatis differentiis neque conditionibus individuantibus earumdem (1). Universale in causando est universalis omnium rerum causa efficiens et finalis. In hoc tertio sensu ratio universalis omnino tribuenda est Deo rerum omnium effectori, ad quem omnia ordinantur sicut in finem; at primo et secundo sensu non nisi stulte et temere Deo attribueretur, cum huiusmodi universale in se subsistens, nequeat dari, utpote pugnantibus inter se conceptibus conflatum.

Contra Pantheistae tuentur, existere realiter et a parte rei universale in essendo, idest ens communissimum et indeterminatum, e cuius evolutione omnia proficiscuntur. Unde, iuxta Pantheistas, unum idemque sunt Deus seu causa prima, idea entis abstractissimi, et omnia quae rationem entis participant; ideoque Deum confundunt cum esse formali omnium rerum (2). Ut ergo huiusmodi error directe refellatur, sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Pantheismus, sive generatim inspectus, idest quoad dogma omnibus Pantheistis commune, sive spectatus quoad peculiare formas sub quibus a nonnullis proponitur, est perspicue falsus et absurdus.

Prob. 1.^a pars. Illa philosophandi ratio est falsa et evidenter absurda, quae subvertit prima principia rationis, quae labefactat germanam rationem entis primi et absoluti, quae confundit notionem creationis cum qualibet productione. Atqui haec omnia inveniuntur

(1) Cf. S. THOM. Opusc. De intellectu et intelligibili ad finem; cf. etiam CAIET. De ente et essentia, cap. I, q. 2.

(2) Cf. S. THOM. Contra gent. lib. I, cap. XXVI, ubi hunc errorem refellit, et fontes scite commostrarat, unde ortus est; cf. etiam I p. q. 3, a. 4 ad 1.

in pantheismo, et alia amplius. Ergo pantheismus est plane falsus et evidenter absurdus. Cum propositio maior sit per se omnibus notissima, accedendum est ad explicandam et probandam propositionem minorem per singulas eius partes.

Pantheistae subvertunt principium causalitatis. Siquidem iuxta principium causalitatis, causa debet esse actualior suo effectu, cum omne agens non agat nisi secundum quod est actu, et nihil post operationem reperiri possit in effectu, quod prius non fuerit in causa: hinc tritum sermone est inter philosophos effatum illud: *Agens honorabilius est patiente*. Iamvero, admissa Pantheistarum doctrina, effectus perfectior actualiorque esset sua causa. Ergo pantheismus principium causalitatis destruit. Siquidem *Absolutum* a Pantheistis effectum, concipitur ut aliquid potentiale et indeterminatum relate ad actuales determinationes, quibus sese evehit ad certam et determinatam realitatem; quod recta ducit ad totalem subversionem principii causalitatis et ipsius Philosophiae Primae. Ex Ontologia quippe compertum est, actum in ordine reali, absolute loquendo, antecedere potentiam, cum potentia, quae designat capacitatem et aptitudinem, non valeat determinari nisi per actum. Huius doctrinae, quam a Philosopho accepit, saepe meminit S. Thomas; Aristoteles enim in suis *Metaphysicorum* libris luculenter demonstrat, actum esse priorem potentia, et ex hoc invicte concludit, causam primam esse actum purum et nulli mutationi obnoxium, cum principium omnis motus et mutationis debeat esse immobile et invariabile (1).

Quocirca res factae sunt in potentia activa efficientis modo longe perfectiori quam in seipsis; et ideo creaturae prout praeexistunt in Deo tamquam in causa mere activa, sunt modo infinite perfectio; nimirum in actu purissimo, cum in Deo virtus agendi, actio, et eius essentia non differant quicquam secundum rem. « Primum principium activum, ait Aquinas, oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid perfectum, secundum quod est actu » (2). Verum in compositis ex potentia et actu, potentia est prior actu vel tempore vel saltem natura, cum res de potentia progrediatur ad actum. Hoc in causa fuit, quamobrem primi philosophi non rite distinguentes inter actum absolutum et actum in potentia receptum, maximo in errore versati sint, et docuerint, primum principium rerum esse vel materiam informem, vel ens aliquod potentiale. Huiusmodi error ex defectu rationis procedens et iam pridem derelictus, iterum revocatus fuit a recentibus Pantheistis.

(1) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. IX, text. 13, et lib. XII, text. 35, ubi ait: « Est etiam aliquid, quod non motum movet, quod aeternum et substantia et actus est ».

(2) I p. q. 4, a. 1.

Pantheistae destruunt principium contradictionis. Etenim Pantheistae unicum fingentes substantiam, illam efficiunt simul contingentem et necessariam, finitam et infinitam, mutabilem et immutabilem, simplicem et compositam. Porro hoc est pugnantia secum simul copulare ac iungere. Ergo Pantheistae ipsum principium de contradictoriis, quod est fundamentum omnis scientiae, penitus demoliuntur. Ut autem vis nostrae argumentationis intelligatur et contortis Pantheistarum sophismatibus aditus praecludatur, notandum est, Deum esse necessarium, infinitum, immutabilem, simplicissimum non solum quoad actum essendi, sed etiam quoad omnes perfectiones, proprietates et nobilitates, quae cum purissimo illo actu unum idemque sunt. Unde attribuire Deo determinationes, modificationes, evolutiones, quae contingentiam, mobilitatem, compositionem, limites designant, idem est atque monstrum aliquod ex pugnantibus notis coagmentatum in lucem proferre, quod longissime divisum sit a vero Deo, cuius notionem in mentibus hominum ipsa natura informavit.

Licet res per se sit clarissima; nihilominus placet rationem hanc ex Philosophia Prima profundius scrutari, ut sole ipso clarius appareat, pantheismus esse ab omni veritate penitus aversum. Admissa quippe unica substantia et unico ente, et consequenter submotam substantiali rerum distinctione, principium de contradictoriis statim evanescit. Siquidem cum rerum distinctio in hoc sita sit, quod quaelibet res sit indivisa in se, et divisa a qualibet alia, idest sit haec et non alia; si fingatur unica et universalis substantia, consequenter dicendum erit, quamlibet rem singularem et individuum a se excludere et non excludere esse formale alterius rei; quod est duo contradictoria simul iugare. Quare Aristoteles reprehendens eos, qui negant principium contradictionis, subtiliter ostendit, omnia evadere unum, si destruitur tale principium. En eius verba: « Item si contradictiones simul verae de eodem omnes, patet quod omnia erunt unum. Erit enim idem et triremis et paries et homo, si de omni contingit quidquam affirmare et negare » (1). Idest si affirmatio et negatio simul verificantur, de quocumque poterit affirmari et negari quodlibet; et sic de homine poterit affirmari triremis, paries, leo et quodlibet aliud. Ergo homo erit quodlibet (2).

Contra servato principio contradictionis, quodlibet ens respuit a se esse alterius, et exinde oritur distinctio et multiplicatio; et quoniam id per quod quaelibet res est haec et non alia, in quo ratio singularitatis reponenda est, in diversis entibus diversimode se habet, consequitur plane, unitatem et multiplicationem diversarum naturarum esse prorsus diversam pro diversitate principii quod ipsas ad singularitatem determinat. Sic natura divina, quae a ceteris distinguitur et indivi-

(1) ARIST. *Metaph.* lib. IV, text. 15.

(2) Cf. SILV. MAURUM, in hunc locum Aristotelis.

duatur per puritatem sui esse, est prorsus immultiplicabilis et maxime una seu unica, cum multiplicatio proprietati individuali repugnet (1).

Pantheistae depravant notionem primi entis. Notio primi entis, quod est principium et causa omnium rerum sive visibilium et compositarum, sive invisibilium et incompositarum, repraesentat thesaurum et fontem omnis perfectionis, actum purissimum et simplicissimum, complectentem eminenter in sua infinita realitate omnes essendi nobilitates, quae divisae et disseminatae reperiuntur in creaturis. Uti enim argumentatur S. Thomas: « Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ipsi deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, dicens, quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse praecipit » (2). Iam vero Deus Pantheistarum est aliquid indeterminatum et potentiale. Ergo Pantheistae germanam Dei notionem impie depravant, et plenitudinem realitatis turpiter confundunt cum vacuo, inani, et indefinito. Haec rerum ita differentium confusio sic iamdiu notata fuit a S. Thoma: « Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est distinctum ab omni esse... Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur » (3).

Pantheistae pessumdant notionem creationis. Notio creationis importat productionem rei ex nihilo, idest rei alicuius effectiorem secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito subiecto. Porro huiusmodi notio funditus subvertitur a Pantheistis, qui rerum effectiorem reponunt in evolutione, determinatione, externa manifestatione *Absoluti*, quod esset subiectum praesuppositum. Ergo Pantheistae genuinum conceptum creationis e medio tollunt.

Prob. 2.^a pars. Et primo quidem, ne in rebus perspicuis longiores simus, notandum venit, omnia argumenta a nobis exposita retinere suam vim et efficaciam contra peculiare formas, quibus prolatus fuit pantheismus praesertim a recentioribus. Sed quaelibet forma quasdam absurditates sibi proprias incurrit. Sic 1) Spinoza pro lubitu

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 11, a. 3.

(2) I p. q. 4, a. 2.

(3) Opusc. *De ente et essentia*, cap. VI.

definitionem substantiae sibi proculdit, et postea decernit, unicam tantum dari substantiam. 2) Fictius comminiscitur subiectum aliquod cogitans, et novis obscurisque verbis denominat id quod in nullius cogitationem cadere potest; nam mens quae fingitur prius abstracta, idest potentialis, et quae subinde per suam operationem ponit tum seipsam tum alia a se distincta ut aliquid empiricum, subsistens, reale, est aliquid quod omnem absurditatis modum longe praetergreditur. 3) Idem dici potest de universali identitate Schellingii, et de Idea Heghelli.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Si dantur aliae substantiae praeter substantiam primam, dicendum erit, substantiam infinitam carere perfectionibus, quae in aliis vigent. Atqui substantia prima habet omnes perfectiones. Ergo non datur nisi unica substantia.

Resp. *Dist. mai.* Dicendum erit, substantiam primam carere perfectionibus quae inveniuntur in aliis, si illae perfectiones non praehabentur modo eminentiori et coniunctim in prima substantia, *Conc.* Si in ipsa eminenter praec continentur, *Neg. Dist. min.* Substantia prima habet omnes perfectiones formaliter et composite, *Neg.* Eminenter et in uno actu simplicissimo, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Quomodo perfectiones et essendi nobilitates, quae divisae sunt in creaturis, contineantur in Deo glorioso, a nobis explicatum fuit, quando egimus de infinitate Dei (1). Nunc sufficit cursim adnotare cum Doctore Angelico, perfectiones cuiuslibet rei causatae praeesistere debere in eiusdem causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si est agens univocum, vel modo eminentiori et excellentiori, si est agens aequivocum. Porro Deus omnium rerum primum principium et causa efficiens, essentialiter operatur ut agens aequivocum, cum nulla res producta divinam naturam participare possit secundum eandem rationem. Ergo creaturarum perfectiones in Deo nobiliori modo reperiantur oportet. Aliunde cum Deus sit ipsum esse subsistens, totam essendi perfectionem in se complecti debet, sed modo simplicissimo, secundum quem omnia identificantur cum suo purissimo et per se subsistenti actu.

Oppon. 2.^o Ratio distinctionis procedit a determinatione et limite. Atqui Deus est infinitus. Ergo Deus non distinguitur a creaturis.

Resp. *Dist. mai.* Ratio distinctionis procedit a determinatione limitata, si sermo est de rebus compositis ex potentia et actu, quaeque habent esse receptum in subiecto, *Conc.* Si agitur de Deo qui est ipsum esse per se subsistens, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

(1) Cf. quae de divinis perfectionibus disseruimus, pag. 60.

Explico. Cum Deus gloriosus sit actus purissimus, natura simplicissima, et ipsum esse per se subsistens, non potest individuari neque distingui a qualibet alia re, nisi per puritatem sui esse infiniti; ideoque distinctio ab aliis rebus in Deo non denotat limites. Ex adverso in rebus creatis, quae coagmentantur ex potentia et actu, esse non est per se ipsum individuatum, sed individuatur per subiectum in quo recipitur, et a quo contrahitur ad limitatam essendi rationem; ideoque distinctio inter creaturas determinationem et limites importat. En quomodo nobilissimam hanc doctrinam illuminate proponit Angelicus Magister: «Ipsam esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuatur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit; et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae» (1). Quare cum Deus individuatur et distinguatur ab aliis per suum esse subsistens, quod est essentialiter infinitum, individuatio et distinctio in Deo non importat limites. Contra cum in creaturis esse unius non individuatur et distinguatur ab esse alterius per hoc quod est esse; sed quia est esse receptum in aliqua natura seu subiecto, ad cuius capacitatem coarctatur ac contrahitur, distinctio unius creaturae ab alia secum affert compositionem et limites.

Oppon. 3.^o Deus est in omnibus rebus, et res dicuntur esse in ipso. Atqui si ita est, creaturae non distinguuntur a Deo. Ergo non datur nisi unicum ens et unica substantia.

Resp. Dist. mai. Deus est in omnibus rebus effective et exemplariter, et creaturae sunt in ipso tamquam in conservante et cognoscente, *Conc.* Deus est in omnibus rebus formaliter vel materialiter, et creaturae sunt in ipso tamquam in causa intrinsece constitutiva earum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* «Sane, inquit S. Bernardus, esse omnium dixerim Deum, non quia illa sunt quod est Ille; sed quia ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Esse ergo est omnium, quae facta sunt, Ipse factor eorum, sed causale, non materiale» (2). Propter eandem rationem S. Thomas refellit quosdam philosophos, qui ex aliquibus S. Dionysii verbis male intellectis occasionem sumpserunt confundendi esse Dei simplicissimum cum esse formali omnium rerum. En quomodo eos coarguit: «Invenitur a Dionysio dictum: *Esse omnium est supersubstantialis divinitas.* Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes, hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super

(1) *QQ. DD. De pot. q. 7, a. 2 ad 5.*

(2) S. BERNARDUS, serm. 4 in *Cant.*

omnia, sed intra omnia, immo aliquid omnium. Quum enim Divinitatem super omnia dixit, ostendit, secundum naturam suam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit, quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur» (1).

Oppon. 4.^o Esse simplicissimum est esse communissimum. Atqui esse Dei est simplicissimum. Ergo esse Dei identificatur cum esse formali omnium rerum.

Resp. Dist. mai. Esse simplicissimum per modum potentiae, imperfectionis, et partis, est communissimum, *Conc.* Esse simplicissimum per modum actus, perfectionis, et totius, est communissimum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Sicut explicavimus loquentes de simplicitate Dei, dupliciter aliquid potest esse simplex; nimirum vel per modum actus et subsistentiae, et tunc est aliquid maxime singulare et distinctum; vel per modum potentiae et abstractionis, prout nempe consideratur abstractum ab iis, quibuscum concrete existit, et tunc est aliquid commune et universale; sed communitatem et universalitatem mutuatur a mente abstrahente ab omnibus differentiis, ideoque non subsistit formaliter nisi in intellectu. In primo autem sensu et non in secundo esse simplicissimum praedicatur de Deo. Cum autem quidam philosophi inter hanc duplicem simplicitatis rationem non distinxerint, perperam existimaverunt, esse divinum identificari cum esse communi omnium rerum. En quomodo rem notavit S. Thomas: «Quia enim id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium; non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur... Divinum esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde in hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur» (2).

Oppon. 5.^o cum Hegel. Non datur oppositio inter ens et non ens; ideoque principium contradictionis non proficit hilum ad pantheismum refellendum. Sic probatur assumptum. Esse communissimum est maxime indeterminatum; similiter et non esse. Atqui

(1) *Contra gent. lib. I, cap. XXVI.*

(2) *Contra gent. loc. cit.*

inter duo maxime indeterminata non est distinctio neque oppositio. Ergo nulla est oppositio inter ens et non ens.

Resp. Dist. mai. Ens communissimum et non ens sunt maxime indeterminata, in diverso ordine, *Conc.* Sunt maxime indeterminata, in eodem ordine, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Tametsi ens commune sit maxime indeterminatum in ordine positionis, quia transcendit omnia genera et praescindit ab omni differentia, quae ipsum determinat ad aliquod genus vel speciem; nihilominus semper aliquid affirmat et ponit in re. Ex adverso non ens est etiam maxime indeterminatum, sed in ordine opposito, nempe in ordine negationis. Unde indeterminatio unius e diametro opponitur indeterminati alterius, et utrumque nequit de eodem subiecto simul praedicari. Eodem ferme pacto ac *animal* genus, licet sit indeterminatum relate ad species subiectas, ita ut de illis indiscriminatim praedicetur; nihilominus opponitur *non animali*, sicut affirmatio opponitur negationi.

Oppon. 6.º cum Parmenide. Quidquid est praeter ens, est nihil. Iam vero ens et unum convertuntur. Ergo quidquid est praeter unum, est nihil, et ideo non datur nisi unum ens.

Resp. Dist. mai. Quidquid est praeter ens commune, est nihil, *Conc.* Quidquid est praeter ens aliquod determinatum et particulare, est nihil, *Subdist.* Est nihil omnis entis, seu negat omne ens, *Neg.* Est nihil illius entis determinati, seu negat illud ens, *Conc.*

Explico. Parmenides evidenter confundit ens communiter dictum cum ente determinato ad aliquod genus, vel speciem, vel individuum. Nam de ente communi verum est dicere, quod nihil sit extra ipsum, quia de omnibus praedicatur. Verum si sermo est de ente iam determinato ad aliquod genus, puta ad genus substantiae, non potest dici: Quidquid est praeter ens-substantiam, est nihil; nam praeter substantiam sunt diversa genera accidentium. Ad summum dici poterit: Quidquid est praeter ens-substantiam, est nihil substantiae; quod verum est, sed nullo modo conferet ad probandam unitatem entis a Parmenide propugnatam, neque ad destruendam diversitatem entium necessariam ad salvandum principium contradictionis.

Oppon. 7.º Si ens esset multiplex, deberet multiplicari per aliquod additum. Atqui enti nihil superaddi potest, quia praeter ens est nihil. Ergo non datur nisi unum ens.

Resp. Dist. mai. Si ens essent multiplex, deberet multiplicari per aliquid superadditum, nempe per diversos modos essendi, *Conc.* Deberet multiplicari per veras et formales differentias, *Neg. Contradist. min.* Enti nihil addi potest, quod non importatur per communem rationem entis, *Neg.* Nihil addi potest, de cuius intellectu non sit ens, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Demonstravimus in Ontologia, notionem entis non esse genericam, et consequenter non posse dividi ac multiplicari per

veras et proprie dictas differentias; sed contrahi ad sua inferiora per diversos essendi modos. Ut autem multiplex et diversus essendi modus rite percipiatur, obiter notandum venit, ens, quod primo concipitur a nobis, dividi per potentiam et actum seu per subiectum et esse. Iam vero secundum diversum modum, quo esse recipitur in subiecto, efflorescit multiplex essendi modus, et ens primitus multiplicatur in decem suprema rerum genera, quae sunt inter se primo diversa. Intellectus autem noster ex ente sic cognito, et quod componitur ex reali potentia et actu, ratiocinando pervenit ad cognoscendum, dari in rerum natura ens aliquod unicum, quod est actus purissimus et invariabilis, principium et causa omnium, quae composita sunt et multiplicantur in seipsis et extra causam. Unde hoc ens differt ab aliis, quia est actus purus et ipsum esse subsistens; cetera differunt ab eo quia sunt composita ex potentia et actu; differunt autem inter se penes diversos modos, secundum quos actus recipitur in potentia et coarctatur ac contrahitur ad eam. Unde diversa entia creata sunt distincta inter se secundum diversos modos habendi esse; Deus autem gloriosus non solum distinctus est ab omni creatura, sed ab ea dividitur modo nobilissimo et infinite perfecto, nempe per hoc quod est actus purissimus et ipsum esse subsistens.

Cum ergo dicitur: Enti nihil addi potest, quo multiplicetur; in hoc latet aequivocatio. Ens quippe intelligi potest vel prout est reale quoddam individuum, quod in se subsistit, et tunc vera est propositio; quia individuum dicitur quod est in se indivisum et divisum a quolibet alio; vel intelligi potest prout est notio abstracta et subest operationi intellectus, et in hoc casu illi notioni potest addi quidam determinatus essendi modus, qui licet non sit de intellectu entis universalissimi, idest non ingrediatur formaliter communem notionem entis, quae abstrahit a qualibet determinatione; nihilominus de eius intellectu est ens. Hoc declarari potest aliquo simili: homo quippe non est de conceptu animalis indeterminati, licet animal sit de conceptu hominis; idest animal indeterminatum intelligi potest, non intellectu homine; sed homo non potest intelligi sine intellectu animalis. Similiter ens intelligi potest, non intellecta substantia; sed substantia non potest intelligi sine intellectu entis (1).

Oppon. 8.º Deus est ipsum esse. Atqui esse est id quo quaelibet res constituitur et denominatur ens. Ergo Deus est esse formale omnium rerum.

Resp. Dist. mai. Deus est ipsum esse, per se subsistens, *Conc.* Est esse abstractum et commune, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio in promptu est ex iis, quae a nobis saepius exposita sunt de duplici ratione entis simplicissimi, nimirum per modum actus et

(1) Cf. S. THOM. Opusc. De natura generis, cap. II.

subsistentiae, et per modum potentiae et abstractionis. In primo sensu esse Dei dicitur simplicissimum; in secundo sensu dicitur simplicissimum ens quod primo concipitur a nobis et analogice praedicatur de omnibus omnino rebus.

Oppon. 9.^o Esse divinum est infinitum. Atqui extra infinitum nihil concipi potest. Ergo esse creaturarum identificatur cum ipso esse Dei, ideoque datur unicum ens.

Resp. Dist. mai. Esse Dei est infinitum negative et per modum actus, ideoque principium et causa efficiens omnium quae participant rationem entis, *Conc.* Est infinitum privative, seu indefinitum, *Neg. Dist. min.* Extra infinitum nihil concipi potest, quod non sit causatum ab ipso, *Conc.* Quod non subsistat in ipso, *Neg.* et *Neg. cons.*

QUAESTIO II.

De processione creaturarum a Deo seu de creatione.

CONTINUATIO RERUM. Res mundanae, ex quibus admirabilis et pulcherrima huius universi machina conflatur, non solum sunt a Deo realiter distinctae, uti proxime probavimus contra Pantheistas; verum etiam ita diversae sunt a divina substantia, ut nulla ratio seu praedicatio possit univoce attribui ipsis et Deo. Deus quippe gloriosus est actus purissimus et ipsum esse per se subsistens; contra res aliae a Deo diversae sunt concretae ex essentia et esse. Unde quaelibet praedicatio quae ex perfectionibus rerum visibilium a nobis prius cognitae transfertur ad Deum, transferri solummodo potest secundum rationem proportionaliter eandem. Sic per res visibiles quae notiores sunt quoad intellectum nostrum qui accipit cognitionem a sensibus, ascendere potuimus ad aliqualem Dei cognitionem capessendam; et ex eo quod res, quas sensibus tractamus, sunt mutabiles, finitae, contingentes, argumentando deduximus, existere ens aliquod immobile, infinitum, necessarium quod ipsis fuit causa essendi, et quod vocamus Deum. Si ergo Deus, actus purissimus, immobilis et infinite perfectus necessario est causa essendi omnibus rebus, quae important potentiam ad esse et ad non esse, generatim saltem licet inferre, omnes res fuisse productas a Deo tamquam a causa effectrice, et ad ipsum ordinatas tamquam ad finalem omnium causam; et consequenter res omnes processisse a Deo, qui est primum principium et causa universalis totius entis participati.

Verum enim cum etiam causae particulares et finitae aliquid producant extra se per suam actionem, quae primo cognoscitur a nobis, et per quam manuducimur ad cognoscendam operationem divinam rerum effectricem, hoc in loco proprie inquirendum venit, quatenam sit ratio et natura actionis divinae per quam Deus res ab ipso effectas produxit in esse. Sic explicata manebit quaestio, quae versatur circa processionem rerum a Deo; et cum haec actio proprio nomine dicitur creatio, ad explicandam rerum originem de actione creatrice disserendum nobis erit. Ut autem ordine et via procedamus, primo recensendae nobis sunt et refellendae falsae philosophorum sententiae de ortu et origine mundi, et sic paratior erit via ad veram doctrinam de mundi origine asserendam.

ARTICULUS I.

REFELLUNTUR ERRORES PHILOSOPHORUM DE ORIGINE MUNDI.

CAUSA TALIU ERRORUM. Humana mens sibi relicta et lumine fidei christianae nondum collustrata aegre admodum verum conceptum creationis assequi potest, uti diserte professus est ipse Baylius testis minime suspectus. Hoc in causa fuit, quamobrem tot exorti sint et in vulgus disseminati errores circa originem mundi, tum inter sese tum cum recta ratione pugnantes. Omnes quippe philosophi, qui germanum creationis conceptum corruperunt, simul de mundi origine falsa et absurda loquuti sunt, cum geminae quaestiones arctissime copulenter inter se. Siquidem, uti sapienter notatum fuit a S. Thoma, huiusmodi philosophi in assignandis rerum principiis ad causas dumtaxat particulares se contulerunt, et cum non potuerint animo informare universalem totius entis causam, admiserunt vel materiam, vel substantiam quamdam increatam, quae operationi agentis subiecta induebat diversas rerum formas sive accidentales sive substantiales. En illustra Aquinatis verba: « Antiqui philosophi paulatim et pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia... Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium mutationum; ut puta amicitiam, litem, intellectum. Ulterius vero procedentes, per intellectum distinxerunt inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt, mutationes fieri in corporibus secundum formas essentielles, quarum transmutationum quasdam causas universales po-

subsistentiae, et per modum potentiae et abstractionis. In primo sensu esse Dei dicitur simplicissimum; in secundo sensu dicitur simplicissimum ens quod primo concipitur a nobis et analogice praedicatur de omnibus omnino rebus.

Oppon. 9.^o Esse divinum est infinitum. Atqui extra infinitum nihil concipi potest. Ergo esse creaturarum identificatur cum ipso esse Dei, ideoque datur unicum ens.

Resp. Dist. mai. Esse Dei est infinitum negative et per modum actus, ideoque principium et causa efficiens omnium quae participant rationem entis, *Conc.* Est infinitum privative, seu indefinitum, *Neg. Dist. min.* Extra infinitum nihil concipi potest, quod non sit causatum ab ipso, *Conc.* Quod non subsistat in ipso, *Neg.* et *Neg. cons.*

QUAESTIO II.

De processione creaturarum a Deo seu de creatione.

CONTINUATIO RERUM. Res mundanae, ex quibus admirabilis et pulcherrima huius universi machina conflatur, non solum sunt a Deo realiter distinctae, uti proxime probavimus contra Pantheistas; verum etiam ita diversae sunt a divina substantia, ut nulla ratio seu praedicatio possit univoce attribui ipsis et Deo. Deus quippe gloriosus est actus purissimus et ipsum esse per se subsistens; contra res aliae a Deo diversae sunt concretae ex essentia et esse. Unde quaelibet praedicatio quae ex perfectionibus rerum visibilium a nobis prius cognitae transfertur ad Deum, transferri solummodo potest secundum rationem proportionaliter eandem. Sic per res visibiles quae notiores sunt quoad intellectum nostrum qui accipit cognitionem a sensibus, ascendere potuimus ad aliqualem Dei cognitionem capessendam; et ex eo quod res, quas sensibus tractamus, sunt mutabiles, finitae, contingentes, argumentando deduximus, existere ens aliquod immobile, infinitum, necessarium quod ipsis fuit causa essendi, et quod vocamus Deum. Si ergo Deus, actus purissimus, immobilis et infinite perfectus necessario est causa essendi omnibus rebus, quae important potentiam ad esse et ad non esse, generatim saltem licet inferre, omnes res fuisse productas a Deo tamquam a causa effectrice, et ad ipsum ordinatas tamquam ad finalem omnium causam; et consequenter res omnes processisse a Deo, qui est primum principium et causa universalis totius entis participati.

Verum enim cum etiam causae particulares et finitae aliquid producant extra se per suam actionem, quae primo cognoscitur a nobis, et per quam manuducimur ad cognoscendam operationem divinam rerum effectricem, hoc in loco proprie inquirendum venit, quaenam sit ratio et natura actionis divinae per quam Deus res ab ipso effectas produxit in esse. Sic explicata manebit quaestio, quae versatur circa processionem rerum a Deo; et cum haec actio proprio nomine dicitur creatio, ad explicandam rerum originem de actione creatrice disserendum nobis erit. Ut autem ordine et via procedamus, primo recensendae nobis sunt et refellendae falsae philosophorum sententiae de ortu et origine mundi, et sic paratior erit via ad veram doctrinam de mundi origine asserendam.

ARTICULUS I.

REFELLUNTUR ERRORES PHILOSOPHORUM DE ORIGINE MUNDI.

CAUSA TALIORUM ERRORUM. Humana mens sibi relicta et lumine fidei christianae nondum collustrata aegre admodum verum conceptum creationis assequi potest, uti diserte professus est ipse Baylius testis minime suspectus. Hoc in causa fuit, quamobrem tot exorti sint et in vulgus disseminati errores circa originem mundi, tum inter sese tum cum recta ratione pugnantes. Omnes quippe philosophi, qui germanum creationis conceptum corruperunt, simul de mundi origine falsa et absurda loquuti sunt, cum geminae quaestiones arctissime copulenter inter se. Siquidem, uti sapienter notatum fuit a S. Thoma, huiusmodi philosophi in assignandis rerum principiis ad causas dumtaxat particulares se contulerunt, et cum non potuerint animo informare universalem totius entis causam, admiserunt vel materiam, vel substantiam quamdam increatam, quae operationi agentis subiecta induebat diversas rerum formas sive accidentales sive substantiales. En illustra Aquinatis verba: « Antiqui philosophi paulatim et pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia... Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium mutationum; ut puta amicitiam, litem, intellectum. Ulterius vero procedentes, per intellectum distinxerunt inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt, mutationes fieri in corporibus secundum formas essentielles, quarum transmutationum quasdam causas universales po-

nebant... Sed considerandum est, quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens, et sic rebus causas agentes, particulares assignaverunt » (1).

Leucippus, Democritus, Epicurus. Primus error qui nobis occurrit est veterum Materialistarum Leucippi, Democriti, Epicuri, qui opinati sunt, mundum profectum esse ex materia infecta et aeterna, nimirum ab atomis per infinitum inane et vacuum volitantibus, et casu quodam ac temere coalescentibus in elegantem hanc rerum motionem ac structuram. Censebant enim, ut cum Tullio loquamur, in immensitate longitudinum, latitudinum et altitudinum infinitam vim volitare atomorum, quae interfecto inani cohaerescabant inter se, et aliae alias apprehendentes continuabantur, ex quo efficiebantur hae rerum formae atque figurae, quas intuemur oculis. Ut portentum hoc aliis suaderent, finxerunt corpuscula illa quaedam levia, alia aspera, rotunda alia, partim angulata et quasi hamata et uncinata, ita ut in fortuitis turbulentisque concursionibus sese apprehendere valerent et mundum efficere, nulla cogente natura!

Plato, Anaxagoras. Secundus error est Platonis et Anaxagorae, qui rati sunt, materiam mundi esse increatam et a se exstantem, sed ab intelligentia seu a Deo accepisse formam et ordinem, quibus ornatur. Verum in hoc Anaxagoras discrepat a Platone, quod primus statuerit, res tempore infinito quievisse, et per intellectum extrahentem unum ab alio incepisse moveri; secundus vero docuit, materiam ab aeterno motam motu inordinato, postea reductam fuisse ad ordinem a primo agente, nempe a Deo (2). Quare primi tuiti sunt, atomorum turbulentam et fortuitam concursionem esse rerum principium a Deo omnino independens, et consequenter solummodo causas materiales admiserunt; secundi ex adverso posuerunt materiam mundi independentem a Deo quoad esse, sed ipsi subiectam quoad ordinem et dispositionem, adeoque causam materialem et agentem induxerunt (3).

Aristoteles, Neoplatonici. Tertius error tribuitur Aristoteli, qui docuisse videtur, mundum esse aeternum, ingenitum, et infectum (4), et quibusdam Neoplatonicis, qui ut platoniam doctrinam cum aristotelica et christiana componerent, professi sunt, mundum esse aeternum

(1) I p. q. 44, a. 2; cf. etiam QQ. DD. De pot. q. 3, a. 5.

(2) De hoc errore cf. S. THOM. 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 5.

(3) Uterque error tum Leucippi et Democriti, tum Platonis et Anaxagorae egregie refellitur ab ARISTOTELE, De coelo et mundo, lib. III, cap. IV, text. 20 et seq.

(4) Cf. ARIST. De gener. et corrupt. lib. 1, cap. XII; Physic. lib. VIII, cap. I. De sententia Aristotelis uberius loquemur paulo post.

et a Deo creatum; tametsi eorum creatio non differat quicquam ab emanatione pantheistica, de qua loquuti sumus.

Errores Ethnicorum conferuntur cum vera doctrina. Vera sententia docet, mundum non semper exstitisse, sed a Deo libere conditum fuisse ex nihilo in tempore. Huiusmodi sententiae, quae divinitus revelata fuit, adstipulantur omnes Sancti Patres et Doctores catholici ad unum. Ut autem Ethnicorum doctrinam conferamus cum nostra, quam fide accepimus, et secernamus ea, in quibus nobiscum conveniunt, ab illis in quibus dissentiant a nobis, advertimus, eos nobiscum in quatuor concordare, nimirum: 1) Admittunt aliquid praecessisse ab aeternoque fuisse, quidquid illud sit. 2) Conveniunt, paucis exceptis, causam efficientem fuisse ab aeterno, non dicimus unam vel plures, sed absolute sive sit una sive sit multiplex. 3) Docent, non omnia quae facta sunt, esse destruenda. 4) Demum omnes philosophi ante Aristotelem tradunt, mundum esse genitum, uti Anaxagoras, Empedocles, Melissus, Plato. Aristoteles omnium primus, ut ipse fatetur, fecit mundum ingenitum et aeternum (1). Differunt autem maxime non solum nobiscum, sed etiam inter se, eo quod plerique eorum affirmant, non solum causam efficientem esse aeternam, verum etiam aliud principium praeter ipsam. Alii quippe ponunt materiam aeternam, alii unum elementum, alii plura elementa. Contra nos fide docemur, aeternitatem soli Deo convenire; cetera ab ipso condita esse in tempore (2).

Errores recentiorum. Posthabito Cartesio, qui christianam veritatem de mundi creatione conciliare volens cum doctrina atomorum, quam a Democrito acceperat, docuit mundum compositum ex atomorum concursione, Deumque posuit non solum auctorem materiae, sed etiam legum et communicationis motus (3), de incredulis pauca subiicemus. Auctor *Systematis naturae* docuit, mundum ab aeterno exstitisse non secus ac nunc existit (4). Alii Materialistae, admittentes materiam mundi aeternam, affirmant, mundum evolutum et efformatum esse per vim ipsi materiae insitam; proclamant enim, nullam aliam vim citra materiam possibilem esse, ideoque creationem repugnare blaterant, quippe quae supponit in aliquo agente potentiam a materia separatam. Sic Büchnerus qui ea in re alios Germaniae Materialistas imitatus est. Demum aliqui adstruentes, Deum esse causam necessariam mundi, docent, res fuisse conditas a Deo ab aeterno. Sic iterum revocarunt errorem Origenis et quorundam

(1) Cf. ARIST. De coelo et mundo, lib. I, text. 102.

(2) Cf. TOLET. in lib. 8 Physic. cap. 11, q. 1, ubi veterum sententias erudite exponit et refellit; de Aristotele, cf. S. THOM. I p. q. 46, a. 1.

(3) Cf. CARTES. Des principes de la philos. part. 3.

(4) Hoc opus tribuitur Paulo Thiry Baroni d'Holbach.

veterum, de quibus meminit S. Basilius, aientium, Deum esse quidem causam mundi, sed causam non voluntariam, sicut corpus umbrae. Inter recentes Robinetus sensit, Deum non potuisse mundi creationem nec omittere nec retardare, quippe quod Ipse non est causa libera sed essentialiter creatrix. Eandem necessitatem creationis propugnavit Victor Cousin, qui ex eo argumentatus est, quod cum Deus sit simul substantia et causa, numquam potuit esse substantia, quin una esset causa; ideoque necessario et ab aeterno res condidit.

Infiniti essemus, si recensere vellemus omnes errores, qui hac super re cumlati fuerunt a recentiorum philosophantium opinandi licentia; sed veritatis potius solliciti aberrantium placita libenter missa facimus: « Quidquid horum sit, ait Doctor Angelicus, non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (1). Quare ad refellendum duplicem errorem veterum ab initio commemoratum sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Mundi origo neque explicatur per fortuitum atomorum concursum, neque per materiam a se existentem, et dependentem a Deo quoad ordinem qui in rebus mundanis viget.

Prob. 1^a pars. Arg. 1.^{um} In mundo viget ordo admirabilis, constans, omni ex parte absolutus ac perfectus. Atqui huiusmodi ordo nequit oriri ex fortuito et turbulento concursu atomorum per infinitum inane volitantium. Ergo origo mundi non potest explicari per temerarium atomorum concursum. Cum propositio maior evidens sit, sic possumus declarare propositionem minorem. Ordo efflorescit ex idonea plurium dispositione et conspiratione ad unicum finem; est quippe ordo: *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (2). Porro ordinare media ad finem est proprium agentis intellectivi. Ergo mundi ordo non dependet a temeritate et casu, sed a consilio et ab intellectu. Quare iure Tullius temeritatis assertores acriter insectatur, inquiens: « Quis hunc hominem dixerit, qui cum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his nullam esse rationem, eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? An cum machinatione quadam moveri aliquid videmus, ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus

(1) *De coelo et mundo*, lib. I, lect. 22.

(2) S. AUGUST. *De Civit. Dei*, lib. XIX, cap. XIII, n. 2.

quin illa sint opera rationis; cum autem impetum coeli admirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti quadam et divina ratione? » (1).

Arg. 2.^{um} Si atomi essent infectae, et exstantes necessitate naturae, deberent omnes ornari eadem essendi necessitate eademque figura, et consequenter deberent agitari eodem motu, celeritate et directione. Atqui in tali hypothese atomorum concursus et complexio foret impossibilis. Ergo origo mundi conficta a Democrito et Epicuro est plane absurda ac ridicula.

Placet iterum afferre verba Tullii, qui hanc rationem ita festive et eleganter contra Democritum et Epicurum persequitur: « Ille (Democritus) atomos quas appellat, idest corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum, nec medium nec ultimum, nec extremum sit, ita ferri ut concursibus inter se cohaerescant; ex quo efficiantur ea quae sint, quaeque cernantur, omnia: eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire. Epicurus autem in quibus sequitur Democritum non fere labitur. Quamquam utriusque cum multa non probo, tum illud in primis, quod cum in rerum natura duo quaerenda sint; unum quae materia sit ex qua quaeque res efficiatur; alterum quae vis sit quae quidque efficiat: de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt. Sed hoc commune vitium, illae Epicuri propriae ruinae. Censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri suo deorsum pondere ad lineam: hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem homo acutus cum illud occurreret; si omnia deorsum e regione ferrentur, et ut dixi ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere; itaque attulit rem commentitiam: declinare dixit atomum perpaulum: quo nihil posset fieri minus. Ita effici complexiones, et copulationes et adhaesiones atomorum inter se: ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum res tota ficta sit pueriliter, tum ne efficit quidem quod vult. Nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa: quo nihil turpius Physico, quam fieri sine causa quicquam dicere); et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium, sine causa eripuit atomis: nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assequutus est. Nam si omnes atomi declinabunt, nullae unquam cohaerescant: sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur: primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur: deinde

(1) *De nat. Deorum*, lib. II, cap. XXXVIII.

eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret turbulenta concursio, hunc mundi ornatum efficere non poterit» (1).

Arg. 3.^{um} Uti a nobis alibi probatum est, omne agens naturale operatur propter finem. Iam vero agere constanter propter determinatum finem e regione opponitur temerario et fortuito motui atomorum, nam fortuna amica varietati constantiam respuit. Ergo positio Democriti et Epicuri inter inanes fabulas amandanda est. Praesertim si quaeremus ab Epicuro et etiam a recentibus transformismi adstipulatoribus, qui in suis doctrinis Epicuro operam dedere, si quaeremus, inquam, quo pacto ex temerario hoc concursu fierent plantae, animalia, et homo. Unde Lactantius postquam hoc argumentum contra Atomistas eleganter explanaverit, concludit, inquit: «Nonne prodigio simile est aut natum esse hominem, qui haec diceret, aut exstitisse qui crederet?» (2).

Prob. 2.^a pars. Mundi materia est ens contingens et finitum. Atqui tale ens a se exstare nequit, sed necessario expostulat ut ab alio producat. Ergo mundus non potest produci ex materia infecta et increata. Accedit 1) quod materia infecta et improducta esset independens in essendo a qualibet causa efficiente. Porro ens independens ab agente in essendo nequit subiici operationi alicuius causae ad hoc ut formam accipiat, in ordinem exigatur, et dirigatur ad finem. Ergo vel materia infecta remanebit semper in eodem statu, vel dicenda est existentiam recepisse ab aliqua causa efficiente. Accedit 2) quod motus ille inordinatus, quo materia ab aeternitate fingitur agitata a Platone, vel asseritur profectus ab ipsa materia, vel causatus ab alio. Si admittitur causatus ab alio, evanescit commentum Platonis. Si adstruitur profectus ab ipsa materia, tunc ille motus inordinatus erit naturalis materiae, quia ortus ex ipsa eius natura; ideoque esset contra naturam materiae ab alio moveri motu ordinato (3).

Arg. 2.^{um} quod allatum fuit a Gerdilio et desumptum ex duobus his principiis. 1) Materia per se indifferens est ad motum et ad quietem, idest non habet in se principium quod sui motus. 2) Materia existere nequit sine actuali determinatione ad motum vel ad quietem. His positis, sic concluditur ratio. Si materia non esset producta ab alio, in ea solummodo reperiri possent proprietates a sua natura dimanantes, minime vero illae, quae a sua natura non profluunt; nam quod necessario et a se exstat, minime privari potest naturalibus proprietatibus, neque donari contrariis. Iam vero ex primo principio materia est indeterminata ad motum et ad quietem; ex secundo indeterminatio haec in ea locum habere non potest. Ergo ma-

(1) De finibus, lib. I, cap. VI.

(2) LACTANT. De ira Dei, cap. X.

(3) Cf. ARIST. De coelo et mundo, lib. III, cap. IV.

teria infecta si ponitur, oppositas et sibi invicem repugnantes proprietates possidere dicenda est. Hoc argumentum eo recidit ut dicatur: Materia sive ad motum sive ad quietem debet determinari ab agente extrinseco, cum non possit neque seipsam movere neque per seipsam quiescere. Atqui materia infecta et ex se existens nequit determinari ab agente extrinseco. Ergo materia infecta repugnat.

ARTICULUS II.

DE POTENTIA OPERATIVA DEI (1).

RATIO QUAESTIONIS ASSIGNATUR. Cum ortus et productio mundi explicari non possit per causas particulares et finitae virtutis, quae cum agant per informationem et veri nominis mutationem, semper praesupponunt suae operationi aliquod praeesistens subiectum, quod ab ipsis transmutatur; ad rerum originem rite explicandam necesse est recurrere ad causam primam et universalem totius entis, quae in agendo independens est omnino a qualibet re sibi extranea; et haec causa dicitur Deus. Prima ergo causa, quae rebus omnibus a se diversis communicat esse secundum totam substantiam, ideoque producit ens in quantum est ens, operatur per intellectum adiecta voluntate et potentia, quia in eius operatione intellectus est dirigens, voluntas est imperans, potentia est exsequens. Quare ad eius propriam actionem rerum productricem rite explicandam, aliquid dicendum venit de sua potentia, seu virtute operativa, cum iam a nobis satis dictum sit de intellectu et voluntate.

Quid potentia? Potentia prout hic sumitur pro virtute activa seu operativa, definitur a S. Thoma: *Principium agendi in aliud*; et denominatur ab actu secundo, qui est operatio seu actio. Porro si potentia identificatur cum actione, a qua distinguitur solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi, tunc potentia licet significetur per modum principii operationis; nihilominus in re non est principium nisi effectus, cum nihil possit esse principium suipsius. Haec potentia, quae non agit per operationem a se realiter distinctam, sed est ipsa sua operatio, cum sit mere activa et actus purus, est in agendo omnino independens, ideoque non eget aliquo subiecto praesupposito, ad hoc ut sit alteri principium essendi; et consequenter non importat realem relationem ad rem factam, sed solum relationem rationis. Et ea de re huiusmodi potentia invenitur solummodo in

(1) De hac re pertractat S. THOMAS, 1 p. q. 25; QQ. DD. De pot. q. 1 Contra gent. lib. II, cap. VII et seq.

eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret turbulenta concursio, hunc mundi ornatum efficere non poterit» (1).

Arg. 3.^{um} Uti a nobis alibi probatum est, omne agens naturale operatur propter finem. Iam vero agere constanter propter determinatum finem e regione opponitur temerario et fortuito motui atomorum, nam fortuna amica varietati constantiam respuit. Ergo positio Democriti et Epicuri inter inanes fabulas amandanda est. Praesertim si quaeremus ab Epicuro et etiam a recentibus transformismi adstipulatoribus, qui in suis doctrinis Epicuro operam dedere, si quaeremus, inquam, quo pacto ex temerario hoc concursu fierent plantae, animalia, et homo. Unde Lactantius postquam hoc argumentum contra Atomistas eleganter explanaverit, concludit, inquit: «Nonne prodigio simile est aut natum esse hominem, qui haec diceret, aut exstitisse qui crederet?» (2).

Prob. 2.^a pars. Mundi materia est ens contingens et finitum. Atqui tale ens a se exstare nequit, sed necessario expostulat ut ab alio producat. Ergo mundus non potest produci ex materia infecta et increata. Accedit 1) quod materia infecta et improducta esset independens in essendo a qualibet causa efficiente. Porro ens independens ab agente in essendo nequit subiici operationi alicuius causae ad hoc ut formam accipiat, in ordinem exigatur, et dirigatur ad finem. Ergo vel materia infecta remanebit semper in eodem statu, vel dicenda est existentiam recepisse ab aliqua causa efficiente. Accedit 2) quod motus ille inordinatus, quo materia ab aeternitate fingitur agitata a Platone, vel asseritur profectus ab ipsa materia, vel causatus ab alio. Si admittitur causatus ab alio, evanescit commentum Platonis. Si adstruitur profectus ab ipsa materia, tunc ille motus inordinatus erit naturalis materiae, quia ortus ex ipsa eius natura; ideoque esset contra naturam materiae ab alio moveri motu ordinato (3).

Arg. 2.^{um} quod allatum fuit a Gerdilio et desumptum ex duobus his principiis. 1) Materia per se indifferens est ad motum et ad quietem, idest non habet in se principium quod sui motus. 2) Materia existere nequit sine actuali determinatione ad motum vel ad quietem. His positis, sic concluditur ratio. Si materia non esset producta ab alio, in ea solummodo reperiri possent proprietates a sua natura dimanantes, minime vero illae, quae a sua natura non profluunt; nam quod necessario et a se exstat, minime privari potest naturalibus proprietatibus, neque donari contrariis. Iam vero ex primo principio materia est indeterminata ad motum et ad quietem; ex secundo indeterminatio haec in ea locum habere non potest. Ergo ma-

(1) *De finibus*, lib. I, cap. VI.

(2) LACTANT. *De ira Dei*, cap. X.

(3) Cf. ARIST. *De coelo et mundo*, lib. III, cap. IV.

teria infecta si ponitur, oppositas et sibi invicem repugnantes proprietates possidere dicenda est. Hoc argumentum eo recidit ut dicatur: Materia sive ad motum sive ad quietem debet determinari ab agente extrinseco, cum non possit neque seipsam movere neque per seipsam quiescere. Atqui materia infecta et ex se existens nequit determinari ab agente extrinseco. Ergo materia infecta repugnat.

ARTICULUS II.

DE POTENTIA OPERATIVA DEI (1).

RATIO QUAESTIONIS ASSIGNATUR. Cum ortus et productio mundi explicari non possit per causas particulares et finitae virtutis, quae cum agant per informationem et veri nominis mutationem, semper praesupponunt suae operationi aliquod praeesistens subiectum, quod ab ipsis transmutatur; ad rerum originem rite explicandam necesse est recurrere ad causam primam et universalem totius entis, quae in agendo independens est omnino a qualibet re sibi extranea; et haec causa dicitur Deus. Prima ergo causa, quae rebus omnibus a se diversis communicat esse secundum totam substantiam, ideoque producit ens in quantum est ens, operatur per intellectum adiecta voluntate et potentia, quia in eius operatione intellectus est dirigens, voluntas est imperans, potentia est exsequens. Quare ad eius propriam actionem rerum productricem rite explicandam, aliquid dicendum venit de sua potentia, seu virtute operativa, cum iam a nobis satis dictum sit de intellectu et voluntate.

Quid potentia? Potentia prout hic sumitur pro virtute activa seu operativa, definitur a S. Thoma: *Principium agendi in aliud*; et denominatur ab actu secundo, qui est operatio seu actio. Porro si potentia identificatur cum actione, a qua distinguitur solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi, tunc potentia licet significetur per modum principii operationis; nihilominus in re non est principium nisi effectus, cum nihil possit esse principium suipsius. Haec potentia, quae non agit per operationem a se realiter distinctam, sed est ipsa sua operatio, cum sit mere activa et actus purus, est in agendo omnino independens, ideoque non eget aliquo subiecto praesupposito, ad hoc ut sit alteri principium essendi; et consequenter non importat realem relationem ad rem factam, sed solum relationem rationis. Et ea de re huiusmodi potentia invenitur solummodo in

(1) De hac re pertractat S. THOMAS, 1 p. q. 25; QQ. DD. *De pot.* q. 1 *Contra gent.* lib. II, cap. VII et seq.

Deo, qui ut principium totius entis participati tum in essendo, tum in operando, est omnino independens a qualibet re sibi extranea.

Quod si operativa potentia et virtus agendi realiter distinguitur a sua actione, quae ad ipsam comparatur ut forma, perfectio, et actus; tunc huiusmodi potentia non solum significatur ut principium operationis, sed ita est realiter; ideoque eius actio est limitatae perfectionis et dependens ab aliquo sibi extraneo; et consequenter haec potentia non potest agere nisi circa aliquod subiectum praesuppositum, illud transmutando, et dicitur relative ad aliud per veram et realem relationem. Huiusmodi potentia invenitur in causis particularibus seu in substantiis finitis, in quibus virtus agendi non est mere activa, sed agendo semper aliquid patitur. Cum ergo Philosophus definivit potentiam operativam: *Principium transmutandi aliud in quantum est aliud*, evidenter definivit potentiam activam prout est in creaturis, et non prout est in Deo; unde potentia sic declarata non potest praedicari de Deo. Quare si potentia praedicatur communiter de Deo et de creaturis, debet dici cum S. Thoma: Principium agendi in aliud; quia sic non determinatur modus actionis, idest utrum agat transmutando vel secus. His ita notatis, inquirendum est, utrum et cuiusmodi potentia sit in Deo. Problemati satisfaciemus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

In Deo admittenda est potentia, quae identificatur cum sua essentia, ideoque infinite perfecta. Unde Deus iure dicitur omnipotens.

Prob. 1.^a pars, nimirum quod in Deo sit potentia. Potentia activa est principium agendi in aliud in quantum est aliud. Atqui maxime convenit Deo esse aliis principium essendi. Ergo in Deo datur potentia. Ad declarationem propositionis minoris, notandum est, virtutem activam pertinere ad perfectionem cuiuslibet rei, quia unumquodque agit secundum quod est in actu et est perfectum, et eo perfectius operatur, quo perfectius secundum naturam est actu; quia operatio sequitur esse, uti patet in agentibus finitis. Iam vero Deus est maxime in actu, cum sit actus purissimus. Ergo maxime competit Deo esse aliis principium essendi, cum nulla perfectio possit esse in rebus, quae non inveniatur in Deo modo praestantiori. Paucis: Posse agere in aliud est perfectio simpliciter simplex in rebus. Sed omnes huiusmodi perfectiones sunt in Deo secundum propriam nominis rationem. Ergo in Deo est potentia agendi (1).

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. VII.

Confir. ex eo quod Deus de facto est agens et primum movens immobile. Sed omne quod agit et movet, potens est agere. Ergo in Deo est potentia activa. Audi S. Thomam: «Sicut nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma... Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere et suam similitudinem in alia diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis» (1).

Prob. 2.^a pars, nempe potentiam activam Dei identificari cum sua essentia. Etenim virtus activa agentis est quaedam perfectio. Atqui in Deo omnes perfectiones identificantur cum sua essentia. Ergo Dei potentia non differt quoad rem ab eius essentia. Haec argumentandi ratio, quae per se evidens est, roborari confirmarique potest ex eo quod si Dei potentia realiter differret ab eius essentia, compararetur ad divinam substantiam tamquam accidens positum in genere qualitatis ad subiectum, quod ab ipso perficitur et actuatur. Sed in Dei essentia, quae identificatur cum suo purissimo essendi actu, nullum datur accidens, quod ipsi afferat esse quoddam secundum. Ergo in Deo potentia est sua essentia; et sic Deus sicut dicitur ens per essentiam, intelligens per essentiam, et volens per essentiam; ita dicitur etiam potens et agens per essentiam, quia illa eadem potentia, quae identificatur cum sua essentia, identificatur etiam cum sua actione, quae est ipsum esse Dei. Unde, sicut paulo ante notavimus, potentia in Deo non dicitur, neque est principium actionis, sed principium rei ab ipsa productae. Quod ita accurate notatum fuit a S. Thoma: «Quia nihil est suipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex praedictis, quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum, *Metaph.* lib. V, text 17, patet), manifestum est ex praedictis, quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem» (2).

Prob. 3.^a pars, idest quod Dei potentia sit infinita. In Deo potentia identificatur cum essentia, quae est actus purissimus in nullo subiecto receptus. Atqui actus purissimus in nullo subiecto receptus respuit a se omnes limites, ideoque est simpliciter infinitus. Ergo potentia Dei est simpliciter infinita. Vel paulo secus ratio sic proponi potest. Potentia activa commensuratur perfectioni actus essendi,

(1) QQ. DD. *De pot.* q. 1, a. 1.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. X.

quia unumquodque agit secundum quod est actu. Iam vero actus essendi in Deo est infinitus. Ergo divina potentia est infinita. Haec argumentandi ratio sic proponitur a S. Thoma: « Secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquod recipiens. Unde necesse est, quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo... Unde cum ipsa essentia divina per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita » (1).

Verum enim quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis, quem essentia non habet. Siquidem comparari potest tum ad multitudinem factorum, tum ad intensitatem operationis, prout operatio terminatur ad aliquid magis vel minus perfectum. Utroque hoc modo divina potentia est infinita, non quod producat multitudinem actu infinitam, neque aliquid infinite perfectum, quod est contra rationem rei factae; sed quia, uti scite notat Aquinas, « Nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum. Sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter » (2).

Ex dictis eruitur evidenter id quod ultimo loco proposuimus, videlicet Deum iure meritoque dici omnipotentem. Si enim potentia Dei, quae infinita est, nullis circumscriptur limitibus, et ad omnia se extendit, rite concluditur, Deum esse omnipotentem, quia omnipotens dicitur qui potest omnia facere. Licet hoc facile admittatur ab omnibus; nihilominus rationem omnipotentiae assignare, videtur difficile; nam, uti observat S. Thomas, potest esse dubium, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, *omnia posse Deum*. Ad huiusmodi dubium enodandum, affirmamus, Deum dici omnipotentem eo quod efficere potest omnia quae sunt absolute possibilis, nempe quae non implicent contradictionem, et consequenter participare possunt rationem entis. Haec possibilitas absoluta, quae dicitur ex habitudine terminorum, uti vidimus, formaliter dependet a divino intellectu et praesupponitur Dei potentiae. Unde recte notificatur divina omnipotentia per hoc, quod possit facere omnia possibilis; quia ab ipsa tunc solum excluduntur absolute impossibilis, quae cum contradictionem implicent, non habent rationem factibilis et consequenter non

(1) I p. q. 25, a. 2.

(2) QQ. DD. De pot. q. 1, a. 2.

subduntur divinae omnipotentiae. Unde accuratius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit ea facere (1).

SCHOLION. Potentia Dei confertur cum potentia creaturae. Intellectus noster ex perfectionibus, quae sunt in creaturis visibilibus ascendit ad invisibiles Dei perfectiones cognoscendas, et nititur Deum exprimere ut aliquid perfectissimum. Sed cum in creaturis nihil invenire possit, quod sit summe perfectum, omnique imperfectione careat, inde est quod ex diversis perfectionibus, quas reperit in creaturis, Deum designare nititur, licet cuilibet illarum perfectionum aliquid desit. Unde quidquid alicui istarum perfectionum adiungitur imperfectionis, totum a Deo removetur. Sic per potentiam activam et operativam, quae est in creaturis, progreditur ad Dei infinitam potentiam quadantenus cognoscendam, removendo ab ipsa omnes imperfectiones et limites, quibus constringitur virtus activa creaturarum.

Quare 1) potentia activa creaturae est qualitas et forma accidentaliter distincta ab eius substantia, et cum haec virtus operativa non semper actu operetur, consequenter potentia in creaturis dicenda est realiter differre ab eius actione; hinc in creaturis essentia, virtus operativa, et actio sunt inter se realiter distincta. Contra in Deo virtus operativa et actio identificantur cum ipsa divina essentia nullamque compositionem cum ipsa faciunt, et ideo Deus per ipsam suam essentiam operatur et est potens operari.

2) Cum unumquodque agens agat sibi simile, potentiae activae creaturarum illud correspondet ut proprium obiectum, quod est possibile secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia creaturae; et cum actus ille sit finitus et determinatus ad aliquam entis speciem, inde est ut potentia sit finita et coarctata. Contra esse divinum, super quod fundatur ratio divinae potentiae, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed in se complectens totius esse perfectionem; consequenter quidquid habet vel habere potest rationem entis continetur sub obiecto illius potentiae.

3) Cum actio in creatura sit realiter distincta ab essentia et a potentia a qua dimanat, consequenter virtus activa creaturarum est principium actionis, quae transit in aliquod subiectum, quod immutat et actuatur; ideoque actio creaturae, quae est formaliter transiens, fundat realem relationem, quae intercedit inter agens et patiens, seu inter causam et effectum. Contra in Deo cum actio sit idem simul cum potentia et essentia, Dei potentia non potest dici principium actionis, cum nihil sit principium sui ipsius, sed secundum rem et veritatem dicenda est principium rei factae seu effectus. Unde actio Dei, per

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 25, a. 3; *Contra gent.* lib. II, cap. XXV; QQ. DD. De pot. q. 1, a. 3; cf. etiam quae diximus de possibilibus, pag. 196.

quam res extra se in esse producit, non est *formaliter*, sed solum *virtualiter* transiens, quatenus modo nobiliori et eminentiori efficit extra se res ab agente secundum esse distinctas, quae cum agente neque in specie neque in genere conveniunt, sed solummodo analogicam quamdam illius similitudinem participant.

Rursus cum Dei essentia dici nequeat relative ad aliquid extra se, eius actio quae cum ipsa identificatur non fundat realem relationem Dei ad creaturas; sed solum secundum rationem intelligibilem et modum significandi, eo quod creaturae realiter referantur ad Deum. Hinc potentia et actio verissime sunt in Deo; sed solum secundum modum significandi distinguuntur ab essentia, quacum unum idemque sunt secundum rem et veritatem. Deus verissime per suam potentiam et actionem est principium et causa rerum quas extra se efficit, sed ad eas refertur solummodo secundum rationem intelligibilem, ideoque relatio non vere est in ipso (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Potentia est principium operationis. Atqui operatio Dei non habet principium, cum non differat ab eius essentia. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. Dist. mai. Potentia est principium operationis, in creaturis, *Conc.* In Deo, *Subdist.* Est principium operationis, vere et realiter, *Neg.* Secundum modum significandi, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Difficultas a nobis iam praeoccupata fuit in declaratione divinae potentiae, ideoque solutio quam in forma dedimus satis per se intelligitur; nihilominus non erit supervacaneum huc transferre verba S. Thomae, quibus sic occurrit eidem difficultati: « Potentia in rebus creatis non solum est principium operationis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus » (2).

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. XIII.

(2) I p. q. 25, a. 1 ad 3; cf. etiam *QQ. DD. De pot.* q. 1, a. 1 ad 1.

Oppon. 2.^o Sicut materia prima se habet ad actum, sic Deus, qui est primum agens, se habet ad potentiam. Atqui materia prima nullum habet actum. Ergo Deus nullam habet potentiam.

Resp. Dist. mai. Sicut se habet materia prima ad actum, sic Deus se habet ad potentiam, si agitur de potentia passiva, *Conc.* Si agitur de potentia activa, *Neg. Conc. min.* et *Contradist. cons.* Si quidem potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, quia unumquodque agit secundum quod est actu; unde si potentia est omnino activa et perfectissima, non distinguitur ab actu, nisi secundum rationem intelligibilem. Ex adverso potentia passiva dividitur contra actum, quia unumquodque patitur secundum quod est in potentia; et sic a Deo, qui est actus purus, excluditur solummodo potentia passiva, minime vero potentia activa.

Oppon. 3.^o Deus est agens per intellectum et voluntatem. Atqui si res producit per intellectum et voluntatem, frustra ponitur potentia in Deo. Ergo in Deo non datur potentia.

Resp. Dist. mai. Deus est agens per intellectum et voluntatem, adiecta potentia, *Conc.* Exclusa potentia, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Cum Deus non operetur quicquam extra se necessitate naturae, sed omnia efficiat arbitrio suae voluntatis, iure dicitur agere per intellectum et voluntatem, quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum et apprehensum ab intellectu. Hoc autem non impedit, quominus in Deo ponatur potentia, quia in operationibus liberis Dei, intellectus dirigit, voluntas imperat, et potentia exsequitur, licet intellectus, voluntas, et potentia Dei identificentur cum essentia. « Potentia, ait S. Thomas, non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate, secundum rem; sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit. Quae tria Deo secundum idem conveniunt » (1). Quare, sicut ex eo quod Deus agat per essentiam, non negamus, Deum vere agere per intellectum et voluntatem, quae duo non differunt realiter ab essentia; sic vere etiam dicimus, Deum agere per potentiam, quae secundum rem et veritatem identificatur cum essentia, intellectu, et voluntate.

Oppon. 4.^o Potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum est aliud. Atqui huiusmodi principium imperfectionem includit. Ergo potentia activa non est in Deo.

Resp. Dist. mai. Potentia activa dicitur principium transmutandi aliud in quantum est aliud, et per hoc definitur potentia activa causae particularis et finitae, *Conc.* Et definitur potentia activa causae universalis et infinitae, *Neg. Contradist. min.* Principium transmutandi importat imperfectionem, si potest agere tum transmutando, tum effi-

(1) I p. loc. cit. ad 4.

ciendo totam substantiam rei quae est a principio, *Neg.* Si agit solum transmutando, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Definitio illa a Philosopho tradita (*Metaph.* lib. V, text. 17) declarat potentiam activam quae est in creaturis, quae cum non possint causare ens in quantum est ens; sed solummodo hoc ens vel tale ens, non agunt nisi transmutando, nempe educendo formas sive substantiales sive accidentales de potentia materiae vel subiecti, quod praesupponunt. Potentia autem Dei cum fundetur in esse, quod est actus purissimus et perfectionis infinitae, extenditur ad ens in quantum est ens; ideoque Deus potest agere tum transmutando, tum producendo totam substantiam effectus, nullo praesupposito subiecto. Unde potentia, quae est Dei propria, definitur per hoc quod sit principium totius esse rei quae ab ipsa producitur, ideoque est principium operationis in aliud, sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam (1).

Oppon. 5.^o Quod agit per essentiam suam, non agit mediante potentia, quae se habet ut aliquid medium inter essentiam et operationem. Atqui Deus, cum sit primum agens, operatur per essentiam suam. Ergo in Deo non datur potentia.

Resp. Dist. mai. Quod est agens per essentiam, non operatur mediante potentia, quae sit realiter distincta ab essentia, *Conc.* Non agit mediante potentia, quae differat ab essentia secundum modum significandi, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Ex eo quod Deus sit agens per essentiam, non inferitur quod in ipso non sit potentia operativa; sed solum quod eius potentia quoad rem et veritatem sit idem cum essentia, a qua differt solummodo secundum rationem intelligibilem. Potentia quippe importat principium operationis, ideoque quicquid sit illud quod est principium agendi, dicitur potentia. Sic ipsa essentia divina secundum hoc quod est principium operationis, vocatur potentia, non quod potentia in Deo sit aliud ab essentia (2).

Oppon. 6.^o Si in Deo daretur potentia, ipsa esset semper coniuncta actui, secus Deus agendo mutaretur. Atqui consequens est falsum, quia Deus operatur in tempore. Ergo et antecedens.

Resp. Dist. mai. Potentia Dei esset semper coniuncta actui, secundum quod actio ponit aliquid in agente, *Conc.* Esset semper coniuncta actui, secundum quod actio infert effectum seu passum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In operatione divina, quae producit creaturas, duo distinguenda sunt; nempe ipsa entitas actionis quae est in Deo, quaeque in ipso est ab aeterno, cum identificetur cum essentia; et illatio

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pol.* q. 1, a. 1 ad 15.

(2) Cf. S. THOM. I *Sent. Dist.* 42, q. 1, a. 1 ad 2.

effectus seu passi quae dependet a libera Dei voluntate, quia Deus non agit ad extra necessitate naturae, sed ex arbitrio suae voluntatis. Iam vero actio, secundum primum respectum, semper coniuncta est cum potentia; minime vero, iuxta secundum respectum, cum Deus possit producere vel non producere creaturas, et eas producere in hac vel illa differentia temporis ex arbitratu suae potentissimae voluntatis. Immo praecise, quia actio divina est idem cum potentia et essentia Dei, ideoque solummodo virtualiter *transiens*, Deus potest, stante actione, impedire vel non impedire effectum, iuxta dispositionem suae sapientiae et arbitrium suae voluntatis. Quare sapienter huic difficultati sic occurrit S. Thomas: « Operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse coniuncta. Nec tamen semper consequitur effectus, quodcumque operatio est; quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante: unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cuius dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis » (1).

Oppon. 7.^o Actio est melior potentia activa, quae ordinatur ad actionem tamquam ad finem, quia iuxta Philosophum (*Metaph.* lib. VI, text. 19), qualibet potentia melior est eius actus. Porro nihil est melius eo quod est in Deo, quia quicquid est in Deo, est ipse Deus. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. Dist. mai. Actio est melior potentia activa, si ab ipsa realiter distinguitur, *Conc.* Si identificatur cum ipsa, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Oppon. 8.^o Si in Deo ponitur potentia quae realiter identificatur cum essentia, tunc intellectui concipienti potentiam Dei, quae addit essentiae relationem principii, nihil correspondet in ipsa re. Atqui intellectus cui nihil in re correspondet est falsus. Ergo in Deo non est potentia.

Resp. Dist. mai. Si in Deo ponitur potentia, intellectui concipienti relationem principii additam essentiae nihil correspondet in re, immediate, *Conc.* Nihil correspondet in re, mediate, *Neg.*

Explico. Solutio huius difficultatis sic proponitur a S. Thoma: « Intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, idest mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus; ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic in-

(1) I *Sent.* loc. cit. ad 4.

tellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate, quae sit genus; sed intelligentiae ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii, quam addit potentia supra essentiam; nam ei respondet aliquid in re mediate et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate » (1).

ARTICULUS III.

AN MUNDUS SIT A DEO CREATUS (2).

QUAESTIO DEFINITUR. Demonstravimus in superiori articulo, in Deo admittendam esse activam potentiam, per quam aliis rebus a seipso diversis sit principium et causa essendi, et huiusmodi potentiam esse identificatam cum sua actione et essentia, ideoque perfectione infinitam. Iam vero potentia infinita, quae fundatur in ipso esse per se subsistenti, et identificatur cum sua actione, debet esse in agendo omnino independens a qualibet re sibi extranea, ideoque eius proprium est, nihil rei a se productae praesupponere ante suam operationem. Cum autem actio, quae nihil praesupponit rei, quae per ipsam efficitur, communiter dicatur creatio; consequenter in explicanda operatione per quam causa prima et universalis impertita est esse rebus omnibus a se diversis, de creatione disserendum nobis est, et determinanda propria et differentialis ratio istius operationis, quae in infinitum antevertit nobilitate et perfectione operationes causarum particularium, quae ipsius sunt participationes et similitudines quaedam omnino deficientes et dissimilares. Unde, sicut per alias perfectiones, quae vigent in creaturis visibilibus, progressi sumus ad ea divina attributa aliquantulum animo lustranda, quae in Deo habent esse permanentes, et dicuntur proprietates et perfectiones absolutae; sic per actiones quibus visibiles creaturae sunt aliis principium et causa essendi, removendo et negando imperfectiones, quae necessario reperiuntur in causalitate creaturarum, pervenimus ad cognitionem quamdam acquirendam illius perfectissimae actionis, quae ita propria est Dei gloriosi, ut eam communicare non possit cum creaturis.

(1) QQ. DD. De pot. q. 1, a. 1 ad 10.

(2) De creatione disserit S. THOMAS, 1 p. q. 44, 45; Contra gent. lib. II, cap. XV et seq.; QQ. DD. De pot. q. 3; 2 Sent. q. 1, a. 2.

Quid creatio? Creationis nomine generatim intelligitur: *Productio rei ex nihilo, idest ex nullo praesupposito subiecto*, et est illa efficiendi ratio, quae in re condenda nihil aliud praesupponit, nisi ipsius rei non repugnantiam, seu absolutam possibilitatem, seu potentiam obiectivam. Creatio sic declarata spectatur per ordinem ad terminum a quo. Verum spectari etiam potest per respectum ad terminum ad quem, et per respectum ad modum effectationis. Quatenus respicit terminum ad quem, dicitur: *Productio rei secundum totam sui substantiam*. Quatenus respicit modum effectationis, dicitur: *Productio entis in quantum est ens*. Ex dictis patet, creationem esse productionem, quae res secundum totam sui substantiam efficitur, nullo adhibito subiecto ex quo tamquam ex causa materiali fiat.

Requisita ad creationem. Ad rationem creationis duo potissimum, ex mente Aquinatis, necessaria sunt; nimirum 1) ut nihil praesupponat in re, quae dicitur creari; et in hoc sensu creatio differt ab aliis effectationibus, puta a generatione, alteratione, augmento. 2) Ut in re, quae creari dicitur, prius sit non esse, quam esse; non quidem prioritate temporis, cum non-esse non possit subiici tempori, sed quadam prioritate naturae, quatenus res creata ab influenza causae superioris consecuta sit esse, quod ex se non habebat, et si sibi relinqueretur, iterum in non esse seu in nihilum relaberetur (1).

Secundum hos duos respectus creatio dicitur esse ex nihilo bifariam; nempe vel quia negat ordinem ad aliquid praeeexistens, ut dicatur ex nihilo, idest non ex aliquo praeeexistente; vel quia affirmat ordinem ad nihil praeeexistens, ut dicatur ex nihilo esse, quia res creata prius habet non esse, quam esse. Hic rerum delectus sic declaratur a S. Thoma: « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: *Ex mane fit meridies*, idest post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio *ex* potest includere negationem importatam per hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: *Fit ex nihilo*, idest non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur... Primo modo haec praepositio *ex* importat ordinem: secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur » (2).

Creatio non est mutatio. Ex tradita definitione creationis facili negotio eruitur, in creatione minime reperiri veri nominis mutationem, neque veram successionem, cum in ea desit subiectum motus et mutationis; nam mutatio tunc locum habet, cum aliquid idem aliter se

(1) Cf. S. THOM. 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 2.

(2) 1 p. q. 45, a. 1 ad 3.

tellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate, quae sit genus; sed intelligentiae ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii, quam addit potentia supra essentiam; nam ei respondet aliquid in re mediate et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate » (1).

ARTICULUS III.

AN MUNDUS SIT A DEO CREATUS (2).

QUAESTIO DEFINITUR. Demonstravimus in superiori articulo, in Deo admittendam esse activam potentiam, per quam aliis rebus a seipso diversis sit principium et causa essendi, et huiusmodi potentiam esse identificatam cum sua actione et essentia, ideoque perfectione infinitam. Iam vero potentia infinita, quae fundatur in ipso esse per se subsistenti, et identificatur cum sua actione, debet esse in agendo omnino independens a qualibet re sibi extranea, ideoque eius proprium est, nihil rei a se productae praesupponere ante suam operationem. Cum autem actio, quae nihil praesupponit rei, quae per ipsam efficitur, communiter dicatur creatio; consequenter in explicanda operatione per quam causa prima et universalis impertita est esse rebus omnibus a se diversis, de creatione disserendum nobis est, et determinanda propria et differentialis ratio istius operationis, quae in infinitum antevertit nobilitate et perfectione operationes causarum particularium, quae ipsius sunt participationes et similitudines quaedam omnino deficientes et dissimilares. Unde, sicut per alias perfectiones, quae vigent in creaturis visibilibus, progressi sumus ad ea divina attributa aliquantulum animo lustranda, quae in Deo habent esse permanentes, et dicuntur proprietates et perfectiones absolutae; sic per actiones quibus visibiles creaturae sunt aliis principium et causa essendi, removendo et negando imperfectiones, quae necessario reperiuntur in causalitate creaturarum, pervenimus ad cognitionem quamdam acquirendam illius perfectissimae actionis, quae ita propria est Dei gloriosi, ut eam communicare non possit cum creaturis.

(1) QQ. DD. De pot. q. 1, a. 1 ad 10.

(2) De creatione disserit S. THOMAS, 1 p. q. 44, 45; Contra gent. lib. II, cap. XV et seq.; QQ. DD. De pot. q. 3; 2 Sent. q. 1, a. 2.

Quid creatio? Creationis nomine generatim intelligitur: *Productio rei ex nihilo, idest ex nullo praesupposito subiecto*, et est illa efficiendi ratio, quae in re condenda nihil aliud praesupponit, nisi ipsius rei non repugnantiam, seu absolutam possibilitatem, seu potentiam obiectivam. Creatio sic declarata spectatur per ordinem ad terminum a quo. Verum spectari etiam potest per respectum ad terminum ad quem, et per respectum ad modum effectationis. Quatenus respicit terminum ad quem, dicitur: *Productio rei secundum totam sui substantiam*. Quatenus respicit modum effectationis, dicitur: *Productio entis in quantum est ens*. Ex dictis patet, creationem esse productionem, quae res secundum totam sui substantiam efficitur, nullo adhibito subiecto ex quo tamquam ex causa materiali fiat.

Requisita ad creationem. Ad rationem creationis duo potissimum, ex mente Aquinatis, necessaria sunt; nimirum 1) ut nihil praesupponat in re, quae dicitur creari; et in hoc sensu creatio differt ab aliis effectationibus, puta a generatione, alteratione, augmento. 2) Ut in re, quae creari dicitur, prius sit non esse, quam esse; non quidem prioritate temporis, cum non-esse non possit subiici tempori, sed quadam prioritate naturae, quatenus res creata ab influenza causae superioris consecuta sit esse, quod ex se non habebat, et si sibi relinqueretur, iterum in non esse seu in nihilum relaberetur (1).

Secundum hos duos respectus creatio dicitur esse ex nihilo bifariam; nempe vel quia negat ordinem ad aliquid praeeexistens, ut dicatur ex nihilo, idest non ex aliquo praeeexistente; vel quia affirmat ordinem ad nihil praeeexistens, ut dicatur ex nihilo esse, quia res creata prius habet non esse, quam esse. Hic rerum delectus sic declaratur a S. Thoma: « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: *Ex mane fit meridies*, idest post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio *ex* potest includere negationem importatam per hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: *Fit ex nihilo*, idest non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur... Primo modo haec praepositio *ex* importat ordinem: secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur » (2).

Creatio non est mutatio. Ex tradita definitione creationis facili negotio eruitur, in creatione minime reperiri veri nominis mutationem, neque veram successionem, cum in ea desit subiectum motus et mutationis; nam mutatio tunc locum habet, cum aliquid idem aliter se

(1) Cf. S. THOM. 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 2.

(2) 1 p. q. 45, a. 1 ad 3.

habet nunc et prius, quod concipi nequit sine aliquo subiecto, quod ex uno statu transeat ad alium. Similiter motus cum sit actus entis existentis in potentia, subiectum necessario expostulat, quod successive per diversos actus imperfectos progrediatur ad terminum. Huius rei explicatio sic traditur a S. Thoma: « Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius; sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem: quandoque vero est idem ens in potentia tantum; sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem se habens aliter nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse » (1).

Creatio dupliciter considerata. Creatio spectari potest bifariam, nempe active seu in Deo, et passive, nimirum in creatura.

Creatio activa est actio qua Deus ex nihilo rem producit, idest actio divina, quae est eius essentia cum relatione ad creaturas (2). Ut hoc rite intelligatur, duplex distinguenda est actio, alia *immanens*, et alia *transiens*: « Est enim, ait Aquinas, duplex rei operatio: una quidem, quae in ipso operante manet, et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere, velle; alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti, quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare, aedificare. Utraque dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet, et amat; alia quod res in esse producit, conservat, et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens vero prius facto est et causa ipsius; oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter » (3).

Verum enim actio de Deo et de creaturis praedicatur aequivoce seu analogice, ideoque nonnulla quae tribuuntur operationibus creaturarum et imperfectionem dicunt, praedicari non possunt de operationibus divinis, quae infinitam perfectionem sibi vindicant. Quare actio agentis creati, quae facit sibi simile, est aliquid egrediens ab agente in passum, ideoque est formaliter in praedicamento actionis et passionis prout ab ea denominatur passum vel agens: contra in Deo non est aliquid egrediens ab agente in creaturam, cum actio Dei sit eius substantia, ideoque non cogitur ad praedicamentum. Cum autem actio Dei sit eius substantia, exinde est quod potentia in Deo non

(1) 1 p. loc. cit. a. 2 ad 2; cf. etiam QQ. DD. De pot. q. 3, a. 2; Contra gent. lib. II, cap. XVII.

(2) Cf. S. THOM. 1 p. q. 45, a. 3 ad 1.

(3) Contra gent. lib. II, cap. I.

sit, uti docuimus, principium actionis, sed principium creaturae (1). Unde creatio active sumpta, prout spectatur in Deo, est ipsa Dei voluntas seu potentia, ideoque est actio formaliter *immanens*.

At non ita est actio immanens, ut nullo modo dicenda sit transiens; siquidem cum actione transeunte creaturarum in eo convenit quod aliquid producat extra causam efficientem. Ergo merito dicitur *formaliter immanens*, et eminenter seu *virtualiter transiens*, quatenus manens in agente cum quo identificatur, illud efficit ex sua infinita perfectione, quod agens finitum quod non agit nisi per motum et mutationem, operatur per actionem, quae ex agente egreditur in passum: « Divina actio, inquit S. Thomas, non potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia; oportet igitur, quod sit de genere illarum actionum, quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius » (2). Haec eadem veritas sic paucis asseritur a Toletio: « Deus hoc habet proprium, ut actione sua immanenti, quae potentissima est, agat etiam exteriora; nam dum intelligit et vult, res fit » (3). Cum ergo creatio *active* sumpta sit actio Dei, quae est eius essentia cum relatione ad creaturas, inde est quod Dei voluntas dici debeat principium creationis passivae, et minime dici possit principium creationis activae.

Creatio passiva. Cum in creatione non detur vera et proprie dicta transmutatio, quae supponit subiectum transmutandum quod in creatione desideratur, creatio prout spectatur in creatura nequit reponi in genere passionis, sed ponenda est in genere relationis, quae consequitur ipsum factum *esse* rei. Unde creatio passive accepta optime dicitur: *Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*, idest relatio creaturae ad Creatorem, ut ad principium sui esse. En quomodo de hac re loquitur S. Thomas: « Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum, quia quod creatur non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel per mutationem, fit ex aliquo praeesistente: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio. Unde relinquatur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu importatur relatio ad principium motus » (4).

(1) Cf. S. THOM. Contra gent. lib. II, cap. X.

(2) Contra gent. lib. II, cap. XXIII.

(3) TOLET. in 1 p. q. 25, a. 1.

(4) 1 p. q. 45, a. 3; cf. QQ. DD. De pot. q. 3, a. 3.

Creatio est relatio realis non mutua. Cum creatio sit in genere relationis, quia Creator et creatura relative dicuntur, sicut principium et principiatum, movens et motum; quaeri potest, cuiusmodi sit haec relatio. Cui quaestioni respondemus, relationem inter Creatorem et creaturam esse realem non mutuam; quia in creatura est secundum rem et veritatem; in Deo autem est secundum rationem intelligibilem. Siquidem in omnibus, quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet et non e converso, in eo quod realiter dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum. Sed creatura quae secundum nomen refertur ad Creatorem ab eo dependet, et non e converso. Ergo relatio quae creatura refertur ad Creatorem est realis ex parte creaturae; sed solummodo secundum rationem ex parte Dei.

Terminus actionis creativæ. Creatio active sumpta, prout est actio Dei producentis in esse res a seipso diversas, proprie terminatur ad rem subsistentem. Etenim, ut argumento Aquinatis utamur, cum creari sit quoddam fieri, et fieri ordinetur ad esse, illud proprie fit et creatur, cui competit esse. Iam vero esse proprie competit subsistentibus. Ergo creatio terminatur ad entia subsistentia. Unde accidentia, partes alicuius compositi subsistentis, sicut materia et forma substantialis, et alia huiusmodi dicuntur potius concreari quam creari (1). His ita in antecessum notatis ad propositam quaestionem solvendam accedamus oportet.

PROPOSITIO.

Mundus a Deo conditus est per creationem, nempe per productionem rerum ex nihilo. Haec autem efficiendi ratio non solum non involvit repugnantiam, verum etiam est operatio propria et differentialis causae primae et universalis, nempe Dei.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Mundus utpote contingens tum ratione sui, tum ratione materiae ex qua coalescit, produci debuit quoad totam suam substantiam ab ente necessario, quod est Deus. Atqui haec efficiendi ratio nuncupatur creatio. Ergo mundus conditus est a Deo per creationem. Diximus, causam debere esse necessariam, quippe quod si adstrueretur contingens, tunc ipsa aliam sibi causam expostularet; et consequenter non posset esse primum rerum principium, de quo inquirimus. Propositio maior liquet ex iis quae disseruimus disputantes de Dei existentia. Haec argumentandi ratio sic evolvitur a S. Thoma: « Omne quod est possibile esse et non esse,

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 45, a. 4.

habet aliquam causam; quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet. Unde cum in infinitum procedi non possit, oportet, quod sit aliquid necessarium, quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid, quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum, sicut in causam essendi » (1).

Arg. 2.^{um} Mundus habet esse per participationem, cum esse per se subsistens non possit esse nisi unum, quod est Deus gloriosus. Atqui esse per participationem quod est in aliquo, debet necessario causari ab agente cui competit essentialiter. Ergo esse mundi effectum est a Deo. Propositio minor exinde constat, quod quicquid participat aliquid, illud tandem participare debet ab alio quod per essentiam illud idem habeat, ne sit processus in infinitum. Entia autem per participationem non solum habent ab ente per essentiam, quod sint haec entia, vel talia per formas substantiales, vel accidentales; sed quod sint absolute entia, nempe secundum omne illud quod quocumque modo pertinet ad esse illorum (2). Argumentum eo recidit, ut dicatur. Ens per participationem secundum illud causari debet ab ente per essentiam, secundum quod est ens per participationem. Atqui mundus est ens per participationem tum ratione subiecti tum ratione formae. Ergo mundus causatur a Deo secundum totam suam substantiam.

Arg. 3.^{um} Si operationi causae primae producentis res in esse praesupponeretur aliqua materia seu subiectum ex quo res fierent, huiusmodi materia improducta dicenda esset ens per essentiam, cum ens per essentiam et ens productum ex opposito dicantur. Atqui adstruere ens per essentiam, quod se habeat per modum potentiae et causae materialis ex qua aliquid fit, est duo simul coniungere, quae frontibus adversis pugnant. Ergo mundus productus est a Deo in esse, nullo praesupposito subiecto (3). Quocirca, si vera creatio non daretur, nulla alia actio et rerum transmutatio possibilis foret, uti in promptu est vel leviter attendenti; nam quaelibet transmutatio supponit subiectum quod sit ens productum. Et sic paratur via ad aliam partem thesis demonstrandam.

Prob. 2.^a pars, nempe actionem creatricem non involvere repugnantiam. Tunc enim habetur conceptuum pugna, cum idem affirmatur simul et negatur de eodem subiecto sub eodem respectu. Atqui

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. XV.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 44, a. 1 et 2.

(3) Plurima alia argumenta inveniuntur apud S. THOMAM, *Contra gent.* lib. II, cap. XV; *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 5.

nihil eiusmodi obiici potest asserenti, mundum a Deo conditum fuisse, nullo praesupposito subiecto. Ergo creatio nullam importat repugnantiam. Siquidem, ut propositio minor declaretur, producere rem quoad totam eius substantiam sine ullo subiecto vel materia praeexistente, non est idem affirmare et negare simul; sed solummodo potentiam aliquam in Deo defendere, quae longissime superet omnem agendi virtutem rerum creatarum et causarum particularium. Res quippe creata non potest agere, nisi aliquid praehabitu immutando; Deus ex adverso, quia agens universale et causa totius esse, suam potentissimam virtutem protendit ad totum, quod in re est. Quare qui in actione creatrice repugnantiam obtrudunt, moti ex illo effato: *Ex nihilo nihil fit*, male confundunt effectum causarum particularium cum actione causae primae et universalis, et perperam arguendo concludunt sic: Causa particularis et visibilis, quae est finitae virtutis, non potest facere quidpiam ex nihilo. Ergo etiam causa prima et universalis, quae virtute pollet infinita, non potest ex nihilo aliquid facere; non intelligentes, impossibile illud non dici absolute, idest ex disconvenientia terminorum; sed relative, nempe per ordinem ad potentiam finitam, quae propter suam limitationem multa non potest facere, quae absolute possibilia sunt.

Prob. 3.^a pars, nimirum productionem rerum ex nihilo esse propriam et specificam operationem Dei; ex quo patebit, non solum abesse contradictionem ab actione creativa, sed etiam talem actionem maxime convenire Deo. Res autem sic strictim effici potest. Proprius modus operandi cuiuslibet efficientis consequitur proprium modum essendi, cum inter utrumque proportio seu similis ratio intercedere debeat. Atqui prima rerum omnium causa maximam independentiam in essendo a qualibet re extranea sibi vindicat. Ergo in agendo parem independentiam expostulat. Sed non esset independens in efficiendo, si in sua operatione indigeret subiecto vel materia. Ergo propria et specifica eius operatio est productio rei ex nihilo, idest creatio. Diximus, creationem esse propriam et specificam operationem Dei, quia non negamus, causam primam, posse etiam agere immutando materiam ab ipsa creatam, cum omnis effectio ab ea dependeat. Sed quia haec secunda agendi ratio, licet modo longe imperfectiori, convenit etiam causis particularibus, quae agunt per motum et mutationem, prima autem ipsis minime attribui potest, inde est quod creatio dicatur propria et specifica operatio Dei.

Arg. 2.^{um} Cum quaelibet causa agat sibi simile, et operetur secundum quod est actu per suam formam, prima et universalis causa, quae est ipsum esse subsistens et actus purissimus, attingit per operationem immediate ipsum esse rerum, quod constituit effectum proprium causae universalis. Atqui si ageret per informationem ex materia praeiacente, eius causalitas non pertingeret immediate ad esse

rerum, sed mediante forma produceret hoc vel illud esse in subiecto. Ergo propria et specifica operatio primi agentis est creatio.

Evol. arg. Ut haec profundissima ratio, de qua saepissime meminit Aquinas, rite intelligatur, animo reputandum est, causalitatem agentis particularis, quod operatur per informationem, non extendi nisi ad efficiendum ens hoc ex hoc non ente, e. g. ad producendum hominem ex non ente, quod est non homo, ideoque non attingit esse, nisi mediante determinata forma. Contra Deus ut causa universalis non determinata ad aliquod genus neque ad aliquam speciem attingit operatione sua totum esse rei, ideoque nihil operando praesupponit, cum effectus non debeat praesupponi causae, quae illum producit; et cum ex nullo esse, seu ex non esse absolute operetur, merito dicitur agere ex nihilo, idest creare: « Sicut generatio hominis, inquit Aquinas, est ex non ente quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil » (1).

Nimirum cum ens in rebus finitis dividatur in potentiam et actum, non ens potest negare vel actum solum, vel potentiam simul et actum: si primum, non ens non opponitur enti absolute, sed cuidam actui, seu determinationi entis; et sic operari ex huiusmodi non ente est operari ex aliquo determinato non ente: si secundum, non ens opponitur absolute enti; et sic agere ex non ente est agere ex nihilo. Huc faciunt sequentia Aristotelis verba: « Dicamus oportet e non ente simpliciter aliquo modo fieri generationem, et alio ex ente semper; namque ens potentia, sed non ens actu praeexistat oportet, quod sane utroque dicitur modo » (2). Quam ad rem inter causas naturales seu agentia particularia et causam universalem hoc maxime interest, quod causae particulares materiam ut subiectum postulant, ex qua effectum producant, quia non causant ens simpliciter, sed solum transmutant ens quod sub aliqua ratione praeexistebat. E contrario Deus non agit solum transmutando ens, quod aliqua ratione praeexistebat, sed efficiendo ens simpliciter. Siquidem cum Deus totam entis plenitudinem et perfectionem in uno simplicissimo et perfectissimo essendi actu in se praehabeat, causare debet esse omnium et consequenter ipsius materiae, quae ipsa quoddam ens est (3).

Praeclarum S. Thomae testimonium. Antequam huic rationi, quae propius attingit prima philosophandi principia ab Aquinate tradita, finem imponamus, opportunum ducimus huc transferre pene integrum eiusdem S. Thomae articulum, in quo eleganter admodum ac profunde explicat, cur agentia naturalia non possint operari, nisi

(1) I p. q. 45, a. 1.

(2) ARIST. *De generat. et corrupt.* lib. I, cap. V, text. 11.

(3) Cf. S. THOM. I p. q. 44, a. 2, ubi demonstrat, materiam primam esse creatam a Deo totius entis effectore.

praesupponant subiectum, et Deus contra nullo subiecto in operando indigeat. En eius verba: « Tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuat, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu, et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea, quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem: et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens determinatum in hac vel illa specie; nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud... Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permistam, et in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest, et haec eius actio vocatur creatio... Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis » (1).

Conspectus totius quaestionis. Ut ea quae a nobis de creatione fusius pro rei dignitate explanata sunt, memoriae iuvandae causa sub unico conspectu proponantur, sic capitulatim disputatam quaestionem exhibemus. 1) Tradidimus definitionem creationis et declaravimus quid sit efficere aliquid ex nihilo. 2) Ex definitione ipsa creationis deduximus, ipsam fieri sine motu et mutatione proprie dicta, cum mutatio necessario expostulet subiectum reale, quod ex uno statu transeat ad alium, et motus praesupponat reale ens in potentia, quod ex actu imperfectiori progrediatur ad actum nobiliorem. 3) Consideravimus creationem active, nempe in Deo, et passive, nempe in crea-

(1) QQ. DD. De pot. q. 3, a. 1.

tura. In Deo spectata est actio Dei identificata cum eius substantia cum relatione ad creaturas. In creatura vero est relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi, idest relatio creaturae ad Creatorem, ut ad principium sui esse. 4) Ex eo quod actio creatrix in Deo identificetur cum sua essentia deduximus, talem actionem esse formaliter immanentem, et solum eminenter vel virtualiter transeuntem, quatenus cum actione transeunte creaturarum in eo conveniat, quod producat aliquid quod extra causam efficientem existat, licet Deus non operetur per actionem, quae ab agente progrediatur ad passum. 5) Creatio passive spectata, nempe prout est in creatura, formaliter non est, nisi in praedicamento relationis, quia in creatione non datur illa actio et passio quae necessaria est ad constituendum praedicamentum passionis et actionis, cum ad hoc requiratur actio formaliter transiens, et quae fiat cum motu et mutatione. 6) Relatio illa inter Deum et creaturam est realis ex parte creaturae, sed non ex parte Dei, cum relatio illa fundetur in dependentia creaturae a Deo, et non vicissim, quia Deus nullo modo dependet a creatura. 7) Demonstravimus, Deum condidisse mundum per creationem, quae actio non solum non repugnat, sed necessario praesupponenda est omnibus aliis actionibus, quae immutant aliquod subiectum praeiacens; nam subiectum non productum a primo rerum principio, cum esset ens per essentiam et non per participationem, a nullo agente posset immutari. Insuper cum Deus sit actus purus infinite perfectus, et in se praehabens perfectiones omnium generum et omnium specierum, propria eius actio et quae causalitatem eius specificat et distinguit a causalitate agentis particularis, in eo consistit, quod Deus sit efficiens totius entis, nihil de ente praesupponendo suae actioni.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Ex nihilo nihil fit. Atqui creatio dicitur productio rei ex nihilo. Ergo creatio repugnantiam involvit.

Resp. Dist. mai. Ex nihilo nihil fit ab agentibus naturalibus, et a causa particulari, *Conc.* Ab agente supernaturali et a causa universali, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Veteres philosophi in indagatione naturae non considerabant nisi agentia particularia, quae agunt per motum et mutationem, et consequenter in efficiendo indigent materia, quae sit subiectum motus et mutationis. Unde relate ad talia agentia verum est dicere: ex nihilo nihil fit. Hoc autem minime affirmari potest de agente supernaturali, quod agit sine motu et mutatione, cum sit totius esse principium, et operetur secundum se totum. Quare verum est quod de agentibus naturalibus docet Aristoteles, nimirum quod fieri sit

quoddam mutari, sed egregie falsus est Averrois; qui hoc idem transulit ad causam universalem totius entis.

En quomodo S. Thomas scite coarguit Commentatorem: « Ex hac Aristotelis probatione occasionem sumpsit Averrois loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus. Si enim fieri, quoddam mutari est; omnis autem mutatio requirit subiectum, ut hic Aristoteles probat, necesse est ut omne quod fit, fiat ex aliquo subiecto; non ergo possibile est ut aliquid fiat ex nihilo... Adducit etiam ad hoc communem opinionem omnium antiquorum Physicorum ponentium, nihil ex nihilo fieri. Assignat autem duas causas ex quibus reputat hanc positionem exortam, quod aliquid ex nihilo fiat. Quarum prima est, quod vulgus non reputat existentia, nisi ea quae sunt comprehensibilia visu; quia ergo vulgus videt aliquod factum visibile, quod prius visibile non erat, reputat possibile aliquid ex nihilo fieri. Secunda causa est, quod apud vulgus reputatur esse ex diminutione virtutis agentis, quod indigeat materia ad agendum; quod tamen non est ex impotentia agentis, sed ex ipsa ratione motus. Quia ergo primum agens non habet potentiam aliquo modo defectivam, sequitur quod non agat absque subiecto. Sed si quis recte considerat, ex simili causa ipse deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur, scilicet ex consideratione particularium entium. Manifestum est enim, quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universaliter operatur; sicut artifex utitur materia, quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam, quam non agit, non oportet opinari, quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat quasi non creatum ab ipso » (1).

Oppon. 2.º Creatio est productio entis in quantum est ens. Atqui ens in quantum est ens nequit produci. Ergo actio creativa repugnat.

Resp. Dist. mai. Creatio est productio entis in quantum est ens, si ens sumitur pro ente particulari, quod subsistit in se et extra intellectum, *Conc.* Si ens sumitur in communi prout subsistit in intellectu, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum creatio dicitur productio entis in quantum est ens, evidenter nomen entis supponit non pro ente universali et communi, quod subsistit in intellectu et praedicatur de omnibus omnino rebus, sed pro ente particulari et subsistente quod existit in se et extra causas. Siquidem virtus activa causae, quae aliquid producit, terminatur ad individua subsistentia, et non ad notiones communes, quae formaliter non subsistunt nisi in intellectu abstrahente a differentiis quibus res distinguuntur inter se. Porro in qualibet re com-

(1) In lib. VIII *Physic.* lect. 2.

posita ex materia et forma esse per quod res illa denominatur ens, non recipitur nisi in composito, quod vere et proprie existit. Siquidem materia, quae est mera potentia, eget determinari a forma ad aliquam speciem entis, ad hoc ut compositum subsistat; et ideo materia habet rationem determinabilis, et forma habet rationem determinantis. Unde quando agens operatur ex materia praesupposita, idest per informationem, non producit totam rationem entis, quia praesupponit ens in potentia, sed determinat ens ad aliquam speciem et ad aliquod individuum; et ideo non dicitur producere ens prout est ens, quod complectitur potentiam et actum. Contra si agens operatur ex nullo praesupposito subiecto, tunc producit totam realitatem illius entis et dicitur producere ens in quantum est ens, uti fit in creatione. Merito ergo actio creativa notificatur per hoc quod sit productio entis in quantum ens, vel productio totius entis, vel productio totius substantiae rei, ut distinguatur ab illa effectione quae producit, vel hoc ens ex hoc non ente, puta hominem ex non homine; vel tale ens ex tali non ente, puta album ex non albo.

Oppon. 3.º Omne quod fit, possibile erat esse. Atqui possibilitas seu potentia non est nisi in aliquo subiecto. Ergo omne quod fit, efficitur ex subiecto, et non ex nihilo.

Resp. Dist. mai. Omne quod fit, possibile erat esse, potentia obiectiva et logica, *Conc.* Potentia subiectiva et reali, *Subdist.* Si fit a causa universali, et principio totius esse, *Neg.* Si fit a causa particulari et agente per informationem, *Conc. Contradist. min.*

Explico. Possibile dicitur dupliciter; quandoque enim denotat potentiam obiectivam et logicam, secundum quam in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia; et hoc sensu dicitur, possibile esse mundum fieri antequam existeret, quia non erat disconvenientia inter praedicatum et subiectum enuntiabilis. Haec potentia seu possibilitas requiritur in effectionibus causae universalis totius esse, quae cum sit agens per intellectum, non potest aliquid efficere, nisi illud respondeat ideae exemplari, quae existit in intellectu operantis: unde haec possibilitas se tenet ex parte potentiae activae agentis, quod est causa efficiens simul et exemplaris (1). Quandoque possibilitas indicat potentiam subiectivam et realem, quae proprie dicitur potentia, et tunc includit reale aliquod subiectum, quod determinari possit aliquo actu ad novum quoddam compositum efficiendum; et cum huiusmodi possibilitas se teneat ex parte potentiae passivae, quae in subiecto est, sic ipsa necessario praere debet actionem illius agentis, quod operatur solummodo movendo et mutando.

Oppon. 4.º Deus mundum condidit per potentiam activam. Atqui potentia activa definitur a Philosopho: Principium transmutandi

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 44, a. 3.

aliud in quantum est aliud. Ergo mundus productus est a Deo per transmutationem, et non per creationem.

Resp. Dist. mai. Deus mundum condidit per potentiam activam, quae identificatur cum sua essentia et operatione, *Conc.* Quae realiter distinguitur a divina essentia et operatione, *Neg. Contradist. min.* Definitio illa Philosophi respicit potentiam activam causae primae et universalis, *Neg.* Respicit potentiam activam agentium particularium, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Duplex distinguenda est potentia activa: alia quae ab actione sua realiter distinguitur; et haec invenitur in agentibus naturalibus, quae non efficiunt totum esse rei; ideoque aliquid eius praesupponunt, idest subiectum ad quod eorum actio terminatur, et a quo dependet: alia est potentia activa, quae cum actione sua identificatur, et haec potentia quae pertinet ad ens simplicissimum, quod est ipsum esse per se subsistens, fertur ad totam rei substantiam quam producit per creationem; ideoque non indiget subiecto praeiacente in quod operatio feratur et a quo dependeat, cum sit mera activitas, quae a nulla re sibi extranea in agendo dependere potest.

Oppon. 5.º Quaelibet potentia activa praesupponit subiectum. Ergo non potest aliquid fieri ex nihilo. Assumptum sic probatur. Sicut potentia passiva realis concipi nequit sine potentia activa, ita vicissim. Atqui si ita res habet, nulla potentia activa potest agere independentem a subiecto. Ergo quaelibet potentia activa praesupponit subiectum.

Resp. Neg. paritatem. Ratio autem disparitatis exinde repetenda est, quod potentia passiva realis essentialiter dicit ordinem et relationem ad potentiam activam, quia in definitione potentiae ingreditur actus. Verum potentia activa quandoque dicit ordinem ad effectum, quandoque ad potentiam passivam, quia actus vel actio potest esse, vel aliquid absolutum, vel aliquid relativum. In primo casu actus est irreceptus et per se subsistens, ideoque dicit perfectionem infinitam; in secundo casu actus est receptus in subiecto ad cuius capacitatem coarctatur, ideoque est actus finitae et limitatae perfectionis.

Oppon. 6.º In creatione datur mutatio, quia res quae creatur non se habet similiter nunc et prius. Atqui mutatio non habetur sine subiecto praeiacente. Ergo creatio non fit ex nihilo.

Resp. Dist. mai. In creatione habetur mutatio improprie dicta, *Conc.* Habetur mutatio proprie dicta, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Cum mutatio sit transitus rei ex uno statu in alium, ad habendam veram mutationem requiritur, ut sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, mutatio non posset dici transitus ex uno in alterum. Verum quandoque contingit, ut utrique mutationis termino sit unum commune subiectum actu existens, et tunc

proprie est motus, sicut accidit in alteratione, in augmento et diminutione, et in loci mutatione. Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione. Iam vero in creatione deest hoc subiectum commune utrique termino sive sit ens actu, sive sit ens potentia, quia creatio est productio rei ex nihilo. Nihilominus creatio participat aliquid de mutatione, ideoque potest lato quodam sensu vocari mutatio, idest per quamdam similitudinem, quatenus res quae non erat, incipit esse, et dicitur a S. Thoma mutatio secundum modum intelligendi, cum significetur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens. En quomodo rem declarat S. Bonaventura: « Fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita potest non esse: ergo aliquo modo se habet nunc, quomodo non se habebat prius; et ideo mutatio ponitur per productionem de nihilo » (1).

Oppon. 7.º Id quod exit de potentia in actum vere mutatur. Atqui in creatione res exit de potentia in actum. Ergo datur vera mutatio, ideoque res non fit ex nihilo.

Resp. Dist. mai. Id quod exit de potentia passiva in actum mutatur, *Conc.* Quod exit de potentia activa in actum mutatur, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.* Siquidem subiectum mutationis, quod requiritur ad proprie dictam mutationem, est potentia passiva, non autem potentia activa.

Oppon. 8.º Si ponitur productio rei ex nihilo, vel inter esse et non esse mundi, est aliquod instans medium vel non. Atqui neutrum dici potest, quia, si primum, erit aliquod instans in quo mundus neque est neque non est; si secundum, mundus eodem instanti erit et non erit, quod utrumque repugnat. Ergo repugnat productio rei ex nihilo.

Resp. Dist. mai. Posita effectione mundi ex nihilo, inter esse et non esse mundi erit aliquod instans imaginarium, *Conc.* Erat aliquod instans reale, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum instantia sint partes temporis seu durationis entis successivi, evidens est, tempus et instantia realiter non incipere nisi cum ipso ente cuius sunt accidentia, ideoque inter esse et non esse mundi non est aliquod instans reale. Verum licet ante mundum non fuit instans aliquod reale, tamen fuit aliquod tempus imaginarium, in quo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet ut inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur (2).

Oppon. 9.º In Deo non est idea materiae primae. Atqui si ita est, materia prima non potest ab ipso produci, sed praesupponitur rerum molitioni. Ergo mundus non fit ex nihilo.

(1) S. BONAVENT. 2 *Sent.* Dist. 1, p. 1, a. 3, q. 1 ad arg.

(2) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 1 ad 10.

Resp. Dist. mai. In Deo non est idea materiae primae, si materia prima sumitur absolute, *Conc.* Si materia prima consideratur per ordinem ad formam, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Id quod proprie creatur non est neque materia neque forma, sed compositum. Deus enim operatur per formas in eius intellectu existentes, et ideo sicut non habet ideam materiae separatae a forma, sic creare nequit materiam sine forma, sed creat materiam formatam, idest compositum subsistens, cuius proprie ideam habet: « Proprie loquendo, ait Aquinas, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici, esse aliquam ideam materiae, secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur » (1).

Oppon. 10.^o Fieri et factum esse rei distinguuntur, cum fieri sit via ad esse. Atqui si fieri distinguitur a facto esse, omnis effectio praesupponit subiectum aliquod. Ergo non datur creatio.

Resp. Dist. mai. Fieri et factum esse rei distinguuntur, sive realiter, sive secundum rationem, *Conc.* Semper distinguuntur realiter, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Siquidem fieri et factum esse rei realiter distinguuntur solummodo in illis effectioibus, quae fiunt per motum et successionem; minime vero in illis quae fiunt sine successione, sive fiant per mutationem late dictam, ut est creatio, sive fiant per mutationem proprie dictam, ut est generatio substantialis. Nos autem has effectiones, quae non cadunt sub conspectum oculorum, concipimus ad modum effectioinum successivarum, quas sensibus apprehendimus, ideoque ponimus distinctionem inter fieri et factum esse rei, cum distinctio revera non sit.

Oppon. 11.^o Actio Dei producentis res mundanas transit ab agente in passum. Atqui omnis actio transiens praesupponit subiectum. Ergo non datur productio rei ex nihilo.

Resp. Dist. mai. Actio Dei transit ab agente in passum, quatenus ipsa remanens in Deo, quocum identificatur, efficit extra Deum totam substantiam passi, *Conc.* Quatenus sit aliquid egrediens ex agente in passum, et medium inter utrumque, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Operatio seu actio non dicitur univoce de universali rerum principio et de causis particularibus, ideoque actio causarum naturalium, quae in agendo praesupponunt subiectum quod excipiat talem actionem, dicitur formaliter transiens. Contra actio Dei, qui est principium totius esse, non praesupponit aliquod subiectum, ideoque dicitur solummodo virtualiter transiens. Unde in agentibus particularibus actio est aliquid exiens ex agente in passum et medium inter utrumque. In Deo est ipsa divina essentia quatenus aliis est principium essendi.

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 13.

Oppon. 12.^o Ex ente unius generis non potest fieri ens alterius generis, sicut ex figura non potest fieri color. Atqui maior est distantia inter ens et non ens. Ergo non potest fieri aliquid ex nihilo.

Resp. Dist. mai. Ex ente unius generis non potest fieri ens alterius generis, quia deest oppositio, quae necessaria est inter duos terminos mutationis, *Conc.* Non potest fieri propter distantiam unius termini ab alio, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem ad hoc ut habeatur mutatio unius termini in alterum, forma per quam constituitur terminus a quo, debet esse opposita formae per quam constituitur terminus ad quem, et haec oppositio non habetur inter figuram et colorem, sicut habetur inter albedinem et nigredinem: « Ex nihilo, ait Aquinas, dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet, quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura: ens enim et non ens non possunt esse simul: color autem et figura simul esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse incontingens ei quod fit, quod non contingat simul esse » (1).

SCHOLION. Utrum creatio sit actio solius Dei (2). Philosophi, qui erraverunt circa naturam actionis creativae, in duos oppositos errores concesserunt. Quidam enim falso admodum supponentes, omnem actionem fieri cum motu et mutatione, negaverunt, Deum mundum condidisse ex nihilo. Alii ex adverso creationem propugnantes, actionem creatricem attribuerunt non solum causae universali et primo rerum principio, sed etiam causis particularibus, nempe creaturis. De primis iam satis disputatum a nobis est; nunc pauca dicemus de secundis.

En quomodo secundum hunc errorem exponit S. Thomas: « Quorundam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant, quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet, ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes, si dicatur per An-

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 15.

(2) S. Thomas de hac re agit, 1 p. q. 45, a. 5; Contra gent. lib. II, cap. XXI; QQ. DD. De pot. q. 3, a. 4.

gelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum. Unde Damascenus dicit (lib. II, *Orth. fidei*, cap. II): *Quicumque dixerit, Angelum aliquid creare, anathema sit* » (1).

Duplex quaestio. Cum creatio importet potentiam mere activam, qua res in esse producuntur, evidens omnino est, ipsam neque praesupponere ante se materiam praeesistentem, neque priorem aliquam causam agentem, ideoque ad creaturam nullo pacto pertinere posse. Quare creatio sic stricte sumpta, est essentialiter operatio propria Dei, qui est causa universalis et primum rerum principium; nam solummodo primum rerum principium potest esse in agendo independens a qualibet causa materiali praeesistente, et a quolibet priori agente. Unde in hoc sensu esset aperta contradictio attribuere alicui creaturae virtutem creatricem; siquidem creatura esset et non esset primum rerum principium; et consequenter posse creare propria virtute fronte adversa pugnat cum conceptu creaturae.

Verum supposita evidenti repugnantia alicuius creaturae propria et nativa virtute creantis, alia hic agitari solet quaestio, nimirum an a Deo possit communicari alicui creaturae virtus creandi, ita ut aliqua res a Deo creata non per virtutem propriam et naturalem, sed per virtutem a Creatore ipsi communicatam possit aliam rem creare. Cum autem actio attribui possit alicui agenti vel tamquam causae principali vel tamquam causae instrumentali, inde est quod duo in controversiam hac super re vocari soleant; nimirum, 1) An virtus creandi possit a Deo communicari alicui creaturae, ita ut ipsa tamquam causa principalis aliquid creet. 2) An saltem creatura possit a Deo adhiberi ut causa ministerialis seu instrumentalis in condenda aliqua res ex nihilo.

Virtus creandi non potest communicari creaturis. In hac doctrina asserenda communiter concordantes sunt omnes theologi, eamque multiplici argumentorum genere demonstrat Doctor Angelicus in locis paulo ante a nobis citatis. Siquidem ad veri nominis creationem habendam requiritur virtus infinita, quae agat toto suo esse, et non per esse determinatum ad capacitatem alicuius subiecti, et ad aliquam speciem. Iam vero nulli creaturae communicari potest virtus infinita, quia virtus recepta proportionatur capacitati illius subiecti, quod illam recipit. Accedit quod actio creaturae est essentialiter accidens, quod necessario recipi debet in aliquo subiecto ad hoc ut effectum producat; ideoque creatura non potest aliquid efficere, nisi per transmutationem praeiacentis materiae, quod e diametro opponitur actioni creativae. Unde creatio requirit necessario virtutem quae sit identificata cum essentia agentis, et quae sit actus purus ab ipsa actione minime distinctus. Hanc duplicem rationem ductam ex

(1) *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 4.

virtute agendi in se considerata, et ab ipsa actione, sic exponit S. Thomas: « Secunda ratio est quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit, quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est, quia, cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum, faciendo aliquid, recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est, et ideo solius eius est creare » (1).

Hoc idem effici potest, considerando creationem ex parte effectus. Etenim ordo effectuum debet respondere ordini causarum, ideoque quo effectus universalior est, eo universalior sibi causam vindicat. Iam vero inter omnes effectus, universalissimus est ipsum esse. Ergo huiusmodi effectus est proprius primae et universalissimae causae, quae est Deus; et ideo creare, id est producere esse absolute, non in quantum est hoc vel tale esse, est actio propria et solius Dei. S. Thomas propositam rationem sic enucleat: « Effectus suis causis proportionabiliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis, quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales. Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed causae essendi hoc, ut hominem vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeesistere, quod sit extra ens simpliciter: per alias autem factiones fit hoc ens vel tale, nam ex ente praeesistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria actio Dei » (2).

Creaturae non possunt concurrere ad creationem ut causae instrumentales. Circa hanc secundam quaestionem non omnes theologi concordantes sunt. Siquidem Magister Sententiarum, uti testis est S. Thomas, docet, potuisse communicari creaturae ut per eius ministerium Deus aliquid crearet, id est creaturam posse assumi a Deo et elevari ad hoc ut sit causa instrumentalis creationis (3). Huic sententiae adstipulati sunt Durandus et quidam alii. Verum S. Thomas contra Magistrum et alios, qui Magistro subscribunt, diserte docet, creaturam non posse a Deo elevari ad hoc ut sit causa instrumentalis creationis. En verba S. Doctoris: « Magister in 4 *Sen-*

(1) *QQ. DD. De pot.* loc. cit.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. XXI, n. 3.

(3) Cf. *MAGIST. Sent.* lib. IV, Dist. 5.

tentiarum ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet, hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur » (1). Nimirum actio creativa requirit infinitam virtutem in potentia a qua egreditur. Sed actio cuiuslibet creaturae, etiamsi agat ut instrumentum, egreditur a virtute finita. Ergo creatura non potest agere ut instrumentum creationis. Hoc idem confirmatur ex propria ratione agentis instrumentalis, quod non agit nisi per motum. Sed in creatione non datur motus. Ergo ad creandum non potest adhiberi causa secunda ut instrumentum. Haec ratio sic exponitur a S. Thoma: « Instrumentum nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum: creatio autem non est motus. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare » (2).

QUAESTIO III.

De antiquitate mundi seu de principio durationis rerum creatarum.

CONTINUATIO RERUM. De origine mundi disserentes probavimus, mundum quoad totam suam substantiam conditum fuisse a Deo tamquam a primo et universali rerum omnium principio. Hoc pacto verum conceptum creationis, idest productionis rei ex nihilo, exposuimus et ab insectationibus incredulorum vindicavimus. Nunc ad complementum tractationis, quae versatur circa processionem creaturarum a Deo, aliquid dicendum superest de antiquitate et duratione mundi. Qua in re tria in controversiam vocari possunt. 1) An detur necessitas aeternae creationis. 2) An aeterna creatio possibilis sit. 3) An mundus a Deo conditus fuit in tempore.

(1) *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 4; cf. I p. q. 45, a. 5.*

(2) *Contra gent. lib. II, cap. XXI, n. 3; cf. quae diximus de causa instrumentali, vol. I, pag. 638.*

ARTICULUS I.

AN MUNDUS NECESSARIO CREATUS FUIT AB AETERNO (I).

QUAESTIO DETERMINATUR. Quaestio haec, quae versatur circa antiquitatem et durationem mundi, arctam naturalemque cognationem habet cum doctrina, quae explicat naturam actionis, qua Deus creaturas ex nihilo condidit. Siquidem si Deus in rebus efficiendis operatus est necessitate naturae, consequenter asserendum est, Deum mundum condidisse ab aeterno, cum fuerit causa semper in actu, et effectus procedit a causa naturaliter agente, secundum modum suae formae. Quod si Deus sit principium et causa rerum per intellectum et voluntatem, tunc effectus procedit ab eo secundum formam praconceptam et definitam, et consequenter licet Deus ab aeterno fuit causa semper in actu, tamen non necessario sequutus est effectus, cum integrum ei fuerit producere vel non producere effectum, et a fortiori producere illum in tali vel tali differentia temporis. Unde philosophi, qui necessitatem aeternae creationis propugnaverunt, ex eo moti fuerunt, quod non rite intellexerint, creaturas processisse a Deo per arbitrium voluntatis, et non necessitate naturae.

Placita philosophorum. Mundi aeternitatem propugnavit Aristoteles, qui exinde ipsam demonstrare aggressus est, quod putaverit, tempus et motum non potuisse incipere. Sententiam Aristotelis de necessitate aeternae creationis revocavit, teste S. Methodio, Origenes, eandemque tuiti sunt Proclus, plurimique alii Neoplatonici. Philipponus in opere *De aeternitate mundi* recensuit copioseque refutavit duodeviginti argumenta Procli. Huic errori adstipulati etiam sunt Averrois, Avicenna, et alii philosophi Arabes mediae aetatis. Ad recentes, quod attinet aeternam necessariamque creationem, docuerunt Robinetus, Saissetus, et in primis Cousinus, qui ex libris Philosophi et Procli fere omnia argumenta transtulerunt, illud praesertim obiiicientes, quod Deus utpote perfectissimus, ab aeterno et necessario est causa in actu; a causa vero quae ab aeterno et necessario est in actu, effectus necessario et ab aeterno prodire debet.

Omnes veterum sententias de mundi duratione sic accurate complexus est S. Thomas: « Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem est triplex positio philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res, sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt quod mundus est generabilis et

(1) De hac quaestione disserit S. THOMAS, I p. q. 46, a. 1; *Contra gent. lib. II, cap. XXXI et seq; QQ. DD. De pot. q. 3, a. 17.*

tentiarum ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet, hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur » (1). Nimirum actio creativa requirit infinitam virtutem in potentia a qua egreditur. Sed actio cuiuslibet creaturae, etiamsi agat ut instrumentum, egreditur a virtute finita. Ergo creatura non potest agere ut instrumentum creationis. Hoc idem confirmatur ex propria ratione agentis instrumentalis, quod non agit nisi per motum. Sed in creatione non datur motus. Ergo ad creandum non potest adhiberi causa secunda ut instrumentum. Haec ratio sic exponitur a S. Thoma: « Instrumentum nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum: creatio autem non est motus. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare » (2).

QUAESTIO III.

De antiquitate mundi seu de principio durationis rerum creatarum.

CONTINUATIO RERUM. De origine mundi disserentes probavimus, mundum quoad totam suam substantiam conditum fuisse a Deo tamquam a primo et universali rerum omnium principio. Hoc pacto verum conceptum creationis, idest productionis rei ex nihilo, exposuimus et ab insectationibus incredulorum vindicavimus. Nunc ad complementum tractationis, quae versatur circa processionem creaturarum a Deo, aliquid dicendum superest de antiquitate et duratione mundi. Qua in re tria in controversiam vocari possunt. 1) An detur necessitas aeternae creationis. 2) An aeterna creatio possibilis sit. 3) An mundus a Deo conditus fuit in tempore.

(1) *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 4; cf. I p. q. 45, a. 5.*

(2) *Contra gent. lib. II, cap. XXI, n. 3; cf. quae diximus de causa instrumentali, vol. I, pag. 638.*

ARTICULUS I.

AN MUNDUS NECESSARIO CREATUS FUIT AB AETERNO (I).

QUAESTIO DETERMINATUR. Quaestio haec, quae versatur circa antiquitatem et durationem mundi, arctam naturalemque cognationem habet cum doctrina, quae explicat naturam actionis, qua Deus creaturas ex nihilo condidit. Siquidem si Deus in rebus efficiendis operatus est necessitate naturae, consequenter asserendum est, Deum mundum condidisse ab aeterno, cum fuerit causa semper in actu, et effectus procedit a causa naturaliter agente, secundum modum suae formae. Quod si Deus sit principium et causa rerum per intellectum et voluntatem, tunc effectus procedit ab eo secundum formam praconceptam et definitam, et consequenter licet Deus ab aeterno fuit causa semper in actu, tamen non necessario sequutus est effectus, cum integrum ei fuerit producere vel non producere effectum, et a fortiori producere illum in tali vel tali differentia temporis. Unde philosophi, qui necessitatem aeternae creationis propugnaverunt, ex eo moti fuerunt, quod non rite intellexerint, creaturas processisse a Deo per arbitrium voluntatis, et non necessitate naturae.

Placita philosophorum. Mundi aeternitatem propugnavit Aristoteles, qui exinde ipsam demonstrare aggressus est, quod putaverit, tempus et motum non potuisse incipere. Sententiam Aristotelis de necessitate aeternae creationis revocavit, teste S. Methodio, Origenes, eandemque tuiti sunt Proclus, plurimique alii Neoplatonici. Philipponus in opere *De aeternitate mundi* recensuit copioseque refutavit duodeviginti argumenta Procli. Huic errori adstipulati etiam sunt Averrois, Avicenna, et alii philosophi Arabes mediae aetatis. Ad recentes, quod attinet aeternam necessariamque creationem, docuerunt Robinetus, Saissetus, et in primis Cousinus, qui ex libris Philosophi et Procli fere omnia argumenta transtulerunt, illud praesertim obiiicientes, quod Deus utpote perfectissimus, ab aeterno et necessario est causa in actu; a causa vero quae ab aeterno et necessario est in actu, effectus necessario et ab aeterno prodire debet.

Omnes veterum sententias de mundi duratione sic accurate complexus est S. Thomas: « Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem est triplex positio philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res, sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt quod mundus est generabilis et

(1) De hac quaestione disserit S. THOMAS, I p. q. 46, a. 1; *Contra gent. lib. II, cap. XXXI et seq; QQ. DD. De pot. q. 3, a. 17.*

corruptibilis, et quod ita est de toto universo, sicut de aliquo particulari alicuius speciei, cuius unum individuum corrumpitur et aliud generatur. Et haec fuit opinio Empedoclis. Alii dixerunt, quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum coeperunt moveri extrahentem unum ab alio. Et haec fuit opinio Anaxagorae. Alii dixerunt quod res ab aeterno movebantur motu inordinato, et reductae sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit Democritus, . . . vel a Creatore, et hoc ponit Plato. Alii dixerunt, quod res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem, quo modo sunt, et ista est opinio Aristotelis et omnium philosophorum sequentium ipsum, et haec opinio inter praedictas probabilior est, tamen omnes sunt falsae et haereticæ.

Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse, postquam non fuerit, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia eius, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur.

Tertia positio est dicentium quod omne, quod est praeter Deum, incepit esse, sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse, ita quod mundum incepisse, non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. . . . Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse est impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum, quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae, et ideo potius in derisionem, quam in confirmationem fidei vertuntur, si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet » (1).

PROPOSITIO.

Necessitas aeternae creationis nullo pacto admitti potest.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Si mundus condi debuisset ab aeterno, haec necessitas vel repetenda esset a causa intrinseca, idest ab ipsa mundi natura, vel a causa extrinseca, nimirum a causa efficiente vel finali. Atqui ex neutro capite oritur haec necessitas. Ergo mundus non fuit necessario effectus ab aeterno.

Utraque assumptionis pars sic effici concludique potest. Mundus cum sit contingens non potest a se esse, nam de ratione entis con-

(1) 2 Sent. Dist. 1, q. 1, a. 5.

tingentis est habere esse participatum ab alio. Iam vero quod a se non habet esse, minime potest a se habere necessitatem aeternae durationis, cum duratio in rebus finitis et factis sit accidens, quod afficit et comitatur esse. Ergo necessitas aeternae durationis nequit permanere ex ipsa mundi natura.

Sed neque huiusmodi necessitas oriri potest a causa efficiente vel finali. Siquidem tunc effectus essendi necessitatem a causa effectrice mutuatur, cum actio causae est necessaria; per actionem quippe operantis res facta a causa efficiente dependet. Iam vero actio Dei circa creaturas nullatenus est necessaria, cum Deus sit agens per intellectum et voluntatem, ideoque non impellitur ad aliquid extra se ponendum necessitate naturae, sed omnia agit ex arbitratu et dispositione suae liberrimae voluntatis. Ergo cum Deus libere condidit mundum, quem potuisset non condere, libere etiam, et citra omnem necessitatem rebus a se effectis assignavit durationis limites.

Quod dictum est de causa efficiente eodem iure dici debet de causa finali. Ea enim quae ordinantur ad finem, necessitatem mutantur a fine, vel quia finis obtineri et esse non potest sine ipsis, vel saltem quia non potest ita bene esse. Atqui finis divinae voluntatis in rerum productione non potest esse nisi sua bonitas, quae cum infinita sit et perfectissima, non potest dependere a creaturis, nec quantum ad esse, nec quantum ad bene esse. Ergo Deus, spectato fine, ita condidit mundum, ut potuisset illum non condere, et consequenter tali potius vel alio tempore illum ad esse producere (1).

Quamobrem, cum Deus sit causa tum rerum, quae cum tempore ortae sunt, tum ipsius temporis, neququam, si sermo est de processione et exitu totius universi a Deo, considerare possumus, quod tunc et non prius mundum effecerit. Cuius rei ratio sic sapienter assignatur a S. Thoma: « Ista consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni. Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum, quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecerit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut voluit quod coelum nec esset maius nec minus » (2).

Arg. 2.^{um} Cum Deus non agat aliqua actione, quae sit exiens extra ipsum, et ad creaturam terminata, eius velle est eius agere, ideoque res sunt, secundum quod Deus vult, eas esse. Iam vero non est necessarium, Deum velle, quod creaturae semper fuerint, cum etiam non sit necessarium, Deum velle, quod creaturae sint omnino. Ergo non

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. XXX, n. 1.

(2) QQ. DD. *De pot.* 3, a. 17.

est necessarium, creaturas semper fuisse (1). En quomodo paulo secus hanc argumentandi rationem proponit ipse Aquinas: « Voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est, Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem, quod, absolute loquendo, non est necesse, Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium, Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult, illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium, mundum semper fuisse » (2). Huiusmodi argumentatio, quae caput est in hac materia, ideoque saepius repetita ab Angelico Doctore, proposita iam pridem fuerat a SS. Patribus, qui in Neoplatonicis coarguendis, diserte affirmaverunt, horum errorem ex eo promanasse, quod falso rati fuerant, Deum esse causam naturalem, non liberam rerum ab eo conditarum.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Deus est ab aeterno Creator. Atqui non posset dici ab aeterno Creator, si creatio facta esset in tempore. Ergo aeterna creatio dicenda est omnino necessaria.

Resp. Dist. mai. Deus est ab aeterno Creator, quia ab aeterno habet potentiam creandi, *Conc.* Quia ab aeterno de facto creat, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Nomina quae de Deo dicuntur per ordinem ad creaturas, discriminantur in duas classes. Alia quippe consequuntur actionem immanentem, et ista simpliciter dicuntur de Deo ab aeterno; sicut scientia et cognitio creaturarum. Alia vero consequuntur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, et huiusmodi nomina praedicari possunt, vel secundum potestatem, vel secundum actum. Si praedicantur secundum potestatem, etiam ipsa dicuntur ab aeterno de Deo. Si vero dicuntur secundum actum, tunc praedicantur solummodo in tempore. Quare licet in Deo ab aeterno fuerit activa potentia creandi, tamen creatio facta est in tempore, quia potentia Dei extenditur tum ad creandum, tum ad tali vel tali tempore creandum. Unde si nomen Creatoris Deo imponitur a potentia activa creandi quae identificatur cum sua essentia, denominatio illa competit Deo a tota aeternitate; sed si imponitur ab actuali productione effectus, ea denominatio non competit Deo nisi in tempore, et in hoc sensu vero dici potest: Deus non est Creator ab aeterno, sed in tempore, id est non creat ab aeterno, sed creat in tempore.

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. XXXI, n. 3.

(2) 1 p. q. 56, a. 1.

Oppon. 2.^o Actio Dei creatrix est ab aeterno. Atqui actio aeterna producit effectum ab aeterno. Ergo mundus a Deo conditus fuit ab aeterno.

Resp. Dist. mai. Actio Dei creatrix est ab aeterno, secundum id quod ponit in agente, *Conc.* Secundum quod importat passionem et illationem effectus, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Ut solutio intelligatur, notandum est, actionem tunc solummodo inferre necessario effectum, quando vel agens operatur necessitate naturae, id est per formam naturalem determinatur ad agendum, vel si operatur per intellectum et voluntatem, id est per formam intellectam, eius actio est distincta a sua essentia et potentia. Siquidem actio realiter distincta a potentia concipi nequit, quin in aliquid exterius fluat, et effectum producat, si est formaliter transiens. Verum enim si agens est voluntarium, et eius actio est suum esse, ideoque eminenter seu virtualiter transiens, tunc posita actione, effectus sequitur vel non sequitur, tali vel tali tempore producitur iuxta propositum et beneplacitum eiusdem potentissimae voluntatis, cuius essentia est velle. Unde merito S. Thomas difficultati occurrit inquit: « Non oportet quod si primi agentis actio sit aeterna, eius effectus sit aeternus. Deus enim in rerum productione agit voluntarie, ita ut suum intelligere et velle sit suum facere; sed effectus sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis; et ita Deus rei effectum determinat et tempus praescribit » (1).

Ex dictis facile est intelligere, quam procul a veritate aberrant tum veteres philosophi, tum recentes Eclectici, qui, ex eo quod Deus ab aeterno sit sua actio et sua voluntas, concludunt, mundum ab aeterno debuisse produci, cum oppositum plane deducendum fuisset; nam ratio, cur agentis voluntarii effectus statim consequitur actionem, in eo sita est, quod huiusmodi agentis actio sit realiter distincta ab eius essentia et ab eius virtute operativa. Siquidem, quando libera potentia agendi actuatur per operationem a se distinctam, non est integrum volenti impedire, quominus efflorescat effectus, licet integrum ei fuerit actionem ponere vel non ponere. Ex adverso in agente infinitae virtutis integrum ei non est, ponere vel non ponere actionem, quae identificatur cum sua simplicissima essentia; licet in sua potestate maxime habeat, quod effectus ex actione dimanet vel non dimanet. In summa inter causam primam libere agentem et causas secundas illud maxime differt, quod in Deo libertas dicit infinitam perfectionem et independentiam absolutam a qualibet re sibi extranea; in causis vero secundis libertas non dicit perfectionem immetatam et nulli imperfectioni obnoxiam, et ideo in creaturis liberum arbitrium simul cum dominio aliquam dependentiam importat.

(1) *Contra gent.* lib. II, cap. XXXV.

Oppon. 3.^o Posita causa sufficienti sequitur effectus, secus effectus esset tantum possibilis, et indigeret alia causa, ut reduceretur in actum. Atqui actio Dei est ab aeterno causa sufficiens rerum. Ergo res necessario sunt ab aeterno.

Resp. Dist. mai. Posita causa sufficienti ponitur effectus, proprius illius causae, *Conc.* Ponitur effectus, extraneus ab ea, *Neg. Contradist. min.* Actio Dei est causa sufficiens rerum, quae ab aeterno debent creari, *Neg.* Est causa sufficiens rerum, quae possunt produci vel non produci, effici hoc vel illo tempore ex arbitrio voluntatis, *Conc.*

Explico. Effectus proprius et quasi specificus agentis primi et infinite perfecti est, ut res quae dicitur ab eo libere fieri, ponatur vel non ponatur, et fiat tempore ab ipso praefinito. Porro sic et non aliter, posita causa sufficienti, quae est Deus, ponitur effectus ipsius. Quod si posito actu libero voluntatis divinae, necessario poneretur effectus ab aeterno, et non quando ei libuerit, tunc effectus ille dicendus foret non proprius illius causae, sed ab ea alienus. Audi Doctorem Angelicum hanc rem sic dilucide explanantem: « Proprius effectus voluntatis est, ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset, quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, sic vult hoc esse tunc: unde oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, scilicet quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturae est secundum quod ipsa est: unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi; et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens; ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi » (1).

Oppon. 4.^o Si, stante voluntate Dei, qua voluit mundum creare, mundus non fieret ab aeterno, retardaretur effectus divinae voluntatis. Atqui effectus voluntatis perfectissimae non potest retardari. Ergo mundus necessario conditus fuit ab aeterno.

Resp. Dist. mai. Si, stante voluntate Dei, qua mundum voluit creare ab aeterno, mundus fieret in tempore, retardaretur effectus eius, *Conc.* Si, stante voluntate, qua voluit mundum creare in tempore, retardaretur effectus eius, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Haec difficultas non differt ab anteriori, nisi penes formam. Siquidem tunc vere retardaretur effectus divinae voluntatis, quando Deus voluisset mundum fieri ab aeterno, et mundus fieret in tempore, non vero retardatur, si voluit mundum fieri in tempore, licet actio volendi, quae identificatur cum divina essentia sit ab aeterno in Deo: « Divinae voluntatis, ait

(1) *Contra gent.* loc. cit. n. 3; cf. etiam *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 17 ad 4.

Aquinas, non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum, quod est tunc esse, non retardatur, quia tunc incipit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit » (1).

Oppon. 5.^o Agens quod incipit agere, movetur de potentia in actum. Atqui Deo non competit moveri de potentia in actum. Ergo Deus non incipit agere, ideoque mundum condidit ab aeterno.

Resp. Dist. mai. Agens quod incipit agere, movetur de potentia in actum, si incipit agere per novam actionem, *Conc.* Si incipit agere per actionem aeternam, quae identificatur cum sua substantia, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Quando agens incipit agere per novam actionem, tunc actio est accidens adveniens suae potentiae illamque actuans, et consequenter realiter transit de potentia in actum et mutatur. Huiusmodi agendi ratio non potest competere Deo, qui est immobilis et agit per actionem, quae est sua essentia. Verum si agens incipit agere per actionem, quae est sua substantia, tunc non transit de potentia in actum, sed sua actio, quae est aeterna, producit effectum in tempore ex dispositione suae voluntatis, quae rei efficiendae modum et tempus praefinit. Quare recte S. Thomas nodum solvit, inquit: « Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium » (2).

Oppon. 6.^o Deus omnia operatur ad extra propter suam bonitatem, quae est bonum et finis divinae voluntatis. Atqui divina bonitas, ut finis uniformiter ab aeterno se habuit ad divinam voluntatem. Ergo Deus necessario produxit res ab aeterno.

Resp. Dist. mai. Deus operatur ad extra propter suam bonitatem, quae habet rationem finis assequendi a rebus, quae ordinantur ad eam, *Conc.* Quae habet rationem finis assequendi ab agente, *Neg. Contradist. min.* Divina bonitas semper uniformiter se habet, si consideratur per ordinem ad effectum, *Neg.* Si consideretur per ordinem ad agens, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Finis divinae voluntatis, id est bonum, quod per se appetitur, non potest esse nisi eius bonitas. Sed Deus non potest dici agere propter hunc finem, ut finis constituatur in esse, neque ut finis melius sit, neque demum ut acquirat sibi hunc finem; quia bonitas divina est infinitae perfectionis et possidetur a Deo, cum sit idem ac

(1) *Contra gent.* loc. cit. n. 4.

(2) *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 17 ad 12.

eius voluntas. Ergo dicitur agere propter finem, in quantum effectum producit ad participationem finis. Quare non est consideranda uniformis habitudo ad causam agentem, ut ratio operis sempiterni, sed potius est addenda habitudo finis ad effectum, qui sit propter finem, ita ut taliter producat effectus, qualiter convenientius ordinetur ad finem; et consequenter sempiternitas effectus non potest concludi ex uniformitate finis cum agente.

Oppon. 7.^o Si Deus non creavit mundum ab aeterno, debuit praecedere mundum duratione. Atqui prius et posterius in duratione facit tempus. Ergo ante mundum fuit tempus; quod repugnat.

Resp. Dist. mai. Debuit praecedere mundum duratione aeternitatis, *Conc.* Debuit praecedere mundum duratione temporis, *Neg. Dist. min.* Duratio quae habet prius et posterius pertinet ad tempus, si prius et posterius sunt realiter distincta, *Conc.* Si distinguuntur secundum nostrum modum concipiendi, *Subdist.* Faciunt tempus reale, *Neg.* Faciunt tempus imaginatum, *Conc.* et *Neg. cons.* Si quidem, ut notat S. Thomas: «Deus praecedat mundum duratione non quidem temporis, sed aeternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia, aeternitate existente, potuisse revolvi ante temporis inceptionem» (1).

Oppon. 8.^o Deus in tantum est causa in quantum est substantia, et in tantum substantia in quantum causa. Ergo quia causa est creare potuit, quia vero causa absoluta necessario creare debuit. Ita Cousinus aliique Eclectici, qui scrinia compilaverunt Aristotelis, Procli, Simplicii, et Averrois.

Resp. Dist. Ant. In Deo substantia, agendi virtus, et ipsa actio realiter sunt unum et idem, *Conc.* In Deo esse et causare non distinguuntur virtualiter, *Neg. Dist. 1.^{um} cons.* Creare potuit quia est causa, quocumque modo, *Neg.* Quia est causa infinitae virtutis operans per virtutem et actionem identificatam cum essentia, *Conc.* et *Neg. 2.^{um} cons.*

Explico. Difficultas haec, prout ab Eclecticis obscure et implicate proponitur, vix intelligibilis est, et plura commiscet, quae sunt inter se apprimè distincta. Quare admodum accommodata est ad ostendendum, huiusmodi philosophos, qui tam gloriose eam proponunt, amplecti notiones evidenter falsas de Deo, de divinis nominibus, divinisque operationibus. Principio quidem licet in Deo omnia sint unum idemque secundum rem; nihilominus nomina substantiae, essentiae, et causae minime sunt synonyma. Essentia enim dicitur per ordinem ad actum existendi, substantia per ordinem ad actum essendi in se et non in alio, et causa per ordinem ad operationem.

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 20.

Hinc non recte dicitur: Deus *qua* essentia agit; sicut non recte dicitur: Deus *qua* essentia intelligit, licet essentia et intellectus in Deo sint unum et idem. Insuper in agente intellectivo minime licet confundere actionem necessariam, ad quam a forma naturali determinatur, cum actione libera, quae sequitur formam intentionalem. Quod autem ex ratione causae absolutae et perfectissimae deducunt, creationem fuisse necessariam, hoc non est cogitare, sed potius verba sortiri; cum praecise propter infinitam Dei perfectionem contingere possit, ut, posita causa in actu, effectus minime sequatur, uti saepius explicavimus. Ceterum haec eadem difficultas, sed modo clariori proposita fuerat a Simplicio Aristotelis interprete, et a S. Thoma luculenter soluta. En difficultas.

Oppon. 9.^o cum Simplicio. Deus produxit coelum per suum esse, non per aliquid additum. Atqui esse suum est aeternum et invariabile. Ergo semper coelum ab ipso processit.

Resp. Dist. mai. Deus produxit coelum per suum esse, quod est realiter idem cum intelligere et velle, *Conc.* Quod distinguitur ab intelligere et velle realiter, *Neg. Dist. min.* Esse Dei est invariabile quatenus denotat actum essendi, *Conc.* Si consideretur ut idem cum velle, *Subdist.* Est invariabile, quatenus dicit ordinem necessarium ad voluta secundaria, *Neg.* Quatenus consideratur in se, *Conc.*

Explico. Ad solutionem intelligendam afferimus verba S. Thomae quibus sic occurrit Simplicio: «Quod enim dicitur, quod Deus agit per suum esse, et non per aliquid superadditum, verum est; sed etiam esse suum non est distinctum a suo intelligere, sicut in nobis, nec est a suo velle: unde produxit res secundum intelligere et velle suum. In his autem quae producuntur ab aliquo agente, in quantum est intelligens et volens, oportet esse id quod producitur hoc modo, sicut est intellectum a producente, non autem eo modo, quo est ipse producens secundum suum esse. Unde, sicut non oportet, quod id quod est productum a Deo producente secundum suum esse, sit in aliis conditionibus tale quale est esse divinum, sed quale est determinatum per eius intelligere; ita non est necessarium, quod id quod est productum a Deo sit tam diuturnum, quantum Deus, sed quantum determinatum est per intellectum illius» (1).

Oppon. 10.^o cum eodem Simplicio. Si bonitas Dei est causa rerum, fuisset bonitas Dei otiosa et vacans, antequam mundus est, si aliquo principio temporis mundus incepit. Atqui hoc dici nequit. Ergo mundus creatus fuit ab aeterno.

Resp. Dist. mai. Dei bonitas fuisset vacans et otiosa, si ipsa ordinaretur ad bonum creaturarum, *Conc.* Si creaturae ordinantur ad ipsam, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

(1) De coelo et mundo, lib. I, lect. 6.

Explico. Haec difficultas a Simplicio proposita, et cui iam abunde satisfactum fuerat a S. Thoma, in recenti aetate gloriose repetita fuit ab Eclecticis, qui veteres errores transcribunt eosque tamquam aliquid novum et communi intelligentiae inaccessum in medium afferunt. En quomodo S. Thomas eam invicte dissolvit: « Quod dicit bonitatem divinam fuisse vacantem et otiosam ante productionem mundi, non habet rationem. Otiosum enim dicitur quod non consequitur finem, ad quem est. Bonitas autem divina non est propter creaturas: unde creaturae essent otiosae, si non consequerentur divinam bonitatem: divina autem bonitas non esset otiosa, etiamsi nullam unquam creaturam produxisset » (1).

Consimili difficultati propositae ab haereticis et Neoplatonicis, qui aiebant Deum a tota aeternitate ab omni opere vacasse, nullamque dari rationem, cur hoc potius quam illo tempore mundum creaverit, respondent SS. Patres et Ecclesiae Doctores. Ad specimen citabimus S. Augustinum, qui quaerenti: « Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? Et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna? » Sic eleganter acuteque respondet: « Ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora, et ideo antequam faceret tempora, non erat tempus. Non ergo possumus dicere, fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid faceret. Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus, quo Deus nondum fecerat coelum et terram. Cum autem dicitur: Quid ei placuit subito? Sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nihil operatus sit. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora » (2).

Oppon. 11.º cum Bersot, et Saïsset. Causa quae ab aeterno est in actu, ab aeterno producit effectum. Atqui Deus est causa mundi in actu ab aeterno. Ergo ab aeterno producit mundum.

Resp. Dist. mai. Causa quae ab aeterno est in actu, ab aeterno producit effectum, si est causa necessaria, *Conc.* Si est causa libera et agens per operationem cum sua essentia identificatam, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Haec difficultas sub forma paulo diversa iam a nobis soluta est tertio loco. Hic addimus verba S. Bonaventurae, quibus eam sic explodit: « Dicendum, quod causa duobus modis potest esse in actu. Aut in se, aut in effectu. Primo modo Deus

(1) *De coelo et mundo*, loc. cit.

(2) S. AUGUST. *De Gen. contr. Manich.* lib. I, cap. II, n. 3; cf. S. BONAVENT. 2 *Sent. Dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2 ad arg.*

semper fuit in actu, quoniam ipse est actus purus, nihil habens admistum de possibili. Alio modo non semper in actu, non enim semper fuit producens » (1). Pari modo exploditur alia difficultas quae gemina est huic, et ducitur ex eo quod Deus sit natura sua actuosus: unde inferunt, ipsum non posse a rebus producendis se temperare. In Deo quippe distinguenda est duplex operatio; alia immanens per quam intelligit et diligit seipsum; alia transiens per quam creaturas extra se producit. Porro haec secunda actio licet in se spectata sit necessaria, quia secundum rem non differt a prima; nihilominus importat ordinem contingentem ad effectum.

Oppon. 12.º Deus necessario vult suam bonitatem et omne id quod ad eam pertinet. Atqui productio creaturarum in esse pertinet ad divinam bonitatem. Ergo Deus necessario vult creaturas, ideoque ab aeterno eas producit.

Resp. Dist. mai. Deus vult necessario suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas consistere nequit, *Conc.* Vult necessario etiam ea quae ita pertinent ad suam bonitatem, ut sine ipsis sua bonitas aequae existere possit, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti crebro explicavimus, bonitas divina non eget creaturis, neque ad hoc ut sit, neque ad hoc ut melius sit (2).

Oppon. 13.º In Deo dicere et facere sunt unum et idem. Atqui dicere Dei est aeternum. Ergo effectio creaturarum, in qua consistit facere Dei, est aeterna.

Resp. Dist. mai. In Deo dicere et facere sunt unum et idem, ex parte Dei, *Conc.* Sunt unum et idem, ex parte creaturarum, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti explicat S. Thomas: « Ex parte ipsius Dei facere non importat aliquid, quod sit aliud quam suum dicere; non enim actio Dei est accidens, sed eius substantia. Sed facere importat effectum existentem in propria natura, quod per dicere non importatur » (3).

Oppon. 14.º Materia mundi est ingenita. Atqui quod est ingenitum, non habet principium sui esse. Ergo materia prima semper fuit, ideoque mundus, quia materia non potest esse sine forma.

Resp. Dist. mai. Materia prima est ingenita, idest non potuit incipere per generationem, *Conc.* Idest non potuit incipere per creationem, *Neg. Contradist. min.* Quod est ingenitum, idest quod non potest incipere per generationem, non habet principium, *Neg.* Quod est ingenitum, idest quod non potest incipere neque per generationem, neque per creationem, non habet principium, *Conc.* (4).

(1) S. BONAVENT. loc. cit.

(2) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot. q. 3, a. 17 ad 7.*

(3) *QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 30.*

(4) Cf. S. THOM. 2 *Sent. Dist. 1, q. 1, a. 5 ad 1. Pro aliis difficultatibus,*

SCHOLION. De sententia Aristotelis circa originem et durationem mundi. Ut aliquid determinemus de opinione Aristotelis circa originem mundi, dicimus cum S. Thoma, quem sequitur Toletus (1), Aristotelem admisisse creationem, idest processionem totius esse creaturarum a prima et universali causa, nempe a Deo. En quomodo de Philosopho loquitur Doctor Angelicus: « Probat Philosophus, quod id quod est maxime verum, et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus; unde hoc ipsum esse, quod habet materia prima sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens: non igitur necesse est aliquid praesupponi eius actioni, quod non sit ab eo productum » (2), et alibi: « Sicut dicit Commentator, Aristoteles nunquam intendit, quod Deus esset causa motus coeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae eius, dans sibi esse. Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse » (3). Idem Aquinas, exponens sententiam Aristotelis docentis, ens immobile et immateriale esse causam rerum sensibilium nobis cognitarum, subiungit: « Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt, Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus eius » (4).

Haec tametsi vera sint, nihilominus fatendum est, Philosophum falsum fuisse circa naturam actionis creativae. Siquidem, uti notat Doctor Angelicus: « Productio universalis entis a Deo non est motus nec mutatio, sed simplex quaedam emanatio, et sic fieri et facere aequivoco dicuntur in universali rerum productione et in aliis productionibus » (5). Unde, cum voluntas Dei sit principium facti et non actionis, quae cum ipsa identificatur, sequitur quod actio sit aeterna, sed res facta, et motus, et tempus, quae sunt accidentia creaturae, habeant principium. Contra ea Aristoteles putans, actionem causae primae esse cum motu et mutatione, et primum rerum principium agere necessitate naturae et non arbitrio voluntatis, ex eo quod actio in Deo est aeterna, concludit, motum et tempus non potuisse incipere; nam aeterna actio aeternum sibi vindicat effectum, non ani-

cf. S. THOM. locis citatis; TOLETUM, in lib. VIII *Physic.* cap. II, q. 1; cf. etiam insigne opus BENEDICTI PEREIRI S. J. *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus*, lib. XV, ubi fuse exponit ac refellit 12 argumenta ARISTOTELIS, 20 argumenta PROCLI, et 12 AVERROIS.

(1) Cf. TOLET. in lib. VIII *Physic.* cap. II q. 1, versus finem.

(2) *Physic.* lib. VIII, lect. 2.

(3) 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5.

(4) *Metaph.* lib. VI, lect. 1; idem repetit, *De coelo et mundo*, lib. I, lect. 6, in medio.

(5) *Physic.* lib. VIII, lect. 2.

advertens, quod actio creativa potest dupliciter dici esse in actu; nempe vel secundum id quod actio ponit in agente; vel in quantum infert ex se passionem seu effectum. Primo modo actio Dei est in actu ab aeterno, et non secundo modo. Propter primum Deus ab aeterno non est causa in potentia, sed in actu. Propter secundum Deus non creavit ab aeterno mundum, nec modo creat animam Antichristi (1).

Illis vero philosophis, qui ostendere nituntur, Aristotelem non fuisse contra fidem loquutum eo quod ipse non intendat probare quasi verum, quod motus sit sempiternus, respondet Aquinas, hoc esse frivole dictum, ut patet legenti argumenta Philosophi, eoque magis quod utatur perpetuitate temporis et motus quasi principio ad probandam existentiam primae causae (2). Verum S. Thomas declarat, veritatem nostrae fidei non posse efficaciter impugnari rationibus ab Aristotele prolatis, quippe quae efficaces sunt ad demonstrandum, motum non incepisse per viam naturae, ut quidam asserebant; sed quod non inceperit, rebus de novo productis a primo rerum principio, quemadmodum fides nostra ponit, hoc illis rationibus non probatur (3).

Haec de doctrina Aristotelis summatim delibasse sufficiat. Nos minime latet, Toletum opinari, a Philosopho propugnatam esse liberam Dei actionem in rebus extra se producendis. Siquidem laudatus Auctor citat varia loca Stagiritae, et diversas eiusdem sententias recenset, quae sine hac doctrina sustineri non possunt eamque evidenter subaudiunt (4). Verumtamen non immerito forsitan dici potest cum Silvestro Mauro, Aristotelem subiugatum difficultate conciliandi maximam Dei immutabilitatem cum actu libero divinae voluntatis, negavisse libertatem, ut immutabilitatem in tuto collocaret, et propterea incidisse in alios errores et in quamdam inconstantiam in explicandis etiam veris opinionibus.

En quomodo de Aristotele loquitur Silvester Maurus: « Radix omnium pene errorum Aristotelis fuit difficultas omnium maxima conciliandi divinam simplicitatem et immutabilitatem cum divina libertate. Ex una enim parte primus motor, utpote continens in se omnem perfectionem, debet esse omnino simplex sine ulla compositione, et omnino immobilis et immutabilis, ita ut non possit aliter se habere. Ex alia parte libertas cum consistat in potentia volendi aut non volendi, videtur includere aliquam compositionem et aliquam mutabilitatem. Si enim Deus libere vult; ergo potuit non

(1) Cf. CAIET. in 1 p. q. 46, a. 1 ad 10.

(2) Cf. ARIST. *Metaph.* lib. XII, text. 29-30; *Physic.* lib. VIII.

(3) S. THOMAS solvit rationes Aristotelis, *Physic.* lib. VIII, lect. 2; *Contra gent.* lib. II, cap. XXXV et seq.; 2 *Sent.* Dist. 1, q. 1, a. 5, et alibi.

(4) Cf. TOLET. in lib. VIII *Physic.* cap. II, q. 3.

velle; ergo actus volendi distinguitur a Deo, qui potuit esse sine tali actu; ergo in Deo datur aliqua compositio ex potentia volendi ac non volendi, et ex actu volendi aut nolendi; ergo datur aliqua mutabilitas per quam Deus potuisset aliter se habere, quam se habeat de facto, ita ut cum de facto sit volens, potuerit esse nolens. Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret divinam simplicitatem et immutabilitatem, libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores, et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris. Primo enim ex hoc ortus est error de necessitate ac aeternitate coeli et mundi: si enim Deus necessario agit ac movet; ergo coelum necessario est ac movetur; ergo etiam mundus semper et necessario est » (1).

ARTICULUS II.

AN AETERNA CREATIO POSSIBILIS SIT.

RERUM SERIES. Demonstravimus, mundi creationem non fuisse necessariam et ab aeterno, et sic vindicata a nobis fuit doctrina Fidei nostrae, quae docet, omnem creaturam sive visibilem sive invisibilem fuisse a Deo libere conditam in tempore. Iam vero ex solutione primae quaestionis oritur alia quaestio, in qua ambigitur, utrum aeterna creatio rerum saltem possibilis sit. Huiusmodi controversia de mundi aeterni possibilitate, quamvis sit valde secundaria; nihilominus, propter rei de qua ambigitur, magnam obscuritatem, illustrium Doctorum vehementer ingenia torsit, eosdemque in sententias admodum oppositas distraxit. Quidam enim tuentur, potuisse Deum a tota aeternitate creare cunctam rerum universitatem, cum nulla appareat conceptuum pugna inter durationem absque principio, et esse productum ab alio. Alii ex adverso huiusmodi possibilitatem omnino inficiantur, cum per ipsos contrariae et oppositae res concurrant in eo, quod aliquid dicatur productum fuisse in esse ab alio, et simul non habuisse principium. Alii demum possibilitatem aeternae creationis attribuunt dumtaxat rebus incorruptilibus et habentibus esse permanentem, vel si ad corruptibilia hoc extendunt, ab eo censu excludunt hominem, existimantes, non posse admitti infinitas animas, quae ab infinito tempore informant corpora per generationem perpetua vice sibi succedentia.

Sententia S. Thomae. Huic postremae opinioni adstipulatus est S. Thomas, quem enarrat et sequitur Caietanus. Aquinas enim, expositis variis evasionibus, et nonnullis incommodis, quibus obviam

(1) SILV. MAURUS in lib. XII. *Metaph.* text. 30.

ivere veteres philosophi, monet, non esse absurdum propugnare infinitum in actu rerum spiritualium, quae ad se invicem relationem non habent; et hoc iuxta positionem Avicennae et Algazelis, quae consentanea est principiis et doctrinae Aristotelicae (1). Verum, re melius perpensa, et animadvertens debilitatem illius solutionis, excludit hominem a possibilitate aeternae creationis, inquit: « Considerandum est, quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus esset aeternus, vel aliqua creatura ut Angelus, non autem homo » (2). Quare Caietanus hunc locum in suo commento explanans, affirmat, opus esse cautione in hac quaestione, et hominem esse excludendum a possibilitate aeternae creationis.

Praeterea S. Thomas quandoque videtur expresse probare, Deum potuisse condere mundum ab aeterno (3). Quandoque explicite et diserte concedit, argumenta contra huiusmodi sententiam ab adversariis prolata retinere suam probabilitatem, ideoque rem in dubiis habendam esse. Ait enim: « Has rationes quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet *probabilitatem habeant*, sufficit tangere solum » (4). Tandem in quaestione tam abscondita et implicata, non erit inopportunum animadvertere, S. Thomam convenienter suis principiis non potuisse admittere evidentem demonstrationem impossibilitatis aeternae creationis. Uti enim saepe professus est Angelicus Doctor, eadem veritas non potest naturaliter cognosci, et fide divina credi. Iam vero mundum incepisse est veritas fide tenenda. Ergo, iuxta ipsum, non potest demonstrari ex principiis rationis. Sed, admissa demonstratione impossibilitatis aeternae creationis, iam demonstratum consequenter maneret, mundum creatum fuisse in tempore. Unde quaerens, an sit articulus fidei mundum incepisse, respondet talem veritatem esse tenendam fide, nec posse demonstrative probari. En verba S. Thomae: « Fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides est de non apparentibus. Sed Deum esse creatorem mundi sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim: *Credo in unum Deum*, etc. Et iterum Gregorius dicit, quod Moyses prophetavit de praeterito, dicens: *In principio creavit Deus coelum et terram*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem, et ideo non potest demonstrative probari » (5).

Affirmantes possibilitatem aeternae creationis. Ad Doctores quod attinet, possibilitatem aeternae creationis tuentur Boetius, S. Thomas, Gregorius, Durandus, Caietanus, Vasquesius, Suaresius, quibus

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXI.

(2) I p. q. 46, a. 2 ad 8.

(3) Cf. S. THOM. opusc. *De aeternitate mundi*; QQ. DD. *De pot.* q. 3, a. 14.

(4) *Contra gent.* lib. II, cap. XXXVIII.

(5) I p. q. 46, a. 2; sed contra.

velle; ergo actus volendi distinguitur a Deo, qui potuit esse sine tali actu; ergo in Deo datur aliqua compositio ex potentia volendi ac non volendi, et ex actu volendi aut nolendi; ergo datur aliqua mutabilitas per quam Deus potuisset aliter se habere, quam se habeat de facto, ita ut cum de facto sit volens, potuerit esse nolens. Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret divinam simplicitatem et immutabilitatem, libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores, et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris. Primo enim ex hoc ortus est error de necessitate ac aeternitate coeli et mundi: si enim Deus necessario agit ac movet; ergo coelum necessario est ac movetur; ergo etiam mundus semper et necessario est » (1).

ARTICULUS II.

AN AETERNA CREATIO POSSIBILIS SIT.

RERUM SERIES. Demonstravimus, mundi creationem non fuisse necessariam et ab aeterno, et sic vindicata a nobis fuit doctrina Fidei nostrae, quae docet, omnem creaturam sive visibilem sive invisibilem fuisse a Deo libere conditam in tempore. Iam vero ex solutione primae quaestionis oritur alia quaestio, in qua ambigitur, utrum aeterna creatio rerum saltem possibilis sit. Huiusmodi controversia de mundi aeterni possibilitate, quamvis sit valde secundaria; nihilominus, propter rei de qua ambigitur, magnam obscuritatem, illustrium Doctorum vehementer ingenia torsit, eosdemque in sententias admodum oppositas distraxit. Quidam enim tuentur, potuisse Deum a tota aeternitate creare cunctam rerum universitatem, cum nulla appareat conceptuum pugna inter durationem absque principio, et esse productum ab alio. Alii ex adverso huiusmodi possibilitatem omnino inficiantur, cum per ipsos contrariae et oppositae res concurrant in eo, quod aliquid dicatur productum fuisse in esse ab alio, et simul non habuisse principium. Alii demum possibilitatem aeternae creationis attribuunt dumtaxat rebus incorruptilibus et habentibus esse permanentem, vel si ad corruptibilia hoc extendunt, ab eo censu excludunt hominem, existimantes, non posse admitti infinitas animas, quae ab infinito tempore informant corpora per generationem perpetua vice sibi succedentia.

Sententia S. Thomae. Huic postremae opinioni adstipulatus est S. Thomas, quem enarrat et sequitur Caietanus. Aquinas enim, expositis variis evasionibus, et nonnullis incommodis, quibus obviam

(1) SILV. MAURUS in lib. XII. *Metaph.* text. 30.

ivere veteres philosophi, monet, non esse absurdum propugnare infinitum in actu rerum spiritualium, quae ad se invicem relationem non habent; et hoc iuxta positionem Avicennae et Algazelis, quae consentanea est principiis et doctrinae Aristotelicae (1). Verum, re melius perpensa, et animadvertens debilitatem illius solutionis, excludit hominem a possibilitate aeternae creationis, inquit: « Considerandum est, quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus esset aeternus, vel aliqua creatura ut Angelus, non autem homo » (2). Quare Caietanus hunc locum in suo commento explanans, affirmat, opus esse cautione in hac quaestione, et hominem esse excludendum a possibilitate aeternae creationis.

Praeterea S. Thomas quandoque videtur expresse probare, Deum potuisse condere mundum ab aeterno (3). Quandoque explicite et diserte concedit, argumenta contra huiusmodi sententiam ab adversariis prolata retinere suam probabilitatem, ideoque rem in dubiis habendam esse. Ait enim: « Has rationes quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet *probabilitatem habeant*, sufficit tangere solum » (4). Tandem in quaestione tam abscondita et implicata, non erit inopportuna animadvertere, S. Thomam convenienter suis principiis non potuisse admittere evidentem demonstrationem impossibilitatis aeternae creationis. Uti enim saepe professus est Angelicus Doctor, eadem veritas non potest naturaliter cognosci, et fide divina credi. Iam vero mundum incepisse est veritas fide tenenda. Ergo, iuxta ipsum, non potest demonstrari ex principiis rationis. Sed, admissa demonstratione impossibilitatis aeternae creationis, iam demonstratum consequenter maneret, mundum creatum fuisse in tempore. Unde quaerens, an sit articulus fidei mundum incepisse, respondet talem veritatem esse tenendam fide, nec posse demonstrative probari. En verba S. Thomae: « Fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides est de non apparentibus. Sed Deum esse creatorem mundi sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim: *Credo in unum Deum*, etc. Et iterum Gregorius dicit, quod Moyses prophetavit de praeterito, dicens: *In principio creavit Deus coelum et terram*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem, et ideo non potest demonstrative probari » (5).

Affirmantes possibilitatem aeternae creationis. Ad Doctores quod attinet, possibilitatem aeternae creationis tuentur Boetius, S. Thomas, Gregorius, Durandus, Caietanus, Vasquesius, Suaresius, quibus

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. LXXXI.

(2) I p. q. 46, a. 2 ad 8.

(3) Cf. S. THOM. opusc. *De aeternitate mundi*; QQ. DD. *De pot.* q. 3, a. 14.

(4) *Contra gent.* lib. II, cap. XXXVIII.

(5) I p. q. 46, a. 2; sed contra.

assentitur Wolfius. Eandem sententiam longe probabiliorem prae opposita duxerunt Scotus, Ockam, et complures ex eorum Schola.

Negantes possibilitatem aeternae creationis. Opinio negans possibilitatem aeternae creationis defensores et propugnatores nacta est B. Albertum Magnum, S. Bonaventuram, Enricum Gandavensem, Guilielmum Parisiensem, Toletum, Petavium, Valentiam, Tannerum, qui in hoc S. Basilio, et Damasceno operam dedere, uti videri potest apud Toletum, qui fatetur, controversiam hanc esse nimis gravem tum propter discrepantes sententias insignium Doctorum, tum propter validas rationes pro utraque parte militantes, tum demum propter ipsius rei obscuritatem et magnitudinem (1).

PROPOSITIO.

Possibilitas aeternae creationis neque probari potest demonstrative, neque impugnari, cum utraque pars contradictionis et validas rationes sibi vindicet, et gravissimos Doctores pro se habeat.

Prob. prop. Argumenta sententiae affirmantis. Principio quidem, ut ab illis rationibus capiamus exordium, quae solutu explicatuque abstrusiores videntur, sic argumentatur Doctor Angelicus. Aliquid in substantia diversum a Deo semper fuisse, est enuntiabile quod nullam contradictionem involvit. Ergo possibile est mundum ab aeterno fuisse. Equidem in illo enuntiabili: *diversum a Deo in substantia semper fuit*, nulla est repugnantia intellectuum, nam esse ab alio non repugnat ei, quod est esse semper, nisi forte aliquid procedat per motum, quod nequit affirmari de creatione, quae est sine mutatione et motu. Unde si non datur repugnantia inter terminos propositionis, concludendum est, Deo non deesse activam potentiam rei perficiendae, cum Dei omnipotentia extendatur ad omne id, quod non est absolute impossibile (2). Argumentum sic paulo secus proponi potest. Creatio ab aeterno minime repugnat, tum si consideratur ex parte principii seu causae activae, quae fuit semper in actu, tum ex parte actionis quae cum causa identificatur, ideoque est virtualiter transiens, et excludit quodlibet medium, quod ab agente fluat in passum, tum denique si consideratur ex parte rei factae, cum ad rationem effectus non pertineat esse aliquid causa posterius duratione, sed sufficit ut sit posterius natura.

(1) Cf. TOLET. *Physic.* lib. VIII, cap. II, q. 2.

(2) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 14.

Arg. 2.^{um}, quod ab eodem S. Thoma hoc pacto exhibetur. Mundum non semper fuisse, nequit demonstrari ex parte ipsius mundi, nam principium demonstrationis est *quod quid est*, idest definitio illius rei de qua aliquid demonstratur. Iam vero *quod quid est* absolvitur a tempore et a loco, ideoque universalialia dicuntur esse ubique et semper. Ergo nequit demonstrari quod homo, aut coelum, aut lapis non semper fuit. Neque hoc demonstrari potest ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem, et Dei voluntas investigari nequit circa ea, quae libere vult (1).

Arg. 3.^{um}, quod a Toletto praecipuum diiudicatur pro possibilitate aeternae creationis, et sic effici potest. Deus iam ab aeterno fuit omnipotens, sicut quando mundum molitus est. Ergo ab aeterno potuit mundum producere, sicut condidit in tempore. Vel hoc alio pacto. Deus ab aeterno cognovit et voluit mundum. Ergo ab aeterno potuit illum producere, cum solo intellectu et voluntate operetur. Ab aliis argumentis proferendis consulto abstinemus, ne plus aequo longior evadat disceptatio. Qui copiosiora desiderat, conferre potest laudatum Toletum in suo commentario ad librum VIII *Physicorum*, cap. II, q. 2, et varia opera S. Thomae in quibus praesentem quaestionem agit. Siquidem S. Doctor refellendo oppositae sententiae rationes, suppeditat nova argumenta ad rem efficiendam.

Argumenta sententiae negantis. Neque minus difficilia sunt solutu argumenta impossibilitatem aeternae creationis suadentia, quae sic capitulatim proponi possunt. Si mundus ab aeterno conditus fuisset, iam exstitissent infiniti homines praediti anima immortalis. Ergo infinitus numerus animarum admittendus esset. Haec argumentandi ratio etiam ad alias substantias extendi posset, nam Deus potuisset singulis diebus creare unum lapidem, vel Angelum, vel aliam substantiam, et ea conservare usque ad praesens tempus, et cum essent dies infiniti iam praetergressi, admittendus esset numerus actu infinitus, qui numerus actu infinitus ab ipso S. Thoma diserte asseritur repugnare (2).

Arg. 2.^{um} Si mundus esset ab aeterno, etiam motus admittendus esset ab aeterno. Atqui motus sempiternus repugnat. Ergo etiam mundus aeternus repugnantiam involvit. Propositio maior sic effici potest. Si motus non incepisset cum mobili aeterno, deberet differre ab eo duratione aeterna, quod est absurdum. Propositio minor ex eo liquet, quod cum motus et mutatio importent instantia sibi mutuo succedentia et numerabilia, involvunt tempus. Argumentum mox propositum potest illustrari hoc exemplo, quod a Toletto affertur.

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 46, a. 2; cf. etiam Opusc. *De aeternitate mundi*, ubi directe nititur probare, mundum potuisse a Deo condi ab aeterno, solvit quasdam difficultates in oppositum, et fatetur, non esse adhuc probatum, quod Deus non possit efficere, ut sint infinita actu.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 7, a. 4.

Ponatur mulier, quae ab aeterno fuit gravida; quaeritur, an partus sit aeternus: si responsio est affirmativa, tunc partus est aequae antiquus, quam mulier. Si partus est in tempore. Ergo etiam mulier, quae distat a partu novem mensium spatio. Idem declarari potest exemplo hominis, qui post aliquot annos moritur, vel arboris, quae arescit, cum sit ab aeterno creata.

Arg. 3.^{um} Deus libere condidit mundum. Atqui huiusmodi actio libera non potuit esse ab aeterno. Ergo mundus non potuit fieri ab aeterno. Propositio minor sic probatur. Posita mundi aeternitate, cum mundus semper fuisset, cogitari nequit aliquod instans, in quo potuisset non esse.

Arg. 4.^{um} Posita aeterna creatione, supponamus, solem fuisse conditum in oriente, et moveri versus occidentem, quo cum pervenerit, percontari possumus, an spatium illud confectum sit infinito vel finito tempore. Si primum: ergo spatium finitum percurritur tempore infinito. Si secundum, idest intervallo duodecim horarum: ergo quando post duodecimam horam incipit percurrere alteram dimidiam partem coeli, affirmari potest, mundum distare ab aeternitate per duodecim horas, quod est ridiculum.

Conclusio. Quae a nobis ultro citroque commemorata sunt, facile ostendunt, propositam ab initio quaestionem tot densis perfusam tenebris minime solvi posse argumentis certo et evidenter probantibus. Causam vero istius summae difficultatis reponendam esse arbitramur in imperfectissima cognitione, quam habemus sive de tempore, sive de aeternitate, sive demum de actione creativa. Haec inquam imperfecta cognitio impedit, quominus intellectus humanus evidenter percipiat, an haec duo, idest tempus et creatio sint necessario coniungenda, vel ab infinita Dei potentia secerni inter se possint. Hoc perspicue demonstrat, humanam certitudinem esse undique septam et circumvallatam limitibus, quos suis viribus ratio hominis transilire non potest sine manifesto erroris periculo; quo fit ut saepe maximis iactata dubitationem procellis, ad divinam revelationem tamquam ad portum tutissimum ipsi confugiendum sit, ne vel multitudine errorum obruatur, vel perpetuis agitetur dubiis. Praestat totam hanc rationem claudere pulcherrimis S. Augustini verbis, quibus perdifficilem quaestionem de operationibus Angelorum sic concludit: « Mihi omnino utile est, ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam, ut meminerint suarum; ne ultra quam tutum est, humana progrediatur infirmitas. Quemadmodum enim hoc faciant Angeli vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec propectu mentis comprehendere valeo » (1).

(1) S. AUGUST. *De Trin.* lib. II, cap. X; cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot.* q. 6, a. 3.

ARTICULUS III.

AN MUNDUS CREATUS FUIT IN TEMPORE.

STATUS QUAESTIONIS DECLARATUR. Si creatio aeterna adstrueretur vel necessaria vel impossibilis, non esset amplius quaestioni propositae locus. In prima quippe hypothesis mundus non potuisset condi in tempore; in secunda vero necessario debuisset in tempore creari, cum unice creatio temporanea possibilis foret. Sed negata necessitate aeternae creationis, et eiusdem supposita possibilitate, tunc ambigi potest, utrum mundus sit a Deo creatus in tempore. Principio quidem monemus, circa propositum problema, pro philosopho christiano nullum possibile esse dubium, cum fide et revelatione moneamur, mundum fuisse a Deo conditum in principio temporis. Quando autem dicimus, res mundanas fuisse a Deo creatas in tempore, non intelligimus, Deum produxisse creaturas in esse in aliquo instanti signato temporis, perinde ac fuisset tempus ante rerum molitionem, quod esset egregie absurdum; sed affirmamus, mundum creatum fuisse cum tempore, seu tempus habuisse principium cum existentia mundi. Quid autem in quaestione proposita, praescindendo a revelatione, ratio humana decernere possit vel secus, sequenti propositione dabitur.

PROPOSITIO.

Supposita aeternae creationis possibilitate, mundum fuisse in tempore conditum, fide tenendum est, cum rationum momentis minime probari possit apodictice: licet non desint argumenta congruentiae, quae novitatem mundi suadeant.

Prob. 1.^a pars. In memorata hypothesis, temporanea creatio est factum aliquod vel hominum testimonio comprobandum vel ex ipsarum rerum creaturarum characteribus et proprietatibus colligendum. Atqui neutro ex capite potest effici argumenti conclusio demonstrativa. Ergo mundum fuisse a Deo productum in tempore, non potest demonstrari apodictice. Cum propositio maior sit satis per se perspicua, declaranda et efficienda est per partes propositio minor. Et primo quidem hominum testificatio ad ea solummodo extendi potest, quae post generis humani exordia evenere, non autem complecti illa, quae ante ipsius hominis creationem a Deo peracta sunt. Iam vero ceterarum rerum creatio hominis effectum praecessit. Ergo

humanum testimonium de mundi antiquitate, non potest quidquam certi efficere. Neque orbis terrarum characteres, proprietates, mutationes ac vicissitudines possunt nobis suppeditare efficax aliquod argumentum ad mundi temporaneam durationem demonstrandam; nam quaelibet mutatio ac rerum vicissitudo semper ante se subiectum mutationis praesupponit, neque ratione certo determinari potest, quandam prima subiecti mutatio obtinuit, et quamdudum subiectum primam mutationem antecessit. Hanc verae demonstrationis impossibilitatem ex mundanis mutationibus petita, sic paucis perstringit Doctor Angelicus: « Causa autem, cur demonstrari hoc non potest, est ista; quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in suo fieri secundum quod exit a causa » (1). Cui rationi non mediocre pondus accedit, si animo reputemus, argumentum ductum ex mutationibus orbis terrae, nullo pacto extendi posse ad novitatem evincendam totius universitatis rerum (2).

Negantes mosaicam narrationem rite coarguuntur. Licet quae superius commemoravimus vera sint et extra dubitationem posita; nihilominus argumenta ad novitatem mundi suadendam sive a mosaica narratione, sive ex scientiis naturalibus deprompta, sunt apprime accommodata ad coercendam audaciam ac temeritatem incredulorum, qui nefario ausu ex historia naturali, ex geologia, ex antiquis monumentis, aliisque ex fontibus vanas futilesque colligunt rationes ad labefactandam auctoritatem divinorum librorum, qui mundi exordium in determinato tempore diserte testantur. Huiusmodi quippe impiorum flagitiosa molimina profecto deprehenduntur inepta esse, si consensus antiquorum sapientium, si vetustissimarum gentium concursus traditio, si monumenta historiae tum sacrae tum profanae, si novitas artium et scientiarum, si denique ea quae praestantissimi geologi scripserunt, attente diligenterque considerentur (3).

Prob. 2.^a pars. Deus mundum condidit propter suam gloriam, nimirum ad manifestandum, se esse mundi auctorem, et ad divinas perfectiones patefaciendas. Atqui ad huiusmodi fines assequendos aptior est magisque accommodata creatio peracta in tempore, quam ab aeterno. Ergo argumenta congruentiae quadantenus suadent, mundum fuisse a Deo conditum in tempore. Propositio minor sic

(1) 2 *Sent.* Dist. I, q. I, a. 5.

(2) Cf. ARIST. *Meteor.* lib. I, cap. ult.

(3) Cf. inter alia opus P. PIANCIANI inscriptum: *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, Roma 1862. Insuper argumentum ex historia ductum commovit ipsum Lucretium atheorum coriphaeum, qui ita versu cecinit: « Praeterea si nulla fuit genialis origo - Terra et coeli, semperque aeterna fuere - Cur supra bellum Thebanum et funera Troiae - Non alias alii quoque res cecinere poetae? - Quo tot facta virum toties cecidere? nec unquam - Aeternis famae documentis insita florent? *De natura rerum*, lib. V, v. 326 et seq.

enucleatur a S. Thoma: « Via efficacissima ad probandum, Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incipit, planum est, quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum » (1). Confirmatur ab eodem 1) ex eo quod sic Dei potentia elucet melius, seseque manifestat evidentius: « Dedit (Deus) effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam manifestandam. Manifestus enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam » (2). Confirmatur 2) ex eo quod sic divina bonitas et libertas luculentius manifestatur: « Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas, in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc, quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo: hoc enim convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret » (3).

Doctrina ex variis Doctoris Angelici testimoniis hausta sic potest summam et sub uno conspectu proponi. Mundus conditus in tempore luculentius ostendit, Deum esse eius effectorem, patefacit clarius divinae actionis infinitam virtutem, evidentius manifestat, Deum egisse per intellectum et voluntatem et non vi naturae; quam si fuisset ab aeterno creatus; nam cum intellectus humanus aegre concipiat possibilitatem aeternae creationis, ex exsistentia mundi ab aeterno non clare colligit necessitatem causae efficientis, et si illam admittit, non clare percipit, Deum egisse arbitrio voluntatis. Ex adverso hoc omnino perspicuum est in agente, quod cum existat semper in actu, rebus ab ipso effectis mensuram temporis praefigit.

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XIII, versus finem.

(2) 1 p. q. 46, a. 1 ad 6.

(3) *Contra gent.* lib. II, cap. XXXVIII.

QUAESTIO IV.

De divina providentia (1).

ORDO ET SERIES RERUM. Deus creaturas omnes propter suam bonitatem in esse produxit, non quod ex processione et exitu creaturarum ab ipso aliquid suae bonitati acquireret; sed quatenus eam communicando aliis per creationem, res ab ipso effectae essent participationes et similitudines divinarum perfectionum, quas patefacerent exterius, et sic divinam gloriam enarrarent. Unde creaturae differentes inter se numero, specie, et perfectionibus, licet sint diversae participationes divinae bonitatis, quam omnes deficienter et secundum differentes gradus referunt; nihilominus omnes ordinantur ad divinam bonitatem tamquam ad communem finem, ideoque omnes quamdam unitatem habent ex communitate finis enatae, quae dici solet unitas ordinis et colligationis. Ergo in creaturis divinam bonitatem participantibus, non solum invenitur bonum quantum ad substantiam earum, prout unaquaeque separatim considerata bonitatem habet; verum etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. Cum autem omne bonum, quod in creaturis viget, productum sit a Deo, qui est agens per intellectum, et in quo est exemplar et ratio cuiuslibet effectus, consequenter in mente divina debet praeesistere idea et ratio ordinis rerum in finem, ideoque providentia, quae definiri solet: *Ratio ordinandorum in finem*, vel iuxta Boetium: *Divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit* (2). Dispositio autem, uti notat S. Thomas, sumi potest tum pro ratione ordinis rerum ad finem, tum pro ratione ordinis partium in toto (3).

Verum enim cum Deus operetur ad extra per intellectum, adiecta voluntate et potentia, quia in eo intellectus est dirigens, voluntas est imperans, potentia est exsequens; inde est quod in actuali ordinatione rerum ad proprios et ad communem finem, innuatur actio divina, prout ponit aliquid ad extra, nempe prout est virtualiter transiens, et in hoc sensu ordinatio rerum in finem dici solet gubernatio, administratio, directio, procuratio, quae distinguitur ab idea seu ratione

(1) De providentia Dei pertractat S. THOMAS, I p. q. 22; *Contra gent.* lib. III, cap. LXIV; *QQ. DD. De ver.* q. 5.

(2) BOET. *De consol.* lib. IV, prosa 6.

(3) Cf. S. THOM. I p. q. 22, a. 1.

ordinis rerum in finem, tamquam effectus, qui contingit in tempore a causa, quae est aeterna. Nos autem utimur nomine providentiae ad indicandum utrumque, quia per effectum cognoscimus causam; unde nomen providentiae sumitur a nobis non solum pressiori sensu prout denotat *rationem ordinis*, sed etiam sensu latiori, quatenus importat *exsecutionem ordinis*, quae proprio nomine dicitur gubernatio: «Ad providentiae curam, ait Aquinas, duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et exsecutio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum; secundum temporale» (1).

Providentia ergo, si in Deo spectatur, est ipsa divina actio identificata cum divina essentia, qua Deus ordinem rerum creandarum in finem concepit et praefinivit, ideoque secundum rem non differt ab actione creativa; si vero spectatur in rebus a Deo effectis, non solum differt a creatione, sed etiam plures effectus inter se distinctos complectitur, quatenus ad Dei providentiam spectat res semel creatas dirigere ad finem, easque iugiter conservare in esse, et in earundem actiones influere secundum naturam cuiusque creati agentis et causae particularis. Quare de divina providentia agentes, tractabimus tum de divina gubernatione generatim, tum de rerum conservatione, tum de cooperatione divina in omnibus actionibus creaturarum.

ARTICULUS I.

UTRUM DEUS SUA PROVIDENTIA RES GUBERNET.

QUAESTIO DEFINITUR. Cum intellectus noster divinas perfectiones operationesque cognoscere nequeat, nisi per effectus visibiles, nempe per creaturas corporales; ex elegant et imperfectissimo ordine, qui efflorescit in rebus mundanis, quique constituit maximum bonum rerum, elevatur ad concludendum, non solum Deum existere, sed etiam mundum infinita Dei sapientia gubernari ac regi. Hinc omnes, qui tuentur, mundum fuisse a Deo conditum ex nihilo, defendunt una, Deum omnia gubernare et dirigere in proprium cuiusque rei, et in communem totius universitatis finem, ideoque haec veritas est immediatum et evidens consecrarium creationis a Deo effectae. Nihilominus peculiaris quaestio de divina prudentia instituitur, tum ad coarguendos in propria forma philosophos illos, qui stultissime blaterant, omnia in hoc mundo casu ac temere contingere, et non ex intentione alicuius agentis intellectivi ordinantis res ad suos fines, tum vel maxime ut propria ratio ac perfectio divinae providentiae decla-

(1) *Sum. theol.* loc. cit. ad 2.

retur, et simul appareat differentia, quae longissime separat agentia creata, quae per intellectum ordinant propria opera ad finem, a primo et universali principio rerum, quod, dirigendo creaturas in finem, omnia operatur propter suam infinitam bonitatem.

Philosophi divinam providentiam negantes. Cum providentia respiciat ordinem rerum ad finem, consequenter omnes philosophi, qui negant causam finalem, inficiantur etiam divinam providentiam. Iam vero positio veterum negantium causam finalem, fuit duplex. Quidam enim, uti monuimus, ad explicandam originem rerum, admiserunt dumtaxat causas materiales, ideoque cum non ponerent causam agentem, conati sunt e medio tollere etiam causam finalem, quae non causat, nisi in quantum movet causam efficientem. Alii autem, licet admiserint, praeter causas materiales, etiam causam efficientem; tamen eo quod adstruebant, causas efficientes operari ex necessitate naturae et non per intellectum et voluntatem, de causa finali nihil dixerunt, et omnia decernebant, procedere ex necessitate causarum praecedentium, sive materiae sive agentis.

Stoici ex adverso tametsi Dei providentiam non negaverint, tamen tuiti sunt, Deum solummodo curam et administrationem gerere rerum excellentiorum, non vero rerum minimarum et ignobiliorum, quam indignam Deo profitebantur. His accedunt Averrois et Rabi Moises, quorum primus docuit, providentiam non esse de individuis, et de iis quae in hoc mundo inferiori existunt; secundus autem tuitus est, solummodo incorruptibilia singulariter subiacere providentiae; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, quia secundum species incorruptibilia sunt, licet a corruptibilium censu memoratus Auctor exceperit homines, propter perfectionem et nobilitatem intellectus, quam ipsi participant (1).

Recentes osores divinae providentiae dividuntur in Fatalistas et Deistas, quorum primi Deum esse negantes, et materiam dumtaxat admittentes, omnia quae in hoc mundo contingunt, repetenda esse censent vel ex temeritate et casu, vel ex necessaria evolutione materiae; secundi vero, cum Deum necessitate naturae agentem inducant, consequenter divinam providentiam in mundi administratione et procuratione e medio tollunt. His divinae providentiae subversoribus adiungendus est Cudwort, qui Stoicorum sententiam quae Deo attribuit solummodo curam et gubernationem quarundam rerum praestantium, iterum in scenam reduxit. Sic recentes philosophi in media luce Religionis christianae contra divinam providentiam revocarunt pene ad verbum veterum Materialistarum, Fatalistarum, et Ethnicorum errores. Ad vindicandam ergo contra memoratos absurdosque huiusmodi errores Dei providentiam, sequentem propositionem statuimus.

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 22, a. 2.

PROPOSITIO.

Deus providentia sua omnes res a se conditas gubernat non solum in communi, sed etiam in particulari, secundum cuiusque rei dignitatem et perfectionem, ita ut hominem speciali procuratione prosequatur, ac regat.

Prob. 1.^a pars. Arg. 1.^{um} Quando aliqua ordinantur in finem, omnia debent subiacere dispositioni illius agentis, ad quod principaliter pertinet ille finis. Iam vero omnia a Deo ordinata sunt ad suam bonitatem tamquam ad finem, quia Deus propter suam bonitatem creaturas in esse produxit. Ergo Deus, ad quem illa bonitas pertinet ut substantialiter habita, intellecta et amata, debet necessario omnes res gubernare ac regere. Propositio maior illustratur a S. Thoma duplici exemplo, quorum primum ducitur ab ordine, qui apparet in exercitu. Omnes quippe partes exercitus, et omnium opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et ideo ad ducem pertinet, totum exercitum regere ac gubernare. Secundum exemplum sumitur ab illa arte, quae versatur circa finem. Siquidem ars, quae est de fine, imperat et dat leges arti, quae est de iis, quae sunt ad finem, sicut civilis militari, et militaris equestri, et gubernatoria navifactivae.

Arg. 2.^{um} Quicumque aliquod opus molitur propter finem, utitur illo ad finem. Iam vero Deus omnes creaturas ex nihilo condidit propter suam bonitatem, quae est eius finis. Ergo Deus utitur omnibus creaturis eas dirigendo ad finem suae bonitatis. Dirigere autem creaturas ad finem est, eas sua providentia gubernare. Ergo Deus omnia per suam providentiam moderatur ac gubernat. Nimirum Deus utpote artifex sapientissimus omnia propter finem in esse produxit. Atqui artificis sapientis est disponere et ordinare ad finem ea, quae propter finem effecit. Ergo Deus sua providentia res omnes creatas gubernat, et ad finem dirigit.

Arg. 3.^{um} Cum omnia bona, quae sunt in mundo, sint bona participata, cuncta dependent a Deo tamquam a causa efficiente, qui communicavit suam bonitatem rebus a seipso diversis. Atqui illud, quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis in quo consistit expleta et absoluta rerum perfectio. Ergo ordo, qui splendet in rebus, dependet a Deo, a quo rebus impositus est, ideoque Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat seu dirigit ad finem. Haec argumentandi ratio potest ulterius evolvi et confirmari ex eo quod in mundo splendet admirabilis luculentusque ordo in tanta rerum varietate et vicissitudine, in tanta contrariorum agentium pugna, ita ut creaturae irrationales semper operari conspiciantur propter determinatum finem, licet ipsae finem cognoscere nequeant. Atqui haec

omnia manifeste patefaciunt, supremam aliquam intelligentiam a qua creaturae dependent et cuius imperio omnia parent et nutibus temperantur. Ergo Deus est omnium gubernator et rector per suam intelligentiam: « Impossibile est, ait Aquinas, aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo, esse aliquid cuius providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum » (1).

Prob. 2.^a pars, nempe omnes et singulas creaturas esse subiectas divinae gubernationi. Equidem cum omne agens operetur propter finem, tantum in Deo se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis et causae universalis. Iam vero causalitas Dei, qui est universalis causa omnium quocumque modo participantium rationem entis, se porrigit ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, verum etiam quantum ad principia individualia tum incorruptibilium tum etiam corruptibilium. Ergo omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata sunt in finem a Deo, tum in communi et quoad species, tum in particulari et quoad individua. Propositio maior perspicua fit consideranti, quod si in operibus alicuius agentis aliquando reperitur aliquid non ordinatum ad finem, hoc exinde ortum habet, quia effectus ille procedit ex alia causa praeter intentionem agentis, quod in Deo contingere nequit, cum relate ad Deum nihil evenire possit casu in rebus.

Arg. 2.^{um} Cum Deus sit agens per intellectum et voluntatem, omnia efficit secundum quod sunt in divina arte seu in suis ideis, quae repraesentant res non solum in communi, sed etiam secundum omnes cuiusque rei differentias et determinationes sive specificas sive individuales. Atqui omnia artificata subduntur ordini artis secundum quod sunt in arte. Ergo omnes res subiacent ordini divinae providentiae, ideoque a Deo gubernantur, tum secundum species, tum secundum individua. Hoc illustrari confirmarique potest ex eo quod, si Deus solummodo in communi curam haberet de rebus easque non provideret et administraret in particulari, omnes eventus particulares, operationes, mutationesque, quae in rebus contingerent, essent Deo fortitae et casuales. Atqui hoc est maxime absurdum pro intelligentia infinite perfecta, cui nihil potest esse fortuitum. Ergo divina providentia omnibus prospicit, omniaque administrat eodem pacto ac Deus est omnium effector et finis, nempe secundum ultimas cuiusque rei differentias, perfectiones et determinationes.

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. XIII; cf. quae diximus de probatione existentiae Dei ducta ex ordine mundi, pag. 23, et de origine mundi, pag. 290.

Verum enim licet divina providentia singularum rerum bono prospiciat in particulari, tamen hoc non impedit, quominus in divina rerum gubernatione bonum, quod ad communitatem spectat, anteferatur bono, quod est alicuius individui particularis, cum primum sit praestantius nobilisque secundo, ideoque secundum ordinetur ad primum. En quomodo perbelle hoc explanatur a S. Thoma: « Providentia Dei qua res gubernat, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum; in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius, quam bonum singulare; sicut bonum gentis est eminentius, quam civitatis, vel familiae, vel personae, ut habetur in principio *Ethic.* cap. II, in fine. Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum » (1).

Quare aliud est, quod in sapienti providentia et gubernatione bonum communitatis anteferatur bono singulorum individuorum, et aliud est, quod nulla ratio et cura habeatur bonorum, quae spectant ad individua. Primum est verissimum et viget perfectissime in divina providentia et rerum a Deo conditarum procuracione: alterum est omnino falsum, quia impossibile foret prospicere bono communitatis, si nulla cura haberetur bonorum et utilitatum ad individua spectantium. Hoc evidentiarius fiet si animo reputemus, duplicem providendi modum secundum res provisae considerari posse. Quaedam enim providentur propter se; quaedam e contrario providentur propter alia. In universo enim providentur propter se ea omnia, in quibus essentialiter consistit perfectio universi, et haec perpetuitatem habent eodem pacto ac est perpetuum universum. Quae autem non sunt perpetua, non providentur nisi propter alia, ad quorum perpetuitatem ordinantur. Sic in rebus corruptibilibus quae non sunt perpetuae secundum individua, sed perpetuitatem habere possunt secundum speciem, solummodo species sunt provisae propter se; individua vero sunt provisae propter perpetuum esse speciei conservandum (2); et sic paratur via ad ultimam propositionis partem probandam.

Prob. 3.^a pars, nempe quod providentia Dei in administratione rerum visibilium speciali modo habet curam creaturae rationalis, seu hominis. Siquidem divina providentia, quae perfectissima et ordinatissima est utpote identificata cum divina essentia, intellectu, et voluntate, debet res administrare ac regere secundum cuiusque rei conditionem et nobilitatem, et secundum ordinem finium, quo res tenentur inter se colligatae. Iam vero creatura rationalis nobilior excellentiorque est qualibet creatura irrationali, et in ordine finium ipsa est finis proximus omnium creaturarum ratione carentium; nam omnia

(1) *QQ. DD. De ver.* q. 5, a. 3.

(2) Cf. S. THOM. loc. cit.

in mundo visibili ordinantur ad hominis perfectionem et bonum, nempe ut ipsum adiuvent ad Deum cognoscendum, amandum et laudandum, et sic ad perpetuam beatitatem consequendam. Ergo Deus sua providentia specialem curam habet hominis. Unde, spectatis diversis creaturis, secundum quod ex diversitate propriarum naturarum diversum ordinem dicunt ad Dei providentiam, homines providentur per se, creaturae autem irrationales providentur propter homines. Hoc evidentissime apparet in ipsa universitate rerum visibilium, in qua entia imperfectiora manifeste ordinantur ad commodum et utilitatem entium nobiliorum, et omnia tandem sunt propter hominem, qui merito dicitur rex et imperator universi visibilis.

Arg. 2.^{um} Quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto perfectius sub ordine providentiae collocatur, sicut in familia liberi qui propinquiore sunt patrifamilias, quam servi et animalia, maiori cura administrantur, quam ceterae partes familiae. Atqui entia rationalia prae irrationalibus propinquiora sunt primo rerum principio, cum participant de perfectionibus substantiarum spiritualium, quae propter intellectum et voluntatem dicuntur Dei similitudines per modum imaginis. Ergo Deus speciali quodam et perfectiori modo per suam providentiam gubernat ac regit homines, qui a divina providentia non solum consequuntur, quod sint provisi, sed etiam quod provideant; nam secus ac ceterae creaturae habent electionem suorum actuum, quae omnino necessaria est ad providentiam, cum providentia respiciat ordinem mediorum ad finem.

Arg. 3.^{um} quod desumitur ex iis quae ultimo loco dicta sunt in superiori ratione. Homines quippe, praeter alias perfectiones, quas communes habent cum creaturis irrationalibus, hoc habent sibi proprium, quod sint liberi arbitrii, et ordinare possint suos actus ad finem; et consequenter non solum a Deo consequuntur ut sint provisi, sed etiam ut provideant. Atqui haec peculiaris et praestantissima perfectio hominis, per quam capax est meriti vel demeriti, virtutis vel vitii subiacet ordini divinae providentiae. Ergo Deus speciali modo sua providentia temperat ac gubernat hominem in suis actibus liberis et ad ordinem moralem pertinentibus.

Evol. arg. Ut propositio minor, in qua residet vis argumenti, rite intelligatur, notanda est cum Doctore Angelico differentia, quae intercedit inter providentiam, quae in Deo est per essentiam, et providentiam, quae est in homine per participationem. Deus quippe, qui est providens per essentiam, ipsemet est sicut providentiae finis, et cum providentia fiat secundum regulam finis, quia respicit ordinem ad finem, Deus habet regulam providentiae sibi coniunctam; unde impossibile est, ut ex parte ipsius incidere possit aliquis defectus in provisis ab ipso. Ex adverso homo, cuius providentia est participata, non est finis suae providentiae, sed in alium finem ordinatur, nempe

ad Deum; ideoque ordinatur secundum quod ex divina regula sortitur rectitudinem suae providentiae: unde in providentia hominis potest esse defectus tum ex parte provisorum, tum ex parte providentis; ita tamen, ut ordo providentiae humanae eo firmiorem rectitudinem habeat, quo magis inhaeret regulae primi providentis. Cum ergo homo possit deficere in suis actibus, quorum est causa et dominus, eius defectus habet rationem culpa, quae in aliis creaturis adesse nequit. Iam vero anima humana, a qua est radix humanorum actuum, est incorruptibilis in sua singularitate, ideoque est provisa propter se, et consequenter defectus, qui contingunt in suis actibus, ordinantur in poenam secundum quod ipsi competit, et non secundum quod ad alia ordinatur. Unde humani actus cadunt sub divina providentia, et eorum defectus ordinantur secundum quod competit iisdem, et non solum secundum quod competit aliis; et sic peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ipsius, quatenus vel post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum, quod in ipso peragitur per divinam iustitiam, dum punitur pro peccato (1).

Conclusio et summa quaestionis. Ex his quae proxime a nobis disputata sunt, patet 1), Deum, qui est omnium et singulorum entium primum principium et ultimus finis, omnes creaturas sive materiales sive spirituales sua sapientissima providentia gubernare, non solum generatim et secundum species, sed in particulari et secundum individua cuiuslibet speciei. Patet 2), individua materialia et corruptibilia in divina gubernatione ordinari ad bonum et conservationem speciei, quae perpetuitatem habet in continuo individuorum ortu et interitu seu in generatione et corruptione singularium; unde merito species dicuntur provideri per se, et individua per ordinem ad alia. Patet 3), substantias spirituales, inter quas est homo, qui ratione suae formae participat de substantiis spiritualibus, provideri modo quodam nobiliori et praestantiori, quia Deus non solum curam habet talium entium quatenus ordinantur in finem, sed etiam quatenus ipsa se ordinant, ideoque quatenus participant ipsam divinam perfectionem, quae dicitur providentia; et consequenter quatenus eorum actus sunt moraliter boni vel mali, prout ad regulam finis exiguntur vel ab ea deficiunt. Hinc entia rationalia reguntur legibus, praeceptis, consiliis, adhortationibus, comminationibus praemiis et poenis.

Quod si quis quaerat, an Deus immediate vel mediate provideat omnibus rebus, quae ab ipso gubernantur, cum distinctione respondendum erit. Cum enim in providentia seu in ordinatione rerum ad finem, duo distinguenda sint, nimirum ratio ordinis, et executio eiusdem; quantum ad rationem ordinis omnino affirmandum est, Deum omnibus et singulis rebus immediate providere, cum in divino intel-

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 5, a. 5.

lectu adsit ratio omnium rerum etiam minimarum. Quantum autem ad ordinis executionem, Deus non omnibus immediate providet, quia utitur superioribus ad gubernationem inferiorum. Hic rerum delectus sic dilucide proponitur a S. Thoma: « Ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet; quia in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet » (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Providentia versatur circa res actu existentes in tempore, ideoque est temporalis. Atqui quidquid est in Deo est aeternum. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. Dist. mai. Providentia versatur circa res actu existentes, si nomine providentiae intelligitur ordinis executio seu gubernatio, *Conc.* Si nomine providentiae intelligitur ipsa ratio ordinis rerum in finem, *Neg. Contradist. min.* Quidquid est in Deo est aeternum, si spectatur per ordinem ad effectum seu quatenus infert effectum, *Neg.* Si spectatur in se, *Conc.* et *Neg. cons.* Solutio patet ex iis, quae superius tradita sunt; nam ad providentiae curam duo spectant, idest ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio, et ordinis executio, quae dicitur gubernatio. Primum est aeternum; alterum est temporale. Aliis verbis, actus divini intellectus et actus divinae voluntatis, quo Deus creaturas ordinat ad proprios fines, si consideratur in se, est aeternus, si consideratur prout est virtualiter transiens et actu producit effectum in creaturis, idest ex parte effectus est temporalis.

Oppon. 2.^o In Deo nulla potest admitti compositio. Atqui providentia includit actum intellectus et voluntatis, ideoque est aliquid compositum. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. Dist. mai. In Deo nulla potest admitti compositio realis, *Conc.* Nulla potest admitti compositio secundum rationem intelligibilem, *Neg. Dist. min.* Providentia includit actum intellectus et voluntatis, idest providentia, quae est in intellectu praesupponit voluntatem finis, *Conc.* Idest ex aequo respicit voluntatem et intellectum, *Neg.* et *Neg. cons.*

(1) I p. q. 22, a. 3.

Explico. Cum intellectus noster propter suam in intelligendo imperfectionem simplicia et incomposita intelligat composita, per diversos multiplicesque conceptus apprehendit divinas perfectiones et divina attributa, quae in re sunt unum et idem cum simplicissima Dei essentia. Sic per diversas species intelligit actum divini intellectus et divinae voluntatis. Hoc autem non importat compositionem in Deo, sed in nostro intellectu. Unde huic difficultati sic occurrit Aquinas: « Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. . . Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem » (1).

Oppon. 3.^o Si omnia gubernarentur divina providentia, nihil esset fortuitum in hoc mundo. Atqui plurima casu contingunt. Ergo non omnia subiacent Dei providentiae.

Resp. Dist. mai. Si omnia gubernarentur divina providentia, nihil esset in mundo fortuitum, relate ad causam primam et universalem, *Conc.* Nihil esset fortuitum in mundo respectu causarum particularium, *Neg. Contradist. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Fortuitum et casuale illud dicitur, quod contingit praeter intentionem agentis. Iam vero nullus effectus potest effugere ordinem causae universalis, quae omnia cognoscit, et cuius actio a nullo alio agente potest praepediri; ideoque per ordinem ad Deum, qui est prima et universalis omnium causa, nihil dici potest fortuitum, cum omnia ex divina dispositione contingant. Contra ea effectus causae particularis potest impediri a contrariis agentibus, et ideo aliquid contingere potest, quod sit fortuitum per ordinem ad causam particularem, quia est praeter ordinem et intentionem illius causae; sed non praeter ordinem causae universalis, quia omnes actiones causarum particularium concluduntur sub ordine causae universalis, et consequenter omnia contingunt secundum providentiam et dispositionem causae universalis. Rem sic declarat S. Thomas: « Dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam impediendam; sicut lignum impeditur a combustionem per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est, aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum.

(1) I p. q. 22, a. 1 ad 3.

Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisor a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat» (1).

Oppon. 4.º Illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo dirigente. Atqui res naturales per se sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia.

Resp. Dist. mai. Illud quod est per propriam naturam determinatum ad unum non indiget alio dirigente, si haec determinatio ad unum non procedit ab alio, *Conc.* Si haec determinatio ad unum procedit ab alio, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Quod res naturales sint ad unum determinatae, hoc non habent a seipsis, sed a Deo, qui ipsis talem naturam largitus est; et consequenter in agendo dependent iugiter a Deo, qui ut auctor naturae debet illas conservare in esse, et ut prima causa debet in earum actiones iugiter influere. Unde res naturales etiamsi necessario agant, indigent divina providentia gubernante. Cum ex adverso homo non sit institutor naturae, sed ad suum usum in operibus artis et virtutis utatur rebus naturalibus; exinde est quod eius providentia non se extendat ad necessaria, quae a natura proveniunt. Ex hac ratione videntur moti fuisse illi philosophi, qui causas finales auferentes a rebus, subtraxerunt divinae providentiae cursum rerum naturalium, quem attribuebant necessitati materiae (2). Merito ergo Aquinas sic occurrit difficultati: «Ista determinatio, qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat» (3).

Oppon. 5.º Omnis sapiens provisor in quantum potest excludit defectum et malum ab his, quorum curam gerit. Atqui Deus hoc non facit in rebus mundanis, in quibus sunt plura mala. Ergo res mundanae non reguntur providentia.

Resp. Dist. mai. Sapiens provisor excludit a rebus quarum curam gerit malum communitatis, *Conc.* Excludit malum alicuius particularis, *Subdist.* Si confert ad bonum totius, *Neg.* Si non confert ad bonum universale, *Conc. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Id quod est maxime perfectum et optimum in mundo est ordo totius universitatis rerum ad communem omnium finem. Huiusmodi bonum quandoque obtineri non potest sine malo et detrimento alicuius rei particularis, quae pars est et veluti membrum universitatis creaturarum. In hoc casu sapiens provisor, qui prospicit bono totius communitatis, cuius curam habet, permittit defectum et malum alicuius particularis, quod ordinatur ad bonum commune. Si

(1) I p. q. 22, a. 2 ad 1.

(2) Cf. quae diximus de causa necessitatis rerum naturalium, vol. 2, pag. 133.

(3) QQ. DD. De ver. q. 5, a. 2 ad 5.

autem provisor curam gerit tantum alicuius rei particularis, tunc tenetur ab illa re excludere defectum et malum in quantum potest. Audi S. Thomam de divina providentia loquentem: «Aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, in quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. Nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde Augustinus dicit (*Enchir. cap. XI*): «Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo» (1).

Oppon. 6.º Quae sunt in seipsis et per suam naturam ordinata, non indigent alio gubernante. Atqui res naturales sunt in seipsis ordinatae. Ergo non gubernantur a Deo.

Resp. Dist. mai. Quae sunt in seipsis ordinata, non indigent alio dirigente, si hanc ordinationem habent a se, *Conc.* Si hanc ordinationem habent ab alio, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio patet ex iis quae diximus ad enodandam quartam difficultatem, quia ordo, qui est in natura, non est ab ipsa natura, sed a Deo, ideoque natura indiget Dei providentia, a qua talis ordo instituatur et conservetur in ea, cum res naturae a Deo conditae neque conservari possent in esse, neque quidquam efficere valerent sine perenni et continuo Dei operantis influxu.

Oppon. 7.º Deus est principium uniforme omnium rerum. Atqui gubernatio rerum dissimilium debet procedere a principio multiformi. Ergo res non gubernantur Dei providentia.

Resp. Dist. mai. Deus est principium uniforme rerum, si consideratur in sua essentia, *Conc.* Si consideratur per respectum ad effectus ab ipso procedentes, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Causa efficiens rerum potest dici uniformis dupliciter. Primo modo quantum ad ipsam essentiam causae, prout scilicet est natura sua simplex et incomposita. Alio modo, secundum respectum ad effectus, prout scilicet causat effectus unius eiusdemque rationis.

(1) I p. q. 22, a. 2 ad 2.

Iam vero Deus primo sensu est principium uniforme, quia est essentialiter simplex et actus purissimus; sed quia causat per intellectum et voluntatem, nempe res producit ad imitationem formarum exemplarium in sua infinita mente existentium, sic producit res diversissimas, easque ad unicum et communem finem dirigit et ordinat, ideoque per respectum ad effectus est principium omnino multiforme, quia non agit ex necessitate naturae. Unde quo magis aliquod principium est in se perfecte simplex et unum, eo magis extendit ad plura et diversa suam causalitatem, et vicissim. Et ea de causa naturae materiales et compositae, uniformitatem in agendo habent, et sunt coarctatae et determinatae ad unum.

Oppon. 8.º Si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam cognoscere et perscrutari. Atqui non possumus cognoscere et perscrutari, quae ad Dei providentiam spectant; nam Damascenus ait: oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt. Ergo mundus non regitur providentia.

Resp. Dist. mai. Si mundus gubernatur a Deo, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam imperfecte cognoscere, et perscrutari cum modestia, *Conc.* Poterimus divinam providentiam cognoscere perfecte, et eam perscrutando pervenire ad finem inquisitionis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio a nobis data sic illustratur a S. Thoma: «Creaturae deficiunt a repraesentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus pervenire in cognitionem Creatoris: et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere, quod creaturae manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea, quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit; sic enim non crederemus de Deo, nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (*De Trin.* lib. II, inter princ. et med.), quod *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo* » (1).

Oppon. 9.º Proprium est providentiae conservare res provisas. Atqui res corruptibiles non conservantur, quia non permanent in esse. Ergo non omnia reguntur providentia.

Resp. Dist. mai. Proprium est providentiae conservare res provisas, si providentur propter se, *Conc.* Si providentur in bonum alterius ad quod ordinantur, *Neg.* Siquidem ait Aquinas: «Illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc

(1) *QQ. DD. De ver. q. 5, a. 2 ad 11.*

oportet de illis, quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere, quantum necessarium est his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non providentur vel non sunt provisata, corrumpuntur » (1).

Oppon. 10.º In his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur. Atqui in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt. Ergo res humanae non reguntur providentia.

Resp. Dist. mai. In his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur, ita ut saepe haec aequa distributio non intelligatur a nobis, *Conc.* Ita ut semper sit manifesta nostrae rationi, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum Deus sit iustissimus et sapientissimus dispensator bonorum et malorum, certissime cum aequitate ea distribuit hominibus, sed haec iusta distributio saepe non cognoscitur et intelligitur a nobis propter nostram ignorantiam. En quomodo rem declarat S. Thomas: «Quamvis videatur nobis, quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset: non est tamen dubium, quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei, qui virtutem artis intuetur » (2).

ARTICULUS II.

DE RERUM CREATARUM CONSERVATIONE (3).

QUAESTIO DECLARATUR. Deus sapientissima sua gubernatione et providentia efficit, ut res a se per creationem conditae ordinentur ad finem, qui est participatio et assimilatio boni essentialis. Quare, si effectus divinae gubernationis sumitur ex parte finis, gubernatio rerum eo spectat, ut omnia assimilentur summo bono. Verum enim effectus gubernationis potest sub alio respectu considerari, nempe secundum ea, quibus ad Dei assimilationem creaturae perducuntur, et

(1) *QQ. DD. De ver. q. 5, a. 3 ad 5.*

(2) *QQ. DD. De ver. q. 5, a. 5 ad 6.*

(3) De rerum conservatione tractat S. THOMAS, I p. q. 104, a. 1; *Contra gent.* lib. III, cap. LXV; *QQ. DD. De pot. q. 5, a. 1.*

Iam vero Deus primo sensu est principium uniforme, quia est essentialiter simplex et actus purissimus; sed quia causat per intellectum et voluntatem, nempe res producit ad imitationem formarum exemplarium in sua infinita mente existentium, sic producit res diversissimas, easque ad unicum et communem finem dirigit et ordinat, ideoque per respectum ad effectus est principium omnino multiforme, quia non agit ex necessitate naturae. Unde quo magis aliquod principium est in se perfecte simplex et unum, eo magis extendit ad plura et diversa suam causalitatem, et vicissim. Et ea de causa naturae materiales et compositae, uniformitatem in agendo habent, et sunt coarctatae et determinatae ad unum.

Oppon. 8.^o Si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam cognoscere et perscrutari. Atqui non possumus cognoscere et perscrutari, quae ad Dei providentiam spectant; nam Damascenus ait: oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt. Ergo mundus non regitur providentia.

Resp. Dist. mai. Si mundus gubernatur a Deo, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam imperfecte cognoscere, et perscrutari cum modestia, *Conc.* Poterimus divinam providentiam cognoscere perfecte, et eam perscrutando pervenire ad finem inquisitionis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio a nobis data sic illustratur a S. Thoma: «Creaturae deficiunt a repraesentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus pervenire in cognitionem Creatoris: et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere, quod creaturae manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea, quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit; sic enim non crederemus de Deo, nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (*De Trin.* lib. II, inter princ. et med.), quod *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo* » (1).

Oppon. 9.^o Proprium est providentiae conservare res provisas. Atqui res corruptibiles non conservantur, quia non permanent in esse. Ergo non omnia reguntur providentia.

Resp. Dist. mai. Proprium est providentiae conservare res provisas, si providentur propter se, *Conc.* Si providentur in bonum alterius ad quod ordinantur, *Neg.* Siquidem ait Aquinas: «Illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc

(1) *QQ. DD. De ver. q. 5, a. 2 ad 11.*

oportet de illis, quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere, quantum necessarium est his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non providentur vel non sunt provisata, corrumpuntur » (1).

Oppon. 10.^o In his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur. Atqui in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt. Ergo res humanae non reguntur providentia.

Resp. Dist. mai. In his quae providentia reguntur, diversis diversa attribuuntur, ita ut saepe haec aequa distributio non intelligatur a nobis, *Conc.* Ita ut semper sit manifesta nostrae rationi, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Cum Deus sit iustissimus et sapientissimus dispensator bonorum et malorum, certissime cum aequitate ea distribuit hominibus, sed haec iusta distributio saepe non cognoscitur et intelligitur a nobis propter nostram ignorantiam. En quomodo rem declarat S. Thomas: «Quamvis videatur nobis, quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset: non est tamen dubium, quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei, qui virtutem artis intuetur » (2).

ARTICULUS II.

DE RERUM CREATARUM CONSERVATIONE (3).

QUAESTIO DECLARATUR. Deus sapientissima sua gubernatione et providentia efficit, ut res a se per creationem conditae ordinentur ad finem, qui est participatio et assimilatio boni essentialis. Quare, si effectus divinae gubernationis sumitur ex parte finis, gubernatio rerum eo spectat, ut omnia assimilentur summo bono. Verum enim effectus gubernationis potest sub alio respectu considerari, nempe secundum ea, quibus ad Dei assimilationem creaturae perducuntur, et

(1) *QQ. DD. De ver. q. 5, a. 3 ad 5.*

(2) *QQ. DD. De ver. q. 5, a. 5 ad 6.*

(3) De rerum conservatione tractat S. THOMAS, I p. q. 104, a. 1; *Contra gent.* lib. III, cap. LXV; *QQ. DD. De pot. q. 5, a. 1.*

sub hoc respectu effectus gubernationis generatim spectatus est duplex. Siquidem creatura Deo assimilatur quantum ad duo, scilicet et secundum quod Deus bonus est, in quantum creatura bona est; et secundum quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Ex quo patet, effectus generales divinae gubernationis esse duos, idest conservationem rerum in bono seu in esse, et motionem earum ad bonum, seu ad communicandum aliis bonum per operationem, per quam sunt aliis causa essendi. Ad rem nostram sic loquitur S. Thomas: « Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea, quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet *conservatio* rerum in bono, et *motio* earum ad bonum » (1). De his ergo effectibus gubernationis divinae disputandum nobis est, et a conservatione rerum in esse auspicandum.

Quid conservatio? Nomine conservationis intelligitur: *Actio divinae voluntatis, qua Deus efficit ut res semel conditae perseverent in existentia*. Dicitur actio divinae voluntatis, quia Deus non operatur ad extra necessitate naturae, sed ex dispositione et arbitratu suae voluntatis. Ambigitur ergo in hac quaestione, utrum res, quae ad esse perductae sunt per actionem Dei creatricem, indigeant eadem Dei positiva operatione ad hoc ut semel conditae conserventur in essendi perseverantia. Qua in re nomini dubium esse potest, cum ratio et fides nos doceant, res omnes contingentes fuisse a Deo ex nihilo perductas ad esse, et ab eodem in accepto esse conservari, ita ut si Deus eas relinqueret, illico relaberentur in nihilum: « Respondeo dicendum, ait Aquinas, quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur » (2).

Conservatio indirecta et directa. Res aliqua potest ab alio conservari dupliciter, vel 1) eo quod per actionem alterius arcentur ab ipsa ea omnia, quae possunt rem corrumpere; et in hoc casu res dicitur conservari *indirecte et per accidens*; vel 2) eo quod res aliqua ita recipit ab alio perseverantiam in esse, ut sine actione illius existere non possit, et in hoc casu res dicitur conservari *directe et per se*. Porro Deus dicitur utroque modo conservare creaturas, licet primus conservationis modus non porrigatur ad omnes, sed solummodo ad illas, quae corruptioni obnoxiae sunt. Haec duplex conservationis

(1) I p. q. 103, a. 4; cf. *Contra gent.* lib. III, cap. LXV, n. 1.

(2) *QQ. DD. De pot.* q. 5, a. 1.

ratio ita traditur a Doctore Angelico: « Aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quaedam sunt, quae non habent corrumpentia, quae necesse est remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse » (1).

Error quorundam philosophorum. Quidam, ad explicandam dependentiam creaturarum a Deo in essendi perseverantia, se receperunt ad negativam quamdam conservationem, affirmantes ad durationem in esse entium participatorum et contingentium sufficere, ea non destrui a Deo. Haec explicandae conservationis ratio falsa admodum est nulloque pacto ferenda; nam conservationis necessitatem verbo dare videtur, sed reapse illam perimit ac negat. Et ea de re in hac materia omnes Doctores catholici concordantes sunt, qui uno ore profitentur, Deum actione sua positiva et iugiter influente efficere, ut res permaneant in esse, postquam ab ipso semel conditae sint ex nihilo.

PROPOSITIO.

Res omnes creatae in essendi perseverantia dependent a positiva Dei conservatione, ita ut si cessaret divina actio, quae in eas iugiter esse influit, continuo relaberentur in nihilum.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Datur positiva conservatio rerum ex parte Dei, si in Deo necessario admittendus est actus positivus divinae voluntatis, quo Deus velit durationem rerum creaturarum, quamdiu res in existentia perseverant. Atqui talis actus omnino adstruendus est in Deo. Ergo Deus positive conservat in esse omnes creaturas. Propositio maior ex eo in promptu est, quod actus positivus divinae voluntatis, quo Deus vult, creaturas in esse perdurare, necessario in durationem rerum influit, cum Deus voluntate operetur, eiusque actio sit ipsum velle. Neque minus perspicua est propositio minor; nam si perseverantia in esse rerum creaturarum non dependeret ab actu po-

(1) I p. q. 104, a. 1.

sitivo voluntatis divinae, haec permanentia esset praeter divinam voluntatem; ideoque Deo fortuita et extra ordinem divinae providentiae et gubernationis, quo nihil dici potest obtusius, et a veritate magis alienum. Haec argumenti conclusio sic paucis perstringitur a S. Thoma: « Si res productae sunt a Deo, postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse, quia permisit, res non esse, quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tamdiu igitur sunt, quamdiu eas vult esse. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum » (1).

Confir. 1) ex eo quod creaturae omnes sunt entia essentialiter contingentia, etiam postquam adeptae sint a Deo existentiam, quia earum essentia non est suum esse, ideoque involvunt indeterminationem et potentiam ad esse vel ad non esse. Iam vero omne quod per se est indeterminatum ad esse vel non esse, debet determinari ab ente necessario ad hoc ut persistat in esse. Ergo creaturae egent positiva Dei conservatione, ut in esse permaneant.

Confir. 2) ex eo quod, si creaturae permanerent in esse independenter ab actu libero divinae voluntatis, Deus non posset illas in nihilum redigere. Iam vero Deus potest omnes creaturas in nihilum redigere, si ipsi sic placitum erit (2). Ergo res omnes a Deo positive conservantur in esse. Et revera in hypothese adversariorum requireretur, uti patet, ad creaturarum annihilationem actus positivus divinae voluntatis, qui terminaretur ad nihilum.

Arg. 2.^{um} Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis, nam agentia artificialia non inducunt formas artis, nisi circa corpora naturalia, et agentia naturalia non agunt nisi per informationem materiae, quae est a Deo per creationem. Atqui artificialia conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Ergo omnia naturalia non conservantur in esse, nisi per virtutem Dei (3).

Arg. 3.^{um} Quilibet effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius, et ideo sub eo respectu, cessante influxu causae, cessat effectus. Iam vero Deus est causa rerum creaturarum non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse *directe* et per se primo. Ergo res dependent a Deo secundum esse. Sed non dependerent a Deo in essendo, si permanere possent independenter ab actione Dei conservantis. Ergo requiritur influxus Dei ad hoc ut creaturae conserventur in esse.

Evol. arg. Ut haec profundissima ratio, quam crebro affert S. Thomas, et quae caput est in hac materia, rite intelligatur, quae-

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXV, n. 7.

(2) Cf. S. THOM. I p. q. 104, a. 3.

(3) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. LXV, n. 5.

dam declaranda veniunt. Et primo quidem causa efficiens quoad modum causandi bipartitam habet divisionem; alia quippe dicitur causa *fiendi*, seu ut res fiat, seu causa rei in fieri; alia dicitur causa *essendi*, seu ut res sit, seu causa rei in esse. Porro ea sola dici potest causa *essendi*, quae directe, primo et per se causat esse, efficiendo simul esse et id quod esse recipit, ideoque producit totam substantiam rei, seu ens in quantum est ens; et haec non potest esse, nisi causa prima et universalis, a qua dependet totum esse rei, sive esse sumatur pro esse essentiae, sive sumatur pro esse existentiae. Unde, cum effectus divinae actionis producentis creaturam ex nihilo sit totum esse rei, cessante influxu divinae actionis, cessat effectus, et creatura relabitur in nihilum. Contra ea quando fieri alicuius rei est realiter distinctum ab esse rei, quia causa agit per informationem et non per creationem, et consequenter agit per motum et mutationem, tunc causa illa directe primo et per se causat fieri rei, nempe ut res fiat, et non esse rei, nempe ut res sit; quia causa huiusmodi, agendo per viam motus, directe immutat et disponit subiectum ad formam, quam esse consequitur. Hoc autem esse, quod recipitur in composito ex subiecto et forma, est proprius effectus illius entis, quod causat totam rei substantiam, et non illius causae, quae disponit subiectum ad formam, ad quam sequitur esse. Unde, si durante ipso fieri rei, cessat influxus causae secundae, cessat simul eius effectus, et non habetur generatio seu eductio novae formae. Sed, postquam generatum sit novum compositum per eductionem novae formae, si cessat actio causae secundae, non cessat esse compositi, quia esse illud dependet a causa superiori, a qua dependet ens in quantum est ens. Siquidem causa directa et propria *essendi* non potest esse nisi illa, quae ante suam actionem nihil entis praesupponit, seu quae producit rem ex nihilo.

S. Thomas illustrat quodam simili ducto ex rebus artificialibus, et explicat quomodo aliquis effectus possit dependere a causa secundum fieri, et non directe secundum esse, et ideo, si post rei effectum cessat actio causae, effectus remanet. En quomodo rem describit: « Omnis effectus dependet a sua causa secundum quod est causa eius. Sed considerandum est, quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non *directe* secundum esse eius; quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim, quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum, adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum, adhibendo caementum, lapides, et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis, et ordinis. Unde esse domus dependet ex

naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris » (1).

Arg. 4.^{um} Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus; sic lumen non remanet in diaphano, recedente actione solis, neque sonus in aëre, recedente actione tibicinis. Atqui esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, qui est suum ipsum esse per se subsistens. Ergo nulla res permanere potest in esse, cessante influxu divinae actionis ipsam conservantis. Quod argumentum eo recidit ut dicatur: Esse in creaturis, quod est ultima rei actualitas, per quam res ponitur extra causam efficientem, non est ipsa essentia creaturae, sed est receptum in subiecto, quod dicit habitudinem contingentem ad ipsum, quia ens necessarium non est nisi unum. Iam vero si habitudo subiecti est ad utrumlibet, nempe ad esse vel ad non esse, ad hoc ut ens compositum ex essentiae et esse permaneat, exquiritur continuus influxus causae primae, quae ipsum in esse conservat.

Cum omnia argumenta mox prolata ex fontibus S. Thomae hausta sint, cuilibet veritatem quaerenti, iterum iterumque evidens comperiturque fit, Angelicum Doctorem, hoc posuisse ut fundamentum necessarium ad explicandas omnes divinas perfectiones, et Dei diversitatem a creaturis, quod Deus sit ipsum esse irreceptum et per se subsistens; creaturae ex adverso sint compositae realiter ex essentia et esse, ita ut esse creaturarum sit actus receptus in subiecto, ad cuius capacitatem terminatur et circumscribitur. Unde si quaeritur, quare Deus sit ens per se necessarium, responsio in promptu erit; nimirum, quia est esse per se subsistens et actus purissimus et simplicissimus. Contra si quaeritur, cur creaturae sint entia contingentia, et egeant continuo influxu causae primae et universalis, ut permaneant in esse, respondebitur, intrinsecam rationem necessitatis huiusmodi influxus ex eo esse repetendam, quod creatura habeat esse receptum in sua essentia, tamquam formam essentiae advenientem, quacum compositionem facit. Neque minus perspicuum est, quam falsi sint auctores illi, qui affirmaverunt, Doctorem Angelicum non docuisse realem compositionem in creaturis ex essentia et esse, aut, si evidentia ipsa coacti, non ausi sint negare, doctrinam illius realis distinctionis pertinere ad S. Thomam, ad invidiam a se arcendam dicitur, quaestionem illam esse vel pauci vel nullius momenti.

(1) 1 p. q. 104, a. 1; cf. *QQ. DD. De pot.* q. 5, a. 1.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Agens creatum potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante. Atqui Deus potentior est quolibet creato agente. Ergo multo magis Deus potest conferre creaturae, ut conservetur in esse, cessante sua operatione.

Resp. Dist. mai. Agens creatum communicat suo effectui ut conservetur in esse, dependenter a causa, quae producit esse rei, *Conc.* Independentem a quolibet conservante, *Neg. Conc. min.*

Explico. Solutio difficultatis a nobis praeoccupata est in probatione thesis; nam ratio, cur opera humani artificis, vel etiam agentis naturalis non egeant conservari in esse a sua causa, postquam perfecta sunt, non est repetenda a potentia et perfectione agentis particularis, sed potius ab eius imperfectione in agendo, quae in causa est, quomobrem huiusmodi agens ad aliquid efficiendum semper indigeat subiecto praeeistente, et consequenter agat per motum et mutationem. Unde agens naturale in agendo necessario praesupponit opus Dei creantis, et operatur dependenter ab illo. Sic eius actio per se et directe terminatur ad fieri rei, et non ad esse, quod est effectus proprius causae universalis. Cum autem etiam in operatione causae particularis potentior sit influxus causae primae, quam causae secundae, postquam effectus perductus est ad esse, iam cessat influxus et causalitas causae particularis, sed non cessat influxus et causalitas causae primae et universalis. Hinc ex eo quod effectus remanet in esse, cessante influxu causae particularis, deducitur potius imperfectio et limitatio talis causalitatis, non autem eius potentia et perfectio. Tunc difficultas aliquid valeret, si causa particularis ita produceret effectum suum, ut expleta et cessante eius causalitate, effectus ille remaneret in esse independentem ab omni alia causa; sed quod remanet in esse independentem ab ipsa, et dependenter a causa prima, hoc probat solummodo, causam secundam nihil agere sine influxu actuali causae primae, et causalitatem causae universalis esse nobiliorem perfectioremque eo quod eius effectus non possit retineri in esse independentem ab ipsa (1).

Oppon. 2.^o Quae non habent potentiam subiectivam ad non esse, non egent conservari. Atqui multae creaturae non habent potentiam subiectivam ad non esse, eo quod sunt incorruptibiles. Ergo non omnes creaturae conservantur a Deo.

Resp. Dist. mai. Quae non habent potentiam subiectivam ad non esse, non egent conservari indirecte per remotionem corruptentis, *Conc.* Non egent conservari directe per influxum, qui attri-

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot.* q. 5, a. 1 ad 4.

buat ipsis perseverantiam in essendo, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Solutio patet ex iis, quae praenotavimus circa duplicem modum conservationis, nempe directum et indirectum. Unde S. Thomas sic breviter difficultati occurrit: « Ratio illa procedit de conservatione, quae est per remotionem corruptentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est in corpore articuli » (1).

Oppon. 3.^o Creaturae sunt perfectae, quia opera Dei perfecta sunt. Atqui non essent perfectae, si egerent exteriori agente ad sui conservationem, quia perfectum est cui nihil deest. Ergo creaturae non egent conservari a Deo, ut in esse permaneant.

Resp. Dist. mai. Creaturae sunt perfectae, quia habent id quod ex sua natura ipsis convenit, *Conc.* Quia habent omnes perfectiones et independenter a Deo, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Opera Dei sane sunt perfecta, quia imperfectio non potest in eis procedere neque a causa efficiente, quae est infinitae virtutis et perfectionis in causando, neque a materia, neque a contrariis agentibus, quia causa prima independens est in operando a quolibet subiecto et agente contrario. Verum enim perfectio creaturarum in eo consistit, quod creatura omnia habeat, quae ipsi competunt iuxta exigentiam suae naturae; nam perfectum dicitur quod est totaliter factum, seu cui nihil deest ex sua natura. Cum autem natura rei creatae hoc requirat, ut a Deo contineatur in esse, rite consequitur ad propriam perfectionem creaturarum pertinere, ut a Deo, postquam ex nihilo conditae sint, conserventur in esse, ne in nihilum relabantur, iuxta illud S. Augustini: « Creatoris potentia, et Omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul illorum cessaret species, omnisque natura concideret » (2). Unde S. Thomas difficultati superius propositae satisfacit, inquit: « Creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est, quod a Deo contineantur in esse » (3).

Oppon. 4.^o Formae per se subsistentes habent necessitatem essendi, quia esse per se consequitur formam. Atqui ea quae habent necessitatem essendi, non indigent externo conservante, ut retineantur in esse. Ergo non omnes creaturae egent divina conservatione.

Resp. Dist. mai. Formae per se subsistentes habent necessitatem essendi, per ordinem ad principia essentialia et intrinseca, *Conc.* Per ordinem ad causam primam et universalem, a cuius voluntate dependet omne ens participatum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

(1) 1. p. q. 104, a. 1 ad 3.

(2) S. AUGUST. *De gen. ad lit.* lib. IV, cap. XII.

(3) QQ. DD. *De pot.* q. 5, a. 1 ad 1.

Explico. Duplex datur rei necessitas; altera quae est omnino absoluta et independens a qualibet causa, et haec necessitas essendi competit dumtaxat illi naturae, quae est ipsum esse per se subsistens, et quae non est nisi una, nempe Deus; altera essendi necessitas est relativa et dependens, et invenitur in illis essentiis, quae, licet realiter distinctae a suo esse: nihilominus cum sint formae per se subsistentes, esse in ipsis necessario consequitur principia essentialia, quia sunt substantialiter immutabiles. Iam vero quia principia essentialia talium formarum relaberentur in nihilum sine influxu Dei conservantis, sic egent Divina conservatione, ut in esse perseverent. Scite ergo S. Thomas ait: « Quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse: sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante » (1). Quare in huiusmodi substantiis spiritualibus esse per se et necessario consequitur formam, sed necessitate suppositionis, idest supposito influxu Dei.

Oppon. 5.^o Si Deus iugiter conservat suo influxu reali et positivo creaturas in esse, haec actio, si est efficax, debet aliquid producere in effectu. Atqui actio Dei conservantis nihil producit in effectu, quia nihil addit super esse quod habitum est per creationem. Ergo creaturae non conservantur a Deo.

Resp. Dist. mai. Actio Dei conservatrix debet aliquid producere, idest efficere ut esse creaturae, quod primo productum est per creationem, iugiter permaneat, *Conc.* Idest debet aliquid producere, quod realiter addatur ei, quod productum est per creationem, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas oritur ex falsa suppositione, quod actio conservativa, qua Deus retinet creaturas in esse accepto per creationem, sit diversa ab actione creatrice. Supposito enim quod sint duae actiones, secunda actio, si est efficax, debet aliquid efficere quod addatur effectui primae actionis. Verum si actio conservativa non est diversa ab actione creatrice, sed est continuatio eiusdem, tunc effectus actionis conservativae non erit aliquid addere supra esse a creatura acceptum per creationem, sed creaturam retinere in esse accepto. Audi S. Thomam: « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quae det esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum solis » (2). Et alibi sic eandem rem versat: « Deus non alia operatione producit res in esse, et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est in divisibili, nisi per accidens prout alicui motui subiaceret; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae

(1) QQ. DD. *De pot.* loc. cit. ad 3.

(2) 1 p. q. 104, a. 1 ad 4.

est per se causa quod res fit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem » (1).

Oppon. 6.º Agentia naturalia sunt causa formarum, ideoque sunt causa essendi, quia esse sequitur formam. Atqui cessante actione agentium naturalium non cessat effectus. Ergo cessante actione Dei, qui est causa rerum secundum esse, res permanent in esse.

Resp. Dist. mai. Agentia naturalia sunt causa formarum, quatenus educunt formas de potentia subiecti, ideoque sunt causa essendi quantum ad inchoationem ad esse, *Conc.* Sunt causa formarum, quia ex nihilo producant formas, ideoque sunt causa essendi quantum ad ipsum esse absolute, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Agentia naturalia non agunt nisi transmutando; cum autem nihil transmutetur nisi ratione materiae, eorum causalitas non potest se extendere nisi ad ea, quae aliquo modo sunt in materia. Quare eorum causalitas non solum se extendit ad disponendam materiam, quae recipit formam ab agente superiore inductam, uti ponebant Platonici et Avicenna; sed etiam ad educendas formas substantiales de potentia materiae, quomodo docet Aristoteles. Unde iure dici possunt causae formarum et non solum dispositionis materiae; sed eorum causalitas ad hoc solum se extendit, quod formae de potentia educantur in actum, non autem quatenus formae per se fiant, quia per se fit compositum; et per consequens sunt principia essendi quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute (2). Nimirum, ut aliqua causa efficiens dicatur principium essendi absolute, debet producere totam substantiam rei, nihil praesupponendo in effectu, quod pertineat ad rationem entis. Iam vero agentia naturalia supponunt materiam, quae est ens in potentia, ex qua educunt per suam actionem formas substantiales. Ergo licet dicantur causae formarum, tamen non possunt dici causae suorum effectuum secundum esse absolute.

Oppon. 7.º Forma substantialis est principium essendi. Atqui principium essendi conservat res in esse. Ergo rerum conservatio dependet a suis formis, et non a positivo influxu Dei.

Resp. Dist. mai. Forma substantialis est principium essendi, intrinsecum et formale, *Conc.* Est principium essendi extrinsecum e efficiens, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Siquidem, uti notavimus, principia essentialia rerum in tantum sunt principia essendi, in quantum conservantur ab agente extrinseco et a causa superiori. Unde, cessante actione primi agentis et causae universalis, et ipsa forma deficeret, et consequenter non posset esse principium essendi. Nam res producitur a Deo secundum totam suam substantiam, nempe

(1) QQ. DD. De pot. q. 5, a. 1 ad 2.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 5.

secundum essentiam et esse, ideoque a Deo dependet quoad totam suam substantiam in essendi permanentia.

Oppon. 8.º Res conservantur in esse per materiam, quae sustentat formam. Atqui materia, iuxta Philosophum, est ingenita et incorruptibilis, ideoque independens a causa efficiente. Ergo res possunt conservari in esse, cessante actione primae causae efficientis.

Resp. Dist. mai. Res conservantur in esse per materiam tamquam per principium intrinsecum, quod eget sustentari a Deo tamquam a causa efficiente, *Conc.* Conservantur per materiam, quae sit independens ab universali causa totius esse, *Neg. Contradist. min.* Materia est ingenita et incorruptibilis, quia non procedit in esse per creationem, *Neg.* Quia non procedit in esse per generationem, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Alibi explicatum est a nobis, quo sensu, iuxta Philosophum, materia dicatur ingenita et incorruptibilis, nimirum quatenus non potest produci per generationem. Si enim materia generaretur, cum generatio fieri debeat ex aliquo subiecto, tunc materiae esset esse infectam; sed rite concluditur, eam esse creatam; quia materia infecta, ideoque independens in essendo, non posset subiacere actioni alicuius agentis ad productionem compositi. Quare materia procedit ad esse per actionem primi agentis, et ab eodem agente dependet, ut in esse permaneat; et per consequens licet materia, ut principium intrinsecum substantiae compositae, sustentet formam, nihilominus totum compositum debet sustentari a Deo, ut a principio extrinseco et causa effectrice totius esse rei.

Oppon. 9.º Quaelibet res naturaliter appetit sui conservationem. Atqui appetitus naturalis non potest esse frustra. Ergo res potest per seipsam conservari in esse.

Resp. Dist. mai. Quaelibet res naturaliter appetit conservari a sua causa efficiente, *Conc.* Naturaliter appetit conservari a seipsa, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Solutio est facilis intellectu, nam cum res a Deo ordinatae sint ad hoc ut in esse permaneant iuxta beneplacitum suae voluntatis, in rebus viget hic naturalis appetitus, seu divina ordinatio, sed dependenter a divina voluntate, ideoque res indigent divina conservatione, ut earum appetitus expleatur. Unde res omnes gestiunt assimilari Deo in eo quod sunt, sed dependenter a divina actione, ideoque per permanentiam in esse divinam bonitatem patefaciunt, et gloriam Dei enarrant.

Oppon. 10.º Deus fecit universitatem creaturarum optimam, iuxta illud (*Gen. cap. I, v. 31*): *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Atqui quod non indiget aliquo exteriori ad suam conservationem est melius eo, quod indiget conservante. Ergo universitas creaturarum non indiget conservari a Deo.

Resp. Dist. mai. Deus fecit universitatem creaturarum optimam, in genere rerum creaturarum, *Conc.* Fecit universitatem creaturarum optimam, simpliciter, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio patet ex iis quae exposuimus in declaratione tertiae difficultatis superius propositae; nam haec difficultas non differt ab illa, nisi penes formam. Optimum quippe et perfectum possunt sumi absolute, quatenus dicunt perfectionem et bonitatem per se subsistentem et illimitatam, vel relative, nempe per respectum ad aliquam naturam, quae est determinata ad speciem, et tunc important bonitatem et perfectionem limitatam, quae mensuratur a fine extrinseco ad quem ordinantur.

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS OPERETUR IN ACTIONIBUS CREATURARUM (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Generales effectus divinae providentiae et gubernationis rerum creaturarum, si spectantur ex parte eorum, quibus creaturae perducuntur ad divinam assimilationem, ad quam omnia ordinata sunt, distribuuntur bifariam, uti in superiori articulo notavimus, nimirum in conservationem creaturarum in bono, et in motionem earumdem ad bonum. Siquidem creaturae ordinatae ad participationem et similitudinem divinae bonitatis, esse similes Dei gestiunt, tum per suum *esse*, quo bonae sunt, in quantum Deus est infinite et essentialiter bonus; tum per suas actiones, quibus bonitatem suam aliis communicant, in quantum divina bonitas est omnibus principium et causa essendi. Et ea de re creaturae omnes essentialiter dependent a Deo in eo quod sunt, per actionem Dei, quae in eas iugiter influit esse easque conservat; tum in eo quod operando sunt aliis causa essendi, per actionem, qua Deus in omnibus operibus causarum secundarum agit. Cum ergo a nobis satis disputatum sit de operatione divina causante primum effectum gubernationis, nempe de conservatione creaturarum; reliquum est ut aliquid dicamus de operatione divina, quae causat secundum effectum gubernationis, nempe quae efficit, ut creatura sit aliis causa essendi.

Haec divina actio, quae efficit actualem causalitatem creaturarum, seu quae efficit ut res creatae causent actu, solet a S. Thoma designari diversis nominibus; denominatur enim *influxus Dei*, vel *actio Dei*, vel *divina motio*, vel *Dei operatio* in operibus creaturarum. A recentioribus vulgo dici solet *concursum*, ideoque haec quaestio plerumque disputari solet sub nomine divini concursus. Cum diversitas

(1) De hac materia tractat S. THOMAS, I p. q. 105, a. 5; *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI-LXVII; *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7.

sit de nomine, non est cur de ea solliciti simus; solummodo moneamus, *concursum* duarum causarum, si in nativa significatione sumitur, secum ferre notionem duorum agentium, quorum utrumque partem habet in aliqua operatione; sicut si duo equi trahunt currum, vel si duo homines elevant aliquod pondus, quod ab uno elevari non possit, quia vires unius impares sunt. Verum in praesenti quaestione, quae disputat de actione divina in operibus creaturarum longe aliter res habet; nam effectus totus ponitur a creatura et totus a Deo, licet aliter et aliter; quia Deus operatur et attingit effectum in ordine causae primae et universalis, et creatura eundem effectum producit, sed in ordine causae secundae et particularis. Haec veritas sic paucis notata fuit a S. Thoma: « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumentum, et principali agenti etiam totus » (1).

Deus est causa totalis. Si quaeritur, utrum Deus et creatura dici debeant causae totales vel partiales, respondemus, Deum et creaturam dici debere cum S. Thoma causas totales et non partiales, quia tum Deus, tum creatura, in suo ordine producunt totum effectum; licet locutio eorum qui dicunt, Deum esse causam partialem non partialitate effectus, sed partialitate causae, non possit reprobari ut falsa, quia, posita illa distinctione et declaratione, propositio eo spectat, ut affirmet, Deum causare totum effectum in suo ordine, sed non esse unicum causam, nam operatur simul cum creatura; quod non solum est verissimum, verum etiam est fundamentum totius controversiae, quam prae manibus habemus.

Quomodo effectus procedit a causa prima et a causa secunda. Effectus immediate procedit totus a causa prima, et totus a causa secunda; a causa quidem secunda procedit tamquam ab agente particulari, quod ab agente primo et universali, a quo essentialiter dependet quaelibet participatio entitatis, mutuatur non solum, ut possit agere, quod habitum est per creationem, et a Deo conservatum in esse; sed etiam ut actualiter agat. Contra effectus procedit a causa prima tamquam ab agente universali, quod posset per seipsum omnes effectus naturales producere, ideoque adhibet causas particulares non ex insufficientia suae virtutis, sed ex immensitate suae bonitatis, per quam voluit communicare rebus suam similitudinem, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. Unde Deus per suam virtutem, quae est eius essentia, producit effectum ut causa universalis totius entis participati; creatura per virtutem a Deo habitam eundem effectum producit, ut causa particularis operans in virtute causae primae et universalis.

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXX.

Resp. Dist. mai. Deus fecit universitatem creaturarum optimam, in genere rerum creaturarum, *Conc.* Fecit universitatem creaturarum optimam, simpliciter, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio patet ex iis quae exposuimus in declaratione tertiae difficultatis superius propositae; nam haec difficultas non differt ab illa, nisi penes formam. Optimum quippe et perfectum possunt sumi absolute, quatenus dicunt perfectionem et bonitatem per se subsistentem et illimitatam, vel relative, nempe per respectum ad aliquam naturam, quae est determinata ad speciem, et tunc important bonitatem et perfectionem limitatam, quae mensuratur a fine extrinseco ad quem ordinantur.

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS OPERETUR IN ACTIONIBUS CREATURARUM (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Generales effectus divinae providentiae et gubernationis rerum creaturarum, si spectantur ex parte eorum, quibus creaturae perducuntur ad divinam assimilationem, ad quam omnia ordinata sunt, distribuuntur bifariam, uti in superiori articulo notavimus, nimirum in conservationem creaturarum in bono, et in motionem earumdem ad bonum. Siquidem creaturae ordinatae ad participationem et similitudinem divinae bonitatis, esse similes Dei gestiunt, tum per suum *esse*, quo bonae sunt, in quantum Deus est infinite et essentialiter bonus; tum per suas actiones, quibus bonitatem suam aliis communicant, in quantum divina bonitas est omnibus principium et causa essendi. Et ea de re creaturae omnes essentialiter dependent a Deo in eo quod sunt, per actionem Dei, quae in eas iugiter influit esse easque conservat; tum in eo quod operando sunt aliis causa essendi, per actionem, qua Deus in omnibus operibus causarum secundarum agit. Cum ergo a nobis satis disputatum sit de operatione divina causante primum effectum gubernationis, nempe de conservatione creaturarum; reliquum est ut aliquid dicamus de operatione divina, quae causat secundum effectum gubernationis, nempe quae efficit, ut creatura sit aliis causa essendi.

Haec divina actio, quae efficit actualem causalitatem creaturarum, seu quae efficit ut res creatae causent actu, solet a S. Thoma designari diversis nominibus; denominatur enim *influxus Dei*, vel *actio Dei*, vel *divina motio*, vel *Dei operatio* in operibus creaturarum. A recentioribus vulgo dici solet *concursum*, ideoque haec quaestio plerumque disputari solet sub nomine divini concursus. Cum diversitas

(1) De hac materia tractat S. THOMAS, I p. q. 105, a. 5; *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI-LXVII; *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7.

sit de nomine, non est cur de ea solliciti simus; solummodo moneamus, *concursum* duarum causarum, si in nativa significatione sumitur, secum ferre notionem duorum agentium, quorum utrumque partem habet in aliqua operatione; sicut si duo equi trahunt currum, vel si duo homines elevant aliquod pondus, quod ab uno elevari non possit, quia vires unius impares sunt. Verum in praesenti quaestione, quae disputat de actione divina in operibus creaturarum longe aliter res habet; nam effectus totus ponitur a creatura et totus a Deo, licet aliter et aliter; quia Deus operatur et attingit effectum in ordine causae primae et universalis, et creatura eundem effectum producit, sed in ordine causae secundae et particularis. Haec veritas sic paucis notata fuit a S. Thoma: « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumentum, et principali agenti etiam totus » (1).

Deus est causa totalis. Si quaeritur, utrum Deus et creatura dici debeant causae totales vel partiales, respondemus, Deum et creaturam dici debere cum S. Thoma causas totales et non partiales, quia tum Deus, tum creatura, in suo ordine producunt totum effectum; licet locutio eorum qui dicunt, Deum esse causam partialem non partialitate effectus, sed partialitate causae, non possit reprobari ut falsa, quia, posita illa distinctione et declaratione, propositio eo spectat, ut affirmet, Deum causare totum effectum in suo ordine, sed non esse unicam causam, nam operatur simul cum creatura; quod non solum est verissimum, verum etiam est fundamentum totius controversiae, quam prae manibus habemus.

Quomodo effectus procedit a causa prima et a causa secunda. Effectus immediate procedit totus a causa prima, et totus a causa secunda; a causa quidem secunda procedit tamquam ab agente particulari, quod ab agente primo et universali, a quo essentialiter dependet quaelibet participatio entitatis, mutuatur non solum, ut possit agere, quod habitum est per creationem, et a Deo conservatum in esse; sed etiam ut actualiter agat. Contra effectus procedit a causa prima tamquam ab agente universali, quod posset per seipsum omnes effectus naturales producere, ideoque adhibet causas particulares non ex insufficientia suae virtutis, sed ex immensitate suae bonitatis, per quam voluit communicare rebus suam similitudinem, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. Unde Deus per suam virtutem, quae est eius essentia, producit effectum ut causa universalis totius entis participati; creatura per virtutem a Deo habitam eundem effectum producit, ut causa particularis operans in virtute causae primae et universalis.

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXX.

Neque ex eo quod Deus actualitatem causandi efficiat in creaturis dici potest, quod creatura nihil agat; nam aliud est, creaturam non habere actualitatem agendi sine influxu causae universalis, et aliud est, per illum influxum non communicari creaturae veram actualem causalitatem, seu rei alicuius effectiorem. Primum est verissimum, quia omnis perfectio, quae est et viget in ente participato, dependere debet et effici ab ente per essentiam. Secundum est falsum, quia creaturae vere et proprie participant divinam bonitatem in eo quod sunt, in eo quod possunt agere, et in eo quod agunt.

Rei difficultas. Non diffitemur, rem hanc et propositam quaestionem esse solutu captuque valde difficilem, quia intellectus noster accipiens cognitionem a rebus sensibilibus, quae agunt per motum et mutationem, et per actionem a substantia et a potentia distinctam, aegre admodum intelligit, quomodo idem effectus procedens a duabus causis, non fiat partim ab una et partim ab alia, sed totus procedat ab una et totus ab alia. Unde plures philosophi, qui admittebant, omnia dependere in esse a causa prima et ab universali principio rerum, causalitatem effectricem ademerunt creaturis, et vicissim qui causis particularibus concedebant veram causandi virtutem, negaverunt, causam primam agere immediate in operibus causarum secundarum. Antequam ergo veram propugnemus doctrinam, breviter recensenda sunt placita horum philosophorum utrinque negantium vel actionem creaturarum, vel immediatam Dei actionem in operationibus earum.

Errores philosophorum. Primus nobis occurrit error illorum philosophorum, qui admittentes, Deum operari in natura, sed non intelligentes, quomodo unus idemque effectus progredi valeat a Deo et a naturali agente, sic Deo attribuerunt omnem naturae operationem, quod res naturalis nihil omnino per suam virtutem ageret. Huius erroris sic meminit S. Thomas: « Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati in rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo quia virtutes operativae, quae in rebus inveniuntur, frustra essent attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius... Sic igitur intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res habeant propriam operationem » (1).

(1) 1 p. q. 105, a. 5; cf. *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7.

Contra ea philosophi illi qui vel negarunt, omnes creaturas esse a Deo immediate ex nihilo productas, vel positivam conservationem inficiati sunt, consequenter et ratione connexi influxum Dei immediatum in operationes creaturarum sustulerunt, cum istiusmodi veritates arctissimo inter se vinculo iungantur. Equidem ratio, quomobrem adstruitur necessitas immediati influxus Dei in omnes operationes causarum particularium, ex eo ducitur, quod nulla finita et participata realitas, nulla creaturae bonitas ac perfectio possit vigere, conservari, ac produci in rerum natura, quin Deus positive in eam influat, cum Deus sit causa prima et universalis totius entis participati. Iam vero si creatura non eget positivo Dei influxu ad hoc ut retineatur in esse, sed ipsa est sui conservatrix, cessante dependentia a Deo in essendo, cessabit etiam dependentia in operando. Unde etiam si supponatur creata, sicut poterit per esse acceptum in creatione independentem a Deo permanere; sic etiam poterit per operandi virtutem acceptam in creatione independentem a Deo agere et suam bonitatem aliis communicare. Ex quo patet, utrumque effectum divinae gubernationis ita esse iunctum et consociatum, ut si unus dematur, alter una corruat necesse est.

Error Durandi. Haec quae a nobis proxime commemorata sunt, licet in evidentibus omnino haberi debeant; nihilominus non defuerunt auctores, qui, positiva Dei conservatione admissa, temere negarunt, Deum immediate influere in actiones causarum secundarum, explicantes divinum concursum per hoc quod Deus dedit causis particularibus virtutem agendi, eamque in esse conservat, et consequenter mediate dumtaxat in earum actionibus operatur. Huius erroris praecipuus defensor nominatur Durandus (1), tametsi ea opinio antiquior Durando fuerit, uti testantur B. Albertus, Henricus, et ipse S. Augustinus, qui de ea his verbis mentionem facit: « Sunt qui arbitrantur, tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera autem fieri ab ipso mundo, Deum autem nihil operari » (2).

Nos ergo ut certa ab incertis, et perspicua ab obscuris rite secer-namus, tuemur ut certissimam et catholicam eam doctrinam, quae tradit, Deum immediate operari in omnibus creaturarum actionibus. Unde sive a nobis intelligatur, quomodo haec divina actio attingat totum effectum, qui totus producitur a creatura, sive hoc non intelligatur, certum promptumque omnino est, nullam dari posse rationem et perfectionem entis participati, quae a Deo non producatur immediate, tamquam a causa universali, in cuius virtute omnes causae particulares agunt. Siquidem, uti saepe cum Tullio notavimus, non est proprium philosophi dubiis perspicua tollere, sed potius perspicuis dubia illustrare.

(1) Cf. DURAND. 2 *Sent.* Dist. 1, q. 5 et Dist. 37, q. 1.

(2) S. AUGUST. *De Gen. ad lit.* lib. V, cap. XX.

His in antecessum pro rei perspicuitate notatis, propositum problema sequenti propositione solvere aggredimur.

PROPOSITIO.

Deus in omnibus et singulis actionibus causarum secundarum immediate operatur, in easque influit ut causa prima et universalis totius entis.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} deducitur ex quaestione praecedenti, eo quod veritas huius propositionis arcte connectitur cum iis, quae propugnativimus de positiva conservatione; et ita efficitur argumenti conclusio. Si omnia quae quocumque modo habent rationem entis, a Deo immediate et positive non fiunt, nec a Deo immediate et positive conservantur in esse. Atqui repugnat, aliquid a Deo immediate et primario non conservari in esse. Ergo omnia a Deo immediate fiunt, ideoque Deus immediate operatur in omnibus actionibus causarum secundarum. Propositio maior circa quam tota vertitur controversia sic illustrari potest. Esse cuiuslibet rei non potest magis dependere a sua propria causa, postquam factum est, quam cum fiebat; nam essentialis dependentia effectus a causa ut permaneat in esse, in eo fundatur, quod effectus primo et per se habuit esse ab illa causa. Ergo si res a Dei operatione independens est, quando accipit esse, pari modo independens est ut permaneat in esse. Nimirum ratio quamobrem necessaria est actio Dei positiva ad hoc, ut omnes res permaneant et retineantur in esse ex eo ducitur, quod omne ens per participationem essentialiter dependet ab ente, quod est ens per essentiam, seu cuius essentia est ipsum esse. Atqui par eademque ratio militat pro necessitate divinae operationis in actionibus creaturarum. Ergo divinus influxus in actiones causarum secundarum necessarius est.

En quomodo haec rationis conclusio eleganter et dilucide proponitur a S. Thoma: « Manifestum est quod omnis actio, quae non potest permanere, cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non potest esse, cessante actione solis, quae aërem illustrat; unde non est dubium, quin sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus, cum primo esse inceperunt, sed, quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans; ita non solum cum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde, cessante influenza divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam » (1).

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVII.

Arg. 2.^{um} Effectus communis et universalis debet reduci in causam communem et universalem, tamquam in adaequatum et proportionatum rei factae principium, secus effectus dignior nobiliorque esset causa. Atqui in omni actione particularium agentium datur effectus universalissimus, idest ens actu, quia omnis operatio eo spectat ut fiat ens actu, quod erat ens in potentia. Ergo in omni actione causarum particularium requiritur operatio causae universalissimae, nempe Dei, in cuius virtute omnia creata non solum habent potentiam operandi, sed actu operantur. Propositio maior in dubium haudquaquam revocari potest; nam evidenter repugnat, causam aliquam creatam et particularem efficere aliquid, quod est commune pluribus et ipsi causae, quia in ea hypothese esset causa suipsius. Et inde est, quod aliqua causa conclusa sub determinata specie non possit proprie et per se causare illam speciem; esset enim causa suipsius.

Quare S. Thomas saepissime utitur illo principio in demonstranda omnimoda omnium creaturarum dependentia a Deo sive in essendo, sive in operando. Ait enim: « Universaliores effectus oportet reducere in universaliores et priores causas. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus » (1). Posito hoc principio, sic idem Aquinas concludit, Deum in omnibus operari: « Quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in omnibus rebus, quod inter omnia est magis intimam rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur » (2).

Arg. 3.^{um} Omnis operatio, quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi agenti, quod dedit illam virtutem. Atqui Deus sicut principium et causa omnis participatae perfectionis communicavit agentibus particularibus operandi virtutem non solum secundum quod actualitatem causandi importat. Ergo Deus est causa prima et universalis omnium actionum, quae consequuntur virtutem agentium particularium, ideoque Deus operatur in omnibus operationibus creaturarum (3). Haec argumentandi ratio fundamentum simul et declarationem habet in alia argumenti conclusione, quae a S. Thoma in hunc fere modum proponitur. Deus solus est ens per essentiam, quia in ipso solo esse est sua essentia; omnia autem alia sunt entia per participationem. Atqui quod est tale per essentiam est propria causa eius quod est tale per participationem. Ergo esse cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ideoque omne quod producit ali-

(1) I p. q. 45, a. 3.

(2) I p. q. 105, a. 5.

(3) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. LXVII, n. 2.

quid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei, et consequenter Dei virtus operatur in omnibus actionibus particularium agentium.

Conclusio. Omnia argumenta quae a nobis hactenus allata sunt, quoad substantiam proponi possunt sub hac unica forma. Omne quod participat quocumque modo rationem entis debet esse causatum ab ente per essentiam, quia rationis cuiusdam, quae est communis pluribus, non potest esse propria causa aliquod agens, quod sub illa communitate continetur; esset enim propria causa superioris, quod repugnat. Iam vero operatio cuiuslibet agentis particularis est ens per participationem, sive consideretur virtus agendi prout constituit statum potentiae, sive consideretur virtus operativa in actu, sive consideretur formaliter ipsa actio. Ergo Deus agit in omnibus operibus creaturarum non solum mediate, quatenus dedit creaturis virtutes agendi easque in esse conservat; sed etiam immediate, quatenus applicat ad operandum virtutem creatam, quae ut causa particularis non potest quidquam operari, nisi in virtute causae primae et universalis.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Si Deus operaretur in quolibet operante, divina actio sufficiens esset ad effectum producendum. Atqui in hac hypothese supervacanea esset actio creatorum agentium. Ergo Deus non operatur immediate in quolibet operante.

Resp. Dist. mai. Si Deus operaretur in quolibet operante, divina actio esset sufficiens, in ordine agentis universalis, *Conc.* Operatio divina esset sufficiens in ordine agentis particularis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Si Deus adhibet creaturas tamquam instrumenta ad producendos aliquos effectus, hoc non oritur ex indigentia, sed ex abundantia suae bonitatis, quae communicavit creaturis non solum quod ipsi assimilentur secundum quod bonae sunt, sed etiam secundum quod communicant suam bonitatem aliis. Iam vero cum creaturae sint causae essentialiter particulares et positae sub aliqua specie, Deus non potuit ipsis communicare, ut propria virtute attingerent effectum sub ratione aliqua communi, sed solum sub ratione particulari et determinata. Et inde est necessitas actionis divinae ad hoc ut creaturae possint attingere sub ratione particulari aliquem effectum, in quo invenitur ratio entis, quae communis est omnibus rebus. Unde creatura necessario et absolute eget influxu immediato Dei, ut agere possit; minime vero Deus indiget absolute influxu creaturae ad operandum, sed solum ex suppositione suae liberrimae voluntatis, quae disposuit communicare creaturis virtutem operativam. Deus quippe

potuisset absolute producere per seipsum tales effectus, tum secundum rationem communem, tum secundum rationes particulares, et determinationes entis; sed supposito quod voluit causalitatem creaturarum, tunc requiritur operatio creaturae ad producendum effectum dependentem a causa secunda, quae agit in virtute causae primae.

Quare actio causae universalis requiritur ex indigentia causae particularis; contra actio causa particularis requiritur ex bonitate et abundantia causae primae. En quomodo S. Thomas describit influxum utriusque causae: « Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi *particulantia et determinantia actionem primi agentis*, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse » (1). Sic intelligitur responsio quam idem Aquinas difficultati propositae applicat his verbis: « Dicendum quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus » (2).

Oppon. 2.º Ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis et passiva ex parte recipientis, quia natura non deficit in necessariis. Atqui si virtus activa et passiva sufficiunt, non est necessaria Dei actio in operatione naturae. Ergo Deus non operatur in omnibus operantibus.

Resp. Dist. mai. Ad operationem naturae virtus activa et passiva rei sufficiunt ad operandum in ordine suo, seu dependenter a virtute divina, *Conc.* Ad operandum in omni ordine, seu independenter a Deo, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio patet ex dictis, nam, cum in effectu reperiatur communis ratio entis, et huiusmodi communis ratio non possit habere pro propria causa agens aliquod particulare, ad producendam illam rationem communem determinatam in aliquo effectu, requiritur influxus causae particularis sub actione causae universalis, in cuius virtute operatur agens particulare. Unde virtus activa causae naturalis sufficit in suo ordine, nimirum potest agere, si ponatur influxus causae primae. Unde natura quae non deficit in necessariis, eam largitur, quae constituunt rationem causae secundae; minime vero impertiri potest ut causa secunda efficiat quidpiam independenter a causa prima, cum Deo non sit integrum mutare essentias rerum et principium causalitatis, ita ut causa agat supra suam virtutem.

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI.

(2) *QQ. DD. De bot.* q. 3, a. 7 ad 16; cf. *1 p. q.* 105, a. 5 ad 1.

Oppon. 3.^o Una operatio non est simul a duobus operantibus. Atqui si Deus operatur in creatura operante, una operatio erit a duobus operantibus. Ergo Deus non operatur quidquam in actionibus causarum secundarum.

Resp. Dist. mai. Una operatio non est simul a duobus agentibus unius eiusdemque ordinis, *Conc.* Non est simul a primo et secundo agente, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Quando dicimus, unam eandemque operationem esse a Deo et a causa secunda, non est sensus, quod creatura operetur in operatione, qua Deus, ut primum movens immobile, movet creaturam ad agendum; sed sensus est, quod ipsa naturae operatio sit etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis; nam omnis causa secunda et particularis agit in virtute causae primae et universalis, sed utraque causa operatur ad eundem effectum, quaelibet in suo ordine. En quomodo difficultati occurrit S. Thomas: « In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur, quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem, qui est inter Deum et naturam » (1).

Oppon. 4.^o De ratione virtutis naturalis est, ut sit principium agendi, quia virtus est ultimum potentiae, quae dicitur principium agendi in aliud in quantum est aliud. Atqui Deus indidit rebus virtutes naturales ad operationes perficiendas. Ergo non oportet, ut ipse ulterius operetur in rebus naturalibus.

Resp. Dist. mai. De ratione virtutis naturalis est, ut sit principium actionis in suo ordine, idest dependenter a causa prima, *Conc.* Ut sit principium actionis, independens a quolibet superiori agente, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Sicut Deus, cum creaturas in esse produxit, non potuit eis tribuere ut existerent independenter ab ipso; sic, impertiendo creaturis potentias et virtutes operativas quantumvis perfectas, non potuit efficere, ut creaturae agerent independenter ab ipso, quia Deus non potest facere, ut ens participatum sit ens per essentiam. Quomodo, ut exemplo utamur a S. Thoma saepius repetito, artifex potuit tribuere acumen securi, sed non quod ex propria virtute moveatur ad opus artis, ad quod agit ut instrumentum causae principalis. Quare Deus ita creaturis communicavit virtutes operativas, ut essent principium operationis in suo ordine, nempe dependenter a causa prima, in cuius virtute agunt, ita ut causa inferior operationem habere nequeat, si excludatur virtus causae primae (2).

(1) QQ. DD. De pot. q. 3, a. 7 ad 3.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 5.

Oppon. 5.^o Deus operando in operibus naturae tribuit aliquid per quod virtus naturalis sit sufficiens principium operationis. Atqui si aliquid tribuit virtuti naturali, potuit illud idem conferri simul cum virtute. Ergo non est necesse, ut Deus ulterius operetur in actionibus agentium naturalium.

Resp. Dist. mai. Deus, operando in actionibus creaturarum, tribuit aliquid virtuti naturali, quod habet in ipsa esse transiens et incompletum, *Conc.* Quod habet in ipsa esse perfectum et permanens, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Ad intelligendam vim solutionis, nihil a nobis dici potest accuratius ac clarius, quam id quod a S. Thoma prolatum est ut hanc doctrinam declararet, quae est maximi momenti eo quod longius serpit in philosophia et in theologia, et viam parat explicandi, cur Deus non possit efficere naturam aliquam aptam ad operandum in ordine supernaturali, licet possit ad tales operationes efficiendas naturam illam elevare. En pulcherrima verba S. Thomae, quibus propositam superius difficultatem dissolvit: « Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat est *ut intentio sola*, habens esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse, ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina » (1).

Hic autem ne aequivocatio obrepat cum dicimus, creaturam agere ut instrumentum causae primae, non erit abs re monere cum eodem Doctore Angelico, instrumentum sumi dupliciter, nimirum proprie, et communiter. Dicitur instrumentum proprie, quando aliquid ita agit in virtute superioris agentis, ut ei non conferatur a movente aliquod principium intrinsecum sui motus, sicut serra movetur a carpentario. Contra dicitur instrumentum magis communiter illud quod ita agit in virtute causae superioris, ut praescindatur ab hoc quod ipsi conferatur vel non conferatur principium intrinsecum sui motus. Iam vero omnes creaturae, quae a Deo naturam acceperunt, sunt instru-

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 7.

menta Dei habentia in se principium sui motus; immo quaedam ita moventur a Deo, ut habeant dominium suorum actuum, et libere agant, determinando seipsas ad eligendum unum prae alio (1).

Oppon. 6.º Quae sunt omnino disparata, possunt separari ab invicem. Atqui actio Dei et actio naturae sunt inter se omnino disparatae, quia Deus agit per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab operatione naturae, ideoque Deus non necessario agit in natura.

Resp. Dist. mai. Quae sunt disparata secundum esse et nullum ordinem habent in agendo, possunt separari ab invicem, *Conc.* Quae sunt disparata secundum esse, et sunt inter se ordinata in agendo, possunt separari ab invicem, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Licet natura et voluntas sint disparatae secundum esse, quia natura per suum esse est determinata ad unum, voluntas vero se habet ad opposita; tamen inter naturam et voluntatem potest dari ordo causalitatis, ita ut actio voluntatis praesupponat operationem naturae, sicut actio artificis creati, quae est per voluntatem, subaudit opus naturae; vel vicissim actio voluntatis praesupponatur ab operatione naturae, sicut actio Artificis increati, qui per suam potentissimam voluntatem omnia producit et sustentat in esse, et in omni operante operatur. Audi S. Thomam, qui sic nodum dissolvit: « Licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam, sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur » (2).

Oppon. 7.º Creatura est Dei similis et particeps divinae bonitatis, in quantum actu est, et actu agit. Atqui hoc non esset, si eius virtus non sufficeret ad agendum. Ergo non requiritur actio Dei.

Resp. Dist. mai. Creatura in quantum est et agit, habet divinam similitudinem, imperfecte et deficienter, *Conc.* Habet divinam similitudinem perfecte et ad aequalitatem, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Solutio est per se satis aperta, nam creaturae sunt similitudines Dei deficientes et dissimilares, ita ut nulla perfectio sit in Deo, et in ipsis secundum eandem omnino rationem, sed solum secundum rationem proportionaliter eandem. Unde esse et agere de Deo et de creatura praedicantur dumtaxat analogice; et consequenter, sicut Deus est ipsum esse subsistens et omnino independens in essendo a qualibet extranea causa, et creatura habet esse receptum in essentia

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De ver. q. 24, a. 1 ad 5; cf. etiam quae disse-ruimus de causa instrumentali, vol. I, pag. 638.

(2) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 9.

et dependens a primo rerum principio; sic Deus est sua ipsa actio, et consequenter in agendo independens a quolibet alio, et creatura habet actionem a sua essentia distinctam et dependentem a primo agente; quia imperfectum indiget perfecto, ad quod reduci debet.

Oppon. 8.º Deus relinquit hominem in manu consilii sui. Atqui non reliquisset hominem in manu consilii sui, si Deus operaretur in omni actu humanae voluntatis. Ergo Deus non operatur in omnibus operationibus creaturarum.

Resp. Dist. mai. Deus relinquit hominem in manu consilii sui, quia non determinavit voluntatem hominis ad unum, *Conc.* Quia non operatur in eius voluntate, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Quando Deus dicitur dereliquisse hominem in manu consilii sui, evidenter non est sensus, quod Deus nullo modo operetur in voluntate hominis operante; cum nulla causa creata sive necessaria sive libera possit quidquam agere, quin in eius actionem immediate influat causa prima, quae est principium totius entis participati. Sensus ergo est, quod Deus non ita agat in libera voluntate hominis, ut eam determinet ad unum, auferendo ab ea dominium sui actus; quia in hoc casu non communicaret creaturae actualitatem agendi secundum naturam illius causae secundae, quae debet agere per voluntatem, et esse dominam sui actus. Unde divina actio operans in omnibus creaturis communicat agentibus necessariis, ut agant ex necessitate naturae, et agentibus liberis, ut agant ex proposito et arbitrio voluntatis, idest eligendo unum prae alio. Quare si quis diceret, Deum operari in omni operante iuxta naturam cuiuslibet, ita ut agens liberum ita determinetur ad unum ut libere agat; duo secum pugnantia simul iungeret, nam esse determinatum ad unum ab extrinseca causa, et agere libere ex opposito dicuntur. Hinc recte dicendum est, Deum agere in quolibet operante, iuxta naturam cuiuslibet agentis, et ideo ita movere agentia libera, ut ea non determinet ad unum, quia hoc esset contra naturam huiusmodi agentium. Doctrinae a nobis expositae concinit S. Thomas, qui sic occurrit propositae difficultati: « Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis; quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum » (1).

Oppon. 9.º Si voluntas non posset agere, nisi Deo in ipsa operante, tunc non esset domina sui actus, quia non est domina divinae operationis. Atqui voluntas est domina sui actus. Ergo potest agere sine Dei actione.

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 12.

Resp. Dist. mai. Voluntas non esset domina sui actus, si operatio causae primae eam ad unum determinaret, *Conc.* Non est domina sui actus, si operatio Dei relinquit determinationem actus in potestate voluntatis, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Explicatio sic exhibetur a S. Thoma: « Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis » (1).

Oppon. 10.º Quod non potest agere, quin alia causa in ipso agat, non est liberum, quia liberum dicitur, iuxta Philosophum (*Metaph.* lib. I, cap. II), quod est causa sui. Atqui voluntas hominis est libera in agendo. Ergo potest agere sine influxu divinae actionis.

Resp. Dist. mai. Quod non potest agere, quin alia causa in ipso agat, et relinquat determinationem actus in potestate ipsius, non est liberum, *Neg.* Quod non potest agere sine alia causa, quae determinat actum eius ad unum, non est liberum, *Conc. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem aliud est quod causa prima operetur in omni actione creaturarum, et aliud est quod operetur eodem modo. Primum est necessario verum: secundum est falsum. In natura enim ita operatur Deus, ut motus eius determinetur ad unum, ideoque causis naturalibus non est integrum eligere unum prae alio. Contra in voluntate, si agitur de appetitione eorum quae sunt ad finem, ita agit Deus, ut voluntas habeat dominium sui actus, quia determinatio eiusdem relinquitur a Deo operante in potestate rationis et voluntatis, uti docet S. Thomas, cuius verba proxime recitavimus.

Oppon. 11.º Causa prima si agit in operatione creaturarum, magis influit in causatum, quam causa secunda. Atqui in hac hypothesis, defectus qui sunt in operatione voluntatis et naturae magis attribuerentur Deo, quam creaturis, quod est absurdum. Ergo Deus non operatur in operationibus creaturarum.

Resp. Dist. mai. Causa prima magis influit in causatum, quam causa secunda, secundum quod in causato consideratur perfectio, *Conc.* Magis influit in causatum, secundum quod in causato consideratur imperfectio et defectus, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In quolibet effectu causae particularis et finitae potest considerari perfectio causati, quae habet rationem boni, et imperfectio seu defectus, quae habet rationem mali. Porro licet causa prima magis influat in causatum, quam causa secunda, ad causam primam non potest reduci nisi bonum, quod est in effectu, et non malum, quia malum non procedit a causa efficiente, quatenus est efficiens, sed quatenus est deficiens. Deficere autem in operando non potest attribui

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 13.

causae primae, quae est infinitae perfectionis et virtutis. Scite ergo Doctor Angelicus difficultati occurrit, inquit: « Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est ad causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima » (1).

SCHOLION. Quomodo Deus operatur in actionibus creaturarum. Demonstratum a nobis est in superiori articulo, Deum agere immediate in omnibus operibus creaturarum, non solum earum, quae operantur ex necessitate naturae, sed etiam earum, quae agunt ex arbitrio voluntatis; cum nulla possit dari entitas participata, quae sit independens ab actione et efficientia entis per essentiam, quod est causa universalis et primum principium totius entis participati. Doctrina haec sic proposita et circumscripta, non potest congruenter negari, nisi ab eo, qui inficiatur, vel pervertit genuinum conceptum creationis, et divinae gubernationis seu providentiae. Verum haec doctrina sic definita et, prout in se consideratur, evidenter probata, pluribus difficultatibus iisque gravissimis obnoxia est, quae ex eo ortum ducunt, quod divina actio seu motio, ut eam saepe nominat S. Thomas, componenda sit, non solum cum vera et communi activitate causarum secundarum, sed etiam vel maxime cum illa activitate, quae salvat in creaturis dominium suorum actuum, id est cum activitate causarum libere agentium.

Quare doctrina, quae tradit, Deum agere in omnibus operationibus creaturarum, quaeque decernit, omnes creaturas revera agere, et insuper creaturas rationales esse dominas suorum actuum, seu polere libero arbitrio, non est confundenda cum quaestione, quae investigat, quomodo actio causae primae componatur cum vera activitate creaturarum. Siquidem id quod asseritur de necessitate divinae actionis et de vera activitate creaturarum, est scitu probatuque facillimum; contra quaestio, quae binas illas veritates componere nititur, difficiles admodum habet explicatus; quia actio Dei a nobis non intelligitur per proprium conceptum, nempe secundum quod est in Deo, sed per conceptum habitum a creaturis, et ad modum actionis creatae, ideoque, potius removendo et negando, quam affirmando, pervenire possumus ad aliqualem imperfectissimam cognitionem operationis divinae. Exinde est, quod nos saepe de operationibus divinis diiudicamus ad modum operationum nostrarum, et sic impossibile prorsus evadit, veram quamdam invenire viam, quae conciliet actionem Dei cum actione creaturarum. Hoc iampridem notatum fuerat a S. Thoma, qui, postquam in medium protulerit quasdam difficultates, quae contra

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 15.

humanam libertatem fieri solebant, respondet, inquiens: « Procedunt hae obiectiones ex eo quod cognitio divini intellectus, et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant » (1).

In inquirenda ergo ratione, secundum quam Deus agit in operationibus creaturarum, caute omnino et modeste nobis procedendum est, ne ultra quam tutum est, humana progrediatur infirmitas, uti loquitur S. Augustinus. Nimirum per remotiones et negationes, excludendo falsos modos, qui vel divinae operationis infinitam perfectionem et independentiam laedunt, vel propriam et veram activitatem creaturarum subvertunt, aliquid assequemur, quod propositum problema pro viribus nostris quadatenus solvat, et sic per nostram inquisitionem perveniamus ad illam beatam ignorantiam, quae, iuxta S. Dionysium, coniungit hominem cum Deo. Quare inutiles contentiones et altercationes vitare conabimur, et ductu auspicioque Angelici Praeceptoris rem aggrediemur, explicando varios modos secundum quos Deus dicitur operari in actionibus creaturarum.

Principio quidem in enodandis difficultatibus contra influxum Dei in actiones particularium agentium, quaedam a nobis prolata sunt, et ipsis verbis S. Thomae confirmata, quae in tuto ponebant, divinam operationem neque excludere veram causalitatem creaturarum, neque destruere rationem actus liberi in agentibus rationalibus. Quod a nobis praestari non potuit, quin aliquatenus explicarem et praecipuam quaestionem, quae versatur circa modum, quo Deus operatur in operationibus creaturarum. Unde iis, quae dicta sunt in solutione difficultatum, hic aliqua directe et magis explicate adiungemus, ut res per se difficilis et abscondita, quantum fieri poterit, manifestetur, et aequivocationes, quae aliae super alias in praesenti materia cumulatae sunt, facilius vitentur, praesertim a iuvenibus, qui animo vacuo ad has quaestiones scrutandas primum accedunt.

Doctrina S. Thomae. Iuxta S. Thomam Deus influit in actiones particularium agentium 1) secundum quod est cuiuslibet operationis causa ut finis, quia omnis operatio est propter aliquod bonum, et nihil est bonum, nisi in quantum participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus. 2) Influit secundum quod est cuiuslibet operationis causa efficiens seu movens, quia Deus est causa omnium actionum, nam a Deo dependet non solum quod omnia agentia particularia possint agere, sed etiam ut agant actu, cum reperiatur perfectior nobiliorque imitatio divinae bonitatis in eo quod creatura actu agat, quam in eo quod possit agere. Unde creaturae omnes dicuntur agere in virtute primi agentis, nimirum quatenus a primo agente accipiunt actualem causalitatem, quae necessaria est ad hoc

(1) *Periherm.* lib. I, lect. 14.

ut agant in ordine secundorum agentium. 3) Deus influit in actiones creaturarum, quatenus dat creaturis agentibus formas easque conservat in esse; nimirum quia largitur creaturis et conservat in esse naturam, quae est principium remotum operationis, et virtutes operativas, quae sunt principia proxima. Unde Deus operatur in operibus creaturarum tum ex parte causae finalis, quia omne bonum in tantum movet ad agendum, in quantum est participatio boni essentialis; tum ex parte causae agentis, quia efficit in creaturis ut actu agant, ideoque creaturae operantur in virtute Dei; tum denique ex parte causae formalis, quatenus causat et conservat in esse naturam causae secundae et eius virtutes operativas.

Verba S. Thomae. Placet huc transferre verba S. Thomae, quibus rem enodatus proponit, ut eius mens et doctrina ex ipso eius fonte hauriatur; ait enim: « Considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, ... *finis* vero, et *agens*, et *forma* se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma eius, quod ab agente applicatur ad agendum... Sic igitur, secundum haec tria, Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis; cum autem omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur, quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quae est principium actionis... sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum... Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur » (1).

Testimonium declaratur. Ex verbis S. Thomae proxime recitatis eruitur, Deum influere in operationes creaturarum ex parte causae finalis, quia omne bonum, quod est finis operationis, est quaedam

(1) I p. q. 105, a. 5. Eandem rem versat paulo secus, *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7.

participatio summi boni quod est Deus; ex parte causae formalis, quia tribuit formam creaturis agentibus, easque conservat in esse; et demum ex parte causae efficientis, quia a Deo dependet ipsum agere causarum secundarum, quae non agunt nisi in virtute primi agentis. Cum de influxu divino ex parte causae finalis et ex parte causae formalis nulla sit specialis quaestio ac difficultas, aliquid enucleatius dicendum nobis est de influxu divino ex parte causae efficientis, ut, quantum vires nostrae patiuntur, in aperto ponatur mens et doctrina S. Thomae in re per seipsam abscondita, et quae ulterius obscurata fuit a diversis placitis plurimorum auctorum inter se dissentientium et acriter ultro citroque certantium.

Quare, ut explicetur actio Dei in operationibus creaturarum ex parte causae efficientis, et simul in tuto ponatur dependentia omnimoda totius participatae entitatis et perfectionis a Deo, qui est principium universale totius entis, dicendum est, sicut superius monuimus, Deum causare in creatura non solum quod possit agere per collationem potentiae operativae, sed etiam quod actu operetur, id est non solum posse agere, sed etiam ipsum agere. Eadem prorsus de causa, si creatura pollet libero arbitrio, quia est agens voluntarium, Deus ipsi confert non solum posse eligere ad arbitrium per collationem voluntatis; sed etiam quod actu eligat, quia actu eligere perfectius nobiliusque est, quam habere potentiam eligendi, et quaelibet perfectio participata debet reduci ad primam causam. Similiter cum in omni effectu id quod est primum et universalissimum, est esse, et ordo effectuum est secundum ordinem causarum, consequenter esse est proprius effectus primi agentis et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; nam secunda agentia quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse (1).

Deus ergo directe et per se attingit sua operatione ipsum esse effectuum dependentium a causis particularibus, et cum esse sit inter omnia magis intimum rebus, infertur Deum in omnibus intime et immediate operari. Unde creatura per influxum divinae virtutis recipit a Deo ipsum agere, seu ut actu agat, et simul ut agat veluti instrumentum causae primae, quia creatura per virtutem divinam habilis fit, ut operetur ad esse quod est effectus proprius et per se superioris agentis; quemadmodum instrumentum elevatur ad producendum effectum agentis principalis per virtutem ab ipso acceptam. Quod si quis opponit, non intelligi, cur Deus non possit conferre creaturae simul cum potentia operativa hanc virtutem, per quam fit agens actu, respondemus huic instantiae fuisse a nobis iam abunde satisfactum, distinguendo cum S. Thoma inter virtutem collatam rebus in sua

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI.

institutione, quae est forma quaedam habens esse perfectum et permanens in rerum natura, et inter id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, quod est ut *intentio sola* habens esse quoddam incompletum et transiens per modum, quo virtus artis est in instrumento artificis. Sicut ergo artifex efficere nequit, ut virtus artis habeat esse permanens in instrumento, quod non operatur ad opera artis nisi sub actuali influxu principalis agentis; ita Deus efficere nequit, ut virtus qua res naturalis agit ad esse ut instrumentum primae causae, habeat esse permanens et perfectum in re naturali.

Similiter si quis ex eo quod Deus in omni operante efficit ipsum agere, et in operante per voluntatem causat ipsum velle, deduceret agentia naturalia non agere, et agentia voluntaria non agere ex proprio arbitratu seu libere, falleretur egregie, et duo inter se frontibus adversis pugnantia iungeret; nam creatura ex una parte supponitur non agere et ex alia parte ex eo quod Deus in ipsa efficit ut agat, eadem supponitur agere, quia actio Dei non potest esse frustra. Rursus ex una parte supponitur voluntas creata non agere libere, et ex alia parte ex eo quod Deus efficit ut creatura libere velit, supponitur voluntas libere velle, et habere dominium sui actus, ut non sit obligata ad alteram partem contradictionis, quia Deus in singulis operatur secundum cuiusque rei naturam; unde agentibus necessariis communicat ut agant necessario, agentibus vero liberis ut operentur libere. Latenter ergo adversarii paralogizant, et duo admodum diversa male permiscunt, nam aliud est quod agens particulare non habet a se ut actu operetur, et aliud est quod nullo modo illud habet, quia de facto hoc habet per participationem. Iterum aliud est, quod voluntas creata non habet a se ut libere agat, et aliud est quod nullo modo habet liberam electionem, quia illam participat a Deo, qui est causa totius entis sive necessario sive libere procedentis ab aliqua causa. Quemadmodum aliud est quod instrumentum non agat, nisi motum a principali agente, et aliud est quod nullo modo agat ad formam artis inducendam; si enim nullo modo ageret ad formam artis non adhiberetur ut instrumentum ad artificium perficiendum; si ageret independenter a motu seu influxu causae principalis, tunc minime esset instrumentum, sed iure diceretur agens principale.

Unde si quis argumentaretur hoc modo: Creaturae quae acceperunt a Deo naturam agentis sive necessarij, sive liberi, non possunt quidquam actu agere, nisi in ipsis a Deo aliquid fiat, quo actualiter agunt. Ergo vel nullo modo vel saltem non libere agunt; perverse et perperam evidenter concluderet, nam in antecedente ponitur actio creaturae vel necessaria vel libera ut a Deo participata et dependens; et in consequenti tollitur omnis actio sive imparticipata, sive participata, sive necessaria, sive libera. Recte ergo concludendum foret hoc pacto: Agentia secundaria, quae a Deo habuerunt in creatione vir-

tutes operativas, non possunt actualiter agere, sive agant necessario, sive operentur libere, nisi in eorum operatione aliquid a Deo ipsis communicetur, quo actualiter agunt sive necessario, sive libere. Ergo agunt per activitatem ipsis communicatam a Deo, a quo procedit omnis participata perfectio, ideoque operantur in virtute causae primae et universalis, a qua dependet essentialiter tota earumdem perfectio essendi et operandi (1). Sic et non aliter, nostro iudicio, salvatur vera et realis activitas creaturae, vera et realis libertas humanae voluntatis, quae sit activitas et libertas participata a primo activo et a primo agente libero, quod est Deus.

Contra, si quis ad salvandam totalem dependentiam liberae voluntatis a Deo in eligendo, argumentaretur sic: Virtus, seu perfectio qua humana voluntas libere operatur, et habet in sua potestate eligere unum prae alio, est ipsi communicata a Deo, qui est primum principium et causa universalis totius participatae perfectionis. Ergo in appetendis iis, quae sunt ad finem, Deus determinat ad unum voluntatem hominis; perverse admodum et falso concluderet, et dum niteretur salvare dependentiam a Deo illius participatae perfectionis quae in eo sita est, quod voluntas creata habuit a Deo, ut esset domina sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis, et ut haberet in sua potestate determinationem actus (2), perfectionem illam destrueret in creatura; quia si Deus determinat voluntatem ad unum, non confert ipsi virtutem se determinandi, seu perfectionem agentis liberi, sed potius ipse Deus diceretur agere ex arbitratu suae voluntatis. Unde recta et vera concludendi ratio esset haec: Perfectio, qua humana voluntas libere operatur, et unum eligit prae alio, communicata est ipsi a Deo, qui est causa universalis et principium primum totius participatae perfectionis. Ergo humana voluntas est domina sui actus, eligit unum prae alio, non est obligata ad alteram partem contradictionis, ipsa sese determinat ad unum, non habet ab alio determinante quod determinate exeat in hunc vel illum actum; sed totum hoc possidet ut ens participatum et causa secunda, quae operatur in virtute primi agentis. Huiusmodi conclusio est evidenter vera et saepissime sub hac forma adstruitur a S. Thoma, qui etiam diserte et conceptis verbis negat, actum creatae voluntatis libere agentis determinari ad unum a Deo.

Iam vero, admissa hac conclusione, quae est ipsissima Doctoris Angelici doctrina, cuilibet vel leviter attendenti perspicuum erit, in decreto divinae voluntatis conferendi voluntati humanae virtutem, qua actu voluntas determinat seipsam ad volendum potius hoc quam illud, non posse certo et infallibiliter cognosci per scientiam visionis, quid

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 3, a. 7 ad 7.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 12-13.

humana voluntas effectura erit, quia praecise illa virtus datur ad hoc, ut voluntas polleat libera potestate eligendi unum prae alio. Ergo ad sapientissimam agentium liberorum gubernationem et providentiam exquiritur, ut Deus per aliam scientiam, quae antevertit suum liberum decretum, certo et infallibiliter cognoscat, quid creatura rationalis sub tali vel tali conditione actura sit; et haec scientia a nobis superius nuncupata est *scientia media*; licet de nomine parum solliciti simus, dummodo ratum sit, scientiam illam ex parte cognitorum antecedere liberum decretum divinae voluntatis, ideoque esse scientiam naturalem non liberam, et diversam a scientia, per quam cognoscuntur ea, quae considerantur ut simpliciter possibilia.

ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS MOVEAT VOLUNTATEM CREATAM (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Propositum problema posset censerī iam solutum ex iis, quae disseruimus circa actionem divinam in operationibus causarum particularium; nam quaerere, utrum Deus moveat voluntatem creatam, idem est ac inquirere, an Deus operetur in operationibus creatae voluntatis. Porro a nobis iam demonstratum est, Deum agere in omnibus omnino operationibus agentium particularium. Ergo Deus operatur etiam in actione voluntatis, ideoque movet voluntatem creatam ad volendum. Et ea de re S. Thomas, postquam late explicaverit varios modos secundum quos Deus operatur in actionibus creaturarum, hoc pacto concludit: « Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusā operatione voluntatis et naturae » (2). Et inde etiam est, quod idem Aquinas plures difficultates contra influxum Dei in omnes operationes creaturarum proposuit et enodavit petitas tum ex activitate causarum naturalium, tum ex operationibus agentium liberorum.

Verum enim generalis quaestio de influxu Dei in operationes creaturarum, quae difficiles habet explicatus, si restringitur ad Dei influxum

(1) De hac quaestione tractat S. THOMAS, 1 p. q. 105, a. 4; 1-2^{ae}, q. 9, a. 6; Contra gent. lib. III, capp. LXXXIX-XCI; QQ. DD. De malo q. 6, a. unic.

(2) QQ. DD. De pot. q. 3, a. 7.

tutes operativas, non possunt actualiter agere, sive agant necessario, sive operentur libere, nisi in eorum operatione aliquid a Deo ipsis communicetur, quo actualiter agunt sive necessario, sive libere. Ergo agunt per activitatem ipsis communicatam a Deo, a quo procedit omnis participata perfectio, ideoque operantur in virtute causae primae et universalis, a qua dependet essentialiter tota earumdem perfectio essendi et operandi (1). Sic et non aliter, nostro iudicio, salvatur vera et realis activitas creaturae, vera et realis libertas humanae voluntatis, quae sit activitas et libertas participata a primo activo et a primo agente libero, quod est Deus.

Contra, si quis ad salvandam totalem dependentiam liberae voluntatis a Deo in eligendo, argumentaretur sic: Virtus, seu perfectio qua humana voluntas libere operatur, et habet in sua potestate eligere unum prae alio, est ipsi communicata a Deo, qui est primum principium et causa universalis totius participatae perfectionis. Ergo in appetendis iis, quae sunt ad finem, Deus determinat ad unum voluntatem hominis; perverse admodum et falso concluderet, et dum niteretur salvare dependentiam a Deo illius participatae perfectionis quae in eo sita est, quod voluntas creata habuit a Deo, ut esset domina sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis, et ut haberet in sua potestate determinationem actus (2), perfectionem illam destrueret in creatura; quia si Deus determinat voluntatem ad unum, non confert ipsi virtutem se determinandi, seu perfectionem agentis liberi, sed potius ipse Deus diceretur agere ex arbitrato suae voluntatis. Unde recta et vera concludendi ratio esset haec: Perfectio, qua humana voluntas libere operatur, et unum eligit prae alio, communicata est ipsi a Deo, qui est causa universalis et principium primum totius participatae perfectionis. Ergo humana voluntas est domina sui actus, eligit unum prae alio, non est obligata ad alteram partem contradictionis, ipsa sese determinat ad unum, non habet ab alio determinante quod determinate exeat in hunc vel illum actum; sed totum hoc possidet ut ens participatum et causa secunda, quae operatur in virtute primi agentis. Huiusmodi conclusio est evidenter vera et saepissime sub hac forma adstruitur a S. Thoma, qui etiam diserte et conceptis verbis negat, actum creatae voluntatis libere agentis determinari ad unum a Deo.

Iam vero, admissa hac conclusione, quae est ipsissima Doctoris Angelici doctrina, cuilibet vel leviter attendenti perspicuum erit, in decreto divinae voluntatis conferendi voluntati humanae virtutem, qua actu voluntas determinat seipsam ad volendum potius hoc quam illud, non posse certo et infallibiliter cognosci per scientiam visionis, quid

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. *De pot.* q. 3, a. 7 ad 7.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. *De pot.* loc. cit. ad 12-13.

humana voluntas effectura erit, quia praecise illa virtus datur ad hoc, ut voluntas polleat libera potestate eligendi unum prae alio. Ergo ad sapientissimam agentium liberorum gubernationem et providentiam exquiritur, ut Deus per aliam scientiam, quae antevertit suum liberum decretum, certo et infallibiliter cognoscat, quid creatura rationalis sub tali vel tali conditione actura sit; et haec scientia a nobis superius nuncupata est *scientia media*; licet de nomine parum solliciti simus, dummodo ratum sit, scientiam illam ex parte cognitorum antecedere liberum decretum divinae voluntatis, ideoque esse scientiam naturalem non liberam, et diversam a scientia, per quam cognoscuntur ea, quae considerantur ut simpliciter possible.

ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS MOVEAT VOLUNTATEM CREATAM (1).

QUAESTIO DETERMINATUR. Propositum problema posset censerī iam solutum ex iis, quae disseruimus circa actionem divinam in operationibus causarum particularium; nam quaerere, utrum Deus moveat voluntatem creatam, idem est ac inquirere, an Deus operetur in operationibus creatae voluntatis. Porro a nobis iam demonstratum est, Deum agere in omnibus omnino operationibus agentium particularium. Ergo Deus operatur etiam in actione voluntatis, ideoque movet voluntatem creatam ad volendum. Et ea de re S. Thomas, postquam late explicaverit varios modos secundum quos Deus operatur in actionibus creaturarum, hoc pacto concludit: « Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusā operatione voluntatis et naturae » (2). Et inde etiam est, quod idem Aquinas plures difficultates contra influxum Dei in omnes operationes creaturarum proposuit et enodavit petitas tum ex activitate causarum naturalium, tum ex operationibus agentium liberorum.

Verum enim generalis quaestio de influxu Dei in operationes creaturarum, quae difficiles habet explicatus, si restringitur ad Dei influxum

(1) De hac quaestione tractat S. THOMAS, I p. q. 105, a. 4; I-2^{ae}, q. 9, a. 6; *Contra gent.* lib. III, capp. LXXXIX-XCI; QQ. DD. *De malo* q. 6, a. unic.

(2) QQ. DD. *De pot.* q. 3, a. 7.

in actus liberos voluntatis nostrae, multo salebrosior abstrusiorque evadit, propterea quod proprium est agentis liberi non solum alia agendo movere, seu actuare potentiam alicuius passivi a se distincti; verum etiam movere seipsum, et ita movere, ut ei integrum sit agere vel non agere, agere hoc vel illud ad arbitratum suae voluntatis. Quare licet omnia illa argumenta, quae demonstrant, Deum agere in omnibus agentibus particularibus secundum diversos illos modos superius commemoratos, simul et aequae demonstrent, Deum operari in causis liberis, sive ex parte finis, sive ex parte formae, sive ex parte actionis; nihilominus in componenda hac divina actione cum nobilissima illa perfectione, quam Deus communicat quibusdam creaturis, ut possint agere et ut agant libere, non levis sese offert difficultas ex eo orta quod intellectus noster, qui proprium agendi modum divinae voluntatis non cognoscit, nisi ex operationibus creaturarum, diiudicat operationes divinas ad modum eorum, quae in nobis contingunt, cum res multo dissimiliter se habeat. Quo fit ut facillime efficientiam divini influxus minuat ad nostram libertatem in tuto ponendam, vel vicissim libertatem nostram subvertat ad salvandum divinum influxumque efficientiam.

Quae cum ita habeant non erit inutile propositum problema in propria forma aggredi, et in eo enodando vestigia Summi Aquinatis fideliter pro viribus premere, qui sicut ceteris abundantia ingenii, singulari sapientia et proprietate verborum antecellit, ita in explanandis rebus difficillimis summae modestiae documenta exhibet; et sic nos modice et etiam intra modum de hac abscondita quaestione pauca attingemus non studio certandi neque vincendi pertinacia. Siquidem in inquisitione veritatis maxime dedecet christianos philosophos vitium illud, quod Clemens Alexandrinus graecis philosophis exprobravit, inquit: « Recentiores graecorum philosophorum, inani laudis cupiditate commoti, refellendo simul et contendendo ad nugas deducuntur inutiles . . . Eum qui veritatis simul est amator et discipulus, oportet esse pacificum, et in inquisitionibus per demonstrationem scientificam, et sine nimio amore sui, tantum veritatis amantem accedere ad comprehensivam cognitionem » (1).

Multiplex influxus Dei in voluntatem. Sicut relate ad operationes naturae Deus influit in actionem agentis particularis ex parte causae finalis, ex parte causae formalis, et ex parte causae efficientis; sic etiam relate ad operationes voluntatis Deus influit in voluntatem ex parte causae finalis, ex parte causae formalis, et ex parte causae efficientis. Verum si influxus divinus, prout in Deo consideratur, est semper idem, quia Dei actio est sua essentia; consideratus ex parte creaturae ad quam terminatur, est plane multiplex et diversus, se-

(1) CLEM. ALEXAND. *Strom.* lib. VIII, cap. I.

cundum quod divina voluntas movet agentia naturalia, vel agentia libera; quia Deus operatur in omnibus secundum uniuscuiusque naturam, et causas naturales determinat ad unum; liberas autem ita movet, ut determinatio actus ad unum dependeat ab ipsa voluntate, cum hoc competat naturae agentis liberi. Audiatur S. Thomas: « Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur » (1).

Influxus Dei in voluntatem ex parte causae formalis. Cum voluntas sit appetitus boni consequens formam apprehensam per intellectum, qui est cognoscitivus entis universalis prout habet convenientiam cum appetente, patet, appetitum rationalem seu voluntatem dicere naturalem ordinem ad bonum universale, tamquam ad proprium suum et proportionatum perfectivum; ad bona autem particularia, quae eius capacitatem explere non possunt, non dicere nisi ordinem contingentem, quatenus nempe per rationem apprehenduntur ut media accommodata ad finem, seu ad bonum universale, quod est hominis beatitudo. Quare hic motus seu haec naturalis inclinatio ad universale bonum tamquam ad suum proportionatum perfectibile quod habet rationem finis, est a Deo tamquam a primo motore immobili, et universali causa omnium rerum; quia motus seu naturalis inclinatio non causatur in re nisi ab agente quod causat naturam ipsius rei. Iam vero causa voluntatis non potest esse nisi Deus, quia voluntas non perducitur ad esse nisi per creationem. Unde Deus primum movens immobile, creans et conservans in esse voluntatem, quae est appetitus, vel motus, vel tendentia rationalis ad bonum universale, merito dicitur movere ut principium exterius voluntatem, prout ipsi impertitus est naturam quam in esse conservet; ideoque Deus influit in actionem voluntatis ex parte causae formalis, quia ipse solus voluntati impressit tendentiam naturalem ad bonum universale, seu ad beatitudinem, et tendentiam contingentem ad bona particularia, quae per rationem apprehenduntur, ut ducentia ad finem vel secus (2).

Sic intelliguntur praeclara S. Thomae verba, quibus ita divinam hanc motionem describit: « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed

(1) I-2^{ae}, q. 10, a. 4.

(2) Cf. S. THOM. I-2^{ae}, q. 9, a. 6.

homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum » (1). Nimirum Deus, ut causa prima et universalis omnium rerum, ita condidit appetitum rationalem seu voluntatem hominis, ut esset in ea necessaria et naturalis inclinatio ad bonum universale, sine qua homo non posset aliquid velle, et consequenter ipse homo per rationem se determinaret ad volendum hoc vel illud bonum particulare; quia bona particularia non possunt explere capacitatem potentiae, quae naturaliter ordinatur ad bonum universale. Aliis verbis: Deus motor et causa universalis talem naturam dedit voluntati hominis, ut ex necessitate appeteret bonum universale, quod habet rationem ultimi seu extremi, et libere eligeret bona particularia, quae, cum habeant rationem mediorum ad finem, possunt a ratione apprehendi vel ut convenientia volenti, vel secus pro libero cuiusque arbitrio.

Influxus Dei in voluntatem ex parte finis, seu obiecti (2). Quae a nobis proxime explicata sunt de operatione Dei in actibus voluntatis ex parte principii formalis, viam parant ad declarandum divinum influxum ex parte finis seu obiecti; nam voluntas est appetitus rationalis seu inclinatio ad bonum conveniens apprehensum, quod habet rationem finis. Iam vero voluntas licet sit principium activum, quod movet ad exercitium actus non solum seipsam, sed etiam omnes alias potentias, quae eius imperio subiectae sunt; nihilominus per ordinem ad obiectum, nempe ad bonum apprehensum quod habet rationem finis seu ultimi, dicenda est potentia passiva, ad quam proprium obiectum dicit ordinem immutativi, vel activi, vel motivi; et cum actus specificetur per obiectum, inde est quod voluntas movetur a suo obiecto ad specificationem actus. Iam vero obiectum proportionatum voluntatis est bonum universale, quia solummodo tale bonum potest complere capacitatem voluntatis. Ergo si aliquid apprehenditur ut bonum conveniens secundum omnia particularia, quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem, ideoque homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Si tamen sit tale bonum, quod non invenitur esse bonum secundum omnia particularia, quae considerari possunt, non ex necessitate movebit, quia poterit aliquis velle eius oppositum, quod forte est bonum conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum.

Quare cum voluntas movetur ab aliquo determinato obiecto per intellectum apprehenso, nunquam movetur ex necessitate, quia intel-

(1) S. THOM. loc. cit. ad 3.

(2) Quomodo voluntas movetur ad operandum ex parte obiecti et ex parte subiecti dilucide explicatur a S. THOMA, *QQ. DD. De malo*, q. 6, a. unic.; cf. etiam I p. q. 105, a. 4.

lectus potest apprehendere etiam obiectum, quod in se sit infinitae bonitatis, ut minus conveniens appetenti hic et nunc, et sic voluntas fertur ad bonum apparens, quia intellectus non cognoscit obiectum illud absolute bonum, prout est in se. Unde Deus movet voluntatem ex parte obiecti seu finis, quatenus omnia, quae appetuntur, habent quod sint bona ex divina bonitate quam participant: et consequenter si consideratur bonum in genere, voluntas ad illud fertur appetitu naturali et necessario; si consideratur bonum in particulari, voluntas fertur ad illud non ex necessitate, sed potestatem retinet eligendi unum prae alio. Sed nullum bonum movere potest voluntatem nisi in quantum est participatio divinae bonitatis, quae est ultimus finis hominis, sicut est primum principium eius: et per consequens ipse Deus est causa operationis voluntatis ut finis (1).

Ex dictis intelliguntur verba S. Thomae, qui sic declarat influxum Dei in voluntatem ex parte obiecti: « Potest voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo: non enim aliquid sufficienter potest movere aliquid mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet, ut obiectum » (2). Nimirum voluntas sufficienter et efficaciter non movetur nisi a bono universali, quod est Deus, et sine hac universali motione non potest ipsa aliquid velle: unde, quando homo appetit aliquid bonum particulare, per rationem ipse se determinat ad volendum hoc vel illud, prout per rationem apprehendit hoc vel illud esse bonum sibi conveniens, idest medium ad finem; ideoque omnia bona particularia movent voluntatem in quantum sunt similitudines et participationes summi boni, et actio Dei agentis in voluntate ex parte bonorum particularium, ita in voluntatem influit, ut eam non determinet ad unum, sed relinquat dominam sui actus, ut possit se determinare ad seligendum unum prae altero.

Influxus Dei in voluntatem ex parte subiecti. Sicut Deus causa prima et universalis totius esse participati suo influxu operatur in causis naturalibus ex parte principii efficientis, quatenus ipsis tribuit aliquid quo actu operentur; sic etiam propter eandem omnino rationem suo influxu operatur in voluntate humana, quatenus est principium efficiens volitionis, et ipsi aliquid attribuit, quo actu velit. Quoniam vero Deus sua operatione naturam a se creatam non cor-

(1) Cf. *QQ. DD. De malo*, q. 6, a. unic. versus finem; I p. q. 105, a. 5.

(2) I p. q. 105, a. 4.

rumpit, sed conservat, consequenter ab actione divina diverso modo moventur ad operationem agentia naturalia, et agentia libera. Primis communicat solummodo id quo actualiter agant ad alia movenda seu ad communicandam bonitatem aliis; agentibus vero voluntariis communicat etiam ut actu moveant seipsa, et ita moveant, ut eorum actus non determinetur ad unum nisi a seipsis; quia proprium agentis liberi est non determinari ad unum ab agente extrinseco, sed esse causam suae determinationis. Sic totalis dependentia agentis liberi a Deo primo motore et causa universali omnis participatae perfectionis omnino salvatur per hoc, quod haec perfectio ipsis sit communicata a Deo, non solum per actionem, qua ipsis largitus est voluntatem, sed etiam per actionem, qua ipsis impertitur, ut actualiter velint, quia Deus dat et posse et velle; et simul cum hac totali dependentia agentis voluntarii a Deo manifestatur immensitas divinae bonitatis, quae communicavit creaturis nobilissimam illam perfectionem, quae ipsis attribuit dominium et determinationem suorum actuum, easque efficit capaces meriti vel demeriti, praemii vel poenae.

Quare si humana ratio propter suam in intelligendo imbecillitatem cogitatione assequi non valet, quomodo, posita divina actione, quae tribuit voluntati ipsum velle, seu ut actu velit, voluntas possit ita velle ut actus non determinetur a Deo, sed remaneat in eius potestate determinatio ad volendum vel ad nolendum, ad volendum hoc vel illud; non est fas nobis vel negare influxum Dei, vel negare dominium voluntatis a Deo acceptum, ut se determinet ad unum; sed satius meliusque erit fateri nostram ignorantiam, cui apparent uti res dissociabiles libertas et principatus, cum contra supremus principatus Dei sit causa libertatis nostrae.

S. Thomas dilucide explicat motum voluntatis et prout procedit ab obiecto, et prout procedit ex parte principii efficientis. Nos solummodo citabimus quae spectant motum voluntatis ex parte subiecti; ait enim: « Ad ostendendum, quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, quae est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat tantum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut ex hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem. Ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo vo-

luntatem accipiendi potionem praecedat consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis conciliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat; consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod, quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipit... Relinquitur ergo, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus, qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium... etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed *ut indeterminate se habentem ad plura*. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate » (1). Hanc ergo Dei actionem ex parte subiecti volentis sequenti propositione explicare aggredimur.

PROPOSITIO.

Deus ut primum principium totius entis participati operatur in voluntate hominis causando ipsum motum voluntatis; et sic liberae electiones humanae subduntur divinae providentiae (2).

Prob 1.^a pars, pro qua militant omnia argumenta, quibus generatim demonstravimus, Deum operari in actione omnium causarum secundarum ex parte causae efficientis. Siquidem velle aliquid actu, perfectius nobilisque est, quam habere potentiam volendi, seu voluntatem. Atqui nulla perfectio et essendi nobilitas potest reperiri in creaturis, quae non procedat a Deo, qui est causa universalis totius entis participati. Ergo Deus non solum est causa voluntatis, quae est proximum principium volitionis, sed etiam ipsius actus volendi, communicando voluntati id quo actualiter agat, seu ipsum velle. Verum enim ne aequivocatio obrepit, sedulo distinguenda est ex parte effectus operatio divina, quae terminatur ad voluntatem creatam, et actio Dei quae terminatur ad actum seu motum voluntatis. Prima enim ita causat et conservat virtutem seu potentiam volendi, ut creatura nullo modo cooperetur divinae actioni, quae ipsi confert virtutem,

(1) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unic.

(2) De hac re vide S. THOM. Contra gent. lib. III, capp. LXXXIX-XC.

per quam causa secunda habet in se principium proximum operationis, uti vel leviter consideranti perspicuum est. Secunda ex adverso ita causat in voluntate creata id quo actualiter velit, ut voluntas habeat id quo agat actu, et consequenter cooperetur divinae actioni, ut vera causa in ordine causae secundae, quae non potest agere, nisi in virtute causae universalis (1).

Sic rite intelligi potest id quod saepe repetitur a Doctore Angelico; nimirum quod divina actio, quae nostram voluntatem movet, non solum non destruit liberum arbitrium, verum etiam illud causat et perficit; quia actio primi agentis in causis secundis est secundum naturam cuiusque rei, quae ab ipsa habet, ut sit agens actu in suo ordine. Deus enim non dicitur causare liberam actionem volendi, quatenus ipse libere velit, sed quatenus communicet nobis id quo libere et ex nostro arbitratu volumus; idest non determinat nos ad eligendum unum prae alio, sed nobis communicat id quod necessarium est ad hoc ut in ordine causarum secundarum eligamus unum prae alio, ideoque nos participes efficit illius operationis, quae in divina voluntate perfectissime et sine ulla potentialitate reperitur, secundum quam Deus libere vult res a se diversas.

Neque quis miretur a nobis multoties repetita fuisse ea quae proxime commemoravimus; nam pleni sunt libri tum eorum, qui ad salvandam divinam actionem in actu libero voluntatis ea tradiderunt, quae cum libertate hominis non videntur posse componi, tum eorum, qui ad libertatem humanam salvandam ea docuerunt, quae actioni causae primae et universalis totius participatae entitatis non videntur satis consuluisse (2).

Arg. 2.^{um} Deus omnibus agentibus secundis sive naturalibus sive voluntariis, ita agendi virtutem confert, ut nullum agens possit agere propria virtute, nisi etiam agat in virtute ipsius, quia hoc est de ratione agentis per participationem. Atqui illud, in cuius virtute agens voluntarium operatur, est causa non solum virtutis, sed etiam actionis. Ergo Deus est causa non solum nostrae voluntatis, sed etiam volitionis. Cum hoc argumentum pertineat ad S. Thomam, non erit inopportunum ipsa S. Doctoris verba in medium proferre, quae ita habent: « Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7 ad 7; cf. etiam quae disputavimus articulo praecedenti.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. LXXXIX initio.

non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi » (1).

Confir. ex eo quod, uti docet Aristoteles, id quod primo movet voluntatem et intellectum debeat esse aliquid, quod est supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus. En quomodo S. Thomas proponit doctrinam Philosophi: « Huius quod aliquis intelligat, consilietur, eligat, et velit, oportet aliquid esse causam; quia omne novum oportet, quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione, nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum » (2).

Prob. 2.^a pars, quae evidenter concluditur ex prima. Siquidem omnia quae Deus agit, ex ordine suae providentiae operatur. Iam vero Deus operatur in liberis actibus et electionibus voluntatis nostrae. Ergo volitiones et electiones nostrae subduntur gubernationi divinae providentiae,

Confir. 1.^o ex eo quod quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine, qui est ad finem, quia, ipsis mediantibus, etiam alia ordinantur ad finem. Porro actiones et volitiones substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in finem, quam actiones ceterarum rerum. Ergo actiones et volitiones nostrae magis cadunt sub ordine divinae providentiae, quam operationes agentium naturalium.

Confir. 2.^o ex eo quod gubernatio divinae providentiae procedit ex amore quo Deus prosequitur res a se creatas; ideoque quanto Deus aliqua magis amat, tanto magis eius providentiae ea subduntur. Iam vero Deus substantias spirituales maxime amat, quae gerunt similitudinem divinae bonitatis magis perfectam, et ad modum imaginis. Ergo humanae volitiones et electiones, quae sunt operationes substantiarum spiritualium, cadunt sub speciali providentia Dei. Unde Philosophus dixit (*Ethic.* lib. X, cap. X) quod Deus maxime curat de his, qui diligunt suum intellectum, tamquam de suis amicis.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Omne, quod movetur ab agente extrinseco, cogitur. Atqui voluntas non potest cogi. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Omne quod movetur a principio extrinseco, cogitur, si agens non confert mobili naturalem inclinationem, *Conc.* Si agens ipsi confert naturalem inclinationem, *Neg. Conc. min.*

(1) *Contra gent.* loc. cit. n. 4.

(2) *Contra gent.* loc. cit. n. ult.

Explico. Quod voluntas non possit cogi, hoc a nobis iam declaratum fuit, quando loquuti sumus de facultatibus appetitivis. Actus quippe a voluntate elicitus, est essentialiter voluntarius; ideoque duae res contrariae concurrunt, si aliquis motus dicatur voluntarius idest a voluntate procedens, et simul violentus; esset enim simul voluntarius et non voluntarius. Verum motus violentus tunc habetur, quando mobile pellitur ad motum ab aliquo principio extrinseco, quod mobili nullam communicat inclinationem naturalem. Unde Deus, qui est auctor omnium naturarum, ita res omnes movet, ut motus earum sit omnino naturalis, et si natura aliqua agit per voluntatem, eius motus erit omnino voluntarius. Quare S. Thomas accurate respondet difficultati, inquit: « Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave cum movetur deorsum a generante non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam; quia dat ei eius propriam inclinationem » (1). Ex dictis duo evidenter eruuntur, et quod voluntas per actionem et influxum divinum non cogatur, et quod voluntas non possit habere motum naturalem, nisi a solo Deo, cum ipsa non accipiat esse, nisi per creationem, quae est actio solius Dei (2).

Oppon. 2.º Id quod voluntarie movetur, dicitur moveri a seipso et non ab alio. Atqui voluntas movetur voluntarie. Ergo movetur a seipsa et non a Deo.

Resp. Dist. mai. Id quod movetur voluntarie, movetur a seipso, idest movetur a principio intrinseco, *Conc.* Idest movetur a principio intrinseco, quod excludit omnem actionem superioris principii extrinseci, nempe Dei, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Motus voluntatis cum sit actio vitalis et immanens debet procedere a principio intrinseco; nam de ratione viventis est, ut moveat seipsum, et insuper de ratione viventis praediti libertate est, ita movere seipsum, ut determinatio actus sit in sua potestate. Verum si vivens est causa secunda, idest si est vivens per participationem et non per essentiam, tunc, sicut a causa prima et universali, quae est ipsa vita per essentiam et actus purissimus, habuit esse viventis et virtutes operativas; sic etiam ab ipsa necessario debet habere id quo actualiter operetur. Unde quod vivens moveat seipsum, et si est liberum, moveat seipsum determinando se ad hoc vel ad illud, hoc non impedit influxum et actionem causae primae, quae est principium totius participatae perfectionis et entitatis. Audiatur S. Thomas hunc rerum delectum dilucide sic explicantem: « Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum,

(1) 1 p. q. 105, a. 4 ad 1.

(2) Cf. S. THOM. 1-2.º, q. 9, a. 6.

quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii » (1).

Oppon. 3.º Si voluntas moveretur a Deo, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum, quia motus magis attribuitur moventi, quam mobili. Atqui opera voluntatis imputantur homini ad meritum vel demeritum. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Si voluntas moveretur a Deo, ita ut ipsa nullatenus se moveret, et non esset domina sui actus, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum, *Conc.* Si ita movetur a Deo, ut moveat seipsam et sit domina sui actus, opera non debent ipsi imputari, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Quando mobile aliquod ita movetur ab agente, ut nullo modo moveat seipsum, evidenter motus ille non potest imputari ad meritum vel demeritum mobilis; quia ad rationem meriti vel demeriti requiritur non solum ut agens moveat seipsum, sed etiam ut habeat in sua potestate determinationem actus ad unum, nempe ut sit liberum. Contra ea si agens, quod movetur a Deo, est agens liberum habens dominium sui actus, et potestatem se determinandi potius ad hoc quam ad illud; tunc licet agens voluntarium et particulare moveatur a Deo tamquam ab agente universali et causa totius entis, nihilominus opus ipsi imputabitur ad meritum vel demeritum. Hic autem notandum est, causam primam communicare causis secundis libere agentibus id quod est perfectionis in actu, non autem id quod est deformitatis, ita ut perfectio seu actus reducatur in causam primam tamquam in agens primum, non vero defectus seu deformitas, quae tota reducitur in causam secundam, quae sola deficere potest, et a recta agendi norma deflectere.

Haec doctrina perbelle illustratur a S. Thoma, qui postquam affirmaverit, omnes motus causarum secundarum causari a Deo, qui est primum movens respectu omnium motuum sive spiritualium, sive corporalium, sic prosequitur: « Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum... Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam; quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis. Sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu,

(1) QQ. DD. De malo, q. 3, a. 2 ad 4.

non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab oportunitate mobilitatis a virtute motiva » (1).

Oppon. 4.º Quidquid movetur ab agente cui resisti non potest, semper ex necessitate movetur. Atqui Deus est agens cuius voluntati resisti non potest. Ergo si voluntas movetur a Deo, motus voluntatis erit semper necessarius, quod est falsum.

Resp. Dist. mai. Quod movetur ab agente cui resisti non potest, semper movetur ex necessitate, si agens non movet iuxta naturam mobilis, *Conc.* Si agens movet iuxta naturam mobilis, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Sicut causa prima et universalis omnes res condidit per intellectum et voluntatem, iuxta ideas et formas exemplares in divina arte existentes; sic easdem creaturas sapientissime sua providentia gubernat, et ipsis per intellectum et voluntatem impertit id, quo actualiter agant iuxta cuiusque rei naturam et conditionem. Unde actio Dei in creaturis libere agentibus non solum non attribuit necessitatem voluntati, quae est *activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa*; verum etiam voluntati largitur, ut ipsa sese determinet potius ad unum quam ad alterum. Et ea de re scite S. Thomas difficultati sic satisfacit: « Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae » (2).

Oppon. 5.º Si voluntas movetur a Deo, hic motus erit ipsi naturalis. Atqui quidquid naturaliter movetur, necessario movetur. Ergo si voluntas movetur a Deo, non est libera.

Resp. Dist. mai. Si voluntas movetur a Deo, hic motus erit ipsi naturalis, idest erit iuxta naturam et exigentiam voluntatis, ut a Deo moveatur, eique subdatur, *Conc.* Idest erit naturale voluntati, ut moveatur ad agendum necessario, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. In difficultate latet subtilis quaedam aequivocatio, quae in tota hac materia longe lateque vagatur, et in causa est cur contentiones dissensionesque producantur diuturnius, quam par est. Siquidem aliud est, quod sit iuxta naturam voluntatis creatae, ut Deus in eius operatione agat, ipsi tribuendo id quo voluntas actualiter operetur et constituatur actuale principium activum, habens in sua potestate determinationem sui actus ad unum, ita ut ipsi integrum sit eligere unum prae alio; et aliud est, quod sit naturale voluntati, ut Deus in ea ita operetur, quod ipsam determinet ad unum; nam hoc

(1) *QQ. DD. De malo*, loc. cit. in corp.

(2) 1-2^{ae}, q. 10, a. 4 ad 1.

secundum est contra naturam agentis liberi, ideoque ipsi innaturale. En quomodo S. Thomas aequivocationi occurrit et nodum dissolvit: « Naturale est unicuique, quod Deus operetur in ipso, *ut sit ei naturale*; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult, quod ei conveniat. Non autem vult ut quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur » (1).

Oppon. 6.º Si voluntas humana in suis operationibus movetur a Deo, agit ut instrumentum causae primae. Atqui instrumentum non est liberum. Ergo Deus non agit in voluntate.

Resp. Dist. mai. Si voluntas humana movetur a Deo, tunc agit ut instrumentum *communiter* dictum, *Conc.* Tunc agit ut instrumentum *proprie* dictum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* En quomodo S. Thomas hanc duplicem instrumenti rationem declarat, et per hoc propositae difficultati satisfacit: « Instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo *proprie*; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario; et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis *communiter* quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non: et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet; et ita est de mente humana » (2).

Oppon. 7.º Voluntas humana dici potest causa principalis sui actus. Atqui si in sua operatione moveretur a Deo, non posset dici causa principalis. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Voluntas humana dici potest causa principalis sui actus, *secundum quid*, *Conc.* Potest dici causa principalis sui actus, *simpliciter*, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Sicut causa instrumentalis dicitur dupliciter, sic etiam causa principalis sumitur dupliciter. Quandoque enim causa principalis dicitur simpliciter et absolute, et est illa causa, quae in agendo nullatenus recipit virtutem ab alio, ideoque agit omnino independenter ab alia qualibet causa; et haec causa principalis non potest esse nisi Deus. Quandoque causa principalis sumitur secundum quid et relative; et est illa quae producit effectum sibi similem in natura vel etiam inferioris perfectionis, licet in agendo sit dependens a Deo, qui est principium totius esse. Haec causa dicitur principalis per comparisonem ad aliquod instrumentum, quod ab ipsa elevatur ad aliquod opus supra naturam instrumenti, ita ut effectus conformetur causae principali et non instrumentali. Sic intelliguntur verba S. Tho-

(1) Loc. cit. ad 2.

(2) *QQ. DD. De ver. q. 24, a. 1 ad 5.*

mae, qui nodum solvit, inquit: « Causa prima dicitur principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur » (1).

Oppon. 8.^o Si voluntas quando incipit eligere, movetur a Deo, nempe ab exteriori principio, motus eius non est in sua potestate, ideoque non est libera. Atqui motus voluntatis est in sua potestate. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Si voluntas movetur a Deo, ita ut Deus non communicet voluntati ut moveat seipsam, motus eius non est liber, **Conc.** Si Deus ita movet voluntatem, ut voluntas etiam moveat seipsam, motus eius non est liber, **Neg. Conc. min et Neg. cons.**

Explico. Tripliciter potest aliquid moveri, nimirum vel quatenus movetur a seipso independenter ab aliquo extrinseco principio, et tunc dicitur moveri metaphorice et per quamdam similitudinem; et hoc est proprium primi activi, quod est Deus qui immobiliter omnino operatur, et libere vult res a se diversas; vel quatenus ita movetur ab altero, ut nullo modo moveat seipsum, et in hoc casu non est agens liberum; vel demum quatenus ita movetur a primo movente, ut etiam moveat seipsum, et in hoc casu magis participat de perfectione primi activi, et potest libere agere, licet dependenter a principio extrinseco, nempe a causa prima. Solutio difficultatis sic proponitur a S. Thoma: « Voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corpore articuli » (2).

Oppon. 9.^o Si voluntas movetur a Deo, motus eius erit uniformior, quam motus causarum naturalium, quia quo mobile est propinquius primo motori, eo uniformius movetur. Atqui in hoc casu voluntas non est libera. Ergo non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Motus voluntatis esset uniformior, si uniformitas motus spectatur quantum ad modum agendi, **Conc.** Si spectatur ex parte effectuum, **Neg. Contradist. min et Neg. cons.** Siquidem operans quo perfectius est; eo magis observat eundem modum in agendo, licet eius virtus extendatur ad plures effectus (3).

(1) QQ. DD. De ver. loc. cit. ad 4.

(2) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unic. ad 17.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De malo, loc. cit. ad 14.

ARTICULUS V.

AN MOTIO DEI PRAEDETERMINET VOLUNTATEM AD UNUM.

QUAESTIO DETERMINATUR. Deus sua providentia sapientissime administrat ac gubernat omnes creaturas secundum naturas, quas ipsis largitus est in prima rerum effectione. Unde, sicut rebus diversas impertitus est naturas, ut essent multiplices et diversae similitudines divinae bonitatis in quantum bonae sunt; sic etiam in ipsis diversimode operatur secundum diversas earundem naturas, ut sint agentia actu, et imitentur divinam bonitatem in quantum communicant aliis suam bonitatem. Porro triplex potissimum distingui potest causarum secundarum genus, nempe substantiarum inanimatarum, substantiarum viventium expertium ratione, et substantiarum rationalium. Primae operantur dumtaxat transeunter per actionem, quae recipitur in subiecto ab agente diverso, ideoque non movent seipsas; secundae operantur etiam immanenter movendo seipsas, sed ita movent seipsas, ut motus earum sit ab ipsa natura determinatus ad unum; et consequenter non est in ipsis activum principium, quo eligant unum prae alio: tertiae demum ita seipsas movent, ut motus earum non sit a natura determinatus ad unum; sed inclinatio, qua flectuntur potius ad unum appetendum quam aliud, est in earum potestate, ideoque gaudent libero arbitrio. Quare Deus ita operatur in singulis substantiis, iuxta cuiusque naturas, ut primis communicet id quo fiant actu agentia et moveant alias; secundis ut moveant etiam seipsas; tertiis demum ut ita moveant seipsas, ut motus remaneat in earum potestate, et non sit a Deo determinatus ad unum; nam liberum arbitrium, iuxta S. Thomam, non invenitur in illis agentibus, quorum actiones non determinantur ab ipsis, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

Quae cum ita sint, propositum problema quadantenus fuit solutum ex iis, quae superius disseruimus exponendo doctrinam S. Thomae circa operationem divinam in omni actione causarum secundarum, sive earum quae operantur ex necessitate naturae, sive earum quae operantur ex libera electione. Nam cum causa prima et universalis operetur in actione cuiuslibet agentis particularis secundum naturam rerum ab ipsa conditarum, ita agit in actione causarum naturalium, ut earum motus sit determinatus ad unum; et vicissim ita operatur in libera voluntate, ut eius actus non determinetur ad unum a principio extrinseco; sed inclinatio et determinatio motus sit ab ipsa voluntate, quae sub influxu divino potestatem retinet agendi vel non agendi, agendi hoc vel illud, idest se determinandi ad actum; et sic propius accedit ad perfectionem primi activi quod est maxime indetermina-

mae, qui nodum solvit, inquit: « Causa prima dicitur principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur » (1).

Oppon. 8.^o Si voluntas quando incipit eligere, movetur a Deo, nempe ab exteriori principio, motus eius non est in sua potestate, ideoque non est libera. Atqui motus voluntatis est in sua potestate. Ergo voluntas non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Si voluntas movetur a Deo, ita ut Deus non communicet voluntati ut moveat seipsam, motus eius non est liber, **Conc.** Si Deus ita movet voluntatem, ut voluntas etiam moveat seipsam, motus eius non est liber, **Neg. Conc. min et Neg. cons.**

Explico. Tripliciter potest aliquid moveri, nimirum vel quatenus movetur a seipso independenter ab aliquo extrinseco principio, et tunc dicitur moveri metaphorice et per quamdam similitudinem; et hoc est proprium primi activi, quod est Deus qui immobiliter omnino operatur, et libere vult res a se diversas; vel quatenus ita movetur ab altero, ut nullo modo moveat seipsum, et in hoc casu non est agens liberum; vel demum quatenus ita movetur a primo movente, ut etiam moveat seipsum, et in hoc casu magis participat de perfectione primi activi, et potest libere agere, licet dependenter a principio extrinseco, nempe a causa prima. Solutio difficultatis sic proponitur a S. Thoma: « Voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corpore articuli » (2).

Oppon. 9.^o Si voluntas movetur a Deo, motus eius erit uniformior, quam motus causarum naturalium, quia quo mobile est propinquius primo motori, eo uniformius movetur. Atqui in hoc casu voluntas non est libera. Ergo non movetur a Deo.

Resp. Dist. mai. Motus voluntatis esset uniformior, si uniformitas motus spectatur quantum ad modum agendi, **Conc.** Si spectatur ex parte effectuum, **Neg. Contradist. min et Neg. cons.** Siquidem operans quo perfectius est; eo magis observat eundem modum in agendo, licet eius virtus extendatur ad plures effectus (3).

(1) QQ. DD. De ver. loc. cit. ad 4.

(2) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unic. ad 17.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De malo, loc. cit. ad 14.

ARTICULUS V.

AN MOTIO DEI PRAEDETERMINET VOLUNTATEM AD UNUM.

QUAESTIO DETERMINATUR. Deus sua providentia sapientissime administrat ac gubernat omnes creaturas secundum naturas, quas ipsis largitus est in prima rerum effectione. Unde, sicut rebus diversas impertitus est naturas, ut essent multiplices et diversae similitudines divinae bonitatis in quantum bonae sunt; sic etiam in ipsis diversimode operatur secundum diversas earundem naturas, ut sint agentia actu, et imitentur divinam bonitatem in quantum communicant aliis suam bonitatem. Porro triplex potissimum distingui potest causarum secundarum genus, nempe substantiarum inanimatarum, substantiarum viventium expertium ratione, et substantiarum rationalium. Primae operantur dumtaxat transeunter per actionem, quae recipitur in subiecto ab agente diverso, ideoque non movent seipsas; secundae operantur etiam immanenter movendo seipsas, sed ita movent seipsas, ut motus earum sit ab ipsa natura determinatus ad unum; et consequenter non est in ipsis activum principium, quo eligant unum prae alio: tertiae demum ita seipsas movent, ut motus earum non sit a natura determinatus ad unum; sed inclinatio, qua flectuntur potius ad unum appetendum quam aliud, est in earum potestate, ideoque gaudent libero arbitrio. Quare Deus ita operatur in singulis substantiis, iuxta cuiusque naturas, ut primis communicet id quo fiant actu agentia et moveant alias; secundis ut moveant etiam seipsas; tertiis demum ut ita moveant seipsas, ut motus remaneat in earum potestate, et non sit a Deo determinatus ad unum; nam liberum arbitrium, iuxta S. Thomam, non invenitur in illis agentibus, quorum actiones non determinantur ab ipsis, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

Quae cum ita sint, propositum problema quadantenus fuit solutum ex iis, quae superius disseruimus exponendo doctrinam S. Thomae circa operationem divinam in omni actione causarum secundarum, sive earum quae operantur ex necessitate naturae, sive earum quae operantur ex libera electione. Nam cum causa prima et universalis operetur in actione cuiuslibet agentis particularis secundum naturam rerum ab ipsa conditarum, ita agit in actione causarum naturalium, ut earum motus sit determinatus ad unum; et vicissim ita operatur in libera voluntate, ut eius actus non determinetur ad unum a principio extrinseco; sed inclinatio et determinatio motus sit ab ipsa voluntate, quae sub influxu divino potestatem retinet agendi vel non agendi, agendi hoc vel illud, idest se determinandi ad actum; et sic propius accedit ad perfectionem primi activi quod est maxime indetermina-

tum per modum actus et perfectionis, et non per modum imperfectionis et potentiae. Unde inter causam primam libere agentem independenter a quolibet exteriori principio, et causas secundas, quae agunt necessario et ab exteriori agente determinantur ad unum, medium locum tenet causa secunda libere agens, seu voluntas creata, quae in sua operatione subditur actioni agentis universalis, a quo non determinatur ad unum, sed a quo accipit id quo ipsa determinat seipsam ad unum; cum omnis perfectio participata sit a primo principio omnis entitatis et perfectionis. Unde, sicut vere dicitur voluntas creata habere a Deo perfectionem illam, qua ipsa est domina sui actus, et determinat seipsam potius ad hoc quam ad illud; ita falso admodum diceretur eadem voluntas determinari ad unum a Deo, quia in hac hypothese acciperet et non acciperet a Deo perfectionem agentis liberi.

Cum haec doctrina non sit ita facilis captu intellectuque, non erit inutile iterum huc transferre verba S. Thomae superius recitata, quae omnino accommodata sunt ad illustrandam aperiendamque rem per se satis absconditam. Ait enim: «Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur» (1). Unde si quis dicit, Deum determinare ad unum, sed non ex necessitate, propositio potest habere duplicem ancipitemque sensum; vel enim significat, actionem divinam determinantem creaturam ad unum non esse necessariam; et tunc affirmat, Deum libere agere in operationibus creaturarum, quod est verissimum, sed nihil confert ad discernendum, an operatio creaturae sit libera vel necessaria; vel potest significare, actionem creaturae a Deo determinatam ad unum non esse necessariam; et hoc est falsum et sibi ipsi repugnans, cum ad rationem actionis liberae requiratur, iuxta recta philosophandi principia et ipsum S. Thomam, ut motus voluntatis determinetur ad unum ab ipsa voluntate, et non ab aliquo exteriori principio, neque a prioribus causis.

Hic autem ne misceantur quaestiones plane differentes, monemus, in praesenti controversia non disputari, utrum et quomodo motio seu actio Dei in operationibus agentium particularium dicenda est prior actione creaturarum; sed illud dumtaxat inquirimus, utrum in operationibus liberis creaturarum admittenda sit aliqua motio seu actio ex parte Dei, quae liberam voluntatem ad unum determinet, quae motio

(1) 1-2^{ae}, q. 10, a. 4.

a suis fautoribus vulgo dici solet *praedeterminatio physica*. Problemati sic definito satisfacimus sequenti propositione.

PROPOSITIO.

In liberis creaturarum operationibus admitti nequit ex parte Dei motio aliqua ad unum determinans, quae vulgo dici solet praedeterminatio physica, quaeque immerito attribuitur Doctori Angelico (1).

Prob. 1.^a pars, in qua demonstranda parum immorabimur, cum in ipsa expositione quaestionis a nobis iam indicata sint argumenta quae rem suadent. Possumus tamen hoc pacto argumentari. De ratione liberae electionis est, ut voluntas habeat dominium sui actus, idest potestatem se determinandi potius ad unum quam ad alterum. Atqui voluntas determinata ad unum per actionem extrinseci agentis seu causae primae, quae ipsam physice praedeterminat potius ad hoc quam ad illud, non habet in sua potestate velle vel non velle, velle hoc vel velle illud. Ergo actio Dei in liberis creaturarum operationibus non potest esse motio physice praedeterminans ad unum. Propositio maior evidens est; nam si voluntati integrum non esset inflectere motum seu operationem suam ad hoc potius quam ad illud, tunc non nisi inepte diceretur eligere, cum electio sit praeceptio unius prae alio, quod poterat accipi. Propositio minor est aequae perspicua, eo quod si voluntas est a causa priori et a principio extrinseco determinata ad unum, determinatio actus non est amplius in sua potestate; nam determinatio causata et procedens a voluntate, evidenter subaudit, actum non esse determinatum a causa priori et independenter ab ipsa; secus voluntas dicenda esset, habere potestatem determinandi ad unum inclinationem et motum a priori causa et ab alio determinatum. Unde, posita ex parte Dei physica praedeterminatione, quae, iuxta eius assertores, ex propria essentia et ab intrinseco est efficax independenter a quolibet creato consensu, voluntas humana minime dici poterit cum S. Thoma *activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa*.

Confir. Nostra argumentandi ratio illustrior clariorque evadet, si quaeramus ab aliquo praedeterminationis physicae patrono, utrum homo praedeterminatus ad homicidium possit illud vitare. Ad hanc quae-

(1) De hac re conferatur S. THOMAS, locis mox citandis in probatione secundae partis statuae propositionis; cf. etiam Opusc. ab Em. Cardinali Josepho Pecci exaratum circa sententiam S. Thomae de influxu Dei in operationes creaturarum rationalium.

stionem responderi solet adhibita hac distinctione. In sensu composito, *Neg.* In sensu diviso, *Conc.* Insuper responsio illustrari solet hoc exemplo. Qui libere sedet non potest ambulare in sensu composito sessionis; potest autem in sensu diviso; sic praedeterminatus non potest dissentire in sensu composito, potest autem in sensu diviso.

Haec distinctio sensus compositi et sensus divisi, seu aliis verbis necessitatis consequentiae et necessitatis consequentis applicata praesenti materiae nodum nullo modo solvit. Siquidem, tunc necessitas consequens sensum compositum componi potest cum libertate, quando illud in cuius sensu composito actus evadit necessarius, est in potestate voluntatis. Iam vero praedeterminatio physica nullo modo est subiecta dominio voluntatis nostrae. Hoc liquet ipso exemplo a fautoribus praedeterminationis allato. Nam ratio cur libere sedens dicitur non posse deambulare in sensu composito sessionis, posse autem in sensu diviso, ex eo est, quod libere sedens sese determinavit ad sedendum retinens in se potestatem deambulandi; et tunc recte dicitur non posse deambulare in sensu composito sessionis, nam si sedet non deambulat, et si deambulat non sedet; posse autem in sensu diviso; quia sicut se determinavit ad sedendum, ita poterit se determinare ad ambulandum. Verum si eget determinari ab altero ad ambulandum in sensu diviso sessionis, tunc recte dicendus est *non posse non deambulare* in sensu diviso sessionis, non autem *posse deambulare*. Sic praedeterminatus ad actionem homicidii non poterit vitare homicidium in sensu composito praedeterminationis, et in sensu diviso *non poterit non vitare*, id est necessario vitabit, quod est contra rationem agentis liberi.

Arg. 2.^{um}, quod efficitur ex hoc principio. Omnis suppositio antecedens, connexa cum effectu, et non subiecta dominio voluntatis consistere nequit cum actu libero. Atqui motio Dei determinans ad unum est suppositio antecedens, connexa cum effectu, et non subiecta dominio voluntatis. Ergo in actibus liberis creaturarum nequit admitti actio Dei physice praedeterminans voluntatem ad unum. Cum hoc argumentum non differat a priori, nisi quoad formam, non est cur in eo enucleando ulterius immoremur.

Prob. 2.^a pars, nimirum immerito attribui S. Thomae doctrinam, quae tuetur, liberas creaturarum operationes esse per actionem divinam praedeterminatas ad unum. Licet a nobis hoc in superioribus demonstratum sit, citando varia loca Doctoris Angelici, quae non solum non possunt componi cum memorata opinione, verum etiam affirmant directe oppositum; nihilominus non erit supervacaneum, quaedam ex illis locis seligere et sub unico conspectu hic proponere, ut prudens lector possit, cognita causa, aequum iudicium de re, quae in controversiam venit, ex se proferre. En aliqua testimonia in ordinem exacta:

1.^o « Ipsa potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum *non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* » (1).

2.^o « Haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat, et ordinem eius quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est; et inde est quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc *in solis intellectum habentibus, liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus* » (2).

3.^o « Voluntas non potest in oppositum eius ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum, *quae ipsa sibi determinat*, sicut sunt ea quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet » (3).

4.^o « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, et ideo *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* » (4).

5.^o « Quanto aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde *quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare*... Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic *ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa* » (5).

6.^o « Dominium quod habet voluntas supra suos actus per quod in eius est potestate velle vel non velle, *excludit determinationem virtutis ad unum*, et molestiam (al. violentiam) causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse

(1) 2 *Sent.* Dist. 39, q. 1, a. 1.

(2) 2 *Sent.* Dist. 25, q. 1, a. 1.

(3) 4 *Sent.* Dist. 49, q. 1, a. 3 ad 1.

(4) *QQ. DD. De pot.* q. 3, a. 7 ad 13.

(5) *QQ. DD. De ver.* q. 22, a. 4.

et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit » (1).

7.º « Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens et non necessarius » (2).

Testimonia declarantur. Iuxta S. Thomam 1), posito quocumque divino influxu, voluntas non est magis determinata ad ponendum quam ad non ponendum actum; nam ait: Non est obligata ad alteram partem contradictionis. 2) Deus non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate determinet ad unum; nam ait: Determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis. 3) Inclinatio naturae rationalis ad bonum apprehensum non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. 4) Agentia quorum actus ab alio determinantur, non habent liberum arbitrium; nam ait: Liberum arbitrium non invenitur in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus. Haec et plura alia satis manifestant, quam longe sit doctrina S. Thomae a sententia eorum, qui physicam praedeterminationem defendunt; nam ipsi dicunt, vi praedeterminationis voluntatem nostram esse ad unum determinatam: S. Thomas asserit, non esse determinatam ad alteram partem contradictionis. Iidem docent, voluntatem utpote indifferentem esse ab alio determinandam, ut determinatum actum ponat: S. Thomas docet, voluntatem non habere ab alio determinante sed a seipsa, quod determinate exeat in hunc vel illum actum. Stat ergo id quod in propositione demonstrandum assumpsimus, nimirum doctrinam propugnans physicam praedeterminationem ex parte Dei in operationibus liberis creaturarum immerito tribui S. Thomae.

FERRARIENSIS. Ad ea illustranda et confirmanda quae S. Thomas docet de divina operatione in actibus liberis voluntatis, non erit inutile afferre auctoritatem praestantissimorum Angelici Doctoris interpretum, Ferrariensis, et Caietani. Quorum primus evolvens ex doctrina Aquinatis, quomodo per Spiritum Sanctum agimur ad mandata Dei implenda, haec diserte tradit: « Ad huius evidentiam considerandum est primo, quod dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero movetur. Et si quidem actio illa determinatur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat praecise secundum inclinationem ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi; sicut bruta animalia dicuntur agi, in quantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum. Si autem actio

(1) *Contra gent.* lib. I, cap. LXVIII.

(2) 1-2^{ae}, q. 10, a. 4.

non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moveatur ab altero, sive inclinetur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid; quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat; sed tamen aliquantulum inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic Spiritus Sanctus nos ad agendum inclinat, quod libere tamen operamur et ex proprio arbitrio tamquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus Sancti inclinationem et motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid. Propter hoc dixit S. Thomas, quod per Spiritum Sanctum quodammodo agimur ad praecepta Dei implenda » (1).

CAIETANUS. Cum doctor Duns Scotus docuisset, contingentiam effectuum causarum secundarum immediate oriri ex hoc quod Deus liber sit in volendo tales effectus, ideoque nihil evenire contingenter in absurda hypothesi quod Deus necessario ageret, etiamsi eius actio esset eiusdem naturae ac nunc est; Caietanus merito reprobavit hanc falsam lubricamque philosophandi rationem, et in ea refellenda non solum alienus est ab actione Dei determinativa ad unum liberae voluntatis; verum etiam affirmat, influxum et motionem divinam non esse praeiviam, sed cooperativam. En quomodo Caietanus ordine proponit et dissolvit duas rationes Scoti:

« Prima ratio et potissima quae movit Scotum, haec est: Causa movens, in quantum mota, si necessario movetur, necessario movet. Sed omnis causa secunda est movens, in quantum mota a prima. Ergo si necessario movetur, necessario movet... Et probatur minor, quia nulla causa secunda agit aliquid, nisi in virtute primae ».

Huic rationi sic occurrit Caietanus: « Ad primam rationem Scoti multipliciter responderi potest. Primo distinguendo ly *mota* seu ly *movetur*. Dupliciter enim contingit, secundam causam moveri a prima: uno modo, *motione praevia propriae actioni*, sicut baculus movet lapidem motus a manu; alio modo *motione cooperativa intrinsece propriae actioni*. Et quidquid sit de maiore in primo sensu; in secundo tamen est falsa, in quo tantum verificatur minor. Non enim oportet, cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam *praevia motione cooperari*, sed sufficit et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi; et hoc quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscuiusque; sic enim disponit omnia suaviter. Unde sive necessario sive libere cooperetur Deus; nihilominus creata voluntas libere utitur illa cooperatione. Secundo distinguendo ly *in quantum mota*, quoniam potest denotare causam praecisam, et potest denotare concausam. Et si quidem denotat causam praecisam, minor est falsa;

(1) FERRARIEN. *Com. in Sum. contra gent.* lib. IV, cap. XXII.

non enim causa secunda movet ob hoc praecise, quia movetur, sed etiam ex virtute propria; si autem denotat concausam, maior est falsa. Quoniam stat, causam secundam necessario moveri a prima, et cum hoc ipsum moveri modificari ex natura causae secundae; et sic moveri causae secundae provenit non ex moveri tantum; sed ex moveri, et modo proprio ipsius causae secundae; ex tali enim modo consurgere potest quod non necessario movet, ut patet in causis defectibilibus. Illa autem propositio adiuncta, scilicet, causa secunda non agit nisi in virtute primae, non iuvat; quoniam non est sensus, quod causa secunda nullam virtutem habeat, nisi primae; sed quod ipsa secunda nullum effectum producit, nisi virtute primae concurrente, et coniungente virtutem secundae suo effectui, quoniam prima omnia attingit immediatione virtutis, ut in quaestione octava declaratum est » (1).

« Secunda ratio est (nempe Scoti). Prima causa prius naturaliter respicit effectum, quam quaecumque alia causa. Ergo, si necessario causat, omnis effectus in illo priori habet necessariam habitudinem ad ipsam. Ergo nullus effectus fit contingenter ».

Hanc secundam Scoti rationem sic dissolvit Caietanus: « Ad secundam rationem dicitur, quod prima consequentia nihil valet. Quoniam prima causa non attingit effectum secundae causae in seipsa, sed modificata cooperatione sua iuxta modum ipsius causae secundae; et propterea effectus causae secundae in nullo priori haberet necessariam habitudinem ad primam, sed solum ex se contingenter fieri habitudinem haberet. Illa enim propositio assumpta non est sic intelligenda, quasi sit aliqua duratio naturae in cuius primo instanti causa prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda: *puerilis enim hic est sensus*, ex quo tamen consequentia processisse videtur; sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem. Attingit enim prima causa effectum secundae et independentius, et intimius quam secunda, et propterea dicitur respicere prius. Ex hoc autem sensu nihil consequentia valere patet » (2).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Determinatio liberae voluntatis ad unum est aliquis modus entis. Atqui omne, quod quocumque modo habet rationem entis, debet procedere a Deo. Ergo Deus determinat ad unum voluntatem humanam in operationibus liberis.

Resp. Dist. mai. Determinatio liberae voluntatis ad unum, procedens ab ipsa voluntate, est aliquis modus entis, *Conc.* Determinatio

(1) In 1 p. q. 19, a. 8.

(2) CAIET. in loc. cit.

voluntatis ad unum, procedens ab externo principio et a superiori causa, est aliquis modus entis, *Neg. Contradist. min.* Omne quod habet rationem entis debet procedere a Deo, semper immediate, *Neg.* Sive immediate sive mediate, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Cum de ratione agentis liberi sit, habere in sua potestate agere vel non agere, agere hoc vel illud, idest ita movere seipsum, ut actus non determinetur sibi ad unum ab exteriori principio et causa superiori, sed a seipso, uti disertis verbis docet S. Thomas; consequenter determinatio liberae voluntatis ad unum tunc habet rationem entis, quando haec determinatio procedit ab ipsa voluntate; licet voluntas creata, ut quaelibet causa secunda, agere nequeat independentem ab influxu causae primae. Contra, si haec determinatio ad unum in facultate, quae libere agit, supponeretur procedere a Deo, tunc non haberet rationem entis, quia actio supponeretur simul libera et non libera; quia ex una parte motus et inclinatio actus supponeretur in potestate voluntatis determinantis seipsam ad alteram partem contradictionis, et ex altera parte non supponeretur in potestate ipsius; et hoc est contradictorium, ideoque non habet rationem entis.

Quod autem omne habens rationem entis debeat procedere a Deo, a quo est ratio totius entis participati, hoc verum est, si intelligitur quod debeat semper reduci ad primam causam, sive ab ea procedat mediate sive immediate: minime vero si intelligitur, quod debeat semper procedere a prima causa immediate. Siquidem, si hoc admitteretur, non solum actum esset de humana libertate; sed etiam de vera activitate causarum secundarum. Unde aliud est, quod Deus immediate operetur in omnibus operationibus creaturarum, et aliud est, quod omne quod est in effectu procedente a causis secundis fiat immediate a Deo. Primum est verissimum, uti a nobis superius propugnatum est: secundum est omnino falsum et ducens ad occasionalismum. Deus ergo immediate influit esse quod est proprius effectus primi agentis; causae vero particulares determinant esse ad hanc vel illam speciem, secundum propriam naturam agentis particularis; et sic quod aliquis actus sit liber vel necessarius, immediate dependet a causa secunda, quae a Deo habuit, ut esset agens liberum vel necessarium. Audiatur iterum S. Thomas: « Primum in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse » (1).

Oppon. 2.^o Deus applicat etiam causas liberas ad agendum. Atqui non posset dici applicare voluntatem ad agendum, nisi eam praede-

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. LXVI; cf. etiam cap. LXX.

terminaret ad unum. Ergo Deus ita operatur in libera voluntate hominis, ut eam ad unum praedeterminet.

Resp. Dist. mai. Deus applicat causas liberas ad agendum, dando ipsis non solum agendi virtutem, sed etiam id quo actualiter agant, *Conc.* Applicat causas liberas ad agendum, determinando earum inclinationem ad unum, *Neg.*

Explico. Deus causa prima et universalis totius entis ita agit in operationibus omnium causarum particularium, ut dicatur applicare earum virtutem ad agendum, similitudine ducta ab artifice creato, qui in suis artificiis utitur instrumento quodam materiali, quod applicat ad opus. Verum licet creaturae vere agant ut instrumenta Dei, quia operantur in virtute primi agentis, sicut instrumentum artis operatur per virtutem et motum ab artifice ipsi communicatum; nihilominus ratio instrumenti non dicitur eodem modo de creatura per ordinem ad causam primam, cuius est instrumentum, et de instrumento artis per ordinem ad causam principalem. Creaturae enim ita sunt instrumentum relate ad esse effectus, quod immediate dependet a Deo tamquam a causa principali *absolute et simpliciter*, ut ipsae etiam dicantur causae principales *secundum quid*, quia ab ipsis determinatur et specificatur effectus, qui secundum speciem est similis causae secundae, et non causae primae. Deus ergo ita movet ad agendum creaturas, ut ipsis conferat formam secundum quam agunt et assimilant sibi effectum. Unde si Deus ipsis communicat naturam agentis liberi, tunc ita applicantur a Deo ad operationem, ut motus et inclinatio sit in earum potestate, et non sit a Deo determinata; quod si ipsis communicat naturam agentis necessarii, tunc ita applicantur a Deo ad actionem, ut motus earum sit a Deo determinatus ad unum. Quod autem ita intelligenda sit applicatio virtutis agentium particularium ad operandum, evidentissime patet ex eo quod ipse S. Thomas, qui affirmat Deum applicare omnes causas secundas ad operandum, tuetur simul et saepissime repetit, de ratione agentis liberi esse ut ipsum determinet sibi inclinationem ad unum; et vicissim non esse agentia libera quorum actio et inclinatio determinatur ad unum non a seipsis, sed ab extrinseco principio et a causis prioribus.

Oppon. 3.º Voluntas est facultas indeterminata ad volendum unum prae alio. Atqui potentia indeterminata debet determinari ab alio. Ergo voluntas determinatur a Deo.

Resp. Dist. mai. Voluntas est facultas indeterminata per modum perfectionis et principii activi, *Conc.* Est facultas indeterminata per modum imperfectionis et principii passivi, *Neg. Contradist. min.*

Explico. Si voluntas dicitur potentia passiva, hoc est per ordinem ad intellectum a quo movetur quoad actus specificationem, quia est appetitus boni per intellectum apprehensi. Verum si spectatur quoad actum, voluntas est principium activum non determinatum ad unum,

sed indifferenter se habens ad multa, ideoque eius indeterminatio ex parte actus est per modum perfectionis; quatenus nimirum ad hoc ut exeat in hunc vel illum actum, non egeat ab alio determinari, sed determinetur a seipsa. Immo quoad exercitium actus non solum movet seipsam, sed etiam omnes alias potentias, et ipsum intellectum; intelligo enim quia volo. Haec perfectio voluntatis seu indeterminatio efficit, ut voluntas propinquior sit primo activo, quod habet indeterminationem seu virtutem se determinandi infinite perfectam, cum possit se determinare independenter a quolibet influxu exterioris causae. Contra voluntas licet sit principium active indeterminatum, habens in sua potestate propriam determinationem ad unum, hoc autem perficere non potest independenter ab influxu et operatione Dei. Quare indeterminatio voluntatis non solum non requirit, ut ipsa determinetur ab alio; sed directe hoc excludit, quia determinatio procedens ab exteriori principio propriam indeterminationem voluntatis perimeret; licet non excludat motionem seu actionem primi agentis, quod operatur in omni operante, sed iuxta naturam cuiuslibet causae particularis. Audiatur S. Thomas sic paucis rem declarans: « Quia voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur » (1).

Oppon. 4.º Voluntas est in potentia ad volendum unum prae alio. Atqui omne quod est in potentia, non potest determinari ad actum, nisi per aliquid a se diversum, quod sit actu. Ergo voluntas determinatur a Deo ad volendum potius hoc quam illud.

Resp. Dist. mai. Voluntas est partim in potentia et partim in actu ad volendum unum prae alio, *Conc.* Est mere in potentia ad eligendum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Si proposita difficultas valeret, actum esset de humana libertate, quae, uti S. Thomas sexcentis in locis docet, non potest inveniri in illis agentibus, quae non determinant seipsa ad unum, sed determinantur ab extrinseca causa. Et revera argumentum quod fautores physicae praedeterminationis ducunt ex eo quod voluntas sit in potentia ad eligendum, affertur a S. Thoma ut difficultas contra liberum arbitrium voluntatis, et non semel dissolvitur ab eodem S. Doctore. Unde evidentissimum est, non recte confugere ad auctoritatem Angelici Doctoris, qui ad sua placita defendenda adhibent ut argumentum illud idem, quod ab Aquinate affertur ut difficultas, et exploditur per hoc quod voluntas relate ad bonum particulare, ad quod libere se determinat, est partim in potentia et partim in actu ex naturali et necessario appetitu ad bonum universale, quod est obiectum

(1) 1-2^{ae}, q. 10, a. 4.

complens et adaequans suam potentiam. Sicut enim intellectus per cognitionem principiorum, quam actu habet, movet se ad conclusiones cognoscendas, sic voluntas per appetitionem finis, ad quam est naturaliter determinata a Deo, qui est universale bonum, determinat se ad media eligenda; quia finis in potentia appetitiva se habet, sicut principia in potentia cognoscitiva: « Deus, inquit S. Thomas, movet voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem *determinat se ad volendum hoc vel illud*, quod est vere bonum vel apparens bonum » (1). Et alibi hanc doctrinam sic difficultati solvendae applicat: « Quantum ad exercitium actus primo quidem manifestum est, *quod voluntas movetur a seipsa*; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu » (2).

Oppon. 5.º Voluntatis relate ad quemlibet actum operatur ut instrumentum causae primae, quae est principium totius entis. Atqui instrumentum determinatur ad quemlibet actum a principali agente. Ergo voluntas determinatur a Deo.

Resp. Dist. mai. Voluntatis in quolibet actu operatur ut instrumentum communiter dictum, *Conc.* Ut instrumentum proprie dictum, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Solutio huius difficultatis a nobis superius tradita est, ideoque non est cur hic eadem repetamus. Solummodo hic addimus, instrumenta proprie dicta, quae a causa principali non habent aliquam formam seu naturam, moveri semper eodem modo a principali agente. Contra, instrumenta communiter dicta, quae a Deo sortiuntur formam seu naturam, moventur diversimode secundum naturam a Deo acceptam, quia causa prima ita movet secundas, ut earum naturas conservet, non destruat. Sic Deus alio modo operatur in substantiis inanimatis, in viventibus irrationalibus, et in viventibus rationalibus.

SCHOLION. Summa et conclusio quaestionis. Ea quae a nobis de divina providentia et rerum creaturarum gubernatione ex puris S. Thomae fontibus hausta, conati sumus pro ingenii nostri viribus fideliter explicare, sic possunt capitulatim et sub uno veluti conspectu proponi. Cum Deus condiderit creaturam omnem, ut esset imago et

(1) 1-2^{ae}, q. 9, a. 6 ad 3.

(2) QQ. DD. De malo, q. 6, a. unic.

similitudo infinitae bonitatis suae, tamquam artifex sapientissimus operi a se effecto iugiter adest, ut illud perducatur ad finem, propter quem conditum fuit. Hoc spectat ad Dei providentiam, quae est ratio ordinis rerum in finem, et ad Dei gubernationem, quae est ordinis provisi exsecutio. Iam vero res omnes ordinatae sunt ad imitationem et participationem divinae bonitatis, tum per hoc quod in se bonae sunt, tum per hoc quod suam bonitatem aliis communicant; ideoque tum in eo quod sunt, tum in eo quod operantur. Unde primus effectus divinae gubernationis est conservatio rerum in essendi perseverantia; secundus autem effectus in eo consistit, quod Deus creaturis omnibus communicet id quo actualiter agant.

Et ea de re disseruimus de actione Dei, quae conservat creaturas in esse accepto per creationem, et de operatione qua Deus operatur in actionibus cuiuslibet agentis particularis. Verum enim inter agentia particularia recensentur creaturae rationales, quae pollent libero arbitrio, ideoque sic a Deo ordinantur ad finem, ut ipsae sub influxu Dei gubernantis ordinent etiam seipsas; quia habent in sua potestate eligere unum prae alio, id est habent voluntatem, quae est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad plura. Ergo Dei actio, quae est conservatrix naturarum, ita operatur in huiusmodi agentibus, ut ipsa non determinentur ad unum nisi a seipsis.

Haec sunt ita aperta ac perspicua, ita conceptis verbis a S. Thoma explicata, ut non videantur posse negari ab eo, qui immediatam Dei actionem in operatione creaturarum et libertatem humanam tueri desiderat. Unde etiamsi intellectus noster non perveniat ad percipiendum, quomodo eventus a Deo provisos et actio Dei stare possit cum contingentia actus liberi, neque ius neque fas erit aut divinam providentiam et immediatam Dei cooperationem negare, aut conceptum pervertere liberae actionis, quae teste S. Thoma tunc solum habetur, quando voluntas sese determinat ad unum et non praedeterminatur ab altero. Siquidem falsa est et periculosa illa philosophandi ratio, quae res claras et evidentes tollit ad res obscuras, quae superant captum intellectus nostri, aperiendas: cum contra vera philosophia doceat, in iis quae spectant ad proprium modum operationis divinae declarandum, fateri oportere nostram ignorantiam, et potius per negationes et remotiones, quam per affirmationes excelsa Dei balbutiendo resonare. Hoc videmus factum fuisse a SS. Ecclesiae Patribus, et a Doctoribus ingenii acumine et abundantia praestantissimis, quorum ex primis citavimus iam S. Augustinum, et ex secundis placet citare Caietanum nobilissimum S. Thomae interpretem, et sic huic rationi imponere finem.

Caietanus ergo inquirens, quomodo eventus a Deo provisos ab aeterno, ideoque inevitabiliter futuros, possit componi cum libera voluntate, quae de facto potest illum vitare quando operatur; postquam declaraverit magnam rei obscuritatem et difficultatem, et aliorum

dicta recensuerit, sic modeste et sapienter concludit: « Ego tamen non ut opponam me contra torrentem, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, suspicor quod, quemadmodum esse provisum nec contingentiam nec necessitatem ponat in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus est causa superexcedens, eminenter prae-habens necessaria et contingentia . . . ita elevando altius mentis oculos, ipse Deus ex altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas: ut sic ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et si sic est, quiescet intellectus non evidentia veritatis inspectae, sed *alitudine inaccessiblei veritatis occultae*. Et hoc ingeniolo meo satis rationabile videtur; tum propter rationem praedictam; tum quoniam, ut ait Gregorius, *minus de Deo sentit qui hoc tantum de illo credit, quod suo ingenio metiri potest*.

« Nec propterea negandum aliquid eorum, quae ad divinam immutabilitatem, actualitatem, certitudinem atque universalitatem et similia, spectare scimus, aut ex fide tenemus, suspicor: sed aliquod occultum latere, vel ex parte ordinis, qui est inter Deum et eventum provisum, vel ex glutino inter ipsum eventum et esse provisum, arbitror. Et sic intellectum animae nostrae, oculum noctuae esse considerans, in ignorantia sola quietem illius invenio. Melius est enim tam fidei catholicae quam philosophiae fateri caecitatem nostram, quam asserere tamquam evidentia, quae intellectum non quietant; evidentia namque quietativa est. Nec propterea omnes Doctores praesumptionis accuso; quoniam balbutiendo ut potuerunt, immobilitatem ac efficaciam summam et aeternam divini intellectus, voluntatis, potestatisque insinuare intenderunt omnes per infallibilitatem ordinis divinae electionis ad eventus omnes, quorum nihil praefatae suspicioni obstat, quae altius quid in eis latere credit. Et vere si sic praedicaretur, nullus forte circa praedestinationem erraret Christianus; sicut non errat in materia Trinitatis; quia dicitur, et scribitur, et ita est, quod occulta est humano intellectui, et sola fides sufficit.

« Optimum autem et salubre consilium est in hac re inchoare ab his quae certo scimus, et experimur in nobis; scilicet quod omnia quae sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia a nobis sunt; et propterea digni sumus poena vel praemio. Quomodo autem, hoc salvo, divina salvetur providentia ac praedestinatio, etc., credere quod Sancta Mater Ecclesia credit. Scriptum est enim: *Altiora te ne quaesieris; plurima enim sunt tibi supra sensus hominum revelata*. Et hoc est unum de illis » (1).

(1) CAIET. Com. in 1 p. q. 22, a. 4.

QUAESTIO V.

De effectibus supernaturalibus seu de miraculis.

ORDO RERUM TRACTANDARUM. Substantiae corporales, ex quibus mirabilis rerum universitas conflatur, ita conditae sunt per creationem a Deo infinitae sapientiae architecto, ut omnes ad certum ratumque finem ordinatae sint, ad quem capessendum suis operationibus iugiter contendunt; in operibus quippe sapientis nihil reperiri potest, quod frustra existat. Iam vero ratio finis, ad quem aliqua res natura sua ordinatur, concipi nequit, nisi una concipiantur normae, regulae seu leges secundum quas singulae rerum species operantur, tum ut proprios cuiusque rei fines, tum ut communem totius universitatis finem consequantur, nimirum secundum quas ordinantur ad finem tum particularem tum universalem: « Omnium gubernandorum, ait Angelicus, et ordinandorum ad finem gubernationis et ordinis, regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur » (1).

Si ergo regulae istae seu normae, quibus reguntur res naturales agendo vel patiendo, quaeque leges physicae nuncupari solent, ita necessariae sunt, ut nullo pacto possint neque suspendi vel praepediri, neque immutari ab agente superiori, nempe a Deo, tunc praeter phaenomena ab agentibus naturalibus causata, naturalesque effectus, nulla possibilis erit effectio in rebus mundanis, quae superet activitatem causarum naturalium, quaeque dependeat unice a causa invisibili et superiori, nempe a Deo. Sin ex adverso leges, quibus obnoxiae sunt actiones motionesque corporalium agentium, talem ex fine mutuuntur necessitatem et constantiam, ut in quibusdam casibus particularibus possint a Deo suspendi, immutari vel praepediri, tunc possibles sunt effectus, qui vel praeter, vel contra ordinarium naturae cursum causantur ab agente supernaturali, nempe a Deo, qui est totius naturae primus et universalis effector, et cuius ditioni imperioque omnia subiguntur in caelo et in terra.

Huiusmodi visibiles effectus supernaturales, ad quos activitas rerum creaturarum pertingere nequit, quique effectorem sibi vindicant Deum, appellantur *miracula*. Quam ad rem ut philosophus Christianus rite solvat controversiam de possibilitate miraculorum contra incredulos, qui effectus quoslibet supernaturales nituntur eludere et

(1) *Contra gent.* lib. I, prooem.

dicta recensuerit, sic modeste et sapienter concludit: « Ego tamen non ut opponam me contra torrentem, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, suspicor quod, quemadmodum esse provisum nec contingentiam nec necessitatem ponat in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus est causa superexcedens, eminenter prae-habens necessaria et contingentia . . . ita elevando altius mentis oculos, ipse Deus ex altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas: ut sic ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et si sic est, quiescet intellectus non evidentia veritatis inspectae, sed *alitudine inaccessiblei veritatis occultae*. Et hoc ingeniolo meo satis rationabile videtur; tum propter rationem praedictam; tum quoniam, ut ait Gregorius, *minus de Deo sentit qui hoc tantum de illo credit, quod suo ingenio metiri potest*.

« Nec propterea negandum aliquid eorum, quae ad divinam immutabilitatem, actualitatem, certitudinem atque universalitatem et similia, spectare scimus, aut ex fide tenemus, suspicor: sed aliquod occultum latere, vel ex parte ordinis, qui est inter Deum et eventum provisum, vel ex glutino inter ipsum eventum et esse provisum, arbitror. Et sic intellectum animae nostrae, oculum noctuae esse considerans, in ignorantia sola quietem illius invenio. Melius est enim tam fidei catholicae quam philosophiae fateri caecitatem nostram, quam asserere tamquam evidentia, quae intellectum non quietant; evidentia namque quietativa est. Nec propterea omnes Doctores praesumptionis accuso; quoniam balbutiendo ut potuerunt, immobilitatem ac efficaciam summam et aeternam divini intellectus, voluntatis, potestatisque insinuare intenderunt omnes per infallibilitatem ordinis divinae electionis ad eventus omnes, quorum nihil praefatae suspicioni obstat, quae altius quid in eis latere credit. Et vere si sic praedicaretur, nullus forte circa praedestinationem erraret Christianus; sicut non errat in materia Trinitatis; quia dicitur, et scribitur, et ita est, quod occulta est humano intellectui, et sola fides sufficit.

« Optimum autem et salubre consilium est in hac re inchoare ab his quae certo scimus, et experimur in nobis; scilicet quod omnia quae sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia a nobis sunt; et propterea digni sumus poena vel praemio. Quomodo autem, hoc salvo, divina salvetur providentia ac praedestinatio, etc., credere quod Sancta Mater Ecclesia credit. Scriptum est enim: *Altiora te ne quaesieris; plurima enim sunt tibi supra sensus hominum revelata*. Et hoc est unum de illis » (1).

(1) CAIET. Com. in 1 p. q. 22, a. 4.

QUAESTIO V.

De effectibus supernaturalibus seu de miraculis.

ORDO RERUM TRACTANDARUM. Substantiae corporales, ex quibus mirabilis rerum universitas conflatur, ita conditae sunt per creationem a Deo infinitae sapientiae architecto, ut omnes ad certum ratumque finem ordinatae sint, ad quem capessendum suis operationibus iugiter contendunt; in operibus quippe sapientis nihil reperiri potest, quod frustra existat. Iam vero ratio finis, ad quem aliqua res natura sua ordinatur, concipi nequit, nisi una concipiantur normae, regulae seu leges secundum quas singulae rerum species operantur, tum ut proprios cuiusque rei fines, tum ut communem totius universitatis finem consequantur, nimirum secundum quas ordinantur ad finem tum particularem tum universalem: « Omnium gubernandorum, ait Angelicus, et ordinandorum ad finem gubernationis et ordinis, regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur » (1).

Si ergo regulae istae seu normae, quibus reguntur res naturales agendo vel patiendo, quaeque leges physicae nuncupari solent, ita necessariae sunt, ut nullo pacto possint neque suspendi vel praepediri, neque immutari ab agente superiori, nempe a Deo, tunc praeter phaenomena ab agentibus naturalibus causata, naturalesque effectus, nulla possibilis erit effectio in rebus mundanis, quae superet activitatem causarum naturalium, quaeque dependeat unice a causa invisibili et superiori, nempe a Deo. Sin ex adverso leges, quibus obnoxiae sunt actiones motionesque corporalium agentium, talem ex fine mutuuntur necessitatem et constantiam, ut in quibusdam casibus particularibus possint a Deo suspendi, immutari vel praepediri, tunc possibles sunt effectus, qui vel praeter, vel contra ordinarium naturae cursum causantur ab agente supernaturali, nempe a Deo, qui est totius naturae primus et universalis effector, et cuius ditioni imperioque omnia subiguntur in caelo et in terra.

Huiusmodi visibiles effectus supernaturales, ad quos activitas rerum creaturarum pertingere nequit, quique effectorem sibi vindicant Deum, appellantur *miracula*. Quam ad rem ut philosophus Christianus rite solvat controversiam de possibilitate miraculorum contra incredulos, qui effectus quoslibet supernaturales nituntur eludere et

(1) *Contra gent.* lib. I, prooem.

negare, ab indaganda legum physicarum natura ipsi auspicandum est, et inquirendum, an Deus in rebus creatis praeter causas naturales, vel contra naturae cursum valeat aliquid operari; nimirum, utrum aliqui effectus producantur a Deo absque causis naturalibus. Cum autem interdum oriri possit dubitatio, an effectus quidam mirabiles patrati sint a Deo, vel ab aliqua causa naturali et creata, aliquid summum addendum erit de normis discernendi vera miracula a falsis, idest de miraculorum criteriis, et sic nobilissimae huic quaestioni imponemus finem.

ARTICULUS I.

DE NECESSITATE LEGUM PHYSICARUM.

QUAESTIO DETERMINATUR. Quemadmodum mox adnotavimus, in quaestione de effectibus supernaturalibus seu de miraculis ordiendum nobis est ab investigatione necessitatis, quam in operando sibi vindicant agentia naturalia, quae a propria natura inclinantur ad ratos determinatosque fines, et ad certos effectus constanter producendos. Cum autem leges secundum quas gubernantur res naturales in suis motionibus suisque actionibus et passionibus in eadem natura fundentur, in primis decernendum nobis est, utrum naturae rerum mundanarum sint necessariae vel contingentes; et sic facilem tamenque viam parabimus ad quaestionem solvendam de necessitate vel contingentia legum physicarum.

Diversae philosophorum sententiae. Philosophi in naturis seu essentiis rerum explicandis in varias concessere sententias, quae revocari possunt ad tres. Quidam enim rati sunt, rerum naturas seu essentias esse omnino contingentes. Alii ex adverso affirmarunt, eas omnimoda pollere essendi agendique necessitate. Demum tertia sententia mediam tenet viam, tueturque, naturas rerum penes aliquem respectum esse contingentes, et penes alterum dici debere necessarias. Prima opinio propugnata fuit a Cartesio, qui docuit, essentias rerum unice dependere a libera Dei voluntate, ideoque esse mutabiles et contingentes. Haec sententia omnem prorsus scientiam interimit, eo quod scientia nequit haberi, nisi de rebus necessariis; et sic Cartesius sub alia forma revocavit doctrinam Heracliti, et Cratyli, iam pridem ab Aristotele explosam et eiectam, quae omnem scientiam et certitudinem labefactabat, ex eo quod, ut ipsi aiebant, de rebus in perpetuo fluxu positis haberi nequit scientia. Altera sententia defenditur tum a Pantheistis, qui blaterant, res mundanas esse omnino necessarias, quia sunt naturales emanationes, proprietates, phaenomena, manifestationes entis necessarii; tum a Fatalistis, qui tuentur, Deum in rebus

producendis naturali necessitati seu cuidam fato subactum fuisse; tum denique ab illis Materialistis, qui originem rerum derivant ex necessaria et naturali evolutione materiae. Tertia demum sententia, quae incommoda praecedentium utrinque vitat, traditur ab omnibus Scholasticis, et in primis dilucide explicatur a S. Thoma.

Quid natura? Essentia, quidditas, et natura, uti explicavimus in Ontologia, plerumque sunt idem subiecto; sed discrepant ratione et definitione, ita ut naturae nomen secundum propriam definitionem et stricte sumptum minus extendatur ac nomen essentiae, et quidditatis. Postrema haec duo nomina denotant rationem specificam rei, quae per definitionem manifestatur, cum e contrario natura significet ordinem rei ad propriam operationem, nempe rationem dynamicam rei in specie constitutae. Quare nomen naturae stricte sumptum, prout de omnibus substantiis tum visibilibus tum invisibilibus praedicatur, est essentia rei dicens ordinem ad operationem: « Nomen naturae, ait Aquinas, videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione » (1). Quod si natura seu ordo substantiae ad propriam operationem coarctatur ad substantias visibiles et materiales, tunc natura definitur ab Aristotele: *Principium et causa motus et quietis eius in quo est primo et per se, et non secundum accidens.*

Naturale, supernaturale. Nomen naturae, prout extenditur ad totam rerum creatarum universitatem, ortum dedit distinctioni *naturalis* et *supernaturalis*, quae in re theologica magno usui esse solet. *Naturale* quippe illud dicitur, quod substantiam creatam vel constituta dimanat sive per necessariam sive per contingentem resultantiam. Sic naturale est homini esse compositum ex anima rationali et corpore organico, ipsique est etiam naturale tum habere intelligentiam aliasque agendi virtutes, tum intelligere, velle, sentire. Contra *supernaturale* illud nuncupatur, quod totius creatae naturae proprietates et vires transcendit; ideoque non potest esse nisi effectus divinae et infinitae virtutis, ad quem effectum creatura non habet, nisi potentiam *obedientialem*, nimirum potentiam dumtaxat actuabilem per causam primam. Quare supernaturale stricto sensu illud est, quod non hanc vel illam naturam, sed omnem creaturam superexcedit; et ideo natura angelica, quae potior praestantiorque est humana, non dicitur supernaturalis; nam et ipsa inter res a Deo creatas continetur.

Quid ordo naturae? Ordo generatim definitur ab Augustino: *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (2). Haec S. Augustini definitio facili negotio revocatur ad brevioram illam for-

(1) Opusc. *De ente et essentia*, cap. I.(2) S. AUGUST. *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. XIII.

mulam secundum quam ordo dici vulgo solet: *Apta dispositio plurium ad finem*. Quocirca in ordine quovis duo diligenter discernenda sunt, nimirum forma, et subiectum ordinis. Forma denotat rationem propter quam inter res diversas viget ordo: subiectum vero designat ipsas res, quae illi formae subduntur, et dicuntur ordinem inter se habere. Unde S. Thomas scite docet, ordinem universalem secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, posse considerari dupliciter, scilicet quantum ad res, quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet (1). Iam vero si ordo spectatur penes res, quae subiguntur ordini, tunc multiplex efflorescit et denominatur ordo; puta *physicus, moralis, logicus* prout ordini subduntur vel res naturales et visibiles earumque partes; vel humanae actiones prout finem hominis spectant; vel demum operationes intellectus. Quod si ratio ordinis respiciatur, tunc habetur conveniens dispositio plurium ad finem, nempe dispositio secundum quasdam normas seu leges ex fine sumptas; ideoque leges seu normae sunt diversae, prout diversus est finis ordinis.

Lex naturae. Nomen legis quod a norma ordinis moralis translatum est ad significandas normas ordinis physici, considerari potest vel in legislatore a quo imponitur lex, vel in subdito, nempe in subiecto cui imponitur. In Deo legislatore spectata, est: *Dictamen divinae rationis omnia dirigentis in finem*, et nuncupatur lex aeterna, cum ab aeterno in Deo exstiterit. Applicatur creaturis ratione carentibus per modum physicae determinationis seu naturalis inclinationis, quae *instinctus* vulgo dicitur. Uti enim ait S. Thomas: « Deus imprimit toti naturae principia priorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud Psalmi 148: *Praeceptum posuit et non praeteribit*. Et per hanc rationem omnes motus, et actiones totius naturae legi aeternae subduntur » (2). Quamobrem leges naturae nihil aliud sunt, nisi inclinationes seu determinationes quibus affectae vires rerum materialium sic et non aliter agunt et patiuntur ad proprium finem capessendum. Series et consecutio mutationum seu effectuum, orta ex huiusmodi determinationibus, dicitur *naturae cursus*. Ergo ordo naturae, leges naturae, et cursus naturae ita inter se ultro citroque connectuntur et se inferunt, ut promiscue usurpari a philosophis soleant.

His in antecessum notatis, ad quaestionem solvendam accedamus.

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III. cap. XCVIII.

(2) 1-2^{ae}, q. 93, a. 5.

PROPOSITIO.

Naturae rerum mundanarum, si spectantur per ordinem ad causam primam, non sunt necessariae, sed contingentes; si vero spectantur per ordinem ad principia proxima quibus constant, absolutam habent necessitatem. Consequenter leges naturae per ordinem ad Deum sunt contingentes, sed per ordinem ad causas proximas sunt necessariae (1).

Prob. 1.^a pars. Res naturales dependent a Deo tamquam a causa effectrice, quae eas condidit non necessitate naturae, sed per liberam dispositionem suae voluntatis. Atqui effectus dependens a causa libere agente per intellectum et voluntatem non potest necessitatem absolutam sibi vindicare prout ad illam causam refertur, ab eaque dependet. Ergo res naturales comparatae ad Deum, primam omnium causam, nequeunt absolutam necessitatem sibi vindicare; sed solum necessitatem consequentem *divinam dispositionem*, nimirum ortam ex eo, quod, cum Deus naturas rerum creare disposuerit, hae nequeunt aliter esse, ac Deus ipsas esse disposuit, cum Deus sit agens sapientissimum et infinita potentia pollens.

Verum enim si res comparantur ad sua principia proxima, nempe ad principia essentialia, absoluta necessitate ornari dicendae sunt. Quod ita manifestum est. Deus non potest aliquid efficere quod repugnantiam involvit. Iam vero si causae essentialia et principia proxima rerum non essent necessaria, Deus aliquid molitus esset, quod ex pugnantibus et dissidentibus notionibus coalesceret. Ergo res creatae, si ad sua principia proxima conferuntur, absolutam necessitatem sibi vindicant. Et re vera cum natura rei ex principiis proximis constituatur, si sine illis efficeretur, res simul poneretur et non poneretur, quod est egregie secum pugnans.

Concludendum ergo est, res naturales a Deo productas per intellectum et liberrimam suae voluntatis dispositionem, si ad Deum conferuntur, dicendas esse contingentes et non necessarias, nisi ex supposito divinae dispositionis; si vero comparantur ad principia essentialia et proxima, absolutam necessitatem habere, quae ultimo fundatur in intellectu divino necessario et immutabiliter efformante ideas et exemplaria rerum, iuxta quae fiunt, quaecumque a Deo libere producantur. Sic iacet tum error Cartesianorum asserentium, res penes ipsa principia essentialia esse contingentes, tum error Fatalistarum

(1) De hac re tractat S. THOMAS, *Contra gent.* lib. II, capp. XXIX-XXX. De conceptu entis necessari et contingentis, et de diversis rationibus necessitatis disseruimus, vol. I, pag. 467, et vol. II, pag. 133.

decernentium, res productas ex necessitate primae causae efficientis absolutam et omnimodam necessitatem habere (1).

Doctrinam in nostra argumentatione expositam sic paucis explicat S. Thomas: « Sciendum est quod si rerum creaturarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam: nihil enim prohibet, aliqua principia rerum non ex necessitate produci; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius necessitatem absolutam habet propter hoc, quod iam ex contrariis est compositum; quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet » (2).

Prob. 2.^a pars, quae est merum corollarium primae. Etenim leges naturae sunt rationes constantes et uniusmodi, secundum quas diversae rerum species operantur, idest inclinationes seu determinationes a natura procedentes, secundum quas virtutes agendi rerum visibilium sic et non aliter exerunt operationem et fundantur in ipsis rerum naturis, a quibus per necessariam resultantiam dimanant. Iam vero naturae rerum si comparantur ad Deum a quo per liberam voluntatem fuerunt effectae, merito dicuntur contingentes; sed comparatae ad principia essentialia, absolutam habent necessitatem. Ergo idem iudicium ferendum de legibus physicis, cum determinatio virtutum operativarum, nempe virtutes operativae determinatae ad unum per necessariam resultantiam dimanent a natura, in qua recipiuntur.

SCHOLION. De necessitate absoluta rerum. Ut omni aequivocationi intercludatur aditus, aliquid notandum venit ex S. Thoma circa absolutam necessitatem, quae in rebus naturalibus ortum ducit ex principiis proximis. Necessitas ergo absoluta in rebus, quae causas habent, dicitur illa, quae dependet a principiis et causis, quae quamdam prioritatem secundum esse sibi vindicant; ideoque procedere potest vel a principiis essentialibus, vel a causa efficiente, si agit necessitate naturae. Dicitur absoluta per oppositionem ad necessitatem conditionatam seu ex suppositione, quae procedit ex fine, secundum quod finis est posterius in esse; puta necessitas sumendi medicinam ut medium accommodatum ad sanitatem consequendam.

Necessitas ex principiis essentialibus orta, tripliciter sumitur in rebus. Primo modo per ordinem ad esse eius, cuius sunt principia;

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. II, cap. XXIX.

(2) *Contra gent.* lib. II, cap. XXX.

et sic alia est necessitas, quae sumitur a materia, et alia quae sumitur a forma. Secundo modo per ordinem ad partes materiae vel formae, si in quibusdam huiusmodi principia sunt composita. Tertio modo est necessitas ex principiis essentialibus per ordinem ad proprietates consequentes materiam vel formam; et sic corpus est quantum ratione materiae, et habet potentias activas ratione formae.

Necessitas ex agente. Huiusmodi necessitas spectari potest vel quantum ad ipsum agere, vel quantum ad effectum, qui actionem consequitur. In primo sensu similis est necessitati accidentis dimanantis a principiis formalibus, cum actio necessario dimanet a forma per quam agens est actu. Verum diversimode hoc contingit in actione immanente, et in actione transeunte; cum in primo casu sequatur necessitas ipsius actionis, quia ad eius esse nihil extrinsecum exquiritur, in quod actio terminatur. Necessario quippe sensatio sequitur sensum factum in actu per speciem sensibilem. Sed in secundo casu ex forma sequitur necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: nam corpus calidum habet virtutem calefaciendi; minime vero necesse est, ut calefaciat; quia ab extrinseco impediri potest.

Necessitas quae est a causa agente in effectu vel in passo seu moto non solum dependet a movente; sed etiam a conditione ipsius mobilis recipientis actionem motoris. Nam si in passo non est potentia ad recipiendum effectum talis actionis, vel est impedita per contrarias dispositiones inhaerentes mobili, virtus agentis in agendo impeditur. Quare ad hoc ut sequatur effectus, necesse est, ut in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut valeat ipsum transmutare ad contrariam dispositionem; quo in casu si effectus est contrarius naturali dispositioni patientis, erit *necessitas violentiae*; si est conformis, erit *necessitas ordinis naturalis*.

Necessitas ergo quae est ex agente potest dependere vel a sola dispositione agentis, vel a dispositione agentis et patientis; et ideo si huiusmodi dispositio fuerit absoluta et necessaria in utroque, erit absoluta necessitas in causa agente, sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione utriusque dispositionis debitae ad agendum; sicut contingit in illis, quae impediuntur interdum in operatione, vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; ideoque non operantur semper et necessario, sed ut in pluribus (1).

Animadversio pro solutione difficultatum. Cum prima pars quaestionis in eo innitatur, quod Deus ex dispositione suae liberrimae voluntatis mundum condiderit, et non necessitate naturae; secunda vero in hoc fundetur, quod Deus singulis rebus impresserit principium

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* loc. cit.

aliquod intrinsecum, quo ad proprios fines inclinatur et moventur per actiones procedentes a virtutibus ad unum determinatis; utraque pars impugnari potest illis difficultatibus, quae contra utriusque partis fundamenta in medium afferi solent, et quarum aliquae in superioribus a nobis enodatae sunt contra eos qui liberam creationem et rerum finalitatem negabant (1).

ARTICULUS II.

AN DEUS POSSIT ORDINARIUM NATURAE CURSUM IMMUTARE.

QUAESTIO DETERMINATUR. Explicata necessitate, quam res naturales tum in essendo tum in operando sibi vindicant, et constituta dependentia mundi a Deo tamquam a causa, quae ipsum in esse produxit per intellectum et liberam dispositionem suae voluntatis, sponte et vi sua oritur alia quaestio, quae pertractata et soluta tutam facilemque viam parat ad demonstrandum, miracula patrari posse a Deo, cui omnis natura prorsus subiecta est. Nimirum ambigitur, utrum Deus possit aliquid efficere praeter ordinem rebus inditum, non solum producendo aliquos effectus, posthabitis causis naturalibus, quae vel effectui ponendo impares sunt, vel de facto non adhibentur licet virtute rei perficiendae polleant; sed etiam naturales causas impediendo et coercendo, ne proprios producant effectus. Proposita quaestio, uti leviter consideranti facile patet, ita est solutu facillima, ut pene supervacanea videri posset, nisi obscurata fuisset ab erroribus et cavillationibus illorum philosophorum, qui impie dominationi divinae naturam subtrahere nituntur. Quare contra hos philosophos agminatim decertant Doctores Ecclesiae, quaestionemque multipliciter versant, ut in re tanti momenti et ad religionem tuendam necessaria, Dei gloriosi infinita potentia ab impiorum conatibus vindicetur. Sic Aquinas noster diligenter perspicueque demonstrat, posse Deum in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra cursum naturae (2); vel paulo secus, posse Deum aliquid facere praeter ordinem rebus naturalibus inditum (3); vel posse Deum per se producere aliquos effectus absque causis proximis (4).

Erroris philosophorum. In primis nobis occurrunt Pantheistae, quorum familiam ducit Spinoza, qui opinantur, res omnes mundanas esse necessarias emanationes, vel manifestationes Dei, et consequenter

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 19, a. 3; QQ. DD. De pot. q. 3, a. 15.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1.

(3) Cf. I p. q. 105, a. 6.

(4) Cf. Contra gent. lib. III, cap. XCIX.

affirmant, leges naturae esse omnino immutabiles et necessarias, quippe quae nihil aliud sunt, nisi modi constantes et uniformes, quibus Deus necessario seipsum evoluit. Pantheistis adstipulantur Fatalistae et Deistae, quorum primi Deum necessitati subiiciunt, tum in mundi molitione, tum in legibus mundo imponendis; alteri divinam providentiam negantes, asserunt, Deum mundum a se conditum aut sibi ipsi reliquisse, aut legibus dumtaxat universalibus gubernare. Ad hos accedunt Materialistae, qui res ex materia necessaria ortas ducunt; ideoque tum rerum naturas, tum leges secundum quas res oriuntur et occidunt, necessarias debere esse concludunt. Sic Vogt non timuit effutire, *leges naturae esse vires barbaras, flecti nescias, et moralitatis benevolentiaeque expertes!*

Veteres philosophi. Nuper memoratus error, cui recentes Pantheistae, Fatalistae, Deistae, et Materialistae uno ore subscribunt, iamdiu traditus fuerat a veteribus, qui, uti testis est S. Thomas, illum ex triplici fonte diversimode ducebant; nimirum vel quia dixerunt, res corporatas non habere causam superiorem, quae sit eis principium essendi; vel quia licet admitterent, Deum esse causam per intellectum, tamen docebant, primam causam habere solum cognitionem universalem de rebus productis, in quantum cognoscit, se esse principium essendi omnibus; vel denique quia existimabant, Deum producere res necessitate naturae. Ex his tribus perversis falsisque dogmatibus rite deducebant, ordinem naturalem nullatenus a Deo mutari posse (1). Contra hos omnes errores veram doctrinam sequenti propositione statuimus.

PROPOSITIO.

Deus utpote causa prima et universalis omnium creaturarum, quas ex dispositione suae voluntatis condidit, procul dubio potest contra naturalem ordinem unius rei ad aliam, aliquid efficere.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Cum causae particulares et creatae in essendo et in operando dependeant a causa prima et universali, ordo qui enascitur ex habitudine alicuius causae ad suum effectum, consequenter est Deo subiectus. Atqui si ordo causae particularis ad naturalem suum effectum non posset a Deo sapientissimo rerum gubernatore aliquando ex iuxta causa immutari, ordo ille non esset Deo subiectus, nec a Deo procederet per arbitrium voluntatis. Ergo Deus potest aliquid facere praeter ordinem rebus naturalibus inditum, nempe aliquid operari contra ordinarium naturae cursum.

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1.

aliquod intrinsecum, quo ad proprios fines inclinatur et moventur per actiones procedentes a virtutibus ad unum determinatis; utraque pars impugnari potest illis difficultatibus, quae contra utriusque partis fundamenta in medium afferri solent, et quarum aliquae in superioribus a nobis enodatae sunt contra eos qui liberam creationem et rerum finalitatem negabant (1).

ARTICULUS II.

AN DEUS POSSIT ORDINARIUM NATURAE CURSUM IMMUTARE.

QUAESTIO DETERMINATUR. Explicata necessitate, quam res naturales tum in essendo tum in operando sibi vindicant, et constituta dependentia mundi a Deo tamquam a causa, quae ipsum in esse produxit per intellectum et liberam dispositionem suae voluntatis, sponte et vi sua oritur alia quaestio, quae pertractata et soluta tutam facilemque viam parat ad demonstrandum, miracula patrari posse a Deo, cui omnis natura prorsus subiecta est. Nimirum ambigitur, utrum Deus possit aliquid efficere praeter ordinem rebus inditum, non solum producendo aliquos effectus, posthabitis causis naturalibus, quae vel effectui ponendo impares sunt, vel de facto non adhibentur licet virtute rei perficiendae polleant; sed etiam naturales causas impediendo et coercendo, ne proprios producant effectus. Proposita quaestio, uti leviter consideranti facile patet, ita est solutu facillima, ut pene supervacanea videri posset, nisi obscurata fuisset ab erroribus et cavillationibus illorum philosophorum, qui impie dominationi divinae naturam subtrahere nituntur. Quare contra hos philosophos agminatim decertant Doctores Ecclesiae, quaestionemque multipliciter versant, ut in re tanti momenti et ad religionem tuendam necessaria, Dei gloriosi infinita potentia ab impiorum conatibus vindicetur. Sic Aquinas noster diligenter perspicueque demonstrat, posse Deum in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra cursum naturae (2); vel paulo secus, posse Deum aliquid facere praeter ordinem rebus naturalibus inditum (3); vel posse Deum per se producere aliquos effectus absque causis proximis (4).

Erroris philosophorum. In primis nobis occurrunt Pantheistae, quorum familiam ducit Spinoza, qui opinantur, res omnes mundanas esse necessarias emanationes, vel manifestationes Dei, et consequenter

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 19, a. 3; QQ. DD. De pot. q. 3, a. 15.

(2) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1.

(3) Cf. I p. q. 105, a. 6.

(4) Cf. Contra gent. lib. III, cap. XCIX.

affirmant, leges naturae esse omnino immutabiles et necessarias, quippe quae nihil aliud sunt, nisi modi constantes et uniformes, quibus Deus necessario seipsum evoluit. Pantheistis adstipulantur Fatalistae et Deistae, quorum primi Deum necessitati subiiciunt, tum in mundi molitione, tum in legibus mundo imponendis; alteri divinam providentiam negantes, asserunt, Deum mundum a se conditum aut sibi ipsi reliquisse, aut legibus dumtaxat universalibus gubernare. Ad hos accedunt Materialistae, qui res ex materia necessaria ortas ducunt; ideoque tum rerum naturas, tum leges secundum quas res oriuntur et occidunt, necessarias debere esse concludunt. Sic Vogt non timuit effutire, *leges naturae esse vires barbaras, flecti nescias, et moralitatis benevolentiaeque expertes!*

Veteres philosophi. Nuper memoratus error, cui recentes Pantheistae, Fatalistae, Deistae, et Materialistae uno ore subscribunt, iamdiu traditus fuerat a veteribus, qui, uti testis est S. Thomas, illum ex triplici fonte diversimode ducebant; nimirum vel quia dixerunt, res corporatas non habere causam superiorem, quae sit eis principium essendi; vel quia licet admitterent, Deum esse causam per intellectum, tamen docebant, primam causam habere solum cognitionem universalem de rebus productis, in quantum cognoscit, se esse principium essendi omnibus; vel denique quia existimabant, Deum producere res necessitate naturae. Ex his tribus perversis falsisque dogmatibus rite deducebant, ordinem naturalem nullatenus a Deo mutari posse (1). Contra hos omnes errores veram doctrinam sequenti propositione statuimus.

PROPOSITIO.

Deus utpote causa prima et universalis omnium creaturarum, quas ex dispositione suae voluntatis condidit, procul dubio potest contra naturalem ordinem unius rei ad aliam, aliquid efficere.

Prob. prop. Arg. 1.^{um} Cum causae particulares et creatae in essendo et in operando dependeant a causa prima et universali, ordo qui enascitur ex habitu alicuius causae ad suum effectum, consequenter est Deo subiectus. Atqui si ordo causae particularis ad naturalem suum effectum non posset a Deo sapientissimo rerum gubernatore aliquando ex iuxta causa immutari, ordo ille non esset Deo subiectus, nec a Deo procederet per arbitrium voluntatis. Ergo Deus potest aliquid facere praeter ordinem rebus naturalibus inditum, nempe aliquid operari contra ordinarium naturae cursum.

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1.

Arg. evol. Ex qualibet causa dimanat aliquis ordo in suos effectus, ideoque si species causarum multiplicentur, una multiplicentur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut una causa continetur sub altera; et consequenter ordo causae inferioris continetur sub ordine causae superioris, sed non vicissim: sicut ordo familiae, ut cum Aquinate loquamur, continetur sub ordine civitatis, et ordo civitatis sub ordine regni, sed non vicissim, ideoque paterfamilias est sub rectore civitatis, et hic sub rege. Quam ad rem, si ordo spectatur, prout dependet a Deo, contra hunc ordinem Deus non potest facere quicquam; deberet quippe facere contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem, quod est dictu absurdum. Quod si ordo dependet a causis particularibus, planum est, Deum posse contra ipsum aliquid efficere, cum talis ordo Deo sit subiectus, et ab Ipso ita procedat per liberam dispositionem suae voluntatis, ut constituere potuisset alium rerum ordinem. Quare contra hunc ordinem agere potest, prout ei placitum fuerit, vel producendo effectus causarum secundarum sine ipsis, vel aliquid efficiendo, ad quod causae secundae pertingere nequeunt (1). Hoc ita in exploratis est, ut ipse incredulus Joannes Jac. Rousseau affirmare non dubitaverit, impium fore, si non esset absurdum, velle serio quaestionem hanc agitare, et eum qui negative ipsam solveret, non esse puniendum, sed potius cum dementibus claudendum (2).

Concludendum itaque est, ordinem universalem a Deo semel constitutum minime posse immutari, cum Deus omnia disposuerit per praescientiam perfectissimam, eiusque voluntas immutabilis sit. Hoc autem minime impedit, quominus ordo alicuius causae particularis ad suum effectum a Deo mutetur, si Deus ab aeterno et ex sua providentia libere disposuerit, fore immutandum, ut creaturae rationales, quae sunt finis proximus ceterarum rerum, melius convenientiusque ordinentur ad Ipsum tamquam ad finem ultimum universorum. Quare aliud est, ordinem agentium naturalium a Deo praevisum et constitutum non posse mutari, quod est verissimum; et aliud est, non potuisse a Deo praevideri, et ita disponi ut quandoque ad divinam virtutem luculentius patefaciendam Deus aliquid efficeret, vel non adhibitis causis secundis, vel quod a causis secundis fieri repugnaret, vel denique naturalem operationem causarum secundarum impediret, quod ultimum saepissime videmus ab ipsis causis secundis praestari, cum mutuo in agendo se impediunt. Unde nihil Deus facere potest, quod sub ordine suae providentiae non cadat; sed optime potest cadere

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 105, a. 6.

(2) En eius verba: « Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde; ce serait faire trop d'honneur à celui, qui la résoudrait négativement, que de le punir: il suffirait de l'enfermer » (*Lettres de la montagne*).

sub ordine suae providentiae, ut aliquid efficiat contra ordinem naturaliter rebus inditum.

Haec distinctio neglecta et posthabita in causa fuit, quamobrem aliqui in diversos concesserint errores, quod sic notatur a S. Thoma: « Quidam immobilitatem divini ordinis ad res ipsas, quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes, quod omnia necesse est esse, sicuti sunt, in tantum quod quidam dixerunt, quod Deus non potest alia facere, quam quae facit. Quidam autem e converso mutabilitatem rerum, quae divinae providentiae subiiciuntur in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de Deo carnaliter sentientes, quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis... Alii vero contingentiam divinae providentiae subtraxerunt » (1).

Arg. 2.^{um} Si Deus non posset aliquid facere contra commune et solitum naturae cursum, vel operando sine causis secundis eosdem effectus, quos ipsis mediantibus operatur et eodem ordine, vel producendo alios effectus et alio ordine, hoc exinde oriretur vel quod rebus Deus non fuisset essendi causa; vel quod licet res per intellectum produxisset, nihilominus de illis non propriam, sed communem cognitionem haberet, quatenus omnibus est causa essendi; vel demum quod res condidisset necessitate naturae. Iam vero nihil ex tribus sustineri potest sine absurditate. Ergo Deus potest arbitrato suo agere contra solitum naturae cursum.

Arg. evol. Propositio maior ex eo liquet, quod unum ex tribus commemoratis assumitur ab illis, qui contendunt ordinarium naturae cursum ita esse necessarium, ut a Deo haudquaquam variari possit. Neque minus manifesta erit propositio minor consideranti, et res omnes esse creatas a Deo, et Deum habere de omnibus propriam cognitionem, et demum cuncta effecisse non necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Iure ergo meritoque hanc argumenti rationem sic concludit S. Thomas: « His tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse in quantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus, quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae, aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem, in quantum retinet operationes rerum naturalium, ne agant quod natae sunt agere, sicut quod ignis non comburat » (2).

Confir. Ad eandem veritatem evincendam confirmandamque afferri possunt omnia illa argumenta, quae demonstrant, Deum causam

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. XCVIII.

(2) *QQ. DD. De pot.* q. 6, a. 1.

primam, universalem, agentem per intellectum, et a qua omnia participant causandi virtutem, posse per se nullis adhibitis causis secundis illos eosdem effectus causare, quos mediantibus particularibus causis producit (1).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.º Deus non potest agere contra naturam. Atqui si aliquid efficeret praeter ordinem rebus inditum, ageret contra naturam. Ergo Deus nihil efficere potest praeter ordinem rebus inditum.

Resp. Dist. mai. Deus non potest agere contra naturam universalem, *Conc.* Deus non potest agere contra naturam particularem, *Neg. Contradist. min.* Si aliquid efficeret praeter ordinem rebus inditum, ageret contra naturam universalem, *Neg.* Ageret contra naturam particularem, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Natura universalis dicitur secundum ordinem causae universalis ad omnia inferiora agentia, et e contrario natura particularis dicitur secundum ordinem causae particularis ad particularem effectum. Porro si Deus faceret contra naturam universalem, hoc esset contra ordinem totius creaturae ad ipsum, quod evidenter a Deo effici nequit. Verum si Deus aliquid agit contra naturam particularem, hoc est contra ordinem unius creaturae ad aliam, qui ordo particularis, cum sit subiectus ordini universali, potest a Deo immutari propter ordinem universalem, nempe propter ordinem Dei, causae universalissimae, ad cunctas res creatas. - Sic quod erit contra naturam particularem, non erit simpliciter contra naturam; quippe quod erit secundum naturam universalissimam, secundum quam omnia ordinantur in Deum. Ceterum contra naturas particulares etiam res naturales agunt, uti patet in omni corruptione causata a contrariis agentibus.

Doctrina a nobis exposita sic illustratur a S. Thoma: « Contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur, contra naturam particularem huius ignis est; unde Philosophus dicit, quod corruptio, et senium, et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est caelum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem caelestis corporis, impossibile est, quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem... Sicut ergo per virtutem caeli

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. XCIX.

potest aliquid fieri contra naturam particularem, nec tamen hoc est contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem; ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quae est ex virtute caeli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subiungitur, quia hoc est unicuique natura quod Deus facit » (1).

Oppon. 2.º Sicut ordo iustitiae est a Deo, sic et ordo naturae. Atqui Deus non potest aliquid facere praeter ordinem iustitiae. Ergo nec potest aliquid efficere contra ordinem naturae.

Resp. Dist. mai. Idest ordo iustitiae et ordo naturae concordant in eo, quod ambo procedunt a Deo, auctore tum ordinis moralis, tum ordinis physici, *Conc.* Idest eodem modo ordinant res utrique ordini subiectas, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Sicut quaelibet causa particularis est a Deo, sic et quilibet ordo, cum ordo efflorescat ex habitudine causae ad suum effectum. Sed inter ordinem iustitiae et ordinem naturae hoc potissimum differt, quod iustitia hominis principaliter consistit in debito ordine creaturae rationalis ad Deum; et hoc in causa est, cur Deus nihil possit agere contra ordinem iustitiae: ex adverso cursus naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam; et contra hunc ordinem Deus agere potest (2).

Oppon. 3.º Ordo causae naturalis ad suum proprium effectum est illi essentialis. Atqui Deus non potest auferre a rebus, quod est ipsis essentialis. Ergo Deus non potest impedire, quominus causa naturalis producat proprium effectum, ideoque non potest mutare ordinem naturalem vigentem in rebus. (R)

Resp. Dist. mai. Ordo causae ad suum effectum est illi essentialis, quatenus est essentialis causae naturali ordinari ad proprium effectum per virtutem agendi, *Conc.* Quatenus est essentialis causae naturali ordinari per ipsum actum agendi seu per productionem determinati effectus, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Cum quaelibet substantia naturalis necessario debeat esse activa, consequenter debet necessario ornari virtute agendi, per quam ordinatur ad determinatum effectum. Verum cum eius actio debeat recipi in subiecto a se distincto, ad hoc ut effectus exurgat, posita virtute agendi in causa, potest effectus impediri propter contrariam dispositionem patientis, quod non est idoneum ad illam formam recipiendam; nihilominus ordo causae ad suum effectum naturalem integer remanet et immobilis. Ignis quippe semper ordinem dicit ad

(1) QQ. DD. *De pot.* q. 6, a. 1 ad 1.

(2) Cf. S. THOM. 1 p. q. 105, a. 6 ad 2.

comburendum, sive comburat sive non comburat aliquod subiectum, quod potest esse vel abesse, esse accommodatum ad illam formam recipiendam vel secus. Quare S. Thomas merito sic propositae difficultati paucis occurrit: « Licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum: unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino » (1).

Oppon. 4.^o Perfectio et bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus rerum naturalium. Atqui Deus non potest agere contra perfectionem et bonum universi. Ergo Deus non potest agere contra cursum rerum naturalium.

Resp. Dist. mai. Perfectio universi est bonum ordinis universalis, *Conc.* Est bonum ordinis particularis, *Neg. Contradist. min.* Deus non potest agere contra bonum particulare universi, *Neg.* Non potest agere contra bonum commune, *Conc. et Neg. cons.* Deus enim, agendo contra ordinem rerum cursum, non aufert universalem ordinem, qui intercedit inter ipsum et res ab ipso conditas; sed solum removet ordinem cuiusdam causae particularis ad suum effectum, in quo minime consistit perfectio universi, cum saepissime ipsa agentia naturalia hunc ordinem particularem praepediant, quin perfectio universi aliquid detrimenti patiatur.

Oppon. 5.^o Quae sunt contra ordinem naturae cursum, sunt impossibilia. Atqui Deus non potest facere impossibilia. Ergo non potest agere contra consuetum naturae cursum.

Resp. Dist. mai. Quae sunt contra naturam, sunt impossibilia simpliciter, *Neg.* Sunt impossibilia secundum quid, *Conc. Contradist. min.* Deus non potest facere impossibile secundum quod impossibilitatem claudit, *Conc.* Deus non potest facere impossibile secundum quod impossibilitatem non claudit, *Neg. et Neg. cons.*

Explico. Sicut possibile dicit potentiam aliquam, sic impossibile dicit impotentiam. Iam vero haec impotentia seu impossibilitas, vel est absoluta, universalis, et se extendens ad omnes causas, vel est relativa, particularis, et dicens ordinem ad causas determinatas. Quod est primo modo impossibile, a nulla causa effici potest, cum non habeat rationem entis. Quod autem est secundo modo impossibile, licet ab aliqua causa fieri non valeat, nihilominus potest produci a causa, quae altiori virtute pollet, et tunc non fit secundum quod impossibilitatem involvit, sed secundum quod est omnino possibile; sicut producere aliquid ex nihilo, vel mortuum resuscitare, quae sunt impossibilia naturae, sed non sunt impossibilia Deo, ideoque secundum quod referuntur ad Deum, impossibilitatem non involvunt.

(1) QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1 ad 20.

En quomodo S. Thomas difficultatem enodat: « Sicut Deus non potest facere, quod affirmatio et negatio sint simul vera; ita non potest facere, ea quae sunt impossibilia in natura, in quantum praedictum impossibile in se claudit. Sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire; nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitae: unde Deus hoc non facit, sed quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat, quod contradictionem non includit: et eadem ratio est de aliis, quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest » (1).

Oppon. 6.^o Illa ad quae non est potentia passiva et receptiva in natura, fieri nequeunt in ipsa. Atqui ad ea quae sunt contra naturalem rerum cursum, non est potentia in natura. Ergo Deus nihil potest facere contra cursum naturae.

Resp. Dist. mai. Illa ad quae non est potentia passiva in natura, fieri nequeunt ab agente naturali, *Conc.* Fieri nequeunt ab agente supernaturali, *Neg. Contradist. min.* Ad ea quae sunt contra naturae cursum, non est potentia per ordinem ad causam supernaturalem, *Neg.* Non est potentia per ordinem ad causas naturales, *Conc.*

Explico. Ut distinctio rite intelligatur, placet afferre ipsa verba S. Thomae, quae sic habent: « Quando aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiore effectum; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori obedit » (2). Sic, ut doctrinam Aquinatis aliquo exemplo illustremus, natura in generatione viventium perducit elementa ad efformanda mista heterogenea, et ad organa vitalia conflanda, quod nullo modo ab arte fieri potest per chemicam combinationem utcumque variatam.

Oppon. 7.^o Cursus seu ordo naturae constitutus fuit ab ipsa sapientia et voluntate divina. Iam vero Deus non potest aliquid facere contra id quod est constitutum a sua sapientia et voluntate. Ergo nequit agere contra cursum naturae.

Resp. Dist. mai. Ordo naturae constitutus fuit ab ipsa sapientia divina, quae praeordinavit in sua aeterna voluntate quandoque se aliter, propter causam aliquam, operaturam esse, *Conc.* Sine hac praeordinatione, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Ordo mundanus seu cursus naturae sane fuit a Deo ab aeterno praeordinatus; ita tamen, ut Dei voluntas ab aeterno simul

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 5.

(2) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 18.

determinavit aliquid efficiendum esse praeter ordinem rebus inditum propter bonum creaturae rationalis, quae sic melius cognosceret potentiam divinam. Hoc autem neque est agere contra suam voluntatem, neque voluntatem mutare; nam tum ordinarius naturae cursus, tum effectus ille praeter cursum naturae a Deo causatus dependet ab eodem actu potentissimae et immutabilis voluntatis Dei.

Haec doctrina, quae et maxime quaestionem illustrat, et plurimas difficultates radicitus evellit, sic dilucide proponitur ab Aquinate nostro: « Si quis dicat, quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius, ut praeter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura refelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo, vel secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper. Multae enim naturalium causarum effectus suos producant eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens, sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae sunt frequenter quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo, quod est frequenter, ad id quod est raro absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest sine suae providentiae praeiudicio praeter ordinem rebus naturalibus inditum a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum; nullo enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae voluntati subiecta est, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur. Ex hoc enim apparet, quod ordo rerum processit ab eo, et non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem » (1).

Oppon. 8.º Natura dicitur a Philosopho causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum. Ergo non potest facere aliquid contra naturae cursum.

Resp. Dist. mai. Natura est causa ordinationis in omnibus rebus, quae ad naturam pertinent, *Conc.* Est causa ordinationis in omnibus creaturis simpliciter, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Siquidem Philosophus loquitur de ordine, qui viget in natura visibili, et rite affirmat, naturam esse causam ordinationis in omnibus rebus, idest Deum impressisse rebus naturalibus principium aliquod intrinsecum, per quod quaelibet res contendit ad finem sibi constitutum ab Auctore naturae.

(1) *Contra gent.* lib. III, cap. XCIX, fine.

Verum res visibiles proxime ordinantur ad bonum creaturae rationalis; et sic Deus in bonum hominis quandoque mutat ordinem agentium particularium visibillum, ut haec mutatio hominem iuvet ad suum finem assequendum.

Oppon. 9.º Quae sunt contra principia rationis creatae a Deo, fieri nullatenus possunt, eo quod sunt impossibilia. Atqui etiam quae sunt contra principia naturae a Deo conditae, sunt impossibilia. Ergo Deus non potest agere contra cursum naturae.

Resp. Dist. mai. Quae sunt contra principia rationis, non possunt fieri a Deo, quia sunt simpliciter impossibilia, *Conc.* Quia sunt secundum quid, seu huic vel illi impossibilia, *Neg. Contradist. min.* Quae sunt contra principia naturae, sunt simpliciter impossibilia, *Neg.* Quae sunt contra principia naturae sunt impossibilia secundum quid, nempe huic vel illi causae, *Conc. et Neg. cons.*

Explico. Id quod est contra principia rationis, est absolute et simpliciter impossibile, seu contradictionem involvit; quia ratio considerat res secundum principia formalia, quae immutabilia sunt: unde Deus non potest aliquid facere contra huiusmodi principia, quia non potest facere, ut duo contradictoria sint simul vera. Sed natura applicat principia determinatae materiae, ideoque potest, iuxta hanc considerationem, aliquid esse impossibile uni causae particulari quod non est impossibile alteri. A fortiori autem Deus potest facere, quae sunt agentibus creatis et inferioribus impossibilia.

Oppon. 10.º Conveniens est ut cursus naturae servetur. Atqui Deus non potest agere, nisi id quod est conveniens. Ergo Deus non potest mutare cursum naturae.

Resp. Dist. mai. Conveniens est ut cursus naturae servetur, secundum quod est a divina providentia ordinatus, *Conc.* Independentem ab ordinatione divinae providentiae, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.* Nam licet conveniens sit ut cursus naturae servetur; nihilominus, cum talis ordo fuerit a Deo constitutus cuius voluntati subiicitur, huiusmodi cursus servari debet secundum quod est a divina providentia constitutus: unde si ordo divinae providentiae requirit, ut aliquid diversimode agatur, hoc non erit inconveniens, sed convenientissimum, quia a Deo sic praeordinatus fuit cursus naturae.

Oppon. 11.º Quod est impossibile per se, est magis impossibile quam illud quod est impossibile per accidens. Atqui Deus non potest facere id, quod est impossibile per accidens; sicut non fuisse quod fuit. Ergo non potest facere quod est contra naturae cursum, quod est impossibile per se; sicut caecum videre.

Resp. Dist. mai. Quod est per se impossibile, est magis impossibile quam illud quod est impossibile per accidens, si impossibile per accidens reducitur ad impossibile secundum quid, *Conc.* Si impossibile per accidens reducitur ad impossibile simpliciter, *Neg. Contradist.*

min. Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, si impossibile per accidens reducitur ad impossibile secundum quid, *Neg.* Si reducitur ad impossibile simpliciter, *Conc.* et *Neg. cons.*

Explico. Ratio distinctionis sic proponitur a S. Thoma: « Omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet, aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale. Sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est maior albedine parietis: similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se; praeteritum non fuisse, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile, quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens » (1).

Oppon. 12.º Ordo universi est bonum maius, quam bonum alicuius hominis particularis vel alicuius gentis. Atqui Deus non potest ordinare maius bonum ad minus bonum. Ergo Deus non potest mutare cursum naturae in bonum hominis.

Resp. Dist. mai. Ordo communis totius universi est maius bonum, quam bonum alicuius hominis, *Conc.* Ordo unius agentis particularis ad aliam rem particularem, est maius bonum quam bonum hominis, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.* Siquidem quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

Oppon. 13.º Totus naturae cursus procedit a sapientia divina sicut artificata ab arte humana; natura quippe est *ratio artis divinae indita rebus, quae tendunt ad proprios fines.* Atqui artifex non facit aliquid contra artem suam, nisi per errorem. Ergo Deus nihil facit contra ordinarium naturae cursum.

Resp. Dist. mai. Natura rerum procedit ab arte divina, ita tamen ut illa ars non explicet totam suam virtutem in rerum productione, *Conc.* Ita ut ars divina exhauriatur, a rebus naturalibus secundum artem productis, *Neg. Conc. min.* et *Neg. cons.*

Explico. Res naturales, uti post S. Augustinum saepe explicat Aquinas, referuntur ad Deum, sicut artificata ad artem. Verum, cum divina sapientia sit infinitae perfectionis, non exhauritur in rerum productione, ideoque Deus secundum artem suam potest alio modo aliquid operari, quam cursus naturae postulat. Quocirca, cum Deus contra cursum naturae facit, nullo pacto dici potest, facere contra suam artem, cum et ipse homo possit aliud artificiatum facere per suam artem, secus ac prius fecit.

(1) QQ. DD. *De pot.* loc. cit. ad 16.

SCHOLION. Deus non agit contra naturam, quando mutat ordinarium cursum naturae. Quandoquidem Deus operans in rebus praeter consuetum naturae ordinem, vulgo dici solet, operari contra naturae cursum, declarandum est cum S. Thoma, utrum stricte dici possit, huiusmodi Dei operationes esse contra naturam, quemadmodum dicitur esse contra naturam corporis gravis, si movetur sursum per pulsum alicuius impellentis. Cum autem ea quae fiunt in aliquo contra eius naturam seu inclinationem, dicantur violenta, consequenter proposita quaestio eo recidit ac si quaeratur, utrum Deus, agendo praeter ordinem rebus inditum, proprie inferat violentiam; est enim violentum, iuxta Philosophum (*Ethic.* lib. III, cap. I): *Id cuius principium est extra nil conferente vim passo.*

Quaestioni sic determinatae et propositae respondendum est negative. Actio quippe primae causae numquam potest esse contra naturam alicuius rei ab ipso conditae, cum omnes res, quae essentialiter et sub omni respectu subiectae sunt Deo, vi propriae naturae ordinentur ad quamlibet formam a Deo recipendam. Unde id quod Deus in rebus operatur, iure dici potest, esse supra earum naturam, minime vero contra naturam; nam in creaturis est *potentia obedientiae* ad omnes divinos effectus recipiendos, et haec potentia ex ipsa rei creatae natura et ex essentiali ordine subiectionis creaturae ad Creatorem dimanat. Quocirca merito S. Augustinus ait: « Deus Creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; quia id est naturale cuique rei, quod facit, a quo est modus, numerus, et ordo naturae » (1).

Proposita veritas profunde declaratur, et multiplices argumentorum conclusionem vindicatur a S. Thoma, qui ita disserit. Cum Deus sit actus purus, et ex adverso creaturae potentiam aliquam copulatam habeant, Ipse comparatur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Iam vero si aliquid est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, id quod imprimitur in eo ab illo agente, non potest dici contra naturam ipsius, licet interdum sit contrarium particulari formae, quae corrumpitur per huiusmodi actionem. Ergo quicquid a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, tametsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae (2). Nimirum creatura a sua natura habet, ut eius potentia actuari possit vel ab agente naturali proportionato, vel a Deo. Ergo sive moveatur ab agente naturali proportionato, sive a Deo, eius motus erit secundum naturam, et non contra naturam. Hoc evidentius fiet, si consideretur, quod numquam potest esse contra naturam instrumenti, ut moveatur a principali agente ad opus perficien-

(1) S. AUGUST. *Contra Faust.* lib. XXVI, cap. III.

(2) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. C.

dum quod causa principalis molitur, cum ratio instrumenti postulet ut ipsum deserviat principali agenti, quando movetur ab eo. Porro omnia agentia creata comparantur ad primum agens, tamquam eius instrumenta. Ergo non erit contra naturam rerum creaturarum, quando a Deo moventur quocumque modo.

ARTICULUS III.

DE NATURA MIRACULI.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Mutationes illae, quas Deus in natura operatur sine agentibus naturalibus seu praeter ordinem inditum rebus, vocantur miracula; ideoque accurate a nobis definienda est ratio et natura miraculi, ut rite secernamus opera vere miraculosa ab illis, quae quamdam similitudinem cum veris miraculis gerunt, licet stricte miracula minime dici queant. Sic tutam parabimus viam ad miraculorum possibilitatem adstruendam et vindicandam a nefariis impiorum conatibus. Quaestio haec de miraculis a philosopho Christiano praeteriri nullo pacto debet, quippe quae ad tuendam religionem est maxime necessaria. Cum enim finis miraculorum sit patefactio divini alicuius iudicii, vel divinae potentiae ac voluntatis circa rerum gubernationem, et praesertim confirmatio alicuius doctrinae supernaturalis, ut homines per assensum fidei certi fiant de eius veritate, quam ratione assequi nequeunt; increduli omnes odio religionis et fidei inflammati contra miracula catervatim impetum faciunt, vel eorum possibilitatem prorsus negando, vel eorum germanam rationem corumpendo et obscurando. Sic bellum quod miraculis indicunt, fidei christianae et divinae revelationi iure indictum putant. Uti enim sapienter monet Aquinas: « Quia ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut cum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur » (1).

Quocirca ut ordine procedamus, primo declarabimus ad mentem SS. Patrum et Scholasticorum germanam miraculi definitionem; deinde falsas quasdam miraculorum notiones et definitiones recensebimus easque summatim refellemus.

Nominalis definitio miraculi. Miraculum, si nominis explicatio quaeritur, dictum est a mirando, et adhibetur ad significandum id

(1) 3 p. q. 43, a. 1.

quod in nobis admirationem causat; et cum admiratio per hoc ciatur in nobis, quod, cognito et viso aliquo effectu, ignoramus causam, miraculum dicimus esse aliquid a nobis visum, cuius causam minime cognoscimus. Verum causa esse potest ignota vel absolute et sua vi ac natura, idest secundum se, vel relate ad hunc vel illum hominem, idest quoad nos. Si primum, tunc habetur proprie dictum miraculum; quod nempe per se natum est, admirationem in omnibus excitare. Sin alterum, tunc habetur miraculum non stricte, sed latiori sensu dictum, idest aliquid mirabile seu mirum, quod potest esse mirum uni et non alteri, si unus ignorat causam, et alter illam cognoscit. Sic si quis ignorat virtutem lapidis magnetis, miratur, cum videat illum ad se allicere et trahere ferrum; cum e contrario nihil miratur ille, qui huiusmodi virtutem perspectam habet. At si causa est per se occulta, tunc erit ignota omnibus, et opera, quae ab ipsa praeter ordinem patrantur, proprie dicuntur miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem per se occulta est Deus, qui secretissime in omnibus operatur. Ergo proprie miracula dicuntur, quae a Deo patrantur praeter causas nobis notas (1).

Definitio realis. Miraculum definitur a S. Augustino: *Aliquid arduum, insolitum, supra facultatem naturae, et praeter spem admirantis apparens* (2). S. Augustino concinens Angelicus Magister miraculum brevius definivit: *Quod fit praeter ordinem totius naturae creatae* (3). Horum Doctorum definitiones complexi, posteriores Theologi miraculum vulgo descriperunt: *Opus sensibile, stupendum, ordini providentiae consueto, et naturae legibus contrarium.* Quocirca ad verum miraculum habendum requiritur, ut opus sit supernaturale, sensibile, et insolitum. Huiusmodi condiciones seu melius proprietates ac notae veri miraculi ex ipso fine, ob quem Deus miracula patrat, erui possunt. Miracula quippe fiunt, vel ad probandam aliquam veritatem, vel ad manifestandam divinam virtutem. Iam vero ut hoc obtineatur, opus debet esse eiusmodi, ut a nulla creatura effici possit; secus ambigeretur, an testimonium redditum sit a Deo vel a creatura; deinde debet esse praeter consuetum ordinem; secus pertineret ad rationem generalem divinae gubernationis, et non esset testimonium alicuius veritatis vel virtutis divinae; demum debet hominibus manifestari; nam testimonium quod ignoratur, nullum est. Ergo veri nominis miraculum tribus memoratis characteribus praeditum sit oportet.

Occurritur dubiis. Et primo quidem quod miraculum dicatur opus arduum, hoc non est dictum propter dignitatem et magnitudinem rei, in qua fit, sed per comparisonem ad facultatem naturae, quam

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 2, ubi nomen miraculi declaratur.

(2) S. AUGUST. De Trinit. lib. III, cap. V.

(3) 1 p. q. 110, a. 4.

dum quod causa principalis molitur, cum ratio instrumenti postulet ut ipsum deserviat principali agenti, quando movetur ab eo. Porro omnia agentia creata comparantur ad primum agens, tamquam eius instrumenta. Ergo non erit contra naturam rerum creaturarum, quando a Deo moventur quocumque modo.

ARTICULUS III.

DE NATURA MIRACULI.

QUAESTIO CIRCUMSCRIBITUR. Mutationes illae, quas Deus in natura operatur sine agentibus naturalibus seu praeter ordinem inditum rebus, vocantur miracula; ideoque accurate a nobis definienda est ratio et natura miraculi, ut rite secernamus opera vere miraculosa ab illis, quae quamdam similitudinem cum veris miraculis gerunt, licet stricte miracula minime dici queant. Sic tutam parabimus viam ad miraculorum possibilitatem adstruendam et vindicandam a nefariis impiorum conatibus. Quaestio haec de miraculis a philosopho Christiano praeteriri nullo pacto debet, quippe quae ad tuendam religionem est maxime necessaria. Cum enim finis miraculorum sit patefactio divini alicuius iudicii, vel divinae potentiae ac voluntatis circa rerum gubernationem, et praesertim confirmatio alicuius doctrinae supernaturalis, ut homines per assensum fidei certi fiant de eius veritate, quam ratione assequi nequeunt; increduli omnes odio religionis et fidei inflammati contra miracula catervatim impetum faciunt, vel eorum possibilitatem prorsus negando, vel eorum germanam rationem corumpendo et obscurando. Sic bellum quod miraculis indicunt, fidei christianae et divinae revelationi iure indictum putant. Uti enim sapienter monet Aquinas: « Quia ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut cum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur » (1).

Quocirca ut ordine procedamus, primo declarabimus ad mentem SS. Patrum et Scholasticorum germanam miraculi definitionem; deinde falsas quasdam miraculorum notiones et definitiones recensebimus easque summatim refellemus.

Nominalis definitio miraculi. Miraculum, si nominis explicatio quaeritur, dictum est a mirando, et adhibetur ad significandum id

(1) 3 p. q. 43, a. 1.

quod in nobis admirationem causat; et cum admiratio per hoc ciatur in nobis, quod, cognito et viso aliquo effectu, ignoramus causam, miraculum dicimus esse aliquid a nobis visum, cuius causam minime cognoscimus. Verum causa esse potest ignota vel absolute et sua vi ac natura, idest secundum se, vel relate ad hunc vel illum hominem, idest quoad nos. Si primum, tunc habetur proprie dictum miraculum; quod nempe per se natum est, admirationem in omnibus excitare. Sin alterum, tunc habetur miraculum non stricte, sed latiori sensu dictum, idest aliquid mirabile seu mirum, quod potest esse mirum uni et non alteri, si unus ignorat causam, et alter illam cognoscit. Sic si quis ignorat virtutem lapidis magnetis, miratur, cum videat illum ad se allicere et trahere ferrum; cum e contrario nihil miratur ille, qui huiusmodi virtutem perspectam habet. At si causa est per se occulta, tunc erit ignota omnibus, et opera, quae ab ipsa praeter ordinem patrantur, proprie dicuntur miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem per se occulta est Deus, qui secretissime in omnibus operatur. Ergo proprie miracula dicuntur, quae a Deo patrantur praeter causas nobis notas (1).

Definitio realis. Miraculum definitur a S. Augustino: *Aliquid arduum, insolitum, supra facultatem naturae, et praeter spem admirantis apparens* (2). S. Augustino concinens Angelicus Magister miraculum brevius definivit: *Quod fit praeter ordinem totius naturae creatae* (3). Horum Doctorum definitiones complexi, posteriores Theologi miraculum vulgo descriperunt: *Opus sensibile, stupendum, ordini providentiae consueto, et naturae legibus contrarium.* Quocirca ad verum miraculum habendum requiritur, ut opus sit supernaturale, sensibile, et insolitum. Huiusmodi condiciones seu melius proprietates ac notae veri miraculi ex ipso fine, ob quem Deus miracula patrat, erui possunt. Miracula quippe fiunt, vel ad probandam aliquam veritatem, vel ad manifestandam divinam virtutem. Iam vero ut hoc obtineatur, opus debet esse eiusmodi, ut a nulla creatura effici possit; secus ambigeretur, an testimonium redditum sit a Deo vel a creatura; deinde debet esse praeter consuetum ordinem; secus pertineret ad rationem generalem divinae gubernationis, et non esset testimonium alicuius veritatis vel virtutis divinae; demum debet hominibus manifestari; nam testimonium quod ignoratur, nullum est. Ergo veri nominis miraculum tribus memoratis characteribus praeditum sit oportet.

Occurritur dubiis. Et primo quidem quod miraculum dicatur opus arduum, hoc non est dictum propter dignitatem et magnitudinem rei, in qua fit, sed per comparisonem ad facultatem naturae, quam

(1) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 2, ubi nomen miraculi declaratur.

(2) S. AUGUST. De Trinit. lib. III, cap. V.

(3) 1 p. q. 110, a. 4.

excedit (1). Similiter, uti notat S. Thomas: « Insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum naturae cursum. Unde si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret » (2).

Quocirca minimè dici potest miraculum, quodcumque opus a causis naturalibus procedat, licet a nobis eius causa ignoretur; neque etiam dici potest miraculum quidquid Angeli contra leges naturae suis propriis viribus agunt; nam Angeli a Deo creati sunt, ideoque eorum vires; cum contra miraculum supergredi debeat vires totius naturae creatae: « Ex hoc, ait Aquinas, aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere, nisi Deus, quia quidquid facit Angelus, vel quaecumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae, et sic non est miraculum » (3). Quod si ageretur de miraculo late dicto, nempe de aliquo effectu, qui superat facultatem et cognitionem humanam, evidenter in hoc casu non solum Angeli boni, sed etiam mali patrare possent miracula.

Unde S. Thomas, postquam docuerit, daemones non posse patrare vera miracula, subiungit: « Dicitur quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo in quantum facit aliquid, quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari » (4).

Divisio miraculorum. Cum nihil dici queat miraculum per ordinem ad divinam potentiam, nam quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, minimum est, sed miraculum dicatur per ordinem ad facultatem naturae, quam supergreditur; merito statui possunt varii gradus et ordines in miraculis, secundum quod unum est altero maius, eo quod magis excedit facultatem naturae (5). Iam vero miracula, secundum quod magis vel minus remota sunt a facultate naturae, tripartitam habent divisionem. Quaedam enim dicuntur mira-

(1) Cf. S. THOM. I. p. q. 105, a. 7 ad 2.

(2) 2 Sent. Dist. 18, q. 1, a. 3 ad 2.

(3) I p. q. 110, a. 4; cf. etiam QQ. DD. De pot. q. 6, a. 3; Contra gent. lib. III, capp. CI-CII.

(4) I p. q. 114, a. 4. Quid possint Angeli per gratiam in operationibus miraculosis, explicatur a S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 3.

(5) Clarkius reprehendit illos, qui varios gradus in miraculis agnoscunt, eo quod cuncta miracula quae sunt supra vires cuiuslibet creaturae, et ad Deum referuntur, aequalia esse debent. Sed frustra est, quia, uti notavimus, diversi gradus miraculorum non desumuntur ab ordine ad divinam potentiam.

cula secundum substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, quod natura nullo modo facere potest; et ista tenent supremum locum in miraculis. Quaedam excedunt facultatem naturae non quoad id quod fit, sed quoad subiectum in quo fit, sicut mortuum resuscitare, vel caecum illuminare. Natura enim potest vitam causare, sed non in mortuo, et potest visum praestare, sed non caeco; et haec medium sibi vindicant locum. Demum quaedam naturam excedunt quantum ad ordinem et modum faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam curatur a febre sine consueto processu naturae; et haec postremum locum occupant in miraculis (1). Quare miraculum aliud dicitur secundum substantiam, aliud secundum subiectum, et denique aliud secundum modum, eo quod superat vires naturae vel essentia sua, vel propter conditionem subiecti in quo fit, vel propter modum, quo res fit (2). Et inde est quod miracula primi et secundi generis dicantur etiam miracula secundum rem; miracula vero tertii generis dicantur miracula secundum modum.

Alia miraculorum partitio. Praeter divisionem superius memoratam alia in operibus miraculosis adhiberi solet distinctio, de qua meminit S. Thomas, quaeque etiam tripartita est; quaedam enim miracula dicuntur fieri supra naturam; quaedam contra naturam; quaedam demum praeter naturam. Dicuntur quaedam miracula esse supra naturam, quando in effectum a Deo patratum natura nullo modo potest, vel quia forma a Deo inducta, a natura prorsus induci nequit; sicut forma gloriae, quam corporibus electorum inducet Deus; vel quia licet natura illam formam possit in aliquam materiam inducere; nihilominus non potest in istam. Sicut natura vitam causare potest, minime vero in hoc mortuo. Contra naturam dicitur esse miraculum, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum, quem Deus operatur. Sicut quando, remanente virtute comburendi in igne, conservavit incolumes pueros in fornace. Praeter naturam dicitur esse miraculum, quando Deus producit effectum, quem natura producere potest, sed producit aliquo modo, quo natura eum efficere nequit. Sicut cum ad invocationem alicuius Sancti statim aegrotus curatur, quem natura non statim, sed successive curare posset (3).

Miraculi perversae definitiones. Genuina miraculi notio, quam nos a SS. Patribus et Ecclesiae Doctoribus hausimus, subversa fuit primum ab incredulis, qui ex praepostera miraculi definitione nitentur concludere, non esse nisi effectus causarum naturalium quae a Christianis habentur ut miracula; deinde etiam depravata fuit a quibusdam Christianis scriptoribus, qui quasdam miraculi definitiones ar-

(1) Cf. S. THOM. I p. q. 105, a. 8; Contra gent. lib. III, cap. CI.

(2) Cf. BENEDICTUM XIV, De Canon. Sanctorum, lib. IV, p. I, cap. IV.

(3) Cf. S. THOM. QQ. DD. De pot. q. 6, a. 2 ad 3.

bitratu suo excogitarunt, putantes, posse facilius adversariorum conatus retundere, eorumque difficultates disiicere.

Definitio Spinosae. Ad incredulos quod attinet, in primis nobis examinanda occurrit definitio Spinosae, quam increduli omnes et Deistae vulgo amplexati sunt. Is enim constanter suo pantheismo et fatalismo miraculum definivit: *Opus naturae, cuius naturalem causam exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ille non potest qui miracula narrat* (1). Spinosiana haec descriptio miraculum, quod verbis adstruere videtur, re pessumdat et e medio tollit; nam illud quod est per se et absolute mirabile, idest cuius causa per se est ignota, et superat captum hominis, male permiscet cum eo quod est mirabile respective, idest cuius causa, non quia superat naturam, sed quia a nobis ignoratur, admirationem gignit; ideoque, si commentum Spinosae verum esset, miracula numero crescerent, secundum quod hominum ignorantia cresceret. Verum non ita est, nam, uti vidimus, miraculum illud dicitur stricte, cuius causa omnem naturam creatam supergreditur, ideoque est nobis simpliciter et absolute occulta.

Definitio Lockii. Cum definitione Spinosiana congruit definitio miraculi a Lockio prolata, a quo miraculum descriptum est: *Operatio incurrens in sensus, quae cum spectatoris captum superet, eiusque iudicio cum constituto naturae cursu pugnet, ab eo divina censetur* (2). Ergo, iuxta Lockianam sapientiam, a iudicio spectatoris dependet, ut aliquod opus in miraculis habeatur; et cum plures spectatores possent diversam ferre sententiam, idem opus iure deberet haberi simul et verum et fictum miraculum. Tanta est penes religionis Christianae inimicos impunitas garriendi! Uti cuilibet consideranti in promptu est, memoratae incredulorum definitiones et ceterae istis simillimae in eo a veritate abhorrent, quod sanciant, miraculum esse effectum causarum naturalium, quae nobis occultae sunt; cum contra miraculum sit effectus unius causae primae praeter ordinem omnium causarum secundarum agentis. Nam, sicuti explicavimus, solus Deus, cui universa natura subiecta est, potest patrare miracula.

Mallebranchius, Houtevilleus. Ut aliquid breviter de scriptoribus christianis dicamus, reprehendenda nobis omnino videtur sententia Mallebranchii affirmantis, *miracula saepe esse consecutiones quarundam legum generalium, quae nos latent* (3). Quod enim leges generales consequitur, a causis naturalibus efficitur, ideoque in miraculis haberi nequit; nam miraculum est opus a Deo patratum praeter consuetum naturae cursum. Neque minus falsa est sententia, quam de natura miraculi in medium protulit Houtevilleus, qui postmodum aperte

(1) SPINOSA, *Tract. theologico-politicus*, cap. VI.

(2) *Sermo de miraculis*.

(3) *Entretiens sur la Métaph.* Entret. 8.

significavit, se non proposuisse quid ipse sentiret, sed dumtaxat voluisse absurdam Spinosae theoriam argumento, ut aiunt, *ad hominem* refellere. Docet ergo memoratus auctor, Deum in ipsa mundi creatione constituisse generales quasdam leges, secundum quas ita causas naturales disposuit, ut ex primaeva mundi constitutione non solum phaenomena ordinaria, sed etiam extraordinaria, quae miracula vocantur, statis temporibus necessario ortum haberent (1).

Haec doctrina a Mallebranchii placitis ducta, lubrica est, et ad destructionem effectus miraculosi, quem defendere conatur, revera perducit. Etenim cum miracula, uti saepe inculcavimus, esse debeant effectus omnem causarum creatarum virtutem superantes, impossibile prorsus est, aliquod miraculum ortum ducere a causis naturalibus, etiamsi ab illis dimanat ut phaenomenon extraordinarium, cum haec duo, nempe superare omnem virtutem causarum creatarum, et consequi causas naturales, adversis frontibus pugnent. Quare vel in miraculis tuendis propugnandum est cum Ecclesiae Doctoribus, horum eventuum unice Deum esse effectorem, qui operatur praeter omnia naturalia agentia, ideoque causam eorum esse absolute et simpliciter occultam; vel in castris Spinosae ceterorumque incredulorum militandum, qui miracula revocant ad eventus mere naturales, quorum causas nos ignoramus. Sic dum miracula verbis videntur concedere, rem per nomen significatam radicitus subvertunt, et mirum seu mirabile, quod a nostra ignorantia dependet, perperam admodum commiscunt cum miraculo, quod ab omnipotenti virtute Dei promanat.

ARTICULUS IV.

DE POSSIBILITATE MIRACULORUM.

QUAESTIO DEFINITUR. Miraculum dicitur et est opus cuius effectio superat vires cuiuslibet naturae creatae et creabilis, ideoque auctorem sibi vindicat causam increatam, nempe Deum. Unde quaestio de possibilitate miraculorum eodem omnino recidit, ac si quaeratur, an Deus conditor totius creaturae tum visibilis tum invisibilis, cuius infinita virtus agendi a nullo effectu quantumvis perfectissimo mensurari et exhauriri potest, aliquid agere valeat in rebus a se conditis, quod a nulla causa creata, quae est limitatae et definitae virtutis, effici possit, ideoque Deo competat aliquid efficere praeter ordinem rebus inditum seu contra consuetum naturae cursum. Problema sic propositum et definitum nullam pati potest difficultatem; nam negare Deo

(1) Cf. *La religione cristiana provata dai fatti*, lib. I, cap. VI.

bitratu suo excogitarunt, putantes, posse facilius adversariorum conatus retundere, eorumque difficultates disiicere.

Definitio Spinosae. Ad incredulos quod attinet, in primis nobis examinanda occurrit definitio Spinosae, quam increduli omnes et Deistae vulgo amplexati sunt. Is enim constanter suo pantheismo et fatalismo miraculum definivit: *Opus naturae, cuius naturalem causam exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ille non potest qui miracula narrat* (1). Spinosiana haec descriptio miraculum, quod verbis adstruere videtur, re pessumdat et e medio tollit; nam illud quod est per se et absolute mirabile, idest cuius causa per se est ignota, et superat captum hominis, male permiscet cum eo quod est mirabile respective, idest cuius causa, non quia superat naturam, sed quia a nobis ignoratur, admirationem gignit; ideoque, si commentum Spinosae verum esset, miracula numero crescerent, secundum quod hominum ignorantia cresceret. Verum non ita est, nam, uti vidimus, miraculum illud dicitur stricte, cuius causa omnem naturam creatam supergreditur, ideoque est nobis simpliciter et absolute occulta.

Definitio Lockii. Cum definitione Spinosiana congruit definitio miraculi a Lockio prolata, a quo miraculum descriptum est: *Operatio incurrens in sensus, quae cum spectatoris captum superet, eiusque iudicio cum constituto naturae cursu pugnet, ab eo divina censetur* (2). Ergo, iuxta Lockianam sapientiam, a iudicio spectatoris dependet, ut aliquod opus in miraculis habeatur; et cum plures spectatores possent diversam ferre sententiam, idem opus iure deberet haberi simul et verum et fictum miraculum. Tanta est penes religionis Christianae inimicos impunitas garriendi! Uti cuilibet consideranti in promptu est, memoratae incredulorum definitiones et ceterae istis simillimae in eo a veritate abhorrent, quod sanciant, miraculum esse effectum causarum naturalium, quae nobis occultae sunt; cum contra miraculum sit effectus unius causae primae praeter ordinem omnium causarum secundarum agentis. Nam, sicuti explicavimus, solus Deus, cui universa natura subiecta est, potest patrare miracula.

Mallebranchius, Houtevilleus. Ut aliquid breviter de scriptoribus christianis dicamus, reprehendenda nobis omnino videtur sententia Mallebranchii affirmantis, *miracula saepe esse consecutiones quarundam legum generalium, quae nos latent* (3). Quod enim leges generales consequitur, a causis naturalibus efficitur, ideoque in miraculis haberi nequit; nam miraculum est opus a Deo patratum praeter consuetum naturae cursum. Neque minus falsa est sententia, quam de natura miraculi in medium protulit Houtevilleus, qui postmodum aperte

(1) SPINOSA, *Tract. theologico-politicus*, cap. VI.

(2) *Sermo de miraculis*.

(3) *Entretiens sur la Métaph.* Entret. 8.

significavit, se non proposuisse quid ipse sentiret, sed dumtaxat voluisse absurdam Spinosae theoriam argumento, ut aiunt, *ad hominem* refellere. Docet ergo memoratus auctor, Deum in ipsa mundi creatione constituisse generales quasdam leges, secundum quas ita causas naturales disposuit, ut ex primaeva mundi constitutione non solum phaenomena ordinaria, sed etiam extraordinaria, quae miracula vocantur, statis temporibus necessario ortum haberent (1).

Haec doctrina a Mallebranchii placitis ducta, lubrica est, et ad destructionem effectus miraculosi, quem defendere conatur, revera perducit. Etenim cum miracula, uti saepe inculcavimus, esse debeant effectus omnem causarum creatarum virtutem superantes, impossibile prorsus est, aliquod miraculum ortum ducere a causis naturalibus, etiamsi ab illis dimanat ut phaenomenon extraordinarium, cum haec duo, nempe superare omnem virtutem causarum creatarum, et consequi causas naturales, adversis frontibus pugnent. Quare vel in miraculis tuendis propugnandum est cum Ecclesiae Doctoribus, horum eventuum unice Deum esse effectorem, qui operatur praeter omnia naturalia agentia, ideoque causam eorum esse absolute et simpliciter occultam; vel in castris Spinosae ceterorumque incredulorum militandum, qui miracula revocant ad eventus mere naturales, quorum causas nos ignoramus. Sic dum miracula verbis videntur concedere, rem per nomen significatam radicitus subvertunt, et mirum seu mirabile, quod a nostra ignorantia dependet, perperam admodum commiscunt cum miraculo, quod ab omnipotenti virtute Dei promanat.

ARTICULUS IV.

DE POSSIBILITATE MIRACULORUM.

QUAESTIO DEFINITUR. Miraculum dicitur et est opus cuius effectio superat vires cuiuslibet naturae creatae et creabilis, ideoque auctorem sibi vindicat causam increatam, nempe Deum. Unde quaestio de possibilitate miraculorum eodem omnino recidit, ac si quaeratur, an Deus conditor totius creaturae tum visibilis tum invisibilis, cuius infinita virtus agendi a nullo effectu quantumvis perfectissimo mensurari et exhauriri potest, aliquid agere valeat in rebus a se conditis, quod a nulla causa creata, quae est limitatae et definitae virtutis, effici possit, ideoque Deo competat aliquid efficere praeter ordinem rebus inditum seu contra consuetum naturae cursum. Problema sic propositum et definitum nullam pati potest difficultatem; nam negare Deo

(1) Cf. *La religione cristiana provata dai fatti*, lib. I, cap. VI.

potestatem patrandi miracula, idem esset quam vel virtutem divinam, quae immetata est et infinita, similem facere virtutis limitatae creaturarum; vel discernere, creaturas a Deo productas ex nihilo esse ab ipso in agendo patiendoque independentes; vel demum tueri, Deum ita ordinem rerum ab aeterno disposuisse, ut actu suae potentissimae et liberrimae voluntatis non potuerit simul disponere a se in secutura temporum differentia aliquid factum iri praeter naturalem rerum ordinem ad suam potentiam hominibus luculentius manifestandam, et ad testimonium alicui occultae veritati exhibendum.

Haec omnia sunt ita perspicue dictu absurda et impossibilia, ut qui Deo potestatem faciendi miracula adimat, ab ipso J.-J. Rousseau dignus habitus sit, ut sub dementium tecto recipiatur. Quare videri posset supervacaneum, quaestionem hanc agitare, praesertim cum a nobis iam demonstratum superius sit, Deum posse agere contra ordinem rebus naturalibus inditum. Verum, cum increduli omnes contra miraculorum possibilitatem quadrato agmine impetum faciant, quippe quod miracula veritati Religionis Christianae luculentissimum praebent testimonium, non erit abs re paucis quaestionem iam solutam iterum sub propria forma tractare, ut hostium Christiani nominis petulans audacia et temeritas magis ac magis coerceatur.

Adversarii miraculorum. Cum omnes increduli et Christianae Religionis osores miracula impugnent, et inter fabulas mythosque ea amandent, si in animum induceremus, cunctos recensere, qui miraculorum possibilitatem denegant, omnium incredulorum retexendus nobis esset catalogus. Increduli quippe qui miraculi nomen apud Christianas gentes delere non possunt, ut rei per nomen significatae, praesertim apud imperitorum vulgus bellum indicerent, a falsa miraculi notione declaranda inceperunt, ita ut, iuxta eorum scita, nihil aliud esset miraculum, nisi opus a natura egrediens, cuius causa nobis ignota manet, et sic ad neganda veri nominis miracula viam sibi paravere. Quare ut aliquos solummodo ex recentioribus nominemus, Deum posse miracula efficere, perfracte negant omnes Pantheistae, quorum agmen ducit Spinoza. Cum enim Pantheistae doceant, leges naturae esse modos immutabiles, quibus *Absolutum* sese evolvit ac manifestat, congruenter suis placitis discernunt, nihil posse in natura contingere, quod a consueto naturae cursu alienum sit.

Pantheistis adstipulantur tum Hobbesius, et Lockius, tum omnes Deistae et increduli recentes qui veterum Fatalistarum ritu divinam providentiam inficiantur; nam si Deus peculiarium eventuum nullam procuracionem habet; consequenter patrare miracula non poterit, quae particulares certe eventus respicere debent. His adiungendi sunt Rationalistae, quorum deliramenta in unum collegit Strauss, qui discernere ausus est, narrationes illas Evangeliorum non esse historicas, quae legibus per experientiam cognitae adversantur, cum impossibile

sit, aliquid contingere, quod legibus experientiae adversum sit. Demum possibilitatem miraculorum negant Materialistae et Positivistae, qui conclamant, omnes eventus mundanos omnesque rerum mutationes esse necessarias evolutiones materiae.

Ut pro aliis loquatur, ita adversus miracula crepat Büchner: « Optimo iure licet nobis maxima firmitate scientiae asserere, nullum dari miraculum, sed quidquid fit, quidquid factum est, et quidquid fiet, fieri, factum esse, et factum iri non alio modo quam naturali ». Ad hos omnes errores refellendos sequentem statuimus propositionem.

PROPOSITIO.

Deus ex dispositione suae liberrimae voluntatis potest miracula patrare (1).

Prob. prop. Tunc habetur miraculum, cum Deus vel aliquid operatur in natura, quod a nulla causa creata effici valeat, vel impedit aliquem naturalem effectum, qui a causa creata naturaliter agente proficisci deberet. Atqui evidentissime Deus potest utrumque praestare. Ergo Deus potest patrare miracula.

Arg. evol. Ad propositionem maiorem quod attinet, cum miraculum veri nominis in eo consistat, quod sit opus superans virtutem cuiuslibet causae finitae, ideoque expostulet effectorem infinita potentia pollentem; patet, causam infinitae virtutis dupliciter posse miracula patrare; vel nimirum, efficiendo aliquam formam, quam nulla virtus creata efficere possit, uti formam gloriae in corpore humano, et virtutem visivam in caeco; vel impedire effectum naturalis agentis, qui a causa creata impediri nequeat, uti impedire ignem, quominus comburat corpus humanum ipso circumventum. Neque minus in perspicuis habenda est assumptio. Cum enim Deus sit causa immetatae virtutis, immo sit ipsa virtus ad nullum genus determinata in causando, longe praetergreditur omnem modum virtutis finitae, ideoque potest ea praestare, quae praeterlabuntur omnem virtutem finitam quae habet proportionem cum determinatis effectibus et cum determinatis subiectis. Siquidem nullus effectus potest adaequare virtutem causae universalissimae totius entis, quae infinita est et nullos in agendo cognoscit limites, nullamque dependentiam; et consequenter potest in rebus efficere id, quod a nulla causa particulari, quae indiget subiecto suae actionis, praestari potest; uti enim notat S. Thomas: « Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere

(1) Quod miracula non possint patrari nisi a solo Deo, demonstratur a S. THOMA, *Contra gent.* lib. III, cap. CII, et I p. q. 110, a. 4.

in altiore effectum » (1). Ex alia parte cum causae particulares non possint agere quicquam independenter a causa prima, a qua receperunt esse et virtutem agendi, possunt a Deo impediri in agendo per simplicem divinae cooperationis subtractionem, eo quod nulla creatura potest aliquid efficere sine actuali Dei cooperantis influxu.

Confir. ex eo quod Deus, uti saepe monuimus, libere constituit ordinem in mundo; ideoque nihil prohibet, quominus aliquid agat contra ordinariam naturae cursum, et consequenter patret miracula.

Occurritur adversariis. Osos miraculorum, qui omnem fidem divinam e medio tollere et interimere impie conantur, ut miracula tutius inficiari valeant, recurrunt ad immutabilitatem divinae voluntatis, quam gloriose videntur extollere. Argumentantur enim in hunc ferme modum, si substantia difficultatis spectatur: Voluntas Dei est immutabilis. Atqui mutaretur, si aliquid efficeret contra ordinem a se volitum et statutum in mundo. Ergo Deus nihil efficere potest contra consuetum naturae cursum, ideoque miracula impossibilia sunt.

Haec adversariorum fallax et captiosa argumentandi ratio innititur in falso perversoque conceptu libertatis divinae, quam immutabilitati opponunt, ut deducant, voluntatem Dei immutabilem non posse quidquam extra se libere velle. Quare ad probandum, mundum processisse a Deo necessitate naturae, utuntur argumento, quod huius mox memorati simillimum est. Verum frustra sunt, nam cum actus divinae voluntatis sit essentialiter unus et immobilis, utpote cum simplicissimo essendi actu identificatus, praecise ex sua infinita actualitate et perfectione habet, ut possit velle vel nolle producere aliquid extra se, velle potius hoc quam illud. Unde cum ab aeterno voluerit, perfecta mundi creatione, vigere determinatum rerum ordinem in rebus mundanis, hoc velle potuerit, sive cum aliqua exceptione, sive sine ulla exceptione; et per consequens si aliquid a Deo fit contra ordinem ab aeterno in rebus libere constitutum, id procedit ab illo eodemque actu in se immutabili, quo voluit et naturalem illum ordinem, et illam determinatam exceptionem. Si enim Deus diverso actu constituisset ordinem naturalem, et exceptionem in ordine a seipso faciendam, tunc utique eius voluntas esset obnoxia mutationi. Et hoc est, quod perperam supponitur ab adversariis, qui divinas perfectiones similes faciunt perfectionibus creaturarum; et cum in creaturis exercitium libertatis concipi nequeat sine mutatione, arguunt a divina immutabilitate ad concludendum, omnia processisse a Deo necessitate naturae, seu Deum non libere statuisse ordinem in rebus mundanis.

Nos ex adverso profiteamur, potentissimam Dei voluntatem esse immutabilem simul et liberam; sed intelligimus, Dei libertatem spoliandam esse omnibus imperfectionibus, quae inveniuntur in creaturis

(1) QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1 ad 18.

libere agentibus, inter quas est transitus de potentia in actum, mutabilitas et multiplicatio actuum receptorum in eadem potentia. Quae cum ita sint, difficultas adversariorum solvitur in forma, hunc rerum delectum adhibendo: Deus faciens aliquid contra ordinem a se statutum in rebus mutaretur, si diverso voluntatis actu statuisset ordinem in mundo, et se determinasset ad aliquid faciendum praeter ordinem statutum, *Conc.* Si eodem purissimo actu utrumque voluit, *Neg.* et sic iacent omnia incredulorum flagitiosa sophismata.

Contra possibilitatem miraculorum Spinosa eiusque asseclae plura congerunt sophismata, quae a S. Thoma iam pridem soluta fuerunt, et a nobis praeoccupata; nihilominus ea breviter solvemus in propria forma.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Oppon. 1.^o Leges naturae sunt decreta Dei. Atqui nihil fieri potest contra Dei decreta. Ergo nihil fieri potest contra consuetas naturae leges, ideoque impossibilia sunt miracula.

Resp. Dist. mai. Leges naturae sunt decreta Dei, si considerantur prout sunt in legislatore, *Conc.* Si considerantur in rebus, quae per leges gubernantur, *Subdist.* Sunt decreta Dei formaliter, *Neg.* Sunt effectus et terminus decretorum Dei, *Conc. Contradist. min.* Nihil fieri potest contra Dei decreta, prout sunt in Deo legislatore, *Conc.* Prout considerantur in rebus, *Subdist.* Non potest fieri per actum voluntatis diversum ab eo, quo lata fuit lex, *Conc.* Non potest fieri per eundem actum, *Neg.* et *Neg. cons.* Solutio est satis manifesta, nam licet decreta Dei, ut sunt in Deo, sint aliquid necessarium, identificatum cum divina natura; dicunt tamen habitudinem contingentem ad res gubernatas propter ipsarum rerum imperfectionem et defectum; et ideo Deus ita leges illas tulit, ut simul se aliquam exceptionem facturum disposuerit. Scite S. Thomas ait: «Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo constituit naturae cursum, ut tamen praedoardinaretur in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum istum quandoque facturus esset » (1).

Oppon. 2.^o Sicut Deus necessario intelligit, ita necessario vult, nam in Deo intellectus et voluntas sunt unum et idem. Atqui necessario intelligit hunc rerum mundanarum ordinem. Ergo necessario illum constituit, ideoque miracula fieri haud possibile est, quae essent contra ordinem a Deo necessario constitutum.

Resp. Dist. mai. Deus eadem necessitate vult et intelligit, si actus intellectus et voluntatis spectentur in se, *Conc.* Si spectentur

(1) QQ. DD. De pot. loc. cit. ad 6.

per habitudinem ad proprium obiectum, *Neg. Dist.* rationem additam. Intellectus et voluntas non distinguuntur realiter, *Conc.* Non distinguuntur virtualiter, *Neg. Conc. min. et Neg. cons.*

Explico. Cavillatio haec si quid roboris haberet, divinam libertatem generatim perimeret; confundit enim entitatem actus divinae voluntatis cum habitudine illius actus ad proprium obiectum. Potuisset Spinosa sophisma illud legere apud S. Thomam, et attente considerare aptam solutionem a S. Doctore exhibitam, quae ita habet: « Sicut divinum esse est in se necessarium, ita divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est quod scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, prout sunt in seipsis. Quia agitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult » (1).

Oppon. 3.º Leges naturae si per aliquod miraculum mutarentur aliquando, corrigerentur. Atqui hoc verteret in defectum legislatoris. Ergo Deus non potest patrare miracula.

Resp. Dist. mai. Leges naturae si mutarentur eo quod imperfectae essent, corrigerentur, *Conc.* Si mutantur eo quod causa prima ad manifestationem suae virtutis aliquid efficit, quod causae naturales nequeunt efficere, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.*

Explico. Difficultas est puerile quoddam sophisma, quod vix responsione dignum est; nam causae naturales semper aptissimae sunt ad proprios et proportionatos effectus gignendos, ideoque emendari minime indigent. Sed hoc non impedit, quominus suprema causa aliquid in natura efficiat, quod ipsae nequeunt efficere; hoc quippe non est leges corrigere, sed ex liberalitate maiorem perfectionem largiri rebus, quam earum natura postulat; neque potest insimulari perfectio divinae artis in naturali rerum gubernatione; nam, uti perbelle monet S. Thomas: « Ars divina non totam seipsam explicat in rerum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari, quam habeat cursus naturae. Unde non sequitur, quod si potest facere contra cursum naturae, possit facere contra suam artem » (2).

Oppon. 4.º Quidquid est Deo naturale, est necessarium. Atqui Deo naturale est, velle ordinarium naturae cursum. Ergo Deus necessario illum vult, ideoque nequit patrare miracula.

(1) 1 p. q. 19, a. 3 ad 6.

(2) QQ. DD. De pot. q. 6, a. 1 ad 12.

Resp. Dist. mai. Quidquid est Deo naturale, est necessarium, si naturale opponitur libero, *Conc.* Si naturale opponitur innaturali, *Neg. Contradist. min. et Neg. cons.* Siquidem naturale potest opponi tum libero tum innaturali, ideoque si opponitur libero, tunc evidenter quod est naturale, est necessarium. Verum si naturale opponitur innaturali, tunc naturale potest esse tum necessarium tum liberum. Sic naturale est voluntati humanae velle tum finem ultimum, tum ea quae sunt ad finem, sed ad finem movetur necessario, ad media autem libere se determinat. Quare merito S. Thomas propositae difficultatis nodum sic paucis solvit: « Dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, sed est voluntarium » (1).

SCHOLION I. De criteriis miraculorum. Increduli, qui denegant, Deum posse in mundo miracula patrare, consequenter ne attingunt quidem controversiam, quae versatur circa rationem seu media discernendi genuinum miraculum a falso. Verum enim inter fidei christianae oses nequaquam defuere, qui ipsa veritate coacti miraculorum possibilitatem ut rem per se perspicuam propugnarunt, cum probe intelligerent, rationem ordinis perfectissimi a divina sapientia et voluntate impressam rebus creatis, esse omnino subiectam ipsi Deo, cui cuncta subiiciuntur sive in caelo sive in terra; et ideo Deum posse illam arbitrato suo immutare, si ab aeterno praeordinaverit, fore immutandam. Hinc Rousseavius non solum falsos esse, sed dementes duxit illos, qui vel negarunt vel in dubium revocarunt, Deum posse patrare miracula, aliquid efficiendo praeter ordinem rebus inditum.

Licet ergo vis et evidentia veritatis elicere potuerit huiusmodi testimonium etiam ab invito; nihilominus idem Rousseavius, et cum eo plures, qui ipsum in incredulitate imitati sunt, aliam ingredientiem viam, miraculorum possibilitatem, quam amplecti videbantur, prorsus denegant. Contendunt enim, nos nunquam cognoscere posse, utrum aliquod opus dici possit miraculosum, idest supergrediens omnes rerum creatarum vires, ideoque a Deo patratum. Hoc hominum incredulorum scitum, si verum esset, eodem recideret, ac si ipsa miraculorum possibilitas in discrimen vocaretur. Cum enim miracula a Deo efficiuntur in signum seu testimonium alicuius veritatis, et ad divinam potentiam dominationemque patefaciendam, si a creatura rationali discerni non posset verum proprieque dictum miraculum a falso et apparenti, nulla assignari posset ratio quamobrem huiusmodi opera prodigiosa a Deo patrandi forent, cum carerent suo proprio et adaequato fine. Quam ad rem concedere miraculorum possibilitatem, et eorundem negare cognoscibilitatem, est duo adstruere, quorum

(1) 1 p. q. 19, a. 3 ad 3.

alterum cum altero adversa fronte pugnat; vel aliis verbis est realiter negare possibilitatem illam, quae conceditur vocabulis.

Argumentum incredulorum. Increduli ut suadeant, vera miracula non posse a nobis cognosci, hoc utuntur argumento: Omnes naturae leges non sunt nobis perspectae. Iam vero si non cognoscimus omnes vires naturales legesque naturae, non possumus decernere, utrum aliquod opus excedat necne virtutem causae naturalis. Ergo nobis impossibile est, vera miracula discernere.

Ad hoc argumentum subvertendum, respondemus, adversariorum assumptionem seu propositionem minorem esse penitus falsam, tum in illis miraculis, quae dicuntur miracula *quoad substantiam* vel quoad subiectum, tum etiam in illis, quae dicuntur miracula *quoad modum*. Si enim ad aliquod opus efficiendum requiritur modus quidam causandi, qui in agente finitae virtutis reperiri non potest, non est necesse, perspectas habere omnes vires naturae, ut decernatur, opus illud processisse a causa supernaturali. Sic causare vitam in mortuo, vel visum in caeco, cum sit tribuere perfectionem et formam subiecto prorsus indisposito, immo habenti oppositam dispositionem, evidenter hoc effici nequit a causa particulari, quae praesupponit subiectum accommodatum suae operationi, sed solum a causa prima, quae in agendo independens est a quolibet subiecto, et potest tum subiectum tum formam causare. Quare nemo videns vel aliquem mortuum ad vitam regredi, vel caecum a natiuitate aperire oculos, lucemque conspiceri, dubitabit unquam, an factum hoc dimanet ab aliqua lege naturali nondum explorata.

Ceterum cum nos miracula dicamus ea opera, quae exploratis naturae legibus adversantur, cumque, fatentibus ipsis adversariis, nos plures naturae leges cognitae habeamus, rite concludimus, nos posse certo discernere quosdam effectus miraculosos ab operibus, quae a naturalibus causis procedunt. Neque quis potest iure opponere, opera adversantia cognitae legibus naturae ortum ducere ab agentibus naturalibus nobis ignotis: nam plane repugnat, dari in natura leges secum pugnantes, duosque ordines, quorum alter alterum perimit.

Haec quae a nobis disputata sunt, profecto ostendunt, nonnulla opera miraculosa posse a nobis certo cognosci discernique ab illis, quae sunt solummodo mirabilia, eo quod causae nos latent, et non sunt vera miracula, quia ab agentibus naturalibus licet occultis originem ducunt. Iam vero hoc non impedit, quominus saepe iusta prudensque occurrat dubitatio, an aliquod opus tribuendum sit causis naturalibus vel supernaturalibus, praesertim si agatur de illis quae dicuntur miracula *quoad modum*, quia effectus illi causari possunt ab agentibus naturalibus, licet diverso modo operantibus; uti esset sanitatem tribuere subiecto laboranti quodam gravi morbo, et alia eiusmodi. In hoc casu non desunt media, quibus saepissime omne dubium exuere possimus, quae media nuncupantur criteria miraculorum.

SCHOLION II. De criteriis miraculorum. Nomine criterii generatim significatur *norma seu regula discernendi verum miraculum a falso*. Et primo quidem requiritur accurata cognitio et studium legum naturalium, et ideo peritissimi in arte consulendi et audiendi sunt. Subinde procedendum est ad diuturnum diligensque examen facti, de quo iudicium debet ferri, eaque serio consideranda, quae factum antecedunt, comitantur, subsequuntur, ut clare pateat, factum illud sive quoad substantiam, sive saltem quoad modum non potuisse causari a naturalibus agentibus. Sic videmus, Ecclesiam in examinandis miraculis Sanctorum diligentissimam operam studiumque collocare, uti tute valeat veri nominis miracula a mirabilibus discernere. De hac re sapientissimus Pontifex Benedictus XIV insigne opus exaravit, in quo scienter admodum tradit normas secundum quas accuratum institutum sit examen miraculorum, monetque, non solum eventus insuetos cum exploratis naturae legibus esse comparandos; sed etiam inspicendum 1) num operans miraculum sit pietate et modestia insignis: 2) Num omnia, quae miraculum comitantur, religionem et gravitatem sapiant: 3) Num opus ad Dei cultum promovendum spectet, et num operans Dei gloriam, vel propriam quaerat: 4) Demum an eventus firmitatem, durationemque praeseferat, cum opera Dei sint firma, et ex adverso praestigia cito evanescant (1).

SCHOLION III. De falsis miraculis. Cum vera miracula sint eventus illi mirabiles, qui a Deo efficiuntur praeter ordinem omnium causarum secundarum, consequenter in falsis miraculis habendi sunt omnes illi effectus, qui procedunt a causis creatis, quae nobis ignotae sunt, et nostram excitant admirationem, ideoque verorum miraculorum aliquam gerunt similitudinem. Causae autem secundae, quae mirabilia efficere valent, bipartitam habent divisionem; quaedam enim sunt substantiae invisibiles et spirituales, quaedam e contrario sunt visibiles et corporatae. De utrisque aliquid summatim delibandum nobis est, et sic huic tractationi imponemus finem.

Creaturae spirituales. Huiusmodi substantiae, uti fides christiana docet, discriminantur in spiritus bonos, et in spiritus malos, seu in Angelos et daemones. Licet ergo sive Angeli sive daemones sua naturali virtute vera miracula operari nequeant; nihilominus possunt producere quaedam phaenomena seu effectus, quos natura vel nullo modo, vel non ita convenienter efficit, ideoque mirabilia operari dicuntur. Hoc autem, uti sapienter explanat S. Thomas, non ita est intelligendum, quasi sua virtute aliquam formam seu perfectionem inducant in naturam corporalem, quae per ordinem ad huiusmodi causas neque est in potentia naturali, cum omne corpus naturaliter

(1) BENEDICT. XIV, *De Canon. Sanct.* lib. IV, cap. IV.

immutetur a corpore, neque est in potentia obedientiali, quae ordinem dumtaxat dicit ad causam primam. Actio ergo substantiae spiritualis circa corpora ita exseritur, ut agens spirituale suo imperio moveat localiter corpora, in quibus est vis activa naturalis ad effectum producendum, et per applicationem virtutis activae naturalis ad passiva causat effectus, non per modum miraculi, sed *per modum artis*. Nam producere, mediante actione principiorum naturalium, aliquem effectum, quem natura non potest producere, vel non ita convenienter, proprium est artis, quae et imitatur naturam, et quaedam perficit, quae natura facere non potest, et in quibusdam iuvat naturam; sicut medicus iuvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum, quae ad hoc naturalem virtutem habent (1).

Praestat rationem hanc confirmare his S. Thomae verbis: « Substantia spiritualis creata propria virtute nullam formam potest inducere in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente, ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem: movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciunt miracula propria virtute... Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possunt, quia ex naturalibus causis proveniunt; mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo ex hoc, quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum: et hoc magis accedit ad rationem miraculi » (2). Paucis: substantiae spirituales possunt sua virtute movere localiter corpora, et per hunc motum applicant virtutes activas naturales ad aliquos effectus, qui mirabiles dupliciter nobis redduntur; tum quia tales causae modo nobis inconsueto apponuntur ad proprios effectus, tum quia tales causae ut instrumenta spirituum aliquam virtutem sortiuntur ex principali agente (3).

(1) Cf. S. THOM. *QQ. DD. De pot.* q. 6, a. 3.

(2) *Contra gent.* lib. III, cap. CIII, n. 5 et 8.

(3) De potentia bonorum et malorum spirituum in patrandis operibus mirabilibus conferri potest idem AQUINAS, *QQ. DD. De malo*, q. 16, a. 7 et deinceps; *QQ. DD. De pot.* q. 6, a. 3 et 5; I p. q. 110, a. 4, et q. 114, a. 4.

Creaturae corporales. Opera magorum, mesmerismus, magnetismus, hypnotismus. Si substantiae spirituales ad vera miracula patrandi impares omnino sunt, multo magis hoc asserendum est de substantiis corporalibus, quae in agendo imperfectiorem sibi vindicant virtutem. Quare opera magorum, quae mirabilia omnino videntur, vel non excedunt virtutem corporalis naturae, vel si ab agente corporali peragi nequeunt, dicenda sunt, effici a substantia spirituali, quae bona moraliter esse nequit, cum huiusmodi opera neque ad fovendam religionem et virtutem, neque ad vitia emendanda conducant, sed potius mores depravant ac corrumpunt. Ne longi simus in hac re, et limites tractationis nostrae plus aequo transiliamus, lectorem remittimus ad Angelicum Doctorem, qui sapienter et explicite hanc quaestionem persequitur (1).

Doctrina ab Angelico Doctore proposita viam facilem parat ad decernendum, phaenomena mesmerismi, magnetismi, et hypnotismi, si vera sunt quae vulgo circumferuntur, esse partim effectus procedentes a causis naturalibus, partim a substantiis spiritualibus, seu a malis spiritibus, eo quod quidam effectus prorsus transcendunt virtutem causarum materialium. Quid autem veniat nomine hypnotismi, qui non re sed vocabulo tantum differt a mesmerismo et magnetismo, videri potest apud auctores, qui speciatim hanc materiam pertractant, quique exponunt totam seriem phaenomenorum, quae ab hypnotistis producuntur (2).

(1) Cf. S. THOM. *Contra gent.* lib. III, cap. CIV et seq.

(2) Conferri potest ad specimen Opus JOSEPHI FRANCO S. J. inscriptum: *L'ipnotismo tornato di moda*, 1886.

FINIS THEOLOGIAE NATURALIS.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

APPENDIX PRIMA

ASSERTIONUM THEOLOGICARUM

SFORTIAE PALLAVICINI

LIB. VIII.

DE DEO UNO ET TRINO

CAP. III.

An in solo Deo existentia identificetur cum essentia

Nota. In propugnanda sententia S. Thomae circa realem distinctionem essentiae ab existentia in rebus creatis usi sumus auctoritate Card. Sfortiae Pallavicini, qui non solum Doctori Angelico ea in re adstipulatur; verum etiam disertis verbis affirmat, Aquinatem nostrum huiusmodi doctrinam propugnasse uti *certam et fundamentalem*. Quare opportunum duximus, in commodum studiosae iuventutis huc transferre integram quaestionem a sapientissimo Cardinali explicatam, ut eius mens et disserendi ratio cognoscatur etiam ab illis, quibus Opera tanti viri praesto non sunt. En quomodo problemati proposito satisfacit Pallavicinus loco superius citato.

20. Sed quoniam est familiaris doctrina S. Thomae, quam ille tamquam *certam ac fundamentalem* assumit, existentiam in solo Deo identificari cum essentia, placet hic eius rationem explicare ac tueri quantum probabilissime potest. Ex iis ergo quae habet 1^a part., q. 3, art. 4 et alibi sparsim: sic ferme disputare licet: Quidquid habet aliud quod praedicatum, vel habet illud per suam essentiam, vel habet illud ut emanans a suis principiis intrinsicis, vel habet illud per participationem ab alio. Primo modo, ex. gr., homo est animal. Secundo modo est risibilis; tertio modo est illuminatus. Porro existentia rerum

contingentium non potest haberi primo modo neque secundo, quia omne ens contingens habet *esse* per participationem et non per naturam, et sic est illi accidentale, quod sit vel non sit. Quemadmodum vero cetera bona in creaturis distinguuntur ab eo subiecto quod habet illa bona, ita etiam *esse*, quod est primum bonum, distinguitur in creatura ab eo, cuius est *esse*; et idcirco *esse* est donum Dei, nulla enim res donatur sibi ipsi, sed alteri. Item *non improbanda ratione appellari posse gratiam*, dixerunt Patres Africani epist. 95 apud Augustinum, licet negent, esse illam gratiam, de qua loquitur Scriptura, et quam Pelagius inficiabatur. Gratia autem sine dubio distinguitur ab eo, cui datur; et ratio est, quia tam donum quam gratia, quae mihi conferuntur, sunt aliquid meum et possessum a me. Ego autem non sum meus, nec me possideo. Ceterum creatura ex se et remoto omni dono et omni gratia remanet nihil. Idcirco est vera haec propositio: *Homo essentialiter est animal rationale*, quia per illud idem, per quod est homo, est animal rationale; at non est verum: *Homo essentialiter existit*, quia non per illud idem, per quod est homo, est existens, sed per aliquid distinctum et accidentale. In hoc autem existentia differt ab aliis praedicatis non essentialibus, ut explicavimus capite superiori, quod haec possunt manare a principiis intrinsicis atque ideo haberi non per participationem, sed a se; v. g. ignis a se est calidus, aqua per participationem ab igne. At existentia, si non habeatur per essentiam, habetur per participationem; nemo enim potest producere se ipsum, sicut potest calefacere se ipsum. Quare non datur medium inter ens per essentiam, hoc est improductum et inter ens per participationem; ideoque omne ens a se est ens per essentiam et improductum, et dicitur habere existentiam a se non in genere causae efficientis, sed quasi in genere causae formalis, hoc est per se ipsum formaliter. Denique quidquid habet aliquod praedicatum per participationem, recipit illud ab habente tale praedicatum a se; et quia omne id, quod habet *esse* a se, habet *esse* per essentiam, ideo omne ens per participationem recipit tandem suum *esse* ab eo quod existit per essentiam.

21. Sane pleraque argumenta, quae fieri possent contra praedictam distinctionem existentiae ab essentia, videntur retorqueri contra sententiam hodie satis communem distinguentem existentiam a duratione, qua distinctione admissa cogimur aliquatenus negare illud principium: *Quaecumque distinguuntur, sunt talia, ut alterum sublato altero non remaneat per id formaliter nihil.*

22. Porro illud principium in aliquo sensu est verum, quatenus scilicet *nihil* excludit ens in quacumque ex illis tribus acceptionibus, in quibus accipitur ab Aristotele, VI *Metaph.* cap. 2, hoc est *ens actu*,

ens potentia, et *ens verum*, videlicet tale ut sit vera propositio compositiva de illo, quae uberius paulo post explicabuntur. Ceterum si per *nihil* intelligatur omne obiectum conceptibile, quod non est ens actu per actualitatem sibi intrinsicam, utique praedictum axioma non solum falsificatur posita distinctione durationis ab existentia, ut diximus; sed est etiam negandum ab iis, qui dicunt, possibilitatem rerum non esse meram omnipotentiam Dei, sed aliquam veritatem obiectivam. Illa enim veritas quaecumque sit, seu conditionata, seu absoluta, est separabilis ab existentia. Ergo non identificatur cum ipsa: et tamen est talis, ut praecisa existentia remaneat simpliciter nihil. Quinimmo etiamsi sequamur sententiam, quae nullam omnino veritatem obiectivam admittit, nisi actu identificatam cum aliqua existentia, atque adeo etiamsi identificemus possibilitatem rerum cum omnipotentia Dei, adhuc obiectum quod ab aeterno denominabatur tantum possibile et quod recipiebat denominationem a relatione omnipotentiae ad ipsum, non erat ipsa omnipotentia Dei, haec enim erat ens actuale et non tantum possibile. Ergo ab aeterno aliquod obiectum non identificatum cum ulla actuali existentia habebat aliquam veram et realem denominationem; quamvis ea denominatio haberetur formaliter ab aliqua reali existentia. Ita ergo pariter obiectum, quod etiam nunc recipit denominationem *existentis*, non identificatur omnino cum sua existentia, et tamen est tale, ut sublata existentia remaneat nihil.

23. Responderi ergo probabiliter potest directe ad illud axioma supra oppositum: *Quaecumque distinguuntur sunt talia ut alterum sine altero non remaneat nihil*, sicut supra indicavimus ex Aristotele, *nihil* esse idem ac *non ens* ac proinde pro multiplici significatione *entis* esse etiam multiplicem significationem *nihili*. Atqui *ens* habet triplicem significationem. Primo intrinsicam, quae scilicet habetur per suam propriam actualitatem. Secundo extrinsecam, sed physicam seu metaphysicam, quae habetur per existentiam alicuius causae, in cuius perfectione res contineatur, et per hanc ens possibile differt a chimaera. Tertio mere logicam seu intentionalem, per quam omnis terminus cognoscibilis est etiam affirmabilis de se ipso, sive sit realis, sive (in sententia admittente obiecta mere ficta) sit fictus; quomodo est vera haec propositio: *Hircocervus est hircocervus*, seu *hircocervus est chimaera*, et hoc ultimum *esse* denominat ens rationis. Sicut tamen in sententia identificante possibilitatem rei cum potentia productiva Petrus possibilis et eius possibilitas, licet habeant idem esse, tamen distinguuntur, quia differunt in aliis praedicatis: ita licet *esse* Petri et existentia immo et, si vis, *duratio* sint idem, tamen Petrus distinguitur ab existentia et duratione, quia Petrus et eius existentia ac duratio differunt in aliis praedicatis.

24. Atque ita verificari potest cum proprietate, quod Patres communiter dicunt, nos de nostro non habere nisi ipsum *nihil*, et omnes defectus provenire ex nostro nihilo et non ex eo, quod accipimus a Deo; per quas loquendi formas manifeste loquuntur de *nihilo* non in sensu negante, sed infinitante, adeoque de illo obiecto, quod ex negatione existentiae participatae potest denominari *nihil*.

25. Id etiam colligitur ex Hilario allato a S. Thoma 1^a p. q. 3, art. 4, in argumento *sed contra*, ubi affert tamquam proprium Dei, quod *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Item ex reliquis Patribus, qui negant, *ens* proprie affirmari de Deo sicut de creaturis, quia *ens* est concretum ex *esse* et *essentia*, quae in Deo sunt idem.

26. Neque valet, eadem argumenta suadentia praedictam distinctionem fieri posse super ipsa existentia, nam ipsa existentia et duratio potest non existere et est indifferens, ut sit in statu actualitatis: et tamen existentia non est per aliquid aliud, ne detur processus in infinitum. Respondetur enim negando eadem argumenta retorqueri posse: et primo quidem non retorquentur argumenta desumpta ex limitatione creaturae, cuius omnis actus et omnis perfectio est aliquid participatum. Observandum est enim, existentiam creatam non esse aliquid *ut quod*, sed *ut quo*. Non est autem contra limitationem creaturae *esse per se et essentialiter ut quo*; nam hoc dicit inservire alteri, et non dicit habere perfectionem propriam. Sic etiam non est contra limitationem creaturae *esse essentialiter filiam Dei ut quo*, sicut est gratia et unio hypostatica; secus vero *esse talem ut quod*, secundum ea quae diximus in libello de Gratia a n. 55 usque ad 59. Item non retorquentur argumenta desumpta ex eo quod existentia possit negari de creatura et sit eius praedicatum contingens, adeoque distinguatur ab illa; non, inquam, retorquentur ad probandam distinctionem existentiae a se ipsa. Nam de ipsa existentia possumus loqui dupliciter: vel secundum praedicata propria ipsius, et haec semper sunt vera, etiam antequam res existant. Sicut enim nunc est verum: *Petrus possibilis est animal rationale*, ita est verum: *Existentia Petri, qui est possibilis, est existens ut quo*, ita ut etiamsi in propositione vocali ponatur tamquam subiectum ipsa existentia, in propositione tamen mentali intelligatur pro subiecto propositionis *ut quod* ipsum subiectum existentiae. Secundo possumus loqui de existentia secundum praedicata contingentia, quae per illam conveniunt subiecto, hoc enim pacto etiam nulla existente albedine valebit dicere: *albedo est forma, quae facit album*, et nullo existente lumine valebit dicere: *lumen est actus perspicui*. Et in hoc sensu idem praedicatum contingens, quod de subiecto existentiae affirmatur *ut quod*, de ipsa affirmatur *ut quo*. Et proinde in hoc

sensu idem est dicere: *Petrus est possibilis ac existentia Petri est possibilis*: sicut idem est dicere: *Petrus potest esse albus et albedo potest esse in Petro*: nam possibilitas utriusque propositionis obiectivae est eadem et pariter idem esset utriusque verificativum, si eadem possibilitas reduceretur ad actum. Sed tale verificativum verificaret de altera parte propositionem *ut quod*, de altera *ut quo*. Quocirca ipsa existentia actualis sicut distinguitur a possibilitate Petri, ita distinguitur a possibilitate sui, et sicut est idem ac actualitas Petri, ita est idem ac actualitas sui.

27. Verumtamen cum *esse entis ens* et *perfectionem rei ut quo* sit commune omnibus accidentibus, id tamen proprium est existentiae seu durationis, ut sit pura perfectio *ut quo*. Cum enim non possit procedi in infinitum, et nulla creatura sit perfectio sui ipsius, debet tandem sibi in aliquo, quod ita sit perfectio alterius, ut nullam habeat perfectionem propriam: et hoc debet esse perfectio prima et talis, antequam non intelligatur aliqua alia perfectio actuans subiectum et constituens illud extra merum statum potentialem. Haec autem prima perfectio est simul existentia ac duratio. Quare his formis nulla convenit denominatio intrinseca actualis nisi *ut quo*. Convenit tamen iisdem aliqua denominatio extrinseca actualis *ut quod*, nempe illa quae habetur ab actu intentionali, hoc est a cognitione. Et hoc est praedicatum universalissimum et nulli non conveniens, scilicet *posse cognosci et recipere denominationem a cognitione*. Et per hoc praedicatum quaelibet res habet posse poni in casu recto. In hac autem denominatione non est absurdum procedi syncategorematicè in infinitum; nulla enim cognitio reflexa, quae per aliam cognitionem a se distinctam cognosci non possit. Et per hoc salvatur, quomodo omne obiectum possit esse rectum alicuius propositionis. Idque salvare necesse est, nam omne quod ponitur in casu obliquo, potest etiam poni in recto, et omne id quod est capax alicuius praedicati, debet poni in recto ratione verbi compositivi *est*, quod est copula duorum rectorum.

28. Omnis autem difficultas, quae fit contra distinctionem existentiae ab essentia, oritur ex eo, quod homines assueti per sensus tractare et numerare tantum individua subsistentia, aegre concipiunt aliquid ita esse *ut quo*, quin simul sit *ut quod*, propter quam ipsam rationem veteres Philosophi ante Aristotelem, et multi ex recentioribus negant distinctionem accidentium in eodem supposito, et cuncta componunt ex atomis incompositis.

24. Atque ita verificari potest cum proprietate, quod Patres communiter dicunt, nos de nostro non habere nisi ipsum *nihil*, et omnes defectus provenire ex nostro nihilo et non ex eo, quod accipimus a Deo; per quas loquendi formas manifeste loquuntur de *nihilo* non in sensu negante, sed infinitante, adeoque de illo obiecto, quod ex negatione existentiae participatae potest denominari *nihil*.

25. Id etiam colligitur ex Hilario allato a S. Thoma 1^a p. q. 3, art. 4, in argumento *sed contra*, ubi affert tamquam proprium Dei, quod *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Item ex reliquis Patribus, qui negant, *ens* proprie affirmari de Deo sicut de creaturis, quia *ens* est concretum ex *esse* et *essentia*, quae in Deo sunt idem.

26. Neque valet, eadem argumenta suadentia praedictam distinctionem fieri posse super ipsa existentia, nam ipsa existentia et duratio potest non existere et est indifferens, ut sit in statu actualitatis: et tamen existentia non est per aliquid aliud, ne detur processus in infinitum. Respondetur enim negando eadem argumenta retorqueri posse: et primo quidem non retorquentur argumenta desumpta ex limitatione creaturae, cuius omnis actus et omnis perfectio est aliquid participatum. Observandum est enim, existentiam creatam non esse aliquid *ut quod*, sed *ut quo*. Non est autem contra limitationem creaturae *esse per se et essentialiter ut quo*; nam hoc dicit inservire alteri, et non dicit habere perfectionem propriam. Sic etiam non est contra limitationem creaturae *esse essentialiter filiam Dei ut quo*, sicut est gratia et unio hypostatica; secus vero *esse talem ut quod*, secundum ea quae diximus in libello de Gratia a n. 55 usque ad 59. Item non retorquentur argumenta desumpta ex eo quod existentia possit negari de creatura et sit eius praedicatum contingens, adeoque distinguatur ab illa; non, inquam, retorquentur ad probandam distinctionem existentiae a se ipsa. Nam de ipsa existentia possumus loqui dupliciter: vel secundum praedicata propria ipsius, et haec semper sunt vera, etiam antequam res existant. Sicut enim nunc est verum: *Petrus possibilis est animal rationale*, ita est verum: *Existentia Petri, qui est possibilis, est existens ut quo*, ita ut etiamsi in propositione vocali ponatur tamquam subiectum ipsa existentia, in propositione tamen mentali intelligatur pro subiecto propositionis *ut quod* ipsum subiectum existentiae. Secundo possumus loqui de existentia secundum praedicata contingentia, quae per illam conveniunt subiecto, hoc enim pacto etiam nulla existente albedine valebit dicere: *albedo est forma, quae facit album*, et nullo existente lumine valebit dicere: *lumen est actus perspicui*. Et in hoc sensu idem praedicatum contingens, quod de subiecto existentiae affirmatur *ut quod*, de ipsa affirmatur *ut quo*. Et proinde in hoc

sensu idem est dicere: *Petrus est possibilis ac existentia Petri est possibilis*: sicut idem est dicere: *Petrus potest esse albus et albedo potest esse in Petro*: nam possibilitas utriusque propositionis obiectivae est eadem et pariter idem esset utriusque verificativum, si eadem possibilitas reduceretur ad actum. Sed tale verificativum verificaret de altera parte propositionem *ut quod*, de altera *ut quo*. Quocirca ipsa existentia actualis sicut distinguitur a possibilitate Petri, ita distinguitur a possibilitate sui, et sicut est idem ac actualitas Petri, ita est idem ac actualitas sui.

27. Verumtamen cum *esse entis ens* et *perfectionem rei ut quo* sit commune omnibus accidentibus, id tamen proprium est existentiae seu durationis, ut sit pura perfectio *ut quo*. Cum enim non possit procedi in infinitum, et nulla creatura sit perfectio sui ipsius, debet tandem sibi in aliquo, quod ita sit perfectio alterius, ut nullam habeat perfectionem propriam: et hoc debet esse perfectio prima et talis, antequam non intelligatur aliqua alia perfectio actuans subiectum et constituens illud extra merum statum potentialem. Haec autem prima perfectio est simul existentia ac duratio. Quare his formis nulla convenit denominatio intrinseca actualis nisi *ut quo*. Convenit tamen iisdem aliqua denominatio extrinseca actualis *ut quod*, nempe illa quae habetur ab actu intentionali, hoc est a cognitione. Et hoc est praedicatum universalissimum et nulli non conveniens, scilicet *posse cognosci et recipere denominationem a cognitione*. Et per hoc praedicatum quaelibet res habet posse poni in casu recto. In hac autem denominatione non est absurdum procedi syncategorematicè in infinitum; nulla enim cognitio reflexa, quae per aliam cognitionem a se distinctam cognosci non possit. Et per hoc salvatur, quomodo omne obiectum possit esse rectum alicuius propositionis. Idque salvare necesse est, nam omne quod ponitur in casu obliquo, potest etiam poni in recto, et omne id quod est capax alicuius praedicati, debet poni in recto ratione verbi compositivi *est*, quod est copula duorum rectorum.

28. Omnis autem difficultas, quae fit contra distinctionem existentiae ab essentia, oritur ex eo, quod homines assueti per sensus tractare et numerare tantum individua subsistentia, aegre concipiunt aliquid ita esse *ut quo*, quin simul sit *ut quod*, propter quam ipsam rationem veteres Philosophi ante Aristotelem, et multi ex recentioribus negant distinctionem accidentium in eodem supposito, et cuncta componunt ex atomis incompositis.

APPENDIX SECUNDA,
ACTA
SUMMI PONTIFICIS LEONIS XIII

QUIBUS S. THOMAE AQUINATIS SAPIENTIAM COMMENDAT

I.
DE PHILOSOPHIA CHRISTIANA
AD MENTEM
S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI
IN SCHOLIS CATHOLICIS INSTAURANDA
SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPAE XIII
EPISTOLA ENCYCLICA

AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS
ET EPISCOPOS UNIVERSOS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMUNIONEM
CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES.

*Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis
universis Catholici Orbis gratiam et communionem cum Apostolica Sede
habentibus.*

LEO PP. XIII.

VENERABILES FRATRES, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Aeterni Patris Unigenitus Filius, qui in terris apparuit, ut humano generi salutem et divinae sapientiae lucem afferret, magnum plane ac mirabile mundo contulit beneficium, cum coelos iterum ascensurus, Apostolis praecepit, ut *euntes docerent omnes gentes* (Matth. XXVIII, 19); Ecclesiamque a se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit. Homines enim, quos veritas liberaverat, veritate erant conservandi: neque diu permansissent coelestium doctrinarum fructus, per quos est homini parta salus, nisi Christus Dominus erudiendis ad fidem mentibus perenne magisterium constituisset. Ecclesia vero divini Auctoris sui cum erecta promissis, tum imitata caritatem, sic iussa perfecit, ut hoc semper spectarit, hoc maxime voluerit, de religione praecipere et cum erroribus perpetuo dimicare. Huc sane

pertinent singulorum Episcoporum vigilati labores; huc Conciliorum perlatae leges ac decreta, et maxime Romanorum Pontificum sollicitudo quotidiana, penes quos, beati Petri Apostolorum Principis in primatu successores, et ius et officium est docendi et confirmandi fratres in fide. Quoniam vero, Apostolo monente, *per philosophiam et inanem fallaciam* (Coloss. II, 8), Christifidelium mentes decipi solent, et fidei sinceritas in hominibus corrumpi, idcirco supremi Ecclesiae Pastores muneri sui perpetuo esse duxerunt etiam veri nominis scientiam totis viribus provehere, simulque singulari vigilantia providere, ut ad fidei catholicae normam ubique traderentur humanae disciplinae omnes, praesertim vero *philosophia*, a qua nimirum magna ex parte pendet ceterarum scientiarum recta ratio. Id ipsum et Nos inter cetera breviter monuimus, Venerabiles Fratres, cum primum Vos omnes per Litteras Encyclicas allocuti sumus; sed modo rei gravitate, et temporum conditione compellimur rursus Vobiscum agere de ineunda philosophicorum studiorum ratione, quae et bono fidei apte respondeat, et ipsi humanarum scientiarum dignitati sit consentanea.

Si quis in acerbiter nostrorum temporum animum intendant, earumque rerum rationem, quae publice et privatim geruntur, cogitatione complectatur, is profecto comperiet, fecundam malorum causam, cum eorum quae premunt, tum eorum quae pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, e scholis philosophorum iampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet. Equidem non tantam humanae philosophiae vim et auctoritatem tribuimus, ut cunctis omnino erroribus propulsandis, vel evellendis parem esse iudicemus: sicut enim, cum primum est religio christiana constituta per admirabile fidei lumen *non persuasibilibus humanae sapientiae verbis diffusum, sed in ostensione spiritus et virtutis* (I Cor. II, 4), orbi terrarum contigit ut primaevae dignitati restitueretur; ita etiam in praesens ab omnipotenti potissimum virtute et auxilio Dei exspectandum est, ut mortalium mentes, sublatis errorum tenebris, resipiscant.

Sed neque spernenda, neu posthabenda sunt naturalia adiumenta, quae divinae sapientiae beneficio, fortiter suaviterque omnia disponentis, hominum generi suppetunt; quibus in adiumentis rectum philosophiae usum constat esse praecipuum. Non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat,

auctisque viribus, habilem ad maiora reddat. Igitur postulat ipsius divinae Providentiae ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia praesidium quaeratur: quam industriam, probabilem ac sapientem, in more positam fuisse praeclarissimorum Ecclesiae Patrum, antiquitatis monumenta testantur. Illi scilicet neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt, quas omnes perbreve complexus est magnus Augustinus, *huic scientiae tribuens... illud quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (*De Trinit.* lib. XIV, c. 1).

Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo *praevia ad christianam fidem institutio* (Clem. Alexand., *Strom.* lib. I, c. 16; lib. VII, c. 3); modo *christianismi praeludium et auxilium* (Orig. ad Gregor. Thaum.), *Evangeliium paedagogus* (Clem. Alexand., *Strom.* lib. I, c. 5), non immerito appellata est.

Et sane benignissimus Deus, in eo quod pertinet ad res divinas, non eas tantum veritates lumine fidei patefecit, quibus attingendis impar humana intelligentia est, sed nonnullas etiam manifestavit, rationi non omnino impervias, ut scilicet, accedente Dei auctoritate, statim et sine aliqua erroris admixtione omnibus innotescerent. Ex quo factum est, ut quaedam vera, quae vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur, ipsi Ethnicorum sapientes, naturali tantum ratione praelucente, cognoverint, aptisque argumentis demonstraverint ac vindicaverint. *Invisibilia enim ipsius, ut Apostolus inquit, a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* (Rom. I, 20); et *gentes quae legem non habent... ostendunt nihilominus opus legis scriptum in cordibus suis* (Ib. II, 14-15). Haec autem vera, vel ipsis Ethnicorum sapientibus explorata, vehementer est opportunum in revelatae doctrinae commodum utilitatemque convertere, ut reipsa ostendatur, humanam quoque sapientiam, atque ipsum adversariorum testimonium fidei christianae suffragari.

Quam agendi rationem, non recens introductam, sed veterem esse constat, et sanctis Ecclesiae Patribus saepe usitatam. Quin etiam venerabiles isti religiosarum traditionum testes et custodes formam quamdam eius rei et prope figuram agnoscunt in Hebraeorum facto, qui Aegypto excessuri, deferre secum iussi sunt argentea atque aurea Aegyptiorum vasa cum vestibis pretiosis, ut scilicet, mutato repente usu, religioni veri Numinis ea supellex dedicaretur, quae prius ignominiosis ritibus et superstitioni inservierat. Gregorius Neocaesariensis (Orat. paneg. ad Orig.) laudat Origenem hoc nomine, quod plura ex Ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium

christianae sapientiae et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorserit. Et parem disputandi morem cum Gregorius Nazianzenus (*Vit. Moys.*), tum Gregorius Nyssenus (*Carm.* I, Jam. 3), in Basilio Magno et laudant et probant; Hieronymus vero magnopere commendat in Quadrato Apostolorum discipulo, in Aristide, in Justino, in Irenaeo, aliisque permultis (*Epist. ad Magn.*). Augustinus autem, *Nonne aspicimus, inquit, quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? ut de vivis taceam, quanto innumerabiles Graeci?* (*De doctr. christ.* lib. II, c. 40). Quod si vero naturalis ratio opimam hanc doctrinae segetem prius fudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberiolem certe progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanae mentis facultates instauravit et auxit. Ecquis autem non videat, iter planum et facile per huiusmodi philosophandi genus ad fidem aperiri?

Non his tamen limitibus utilitas circumscribitur, quae ex illo philosophandi instituto dimanat. Et revera divinae sapientiae eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum stultitia, qui *de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere Eum qui est; neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex* (*Sap.* XIII, 1). Igitur primo loco magnus hic et praeclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret: *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri* (Ibid. 5). Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa iustitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. Simili modo ratio declarat, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tamquam certis evae veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse: atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adiungunt, non temere adiungere, tamquam doctas fabulas secutos (II Petr. I, 16), sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam et iudicium suum divinae subiicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana Synodus) *ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefragabile* (Const. dogm. de Fide cath. cap. 3).

Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae

coelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant, demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmantur. Nec silentio praetereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quae creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus alique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus (Constit. cit. cap. 4) fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur, qui cum integritate vitae fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expoliturum, praesertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, eiusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam *tum eorum, quae naturaliter cognoscuntur, analogia; tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* peti oportere (Ibid.).

Postremo hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet, veritates divinitus traditas religiose tueri, et iis qui oppugnare audeant resistere. Quam ad rem, magna est philosophiae laus, quod fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur. *Est quidem, sicut Clemens Alexandrinus testatur, per se perfecta et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem graeca philosophia veritatem non facit potentior; sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentationes, et propulset dolosas adversus veritatem insidias, dicta est vineae apta sepes et vallus* (Strom. lib. I, c. 20). Profecto sicut inimici catholici nominis, adversus religionem pugnaturi, bellicos apparatus plerumque a philosophica ratione mutuuntur, ita divinarum scientiarum defensores plura e philosophiae penu depromunt, quibus revelata dogmata valeant propugnare. Neque mediocriter in eo triumphare fides christiana censenda est, quod adversariorum arma, humanae rationis artibus ad nocendum comparata, humana ipsa ratio potenter expediteque repellat.

Quam speciem religiosi certaminis ab ipso gentium Apostolo usurpatam commemorat S. Hieronymus scribens ad Magnum: *Ductor christiani exercitus Paulus et orator invictus, pro Christo causam agens, etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in argumentum fidei: didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium, et Goliath superbissimi caput proprio mucrone truncare* (Epist. ad Magn.). Atque ipsa Ecclesia istud a philosophia praesidium christianos doctores petere non tantum suadet, sed etiam iubet. Etenim Concilium Lateranense V, posteaquam constituit, *omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse, eo quod verum vero minime contradicat* (Bulla Apostolici regiminis), philosophiae doctoribus praecipit, ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur; siquidem, ut Augustinus testatur, *si ratio contra divinarum Scripturarum auctori-*

tatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest (Epist. 143 [al. 7] ad Marcellin. n. 7).

Verum ut pretiosis hisce, quos memoravimus, afferendis fructibus par philosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite nunquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solenni auctoritatis suffragio comprobavit. Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quae cuiuslibet ingenii longe vincunt acumen, ratio humana, propriae infirmitatis conscia, maiora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro lubitu interpretari; sed eas potius plena atque humili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillae et pedissequae, famulari coelestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio, attingere. In iis autem doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam: non ita tamen, ut auctoritati divinae sese audacter subtrahere videatur. Imo, cum constet, ea quae revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quae fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus, se fidei simul et rationis iura violaturum, si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatae doctrinae repugnare intellexerit.

Novimus profecto non deesse, qui facultates humanae naturae plus nimio extollentes, contendunt, hominis intelligentiam, ubi semel divinae auctoritati subiiciatur, e nativa dignitate excidere, et quodam quasi servitutis iugo demissam plurimum retardari atque impediri, quominus ad veritatis excellentiaeque fastigium progrediatur. Sed haec plena erroris et fallaciae sunt; eoque tandem spectant, ut homines, summa cum stultitia, nec sine crimine ingrati animi, sublimiores veritates repudient, et divinum beneficium fidei, ex qua omnium bonorum fontes etiam in civilem societatem fluxere, sponte reiiciant. Etenim cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitur. Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur: quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam iuvat intelligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit.

Cum vero ingenii aciem intendunt in refellendis sententiis, quae fidei repugnant, et in probandis, quae cum fide cohaerent, digne ac perutiliter rationem exercent: in illis enim prioribus, causas erroris

deprehendunt, et argumentorum, quibus ipsae fulciuntur, vitium dignoscunt: in his autem posterioribus, rationum momentis potiuntur, quibus solide demonstrantur et cuilibet prudenti persuadeantur. Hac vero industria et exercitatione augeri mentis opes et explicari facultates qui neget, ille veri falsique discrimen nihil conducere ad profectum ingenii, absurde contendat necesse est. Merito igitur Vaticana Synodus praeclara beneficia, quae per fidem rationi praestantur, his verbis commemorat: *Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit* (Constit. dogm. de Fide cath. cap. 4). Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides; veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed dignae potius Deo grates essent habendae, vehementerque laetandum, quod, inter multas ignorantiae causas et in mediis errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit, quae, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat.

Quod si, Venerabiles Fratres, ad historiam philosophiae respiciatis, cuncta, quae paullo ante diximus, re ipsa comprobari intelligetis. Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostis enim, inter nonnulla vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderunt de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium. Contra vero primi Ecclesiae Patres et Doctores, qui satis intellexerant, ex divinae voluntatis consilio, restitutorem humanae etiam scientiae esse Christum, qui Dei virtus est Deique sapientia (I Cor. I, 24), et in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (Coloss. II, 3), veterum sapientum libros investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscipere: prudentique delectu quae in illis vere dicta et sapienter cogitata occurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel reiectis.

Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiae defensionem martyres fortissimos, magnae animae prodigos, contra tyrannorum saevitiam excitavit, ita philosophis falsi nominis aut haereticis viros sapientia maximos obiecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanae praesidio tuerentur. Itaque ab ipsis Ecclesiae primordiis, catholica doctrina eos nacta est adversarios multos infensissimos, qui Christianorum dogmata et instituta irridentes, ponebant plures esse Deos, mundi materiam principio causaque caruisse, rerumque cursum caeca quadam vi et fatali contineri necessitate, non divinae providentiae consilio administrari. Iamvero cum his insanientis doctrinae magistris mature congressi sunt sapientes viri, quos *Apologetas*

nominamus, qui, fide praeunte, ab humana quoque sapientia argumenta sumpserunt, quibus constituerent, unum Deum, omni perfectiorum genere praestantissimum esse colendum; res omnes e nihilo omnipotenti virtute productas, illius sapientia vigere, singulasque ad proprios fines dirigi ac moveri.

Principem inter illos sibi locum vindicat *S. Justinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas Graecorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanorum Imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca graecorum philosophorum dicta cum eis composuit. Quod et *Quadratus*, et *Aristides*, *Hermias*, et *Athenagoras* per illud tempus egregie praestiterunt. Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Irenaeus*, martyr invictus, Ecclesiae Lugdunensis Pontifex: qui cum strenue refutaret perversas Orientalium opiniones, Gnosticorum opera per fines Romani imperii disseminatas, *origines haereson singularum* (auctore Hieronymo), et ex quibus philosophorum fontibus emanarint..., explicavit (Epist. ad Magn.).

Nemo autem non novit *Clementis Alexandrini* disputationes, quas idem Hieronymus sic, honoris causa, commemorat: *Quid in illis indoctum? imo quid non de media philosophia est?* (Loc. cit.). Multa ipse quidem incredibili varietate disseruit ad condendam philosophiae historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, ad concordiam rationis cum fide conciliandam utilissima. Hunc secutus *Origines*, scholae Alexandrinae magisterio insignis, Graecorum et Orientalium doctrinis eruditissimus perplura eademque laboriosa edidit volumina, Divinis Litteris explanandis, sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter opportuna; quae licet erroribus, saltem ut nunc exstant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur. Pugnat cum haereticis *Tertullianus* auctoritate Sacrarum Litterarum; cum philosophis, mutato armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite vincit, ut iisdem palam fidenterque obiiciat: *Neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, aequamur* (*Apologet.* § 46). *Arnobius* etiam, vulgatis adversus Gentiles libris, et *Lactantius* divinis praesertim Institutionibus, pari eloquentia et robore dogmata ac praecepta catholicae sapientiae persuadere hominibus strenue nituntur, non sic philosophiam evertentes, ut Academici solent (*Inst.* VII. cap. 7), sed partim suis armis, partim vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revincentes (*De opif. Dei*, cap. 21).

Quae autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maximi momenti quaestionibus, magnus *Athanasius* et *Chrysostomus*, oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium iudicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur. Et ne

singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum quorum est mentio facta, adiungimus *Basilium Magnum* et utrumque *Gregorium*, qui, cum Athenis, ex domicilio totius humanitatis, existiissent philosophiae omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinae opes inflammato studio pepererat, eas ad haereticos refutandos, institutosque Christianos converterunt.

Sed omnibus veluti palmam praeripuisse visus est *Augustinus*, qui ingenio praepotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus, contra omnes suae aetatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. Quem ille philosophiae locum non attigit; imo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet: sive cum, Academicorum aut Manichaeorum commentis deletis, humanae scientiae fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum, quibus premuntur homines, rationem et originem et causas est persecutus? Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de religione et de beata vita, de tempore et aeternitate, de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit? Post id tempus per Orientem *Joannes Damascenus*, Basilli et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boëthius* et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt.

Exinde mediae aetatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnae molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinae fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem. Quae autem scholasticae disciplinae sit origo, indoles et excellentia, iuvat hic, Venerabiles Fratres, verbis sapientissimi viri, Praedecessoris Nostri, Sixti V, fusius aperire: « Divino Illius munere, qui solus dat spiritum scientiae et sapientiae et intellectus, quique Ecclesiam suam per saeculorum aetates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis praesidiis instruit, inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris, Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam, multisque modis praeclare explicatam posteris tradiderunt. Et huius quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio, quae ab uberrimis Divinarum Litterarum, Summorum Pontificum, Sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maximum Ecclesiae adiumentum afferre potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et haereses detegendas et refellendas: his vero novissimis diebus, quibus iam advenerunt

tempora illa periculosa ab Apostolo descripta, et homines blasphemii, superbi, seductores proficiunt in peius, errantes et alios in errorem mittentes, sane catholicae fidei dogmatibus confirmandis et haeresibus confutandis pernecessaria est ». (Bulla *Thriumphantis*, an. 1588).

Quae verba quamvis Theologiam scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia eiusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem praeclarae dotes, quae Theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex addit, « apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, ille ordo et dispositio tamquam militum in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acutissimae disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur, haereticorum mendacia multis praestigiis et fallaciis involuta, tamquam veste detracta patefiunt et denuantur » (Bulla citata), praeclare, inquit, et mirabiles istae dotes unice a recto usu repetendae sunt eius philosophiae, quam magistri scholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt. Praeterea cum illud sit scholasticorum Theologorum proprium ac singulare, ut scientiam humanam ac divinam artissimo inter se vinculo coniunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuisset.

Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas*: qui, uti Caietanus animadvertit, veteres doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est (In 2.^m 2.^{ae} q. 148, a. 4 in fin.). Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinae splendore complevit. Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietates, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur.

Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio

concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exoriturus sunt, arma invictissima suppeditarit. Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta.

Has ob causas, doctissimi homines, superioribus praesertim aetatibus, theologiae et philosophiae laude praestantissimi, conquisitis incredibili studio Thomae voluminibus immortalibus, angelicae sapientiae eius sese non tam excolendos, quam penitus innutriendos tradiderunt. Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum iussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomae studere et religiosius haerere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut Dominicanam familiam praetereamus, quae summo hoc magistro iure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos, Carmelitas, Augustinianos, Societatem Jesu, aliosque sacros Ordines complures, statuta singulorum testantur.

Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quae olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Coimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen aetate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedissem principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.

Sed, quod pluris est, Romani Pontifices Praedecessores Nostri sapientiam Thomae Aquinatis singularibus laudum praeconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI (Bulla *In Ordine*), Nicolaus V (Breve ad FF. Ord. Praed. 1451), Benedictus XIII (Bulla *Pretiosus*), alique testantur, admirabili eius doctrina universam Ecclesiam illustrari; S. Pius V (Bulla *Mirabilis*) vero fatetur, eadem doctrina haereses confusas et convictas dissipari orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus; alii cum Clemente XII (Bulla *Verbo Dei*), uberrima bona ab eius scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, Ipsumque eodem honore colendum esse affirmant, qui summis Ecclesiae doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino, et Hie-

ronymo defertur; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur.

Qua in re memoratu dignissima videntur B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam: *Volumus et tenore praesentium vobis iniungimus, ut B. Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini, eandemque studeatis totis viribus ampliari* (Constit. 5.^a dat. die 3 Aug. 1368 ad Cancell. univ. Tolos.). Urbani autem exemplum Innocentius XII (Litt. in form. Brevis, die 6 Februarii 1694), in Lovaniensi studiorum Universitate, et Benedictus XIV (Litt. in form. Brevis, die 21 Aug. 1752), in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt. His vero Pontificum maximorum de Thoma Aquinate iudiciis, veluti cumulus, Innocentii VI testimonium accedat: *Huius (Thomae) doctrina prae ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus* (Sermo de S. Thoma).

Ipsa quoque Concilia Oecumenica, in quibus eminent lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiae, singularem Thomae Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Vienne, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene praefuisse dixeris, adversus errores Graecorum, haeticorum et Rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem. Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum Divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.*

Postremo haec quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, praeconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter haeticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomae Aquinatis, se facile posse *cum omnibus catholicis doctoribus subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare* (Beza, Bucerus). Inanis quidem spes, sed testimonium non inane.

His rebus et causis, Venerabiles Fratres, quoties respicimus ad bonitatem, vim preclarasque utilitates eius disciplinae philosophicae, quam maiores nostri adamant, iudicamus temere esse commissum, ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit: praesertim cum philosophiae scholasticae et usum diuturnum et maximorum virorum iudicium, et, quod caput est, Ecclesiae suffragium favisse constaret. Atque in veteris doctrinae locum nova quaedam philosophiae ratio hac illac successit, unde non ii percepti sunt fructus opta-

biles ac salutare, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent. Adnitentibus enim Novatoribus saeculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quaelibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re primum fuit, genera philosophiae plus aequo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantibus oriri etiam de iis rebus, quae sunt in humanis cognitionibus praecipuae. A multitudine sententiarum ad haesitationes dubitationesque persaepe ventum est: a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.

Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est. alicubi pervasisse; qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex haec ratio doctrinae, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, eius rei agnoscat in seipsa residere causam et culpam. Quae cum dicimus, non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt: id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinae pertinere. Sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione tota aut praecipua exercitatio versetur. Et simili modo de sacra Theologia iudicetur; quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet, sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum fidei propugnaculum* (Sixtus V, Bulla cit.) esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. Pari voluntate plures ex ordine vestro, Venerabiles Fratres, eandem alacriter viam esse ingressos, magna cum animi Nostrae laetitia cognovimus. Quos cum laudamus vehementer, tum hortamur, ut in suscepto consilio permaneant: reliquos vero omnes ex vobis singulatim monemus, nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos, ex Angelico Doctore iugi et praedivite vena dimanantes, studiosae iuventuti large copioseque universi praebeat.

Quae autem faciunt, ut magno id studio velimus, plura sunt. Principio quidem, cum in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis cuiusdam sapientiae, christiana fides oppugnari soleat,

cuncti adolescentes, sed ii nominatim, qui in Ecclesiae spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinae pabulo ob eam causam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere, *parati semper*, secundum Apostolica monita, *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est, spe* (I Petri III, 15), et *exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere* (Tit. I, 9). Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, praeter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadet, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.

Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quae oberversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academicis et Scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur. Quae enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cuiuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et aequo summorum Principum imperio, de obtemperacione sublimioribus potestatibus, de mutua inter omnes caritate; quae scilicet de his rebus et aliis generis eiusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quae pacato rerum ordini et publicae saluti periculosa esse dignoscuntur. Demum cunctae humanae disciplinae spem incrementi praecipere, plurimumque sibi debent praesidium polliceri ab hac, quae Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauracione.

Etenim a philosophia, tamquam a moderatrice sapientia, sanam rationem rectumque modum bonae artes mutuari, ab eaque, tamquam vitae communi fonte, spiritum haurire consueverunt. Facto et constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens iudicium philosophiae stetit; neglectas vero et prope oblitteratas iacuisse, inclinatas atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia. Quapropter etiam physicae disciplinae, quae nunc tanto sunt in pretio, et tot praeclare inventis, singularem ubique cient admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum praesidii sunt habiturae. Illarum enim fructuosae exercitacioni et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturae; sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerter opera naturis rerum corporearum

agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum, et unitas in varietate, et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quantam philosophia scholastica vim et lucem, et opem, est allatura, si sapienti ratione tradatur.

Qua in re et illud monere iuvat, nonnisi per summam iniuriam eidem philosophiae vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim Scholastici, Sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiae carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturae arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, alique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiae dederunt, ut non etiam multum operae in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quae recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Praeterea, hac ipsa aetate, plures iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicae conclusiones, et philosophica Scholae principia nullam veri nominis pugnam existere.

Nos igitur, dum edicimus, libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae Fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream Sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam Sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi. Ceterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eandem Academiae a vobis institutae aut instituendae illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant. Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, *providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur*, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.

Probe autem novimus conatus Nostros irritos futuros, nisi communia cepta, Venerabiles Fratres, Ille secundet, qui *Deus scientiarum* in divinis eloquiis (I Reg. II, 3) appellatur; quibus etiam monemur, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse, descendens a Patre luminum* (Jac. I, 17). Et rursus: *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat; et dabitur ei* (Ibid. 5). Igitur hac quoque in re exempla sequamur Doctoris Angelici, qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est, quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse: ideoque humili et concordi obsecratione Deum simul omnes exoremus, ut in Ecclesiae filios spiritum scientiae et intellectus emittat, et aperiat eis sensum ad intelligendam sapientiam. Atque ad uberores percipiendos divinae bonitatis fructus, etiam B. Virginis Mariae, quae sedes sapientiae appellatur, efficacissimum patrocinium apud Deum interponite; simulque deprecatores adhibete purissimum Virginis Sponsum B. Josephum, et Petrum ac Paulum Apostolos maximos, qui orbem terrarum, impura errorum lue corruptum, veritate renovarunt, et caelestis sapientiae lumine compleverunt.

Denique divini auxilii spe freti, et pastorali vestro studio confisi, Apostolicam Benedictionem, coelestium munerum auspiciem et singularis Nostrae benevolentiae testem, vobis omnibus, Venerabiles Fratres, universoque Clero et Populo singulis commisso peramanter in Domino impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum, die 4 Augusti an. 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.



II.
DE ACADEMIA
SANCTI THOMAE AQUINATIS
ROMAE INSTITUENDA

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI
LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPAE XIII
LITTERAE

AD EMINENTISSIMUM AC REVERENDISSIMUM DOMINUM
ANTONINUM EPISCOPUM PRAENESTINUM S. R. E. CARD. DE LUCA
SACRO CONSILIO STUDIIS REGUNDIS PRAEFECTUM.

*Venerabili Fratri Nostro ANTONINO Episcopo Praenestino S. R. E. Car-
dinali DE LUCA, Sacro Consilio studiis regundis Praefecto.*

LEO PP. XIII.

VENERABILIS FRATER NOSTER SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Iam pridem considerando experiendoque intelleximus, teterrimum quod adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem modo geritur bellum, citius feliciusque, opitulante Deo, componi non posse, quam rectis sciendi agendique principiis per philosophicas disciplinas ubilibet restitutis; ideoque ad summam totius causae pertinere, sanam solidamque ubique locorum reflorescere philosophiam. Litteras idcirco Encyclicas ad universos catholici orbis Antistites nuper dedimus, quibus pluribus ostendimus, huius generis utilitatem non esse alibi quaerendam, quam in philosophia christiana a priscis Ecclesiae Patribus procreata et educta, quae Fidei catholicae non modo maxime convenit, sed etiam defensionis et luminis utilia adiumenta praebet. Eam ipsam, decursu aetatum, magnis fecundam fructibus a S. Thoma Aquinate, summo Scholasticorum Magistro, quasi hereditario iure acceptam commemoravimus; in eaque ordinanda, illustranda et augenda mentis illius vim virtutemque sic enituisse, ut cognominis sui mensuram Angelicus Doctor cumulate implese videatur. Maiorem autem in modum Episcopos hortati sumus ut, collatis Nobiscum viribus, excitare aggrediantur motam gradu et prope collapsam philosophiam

illam veterem, Scholisque catholicis redonatam, in sede honoris pristini collocare.

Nec mediocrem animi laetitia ex eo percepimus, quod Litterae illae Nostrae, divina ope favente, pronum ubique obsequium et singularem animorum assensum nactae sunt. Cuius rei testimonium Nobis luculentum impertunt plures Episcoporum ad Nos ex Italia praesertim, ex Gallia, Hispania, Hibernia, perlatae epistolae, sive singulares, sive plurium eiusdem provinciae vel gentis communes, egregia animi sensa praefereutes. Nec doctorum hominum suffragium defuit, ultro et reverenter datum, cum insignes eruditorum Academiae eundem plane ac Sacrorum Antistites, animum Nobis scripto declaraverint. In his autem litteris placet maxime obsequium auctoritati Nostrae et huic Apostolicae Sedi praestitum; placent mens et iudicia ab auctoribus prolata. Una est enim omnium vox, una sententia, notari et tuto designari Litteris illis Nostris, quo tandem loco sit praesentium malorum radix, et unde petenda remedia. Omnes consentiunt humanam rationem, si a divina fidei auctoritate discesserit, dubitationum fluctibus et praesentissimis errorum periculis esse propositam, haec autem pericula facile evasuram, si ad catholicam philosophiam homines perfugerint.

Quamobrem, Venerabilis Frater Noster, illud Nobis est magnopere in optatis, ut S. Thomae doctrina, fidei veritati apprime conformis, cum in omnibus catholicis Athenaeis quamprimum reviviscat, tum maxime in hac Urbe principe catholici nominis; quae ob eam causam, quod est sedes Pontificis Maximi, debet optimarum doctrinarum laude ceteris antecellere. Huc accedit quod Romam, catholicae unitatis centrum, soleant adolescentes ex omni terrarum loco frequentes celebrare, nullibi, quam penes augustam B. Petri cathedram, germanam incorruptamque sapientiam satius hausturi. Itaque si philosophiae christianae, quam diximus, largiter hinc copia defluerit, non unius Urbis finibus conclusa tenebitur, sed ad omnes populos, velut abundantissimus amnis, manabit.

Sic igitur primo loco curavimus, ut in Seminario Romano, in Lyceo Gregoriano, in Urbaniano aliisque Collegiis, Nostrae adhuc auctoritati obnoxiiis, philosophicae disciplinae secundum mentem et principia Doctoris Angelici, enucleate dilucide copiose tradantur atque excolantur. Et maxime in hoc omnem vigilare curam et contentionem doctorum volumus, ut quas ipsi doctrinae opes ex voluminibus Sancti Thomae diligenter collegerint, easdem explicando, dilatando, suaviter et fructuose auditoribus impertiant.

Sed praeterea quo magis haec studia vigeant et floeant, curandum est, ut amatores philosophiae Scholasticae in eius gratiam sedulo, quod possunt, enitentur; maxime autem in societates coeant, coetus-

que identidem habeant, in quibus studiorum suorum fructus singuli in medium adducant, et in communem afferant utilitatem.

Haec autem iudicia mentemque Nostram tecum communicare volumus, Venerabilis Frater Noster, qui sacro Consilio praees studiis disciplinarum regendis, certa spe freti, nec industriam, nec prudentiam tuam hac in re Nobis defuturam. Te profecto non latet doctorum hominum coetus sive Academias, nobilissimas veluti palastras fuisse, in quibus viri ingenio peracri et doctrina praestantes cum se ipsi utiliter exercerent de maximis rebus scribentes ac disputantes, tum adolescentes erudirent, magno cum scientiarum incremento. Ex hoc optimo more institutoque iungendi vires et intelligentiae lumina conferendi, exstiterunt illustria Doctorum collegia, alia pluribus simul disciplinis addicta, alia singularibus. Vivax fama et gloria eorum permansit, quae, Romanis Pontificibus non uno nomine faventibus, ubique floruerunt, ut in hac Italia nostra, Bononiae, Patavii, Salerni et alibi alia. Cum igitur tanta fuerit laus et utilitas in voluntariis hisce hominum coetibus ad excolendas perpoliendasque disciplinas coeuntium, cumque eius utilitatis et laudis plurimum adhuc supersit, certum Nobis est eodem uti praesidio, quo consilia Nostra plenius perficiamus. Scilicet auctores sumus, ut coetus Academicus in urbe Roma instituat, qui S. Thomae Aquinatis nomine et patronatu insignis, eo studia industriamque convertat, ut eius opera explanet, illustret; placita exponat et cum aliorum philosophorum sive veterum sive recentium placitis conferat; vim sententiarum earumque rationes demonstrat; salutarem doctrinam propagare, et ad grassantium errorum refutationem recensque inventorum illustrationem adhibere contendat. Idcirco tibi, Venerabilis Frater Noster, cuius perspecta habemus ornamenta doctrinae, celeritatem ingenii, studiumque rerum omnium quae ad humanitatem pertinent, id negotii damus, ut propositum Nostrum exequaris. Interim rem altius consideres; cumque rationem excogitaveris, quae consiliis Nostris opportune respondeat, litteris expressam Nobis inspiciendam subiicies, ut probemus et auctoritate Nostra muniamus.

Demum quo latius spargatur ac disseminetur Angelici Doctoris sapientia, constituimus omnia eius opera de integro in lucem edere, exemplo S. Pii V, Decessoris Nostri, rerum gestarum gloria et vitae sanctitate praeclari; cui quidem in ea re tam felix contigit exitus, ut Thomae exemplaria, iussu illius evulgata, permagni sint apud viros doctos, summoque studio requirantur. Verum quanto plus editio illa est rara, tanto magis alia desiderari coepta, quae nobilitate ac praestantia cum Piana comparari possit. Ceterae enim cum veteres tum recentiores, partim quod non omnia S. Thomae scripta exhibeant, partim quod optimorum eius interpretum atque explanatorum careant commentariis, partim quod minus diligenter adornatae sint, non omne

tulisse punctum videntur. Certa autem spes est, huiusmodi necessitati consultum iri per novam editionem quae cuncta omnino Sancti Doctoris scripta complectatur, optimis, quoad fieri poterit, formis litterarum expressa, accurateque emendata; iis etiam adhibitis codicum manu scriptorum subsidiis, quae aetate hac nostra in lucem et usum prolata sunt. Coniunctim vero edendas curabimus clarissimorum eius interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Caietani et Ferrariensis, lucubrationes, per quas, tamquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit. Obyersantur quidem animo rei gerendae cum magnitudo, tum difficultas; nec tamen deterrent, quominus ad eam magna cum alacritate quamprimum aggrediamur. Confidimus enim in re tam gravi, quae ad commune Ecclesiae bonum magnopere pertinet, adfore Nobis divinam opem et concursus Episcoporum studium, et prudentiam atque industriam tuam, spectatam iam et diu cognitam.

Interim praecipuae dilectionis testem, Apostolicam Benedictionem tibi, Venerabilis Frater Noster, ex intimo cordis affectu impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die 15 Octobris an. 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.

UANL

TÓNOMA DE NUEVO LEÓN

GENERAL DE BIBLIOTECAS



III.

DE SANCTO THOMA AQUINATE

PATRONO COELESTI STUDIORUM OPTIMORUM COOPTANDO

LEO PP. XIII.

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Cum hoc sit et natura insitum et ab Ecclesia catholica comprobatum, ut a viris sanctitate praeclaris patrociniis, ab excellentibus autem perfectisque in aliquo genere exempla ad imitandum homines exquirant; idcirco Ordines religiosi non pauci, Lycea, coetus litteratorum, Apostolica Sede approbante, iamdiu magistrum ac patronum sibi Sanctum Thomam Aquinatem esse voluerunt, qui doctrina et virtute, solis instar, semper eluxit. Nostris vero temporibus, aucto passim studio doctrinarum eius, plurimi exstiterunt, qui peterent, ut cunctis ille Lyceis, Academiis, et scholis gentium catholicarum, huius Apostolicae Sedis auctoritate, patronus assignaretur. Hoc quidem optare se plures Episcopi significarunt, datis in id litteris cum singularibus tum communibus: hoc pariter studuerunt multarum Academiarum sodales et Collegia doctorum supplice atque humili obsecratione deprecari. Quorum omnium incensas desiderio preces cum differre visum esset, ut productione temporis auferrentur, idonea ad rem opportunitas accessit ab Encyclicis Litteris Nostris *De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*, quas superiore anno hoc ipso die publicavimus. Etenim Episcopi, Academiae, doctores decuriales Lyceorum, atque ex omni terrarum regione cultores artium optimarum se Nobis dicto audientes et esse et futuros una pene voce et consentientibus animis testati sunt: imo velle se in tradendis philosophicis ac theologicis disciplinis Sancti Thomae vestigiis penitus insistere; sibi enim non secus ac Nobis, exploratum esse affirmant, in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam, et ad sananda mala, quibus nostra premitur aetas, vim virtutemque singularem. Nos igitur, qui diu multumque cupimus, florere scholas disciplinarum universas tam excellenti magistro in fidem et clientelam commendatas, quoniam tam clara

et testata sunt communia omnium desideria, maturitatem advenisse censemus decernendi, ut Thomae Aquinatis immortale decus novae huius accessione laudis cumuletur.

Hoc est autem caussarum, quibus permovemur, caput et summa; eminere inter omnes Sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tamquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane praeclara lumina animi et ingenii, quibus ad imitationem sui iure vocet alios, in eo sunt omnia: doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita; obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio; integritas vitae cum splendore virtutum maximarum.

Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis Ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione, et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur. Atque illud est permagnum, quod eius doctrina, cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta, et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accommodata. Eadem vero, sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer.

Neque minoris aestimanda, christianorum praesertim hominum iudicio, rationis et fidei perfecta convenientia. Evidenter enim Sanctus Doctor demonstrat, quae ex rerum genere naturalium vera sunt, ab iis dissidere non posse, quae, Deo auctore, creduntur; quomobrem sequi et colere fidem christianam, non esse humilem et minime generosam rationis servitatem, sed nobile obsequium, quo mens ipsa iuvatur et ad sublimiora eruditur; denique intelligentiam et fidem a Deo ambas proficisci, non simultatum secum exercendarum causa, sed ut sese amicitiae vinculo colligatae mutuis officiis tueantur. Cuius convenientiae mirabilisque concordiae cunctis Beati Thomae scriptis expressa imago perspicitur. In iis enim excellit atque eminent modo intelligentia, quae quod vult, fide praeunte, consequitur in pervestigatione naturae; modo fides, quae rationis ope illustratur ac defenditur, sic tamen, ut suam quaeque inviolate teneat, et vim et dignitatem; atque, ubi res postulat, ambae quasi foedere icto ad utriusque inimicos debellandos coniunguntur. Ac si magnopere semper interfuit, firmam rationis et fidei manere concordiam, multo magis post saeculum XVI interesse existimandum est; quoniam per id tempus spargi semina coeperunt finem et modum transeuntis libertatis, quae facit ut humana ratio divinam auctoritatem aperte repudiet, armisque a philosophia quaesitis religiosas veritates pervellat atque oppugnet.

Postremo Angelicus Doctor non est magis doctrina, quam virtute et sanctitate magnus. Est autem virtus ad periclitandas ingenii vires adipiscendamque doctrinam praeparatio optima; quam qui negligunt, solidam fructuosamque sapientiam falso se consecuturos putant, propterea quod *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis* (1). Ista vero comparatio animi, quae ab indole virtutis proficiscitur, in Thoma Aquinate exstitit non modo excellens atque praestans, sed plane digna, quae aspectabili signo divinitus consignaretur. Etenim cum maximam voluptatis illecebram victor evasisset, hoc veluti praemium fortitudinis tulit a Deo pudicissimus adolescens, ut lumbos sibi arcanum in modum constringi, atque una libidinis faces exstingui sentiret. Quo facto, perinde vixit, ac esset ab omni corporis contagione seiunctus, cum ipsis angelicis spiritibus non minus innocentia, quam ingenio comparandus.

His de causis dignum prorsus Angelicum Doctorem iudicamus, qui praestes tutelarum studiorum cooptetur. Quod cum libenter facimus, tum illa Nos consideratio movet, futurum ut patrocinium hominis maximi et sanctissimi multum valeat ad philosophicas theologicasque disciplinas, summa cum utilitate reipublicae, instaurandas. Nam, ubi se scholae catholicae in disciplinam et clientelam Doctoris Angelici tradiderint, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata. Ex probitate doctrinarum probitas gignetur vitae cum privatae tum publicae: probe vivendi consuetudinem salus populorum, ordo, pacata rerum tranquillitas consequentur. Qui in scientia rerum sacrarum elaborant, tam acriter hoc tempore lacessita, ex voluminibus Sancti Thomae habituri sunt, quo fundamenta fidei christianae ample demonstrant, quo veritates supernaturales persuadeant, quo nefarios hostium impetus a religione sanctissima propulsent. Eaque ex re humanae disciplinae omnes non impediri aut tardari cursus suos, sed incitari augerique sentient; ratio vero in gratiam cum fide, sublatis dissidiorum causis, redibit, eamque in indagatione veri sequetur ducem. Demum quotquot sunt homines discendi cupidi, tanti magistri exemplis praeceptisque conformati, comparare sese integritate morum assuescent; nec eam rerum scientiam consecrabitur, quae a caritate seiuncta inflat animos et de via deflectit, sed eam quae sicut a *Patre luminum et scientiarum Domino* exordia capit, sic ad eum recta perducit.

Placuit autem hac super re sacri etiam Consilii legitimis ritibus cognoscendis perrogare sententiam; quam cum perspexerimus, dissentiente nemine, votis Nostris plane congruere, Nos ad gloriam omnipotentis Dei et honorem Doctoris Angelici, ad incrementa scientiarum et communem societatis humanae utilitatem, Sanctum Thomam

(1) Sap. I, 4.

Doctorem Angelicum suprema auctoritate Nostra Patronum declaramus Universitatum studiorum, Academiarum, Lyceorum, scholarum catholicarum, atque uti talem ab omnibus haberi, coli, atque observari volumus, ita tamen ut sanctis coelitibus, quos iam Academiae aut Lycea sibi forte patronos singulares delegerint, suus honos suusque gradus etiam in posterum permanere intelligatur.

Datum Romae apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris, die IV Augusti MDCCCLXXX, Pontificatus Nostri anno tertio.

THEODULPHUS CARD. MERTEL.

UANL

ÓNOMA DE NUEVO LEÓN

ERAL DE BIBLIOTECAS

APPENDIX TERTIA

BREVIS PHILIPPI EPISTOLA

QUA ARISTOTELI COMMITTIT INSTITUTIONEM ALEXANDRI (1)

Φίλιππος Ἀριστοτέλει χαίρειν.

Ἴσθε μοι γεγονότα υἱόν. πολλήν οὖν τοῖς θεοῖς χάριν ἔχω, οὐχ οὕτως ἐπὶ τῇ γενέσει τοῦ παιδός, ὡς ἐπὶ τῇ κατὰ τὴν σὴν ἡλικίαν αὐτὸν γεγονέναι. ἐλπίζω γὰρ αὐτὸν ὑπὸ σου τραφέντα καὶ παιδευθέντα ἄξιον ἔσεσθαι καὶ ἡμῶν καὶ τῆς τῶν πραγμάτων διαδοχῆς.

Philippus Aristoteli salutem.

Scito mihi natum filium: multam igitur Diis gratiam habeo, non tam quod natus sit puer, quam quod tua aetate natus sit. Spero enim, ipsum a te educatum et institutum, dignum fore et nobis, et negotiorum susceptione.

(1) Ex GELLIO, lib. XIII, cap. III.



INDEX RERUM

QUAE IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR

THEOLOGIA NATURALIS
SEU METAPHYSICA.

PROOEMIUM	Pag. 1
TRACTATUS PRIMUS. De Dei natura et attributis absolute spectatis.	
QUAESTIO I. DE DEI EXSISTENTIA SEU AN SIT DEUS	5
ART. 1. An Deum esse sit per se notum	5
Solvuntur difficultates	10
ART. 2. Utrum Deum esse sit demonstrabile	14
Solvuntur difficultates	16
ART. 3. Utrum Deus sit	19
Solvuntur difficultates	26
QUAESTIO II. DE NATURA DIVINA SEU QUID SIT DEUS	31
ART. 1. De Dei perfectissima simplicitate	32
Solvuntur difficultates	37
ART. 2. An in Deo natura identificetur cum subiecto et esse	40
SCHOLION. Creaturae sunt compositae ex essentia et esse	43
Solvuntur difficultates	44
ART. 3. An Deus in aliorum compositionem veniat	47
Solvuntur difficultates	50
ART. 4. Utrum Deus sit in aliquo genere	51
Solvuntur difficultates	55
SCHOLION. Doctrina Aristotelis de genere	57
QUAESTIO III. DE DIVINAE NATURAE PERFECTIONIBUS	59
ART. 1. De infinitate Dei	60
Solvuntur difficultates	68
ART. 2. De similitudine divina	70
SCHOLION. Creaturae appetunt Deo assimilari	74
Solvuntur difficultates	75
ART. 3. De nominibus, quae de Deo et de creaturis praedicantur	77
Solvuntur difficultates	85

APPENDIX TERTIA

BREVIS PHILIPPI EPISTOLA

QUA ARISTOTELI COMMITTIT INSTITUTIONEM ALEXANDRI (1)

Φίλιππος Ἀριστοτέλει χαίρειν.

Ἴσθε μοι γεγονότα υἱόν. πολλὴν οὖν τοῖς θεοῖς χάριν ἔχω, οὐχ οὕτως ἐπὶ τῇ γενέσει τοῦ παιδός, ὡς ἐπὶ τῇ κατὰ τὴν σὴν ἡλικίαν αὐτὸν γεγονέναι. ἐλπίζω γὰρ αὐτὸν ὑπὸ σου τραφέντα καὶ παιδευθέντα ἄξιον ἔσεσθαι καὶ ἡμῶν καὶ τῆς τῶν πραγμάτων διαδοχῆς.

Philippus Aristoteli salutem.

Scito mihi natum filium: multam igitur Diis gratiam habeo, non tam quod natus sit puer, quam quod tua aetate natus sit. Spero enim, ipsum a te educatum et institutum, dignum fore et nobis, et negotiorum susceptione.

(1) Ex GELLIO, lib. XIII, cap. III.



INDEX RERUM

QUAE IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR

THEOLOGIA NATURALIS
SEU METAPHYSICA.

PROOEMIUM	Pag. 1
TRACTATUS PRIMUS. De Dei natura et attributis absolute spectatis.	
QUAESTIO I. DE DEI EXSISTENTIA SEU AN SIT DEUS	5
ART. 1. An Deum esse sit per se notum	5
Solvuntur difficultates	10
ART. 2. Utrum Deum esse sit demonstrabile	14
Solvuntur difficultates	16
ART. 3. Utrum Deus sit	19
Solvuntur difficultates	26
QUAESTIO II. DE NATURA DIVINA SEU QUID SIT DEUS	31
ART. 1. De Dei perfectissima simplicitate	32
Solvuntur difficultates	37
ART. 2. An in Deo natura identificetur cum subiecto et esse	40
SCHOLION. Creaturae sunt compositae ex essentia et esse	43
Solvuntur difficultates	44
ART. 3. An Deus in aliorum compositionem veniat	47
Solvuntur difficultates	50
ART. 4. Utrum Deus sit in aliquo genere	51
Solvuntur difficultates	55
SCHOLION. Doctrina Aristotelis de genere	57
QUAESTIO III. DE DIVINAE NATURAE PERFECTIONIBUS	59
ART. 1. De infinitate Dei	60
Solvuntur difficultates	68
ART. 2. De similitudine divina	70
SCHOLION. Creaturae appetunt Deo assimilari	74
Solvuntur difficultates	75
ART. 3. De nominibus, quae de Deo et de creaturis praedicantur	77
Solvuntur difficultates	85

APPENDIX TERTIA

BREVIS PHILIPPI EPISTOLA

QUA ARISTOTELI COMMITTIT INSTITUTIONEM ALEXANDRI (1)

Φίλιππος Ἀριστοτέλει χαίρειν.

Ἴσθε μοι γεγονότα υἱόν. πολλὴν οὖν τοῖς θεοῖς χάριν ἔχω, οὐχ οὕτως ἐπὶ τῇ γενέσει τοῦ παιδός, ὡς ἐπὶ τῇ κατὰ τὴν σὴν ἡλικίαν αὐτὸν γεγονέναι. ἐλπίζω γὰρ αὐτὸν ὑπὸ σου τραφέντα καὶ παιδευθέντα ἄξιον ἔσεσθαι καὶ ἡμῶν καὶ τῆς τῶν πραγμάτων διαδοχῆς.

Philippus Aristoteli salutem.

Scito mihi natum filium: multam igitur Diis gratiam habeo, non tam quod natus sit puer, quam quod tua aetate natus sit. Spero enim, ipsum a te educatum et institutum, dignum fore et nobis, et negotiorum susceptione.

(1) Ex GELLIO, lib. XIII, cap. III.



INDEX RERUM

QUAE IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR

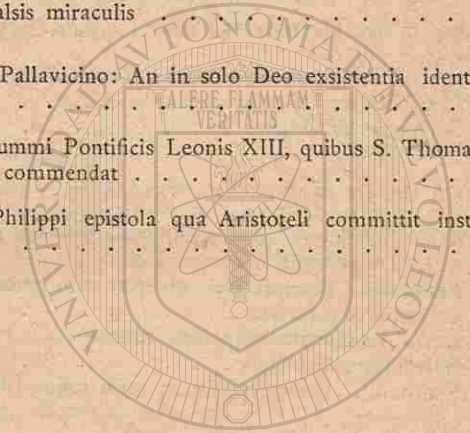
THEOLOGIA NATURALIS
SEU METAPHYSICA.

PROOEMIUM	Pag. 1
TRACTATUS PRIMUS. De Dei natura et attributis absolute spectatis.	
QUAESTIO I. DE DEI EXSISTENTIA SEU AN SIT DEUS	5
ART. 1. An Deum esse sit per se notum	5
Solvuntur difficultates	10
ART. 2. Utrum Deum esse sit demonstrabile	14
Solvuntur difficultates	16
ART. 3. Utrum Deus sit	19
Solvuntur difficultates	26
QUAESTIO II. DE NATURA DIVINA SEU QUID SIT DEUS	31
ART. 1. De Dei perfectissima simplicitate	32
Solvuntur difficultates	37
ART. 2. An in Deo natura identificetur cum subiecto et esse	40
SCHOLION. Creaturae sunt compositae ex essentia et esse	43
Solvuntur difficultates	44
ART. 3. An Deus in aliorum compositionem veniat	47
Solvuntur difficultates	50
ART. 4. Utrum Deus sit in aliquo genere	51
Solvuntur difficultates	55
SCHOLION. Doctrina Aristotelis de genere	57
QUAESTIO III. DE DIVINAE NATURAE PERFECTIONIBUS	59
ART. 1. De infinitate Dei	60
Solvuntur difficultates	68
ART. 2. De similitudine divina	70
SCHOLION. Creaturae appetunt Deo assimilari	74
Solvuntur difficultates	75
ART. 3. De nominibus, quae de Deo et de creaturis praedicantur	77
Solvuntur difficultates	85

ART. 4. De nomine quod est maxime Dei proprium, seu de constitutivo Dei metaphysico	Pag. 88
Solvuntur difficultates	93
ART. 5. De unitate divinae naturae	95
SCHOLION. De origine mali	103
Solvuntur difficultates	106
QUAESTIO IV. DE DIVINIS ATTRIBUTIS SEU QUALIS SIT DEUS	111
ART. 1. De distinctione attributorum Dei ab essentia et inter se	112
Solvuntur difficultates	118
ART. 2. De immutabilitate Dei	120
SCHOLION. Immutabilitas Dei componitur cum libertate	125
Solvuntur difficultates	127
ART. 3. De Dei aeternitate	133
SCHOLION. An aeternitas sit duratio	141
Solvuntur difficultates	142
QUAESTIO V. DE SCIENTIA DEI	145
ART. 1. An in Deo sit intellectus et scientia	146
Solvuntur difficultates	150
ART. 2. De obiecto scientiae Dei	154
Solvuntur difficultates	157
ART. 3. An Deus cognoscat alia a se propria cognitione	162
SCHOLION. Scientia Dei de singularibus comparatur cum scientia nostra et Angelorum	166
Solvuntur difficultates	167
ART. 4. An Deus cognoscat futura contingentia	173
Solvuntur difficultates	179
QUAESTIO VI. DE POSSIBILIBUS SEU DE AETERNIS RATIONIBUS RERUM IN DIVINO INTELLECTU EXSISTENTIBUS	184
ART. 1. De natura et ratione entis possibilis	186
ART. 2. De dependentia possibilium a Deo	192
SCHOLION. Sententia S. Thomae confertur cum placitis Scoti	200
Solvuntur difficultates	202
ART. 3. De ideis seu rerum rationibus in Deo exsistentibus	208
Solvuntur difficultates	213
SCHOLION. Conspectus totius quaestionis	222
QUAESTIO VII. DE DIVISIONE SCIENTIAE DEI	224
ART. 1. An in Deo sit scientia quae iure dicatur media	225
Solvuntur difficultates	228
ART. 2. An Deus cognoscat creaturas immediate in seipsis	230
Solvuntur difficultates	237
SCHOLION. Controversia de scientia media, ad rem quod attinet, independens est a praesenti quaestione	240
ART. 3. In quo medio Deus futura conditionata cognoscat	243
Solvuntur difficultates	247

QUAESTIO VIII. DE DIVINA VOLUNTATE	Pag. 249
ART. 1. Utrum in Deo sit voluntas	250
Solvuntur difficultates	252
ART. 2. De obiecto divinae voluntatis	255
Solvuntur difficultates	258
ART. 3. Utrum Deus omnia ex necessitate velit	261
Solvuntur difficultates	264
SCHOLION. De propria ratione actus liberi divinae voluntatis	268
TRACTATUS SECUNDUS. De divinis operationibus transeuntibus seu de attributis Dei relativis.	
QUAESTIO I. DE DISTINCTIONE RERUM A DEO CONTRA PANTHEISTAS	270
ART. 1. Pantheismi doctrina et historia adumbratur	271
ART. 2. Doctrina Pantheistarum refellitur	276
Solvuntur difficultates	281
QUAESTIO II. DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO SEU DE CREATIONE	286
ART. 1. Refelluntur errores philosophorum de origine mundi	287
ART. 2. De potentia operativa Dei	293
SCHOLION. Potentia Dei confertur cum potentia creaturae	297
Solvuntur difficultates	298
ART. 3. An mundus sit a Deo creatus	302
Solvuntur difficultates	311
SCHOLION. Utrum creatio sit actio solius Dei	317
QUAESTIO III. DE ANTIQUITATE MUNDI SEU DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM	320
ART. 1. An mundus necessario creatus fuit ab aeterno	321
Solvuntur difficultates	324
SCHOLION. De sententia Aristotelis circa originem et durationem mundi	332
ART. 2. An aeterna creatio possibilis sit	334
ART. 3. An mundus creatus fuit in tempore	339
QUAESTIO IV. DE DIVINA PROVIDENTIA	342
ART. 1. Utrum Deus sua providentia res gubernet	343
Solvuntur difficultates	350
ART. 2. De rerum creaturarum conservatione	355
Solvuntur difficultates	361
ART. 3. Utrum Deus operetur in actionibus creaturarum	366
Solvuntur difficultates	372
SCHOLION. Quomodo Deus operatur in actionibus creaturarum	379
ART. 4. Utrum Deus moveat voluntatem creatam	385
Solvuntur difficultates	393
ART. 5. An motio Dei praedeterminet voluntatem ad unum	399
Solvuntur difficultates	406
SCHOLION. Summa et conclusio quaestionis	410

QUAESTIO V. DE EFFECTIBUS SUPERNATURALIBUS SEU DE MIRACULIS . Pag.	413
ART. 1. De necessitate legum physicarum	414
SCHOLION. De necessitate absoluta rerum	418
ART. 2. An Deus possit ordinarium naturae cursum immutare	420
Solvuntur difficultates	424
SCHOLION. Deus non agit contra naturam quando mutat ordinarium cursum naturae	431
ART. 3. De natura miraculi	432
ART. 4. De possibilitate miraculorum	437
Solvuntur difficultates	441
SCHOLION I. De cognoscibilitate miraculorum	443
SCHOLION II. De criteriis miraculorum	445
SCHOLION III. De falsis miraculis	445
APPENDIX PRIMA. Ex Card. Pallavicino: An in solo Deo existentia identi- ficetur cum essentia	449
APPENDIX SECUNDA. Acta Summi Pontificis Leonis XIII, quibus S. Thomae Aquinatis sapientiam commendat	454
APPENDIX TERTIA. Brevis Philippi epistola qua Aristoteli committit insti- tutionem Alexandri	478



UANL



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®

