

tentionem agentis, imo non consequi ad illud ut agens est, sed ut deficiens est. Dices: quamvis, comparando illam malitiam actionis ad positivam virtutem et efficientiam causæ, sit per accidens, tamen comparando illam ad imperfectionem causæ, erit per se ab illa, juxta illam regulam: *Sicut affirmatio est causa per se affirmationis, ita negatio negationis.* Respondetur hinc ad summum concludi, malum ut malum habere causam per se deficientem, quæ ut sic potius est causa non efficiens quam efficiens, quod in idem redit; nam illa malitia per accidens conjungitur cum efficientia, ut sic, licet per se sequatur ex defectu et imperfectione causæ. Quæ consecutio dicitur per se, vel in ordine ad moralem rationem, ut statim explicabo; vel certe secundum quamdam accommodationem et attributionem, supposita necessaria consecutione unius ex alio; nam proprie ac physice privatio non influit in privationem, nec defectus in defectum; sed quia ex causa defectiva sequitur defectuosa actio, ideo perfectio effectus per se tribuitur perfectioni causæ, defectus autem imperfectioni.

15. *Malitia effectus non necessario malitiam supponit in causa.*—Dicet rursus aliquis: ergo hoc malum in actione seu in effectu semper supponit malum in causa. Consequens autem videtur falsum, nam de illa malitia causæ inquiri, an habeat aliam causam, necne; si non habet, ergo datur malum quod nullam habeat causam, quod supra ostendimus fieri non posse; si vero habet causam, vel illa habebit etiam defectum, et ita de illa redibit eadem interrogatio, et sic in infinitum procedetur; vel sistendum erit in causa quæ, cum nullam habeat malitiam seu defectum, sit causa defectuosæ actionis et effectus. Consequens est contra dicta et contra rationem; cum enim quælibet causa agat in sibi simile, vel proportionatum, cur causa bona, nullamque habens malitiam, producat effectum malum et defectuosum? Respondetur negando absolute primam sequelam; non enim oportet ut malitia effectus supponat semper malitiam in causa, quia, quacunque ratione causa impediat ne agat secundum totam perfectionem debitam actioni vel effectui, poterit actio esse defectuosa et mala in suo genere. Potest autem causa sic operari vel impediri, etiamsi nulla malitia proprie sumpta in ea supponatur, quanquam hic modus agendi semper supponit aliquam imperfectionem, quæ non semper est propria malitia, aut privatio per-

fectionis debitæ, sed tantum negatio majoris perfectionis, naturaliter consequens limitatam perfectionem talis causæ.

16. *Effectus causarum necessario agentium unde contrahant malitiam.*—Hoc ut clarius intelligatur, distinguamus inter causas naturaliter agentes et liberas; nam causa, quæ naturaliter agit, si in se perfecta sit, et non sit impedita, aget quantum potest, et ideo nunquam committet defectum in actione, qui habeat rationem mali naturalis; et hoc recte convincit ratio facta, quia a causa bona, et agente quantum potest, et non impedita, non est unde possit malitia in actionem resultare. Ex duplici ergo causa accidere potest talis defectus in actione. Primo, ex eo quod causa ipsa in se est male affecta, ut si oculus, verbi gratia, sit prave dispositus; et tunc verum est, malitiam actionis supponere malitiam in causa, non tamen necesse est procedere in infinitum, quia illa malitia causæ provenire potest ex actione alterius causæ perfectæ in suo genere, quæ dum intendit effectum suum perfectum producere, ex consequenti introducit in oculo aliquam dispositionem disconvenientem illi, juxta primum modum superius positum; vel potuit in ipsa formatione provenire ex aliquo naturali impedimento, ut jam dicam. Secundo igitur hoc provenire potest ex aliqua extrinseca causa impediente, sive hæc sit materialis, sive efficiens, sive sit in ipso passo, sive in modo; nam ex concursu hujusmodi causarum sibi resistantium, et sese impredientium, contingit, actionem unius causæ defectuosam et monstrosam prodire, etiamsi in ipsa causa nullum naturale malum proprie sumptum præcedat.

17. *Effectus malus semper in necessaria causa defectum supponit.*—Neque contra hoc procedit ratio facta, quia, licet a causa bona, qua bona est, non procedat nisi bonum et perfectio, quia tamen illa causa impediri potest, ne secundam totam suam perfectionem agat, inde accidere potest ut effectus non recipiat totam perfectionem sibi debitam, vel ut illam non recipiat cum modo, specie et ordine naturæ ipsius accommodato, in qua carentia ratio mali consistit. Quamvis autem tunc malitia effectus non proveniat ex malitia causæ, semper tamen supponit in illa imperfectionem aliquam, saltem negativam, scilicet, defectum virtutis ad vincendam causam se impredientem, vel materiæ indispositionem aut resistantiam. Atque ita facile intelligitur unde hoc malum in naturalibus effectibus evenire pos-

sit, ita ut necesse non sit, vel in infinitum procedere, vel sistere in aliquo malo, quod nullam habeat causam; sistendum est enim in naturali imperfectione unius causæ, adjuncto impedimento alterius; hoc autem impedimentum provenire potest ex naturali cursu et ordine ac virtute naturalium causarum. Imperfectio autem illa seu impotentia ad vincendum impedimentum non requirit aliquam causam, quia est mera negatio intrinsece et necessario conjuncta cum tali rei natura ad talem gradum et perfectionem entis ex se limitata. Neque est inconveniens ut imperfectio, quæ in causa est mere negativa, et non habet rationem mali, sit radix et origo imperfectionis privativæ, et habentis rationem mali in actione vel effectu, quia ratione intervenientis impedimenti, per accidens evenire potest ut effectus privetur perfectione sibi debita, quia causa impeditur ne agere possit secundum totam perfectionem suam.

18. *Libera causæ dominium adæquata origo est malitiæ et defectus in sua actione.*—In causa vero libere agente, est alius proprius modus deficiendi in actione sua, nimirum ex dominio quod habet in suum actum absque alio extrinseco impedimento. Nam, hoc ipso quod libera est, non semper agit quantum potest et debet; et ideo ex eadem radice potest actionem peccaminosam efficere absque alio impedimento. Et hinc etiam fit ut malum proveniens a causa libera, quod est proprie malum morale seu culpæ, non necessario supponat in causa aliud simile malum; alioqui non possemus sistere in primo malo culpæ provenienti a tali causa, quod est impossibile. Imo nec necesse est ut hoc primum malum culpæ supponat in causa aliquod prius malum, quod non sit culpæ, sed alterius generis, scilicet naturæ; nam, ut dixi, ex sola libertate creaturæ potest provenire; libertas autem non est malum, sed potius bonum. Præsertim quia, juxta doctrinam superius traditam ex Augustino, omne malum creaturæ rationalis est aut culpæ aut pænæ; malum autem pænæ secundum se totum, supponit aliquod malum culpæ; ergo malum culpæ, si sit primum, non potest supponere aliud malum. Supponit tamen imperfectionem aliquam intrinsecam et connaturalem creaturæ, quæ est esse mutabilem et defectivam, quam, formaliter loquendo, non habet ab alia causa, sed ex se, eo quod sit ex nihilo, et limitatæ ac finitæ perfectionis in suo ordine; ex hac enim limitatione habet, tum quod non sit sibi re-

gula suarum operationum, sed superiori regula indigeat; tum etiam quod non sit per se et infallibiliter conjuncta suæ regulæ, sed possit ab illa deficere. Hæc autem naturalis imperfectio, quamvis mala non sit (non est enim privatio, sed mera negatio), potest tamen esse origo mali morales, quia adjuncta libertate, ex vi illius absque alio extrinseco impedimento, potest voluntas mutabilis non agere totum quod potest et debet, vel agere, non sicut potest et debet, sed alio imperfectiori modo.

19. *Malum in effectu quandoque ex sola carentia influxus causæ.*—Tertio modo contingit malum sequi sine ulla positiva efficientia ex sola subtractione efficientiæ, seu influxus bonitatis debitæ. Cum enim malum in privatione consistat, per se non requirit positivum influxum, ut suo modo sit, nam omnis positivus influxus ad positivam formam seu rem per se primo terminatur; hoc autem, per se loquendo, necessarium non est ad privationem; igitur, ut malum sequatur, satis est quod bonum alicui subjecto debitum non fiat, vel non conservetur, conservato subjecto cum eadem aptitudine ac (ut sic dicam) jure ad tale bonum. Atque in moralibus quidem hoc potest accidere ex solo dominio potentiæ liberæ in actionem suam. Quanquam quæstio sit controversa, an possit dari purum malum morale sine ulla actione, quod appellari solet pura ommissio, de qua re nobis non est disserendum; satis est enim ad rem, de qua agimus, quod hoc malum ex vi sui esse non requiratur actionem, quidquid sit, an ob rationem voluntarii necessarius sit actus. At vero in naturalibus, quia causa non potest suspendere actionem ex se, sed solum quia vel passum removetur, vel ipsa est distans, vel aliquid aliud impedimentum intercedit, quod non fit sine aliqua actione positiva, ideo, quamvis malum proveniens a causa naturali, per se ac formaliter sæpe proveniat ex sola carentia actionis, tamen illa semper consequitur ad aliquam aliam actionem seu mutationem; ut licet tenebræ sequantur in aere ex sola non illuminatione solis, tamen hæc carentia illuminationis sequitur ad motum illuminantis, vel alterius corporis. Ad hunc ergo modum accidere potest privatio, in qua malum consistit; et tunc idem fere judicium est de hoc modo efficiendi malum, quod de primo; sequitur enim hoc malum per accidens ex actione alterius causæ, non quia actio ipsa defectuosa sit, sed quia terminus talis

actionis impossibilis est cum actione alterius causæ, seu cum aliqua conditione ad illam requisita.

20. Hinc vero inferitur, cum dicitur habere malum causam efficientem, vel intelligendum esse de causa aut positiva, aut privativa, quia privatio ad positivum revocatur, ut in simili dixit D. Thom., 1. 2, quæst. 71, art. 6, ad 1; vel certe, si intelligatur de causa positive agente, cum proportionem verificandum est; nam in naturalibus semper antecedit aliqua actio naturalis, ad quam consequitur, vel cui adjungitur privatio, quæ est malum; in moralibus autem, si moraliter loquamur, semper etiam intercedit actio voluntatis, quam malitia comitatur, vel saltem necessaria est illa actio seu voluntas virtualis, quamvis fortasse, metaphysice loquendo, non repugnet esse tale malum sine formali actione.

Quomodo malum sit a prima causa.

21. Atque ex his satis constat quæ sit causa efficiens mali proxima et particularis; quomodo autem malum sit etiam a causa prima et universalissima, quæ est Deus, breviter superest explicandum. Tribuuntur autem Deo effectus causarum secundarum dupliciter, scilicet, vel mediate, quia dedit virtutem agendi causis secundis, vel immediate, quia cum eis concurrat, et in earum actiones et effectus proxime influit. Rursus habemus ex dictis, malum dupliciter sequi ex causa proxima, scilicet, vel ex vi activitatis, et positivæ perfectionis ejus, vel solum ex carentia perfectionis vel actionis. Dicendum ergo est, Deum prædictis duobus modis esse causam illius mali, quod sequitur ex vi activitatis perfectæ alicujus causæ. Patet, quia Deus et dedit illam virtutem seu activitatem, et cum ea concurrat ad illam actionem perfectam, ad quam sequitur alterius malum. Ita vero efficit Deus hoc malum, sicut causa proxima, quantum ad hoc, quod non per se et directe, sed consequenter et per accidens illud causat, quia ipsum malum cum sit privativum, non est aliter factibile. Quod intelligendum est quantum ad actionem physicam; nam quantum ad intentionem agentis, cum Deus sit agens per intellectum, potest directe intendere malum ipsum propter aliquod bonum. Atque hoc modo est Deus causa cujuscunque mali mere naturalis, juxta illud, *Deus mortificat et vivificat*, 1 Reg. 1. Est item ac maxime causa mali pœnæ, quomodo dicitur: *Nullum est malum in Civitate, quod non fecerit Dominus,*

Amos 3. Quod autem interdum dicitur, *Deum non fecisse mortem*, Sapient. 2, intelligitur, eam non intendisse nec voluisse ex primaria intentione sua, sed quodammodo coactum hominum culpa, qua supposita, vere facit mortem, eamque vult in penam culpæ. Quapropter non solum per causas secundas, sed etiam immediate per seipsum potest Deus hoc malum efficere, quia nullum requirit defectum in causa immediata, sed ex sola efficacia perfecta provenire potest.

22. At vero malum illud, quod consequitur ex carentia perfectionis, vel actionis causæ proximæ, per se non requirit Dei influxum, neque est necessario conjunctum cum actione Dei ut sic, et ideo necesse non est, ut Deo tribuatur. Probatur, quia hoc malum non sequitur ex perfectione vel activitate causæ proximæ, sed ex imperfectione et carentia; ergo non sequitur, ex eo quod causa habet a Deo, sed ex eo potius quod ex se habet, vel potius quia ex se caret perfectione sibi non debita. Rursus, causa secunda non indiget concursu Dei in quantum non agit, sed in quantum agit aliquid; ergo hoc malum per se non habet unde tribuatur Deo, neque mediate, neque immediate. Et hac ratione malum culpæ in Deum non refunditur; nam secundum fidem Deus auctor peccati non est. Imoneque ulla malitia actionis proveniens ex defectu virtutis proximæ Deo tribui potest, ut est, verbi gratia, claudicatio, quod docet D. Thom., 1 p., q. 49, art. 2.

23. Sed in hoc est notanda differentia inter malum culpæ et alia, quod in malo culpæ imperfectio, quæ necessario supponitur in causa, ex se illi convenit, et nullo modo ab extrinseco, et ob specialem conditionem et libertatem talis causæ potest esse origo mali culpæ absque extrinseco impedimento. Unde fit ut prima et sufficiens radix talis mali, ut sic, sit ipsa causa proxima sine interventu primæ. At vero in aliis malis naturalium actionum, imperfectio, quæ supponitur in causa, si sit mere naturalis ac negativa, non potest esse radix defectuosæ actionis, nisi interveniente aliquo extrinseco impedimento, ut supra dictum est, quod impedimentum semper provenit ab aliquo motu, vel effectu positivo, cujus Deus potest esse causa, et ex hac parte potest radix talis mali in Deum revocari. Rursus, si imperfectio causæ sit præternaturalis illi, et consequenter habens rationem alicujus mali in illa, talis defectus semper provenit ex aliqua alia actione vel motione naturali, quam

necessarium est a Deo esse. Atque in hunc modum omne naturale malum in Deum tandem refundi potest, non quatenus provenit ex defectu, qui non sit a Deo, sed quatenus provenit ex aliquo effectu vel actione, quæ sit a Deo. Ut in dicto exemplo claudicationis, quamvis defectus illius motus non sit in illa actione ex vi dimanationis quam habet a Deo, sed a tibia debili seu defectuosa, quia tamen hic defectus tibiæ potest esse factus a Deo, vel a causa secunda perfecte operante, vel intendente suum effectum, ideo claudicatio ipsa potest tandem in primam causam reduci, quod in malo culpæ locum habere non potest.

24. Accedit etiam alia differentia, quod malum culpæ, propter suam turpitudinem, non potest esse a Deo intentum seu volitum, sed tantum permissum; reliqua autem mala, undecunque proveniant, si culpam non includant, possunt a Deo esse directe volita et intenta, quia non habent turpitudinem repugnantem summæ bonitati ejus; et ideo solius mali culpæ non potest Deus esse causa, aliorum vero potest. Et hinc etiam est, ut malum proveniens ex sola carentia actionis, si morale sit, non possit esse vel a solo Deo, vel ab eo ut primaria causa et radice, sed a libertate defectibili creaturæ. Si autem tale malum mere naturale sit, potest esse vel a solo Deo suspendente totam actionem, qua se solo conservet bonum, vel a Deo ut prima causa et radice, ut si causa secunda agere omittat, solum quia Deus suspendat concursum suum.

SECTIO IV.

Cur malum inter attributa entis non numeretur.

1. *Ratio difficultatis.* — Ratio dubitandi esse potest, quia malum, ut ex hactenus dictis constat, ratione distinguitur ab ente, eique tribuitur, ipsumque denominat; cur ergo inter proprietates entis non numeratur? Quod enim bonum sit etiam ejus proprietas, non obstat, cum possit ens diversis rationibus bonum et malum esse. Neque etiam obstat quod privationem dicat; nam etiam unum de formali dicit negationem, et nihilominus est una ex præcipuis proprietatibus entis. Denique non obstat quod non omne ens videatur esse malum, quia, licet nullum ens sit in se absolute malum, id est, defectuosum, tamen omne ens, etiam Deus ipse, est alicui malum, id est disconveniens; ergo hoc satis

est ut malum in communi debuerit inter proprietates entis numerari.

2. *Conclusio qua dubium expeditur.* — Dicendum nihilominus est, merito non numerari malum inter attributa entis. Cujus rei rationes plures reddi possunt, sed quæ inter arguendum tacta sunt, possunt sufficere. Primum enim, malum ut malum non dicit de formali aliquid pertinens ad rationem entis, sed potius tendentiam (ut sit dicam) ad non ens, seu defectum et imbecillitatem entis; ergo non potest hujusmodi ratio constituere peculiare attributum entis ut ens est, sed potius posset attribui alicui enti ut defectibile est. Unde non est similis ratio de unitate, tum quia unitas non dicit solam negationem, sed entitatem sub negatione, malitia autem in sola privatione sufficienter salvatur; tum etiam quia per illam negationem, quam unum includit, circumscribimus integritatem quam ens in se habet, et consequenter entitatem ejus; per privationem autem quam malum dicit, non declaramus entitatem, nec circumscribimus aliquid pertinens ad constitutionem ipsius entis, sed explicamus potius defectum entitatis, qui in aliquo ente interdum esse potest.

3. *Ens hinc excedit malum, a quo illinc exceditur.* — Secundo, hinc fit ut malum non sit reciprocum enti, ut vel ob eam causam non possit esse attributum ejus. Non est autem reciprocum, tum ex parte ipsius mali, quod latius patet quam ens, tum ex parte ipsius entis, quod aliunde latius patet quam malum. Primum patet; quia, cum malitia non includat in suo conceptu entitatem, sed efficienter salvetur in privatione entitatis, non requirit reale ens ad propriam mali denominationem; ipsa enim privatio perfectionis debita non solum est malitia, sed vere ac proprie dicitur malum quoddam; nam, eodem modo quo concipitur per modum entis (quamvis verum ens non sit), concipitur etiam et denominatur malum quoddam, quamvis non concipiatur ut ens in se malum, sed ut malum ejus cujus est privatio. Quomodo etiam in moralibus pura ommissio, si esset vere ac proprie peccatum, esset et malum hominis. Secundum patet, quia non omne ens est vere ac proprie malum, quod quidem de Deo est certissimum, nam nec ipse in se habet defectum aliquem, unde malus dici possit, neque alicui enti est vere et absolute disconveniens, sed maxime conveniens, imo simpliciter necessarium ad cujuslibet alicuius entis

tis bonum et perfectionem. Quod si aliquando apprehenditur ut disconveniens, illud vel falso apprehenditur, vel solum secundum quid, et per quamdam denominationem extrinsecam id Deo tribui potest ratione alicujus effectus disconvenientis homini, quem in ipso causat; hæc autem denominatio extrinseca nec proprie malum constituit, nec ad proprietates entis pertinere potest. Neque solum in Deo, sed etiam in multis entibus creatis reperiri potest integra bonitas sine ulla malitia. Quamquam enim extra Deum nullum sit ens creatum, quod non possit alicui malo subjacere, malo (inquam) vel morali, si sit creatum et intellectuale suppositum, vel naturali saltem, aut pœnali, tamen multis entibus creatis communicare potest, ut nullam proprie habeant malitiam, sed totam perfectionem sibi debitam, ut in beatis Angelis contingit, quibus hoc peculiare est, ut nulli malo subditi unquam fuerint, nec futuri unquam sint. Homines enim etiam beati, licet jam careant omni malo in perpetuum, aliquando tamen alicui malo subjacuerunt, si non culpæ, quod rarum est, saltem pœnæ, quod nullus evasit. In reliquis autem entibus sola cœlestia corpora videntur libera omni malo naturali, quatenus incorruptibilia sunt, et a peregrinis impressionibus omnino libera. Est autem considerandum, hæc omnia esse intelligenda de malo proprie sumpto, quatenus de formali dicit propriam privationem bonitatis debitæ; nam, si generalius loquamur de malo, ut dicat negationem solam alicujus bonitatis, et perfectionis simpliciter, sic quidem omne ens extra Deum potest dici aliquo modo malum, quo sensu posset illud intelligi: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Verum tamen illa acceptio mali impropriissima est, ut ex supra dictis patet; nam propter solam negationem perfectionis non debitæ, dici potest ens aut imperfectum negative, aut minus perfectum, non tamen malum. Neque Deus solus dicitur bonus, quia omnia alia sint mala, sed quia solus ipse est bonus, per essentiam, aut per antonomasiam, vel analogiam. Adde præterea, eo modo quo ens creatum, malum in ea impropriate, seu potius imperfectum dicitur, non id habere ex ratione entis, sed quia ex nihilo est.

4. *Cœli naturali bono integre præditi.* — *Malum enti non nisi accidentario inest.* — Tertia ratio ex dictis sumi potest, quia proprietates entis debent per se et ab intrinseco consequi ipsum ens; malum autem non ita com-

paratur ad ens, sed omnino per accidens, et ab extrinseco illi convenit. Qua ratione superius probabamus, malum non esse sine aliqua causa, quia dicit defectum contra naturæ debitum, qui non contingit absque extrinseca causa. Provenit ergo malum illi enti cui inest, non ex se, sed ab extrinseco et ex accidenti; non ergo potest ad entis proprietates pertinere. Et quamvis interdum contingat ex intrinseca natura duorum entium consequi, ut unum sit alteri disconveniens, et consequenter malum ejus, quomodo in moralibus dicuntur esse aliqui actus intrinsece mali, tamen hoc ipsum est valde per accidens ad rationem entis, et peculiare quorundam entium habentium inter se repugnantiam, vel improprietatem aliquam. Ob has ergo causas non debuit malum inter rationes entis recenseri.

DISPUTATIO XII.

DE CAUSIS ENTIS IN COMMUNI.

Postquam dictum est de essentiali ratione, et proprietatibus entis, in quantum ens est, priusquam ad divisiones ejus descendamus, oportet de causis ejus exacte disputare. Nam, licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causæ in physica materia, vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causæ universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia, tam sensibili, quam intelligibili; et ideo propria ejus consideratio ad metaphysicum pertinet. Primo quidem quatenus ipsamet ratio causæ, seu causalitas (ut aiunt) aliquem gradum entis participat; de quo oportet declarare quid et quo modo sit. Secundo, quia ipsa causalitas est veluti proprietas quædam entis, ut sic; nullum est enim ens, quod aliquam rationem causæ non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui objecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub objecto hujus scientiæ, habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia præter ipsum, causam habent; et in eis non solum determinatæ seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere, ens, in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam. Eo vel maxime quod ejusdem doctrinæ est rationem causæ et effectus contemplari; nullum autem est ens quod non

sit vel effectus, vel causa. Accedit quod, licet Deus non habeat veram et realem causam, quædam tamen rationes ejus concipiuntur a nobis ac si essent causæ aliarum, ad quas melius declarandas utile etiam erit veras rationes causandi prænoscere. Ob has ergo rationes ad metaphysicum pertinet causarum consideratio. De quibus pauca prius in communi dicemus de ratione causæ et membris ejus; deinde fusius de singulis; postremo eas inter se, et cum effectibus variis modis conferemus.

SECTIO I.

Utrum causa et principium idem omnino sint.

1. *Causam esse est longe notissimum.* — Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius; ad investigandum autem quid sit, commode a ratione principii initium sumimus, quoniam omnis causa principium est, et per illud tanquam per genus, vel loco generis definiri potest et debet. Ratio igitur dubitandi in proposita quæstione ex variis dictis Aristotelis sumitur, nam interdum significat, causam et principium, idem omnino esse et reciproce dici. Nam in 4 Metaph., cap. 2, ait, *ita comparari inter se causam et principium, sicut ens et unum*; ens autem et unum convertuntur inter se, ut supra dictum est. Item 5 Metaph., cap. 1, ubi varios modos principii enumerat, in fine ita concludit: *Totidem autem modis et causæ dicuntur, omnes enim causæ principia sunt*. Rursus, cum 1 Physic. privationem inter principia rei naturalis numerasset, in 42 Metaph., cap. 2, eam causam vocat; sentit ergo causam et principium esse idem; et huic sententiæ favet modus loquendi aliquorum Patrum Græcorum, qui etiam in divinis personis Patrem vocant causam Filii, eo quod sit principium ejus; et similiter Patrem et Filium causam Spiritus Sancti, quod est indicium, apud Græcos idem esse causam quod principium¹. Quod significavit, illos Patres exponens, Concilium Florentinum, sess. ult. Ratio verò esse potest, quia principium relationem dicit ad principiatum, sicut causa ad effectum; principiatum autem idem esse videtur quod effectum.

¹ Ex modo loquendi Patrum Græcorum; Damasc., lib. 1 de Fid., cap. 8 et 9, ac 11; Athanas., in Actis Nicenæ synodi; Nazian., orat. 29, de dogmate, et constitutione Episcop., et orat. 35, quæ est 1 de Filio, et 3 de Theologia.

2. Aliquando vero significare videtur Aristoteles causam latius patere, quam principium; ait enim, libro 5 de Gener. animal., c. 7, de ratione principii esse *ut ipsum quidem causa sit multorum, sed ipsius nulla sit superior causa*; non est autem de ratione causæ ut non habeat superiorem causam; ergo, juxta Aristotelis sententiam, principium quid contractius est quam causa. Unde etiam 1 Physic., cap. 5, de ratione principiorum ait esse, *ut non sint ex sese, nec ex aliis, sed alia ex ipsis*; de ratione autem causæ non est ut non sit ex principiis et causis; latius ergo patet causa quam principium. Denique aliunde apparet manifestum, principium generalius quid esse quam causam; nam omnis causa principium est, ut ex Aristotele retulimus; non tamen omne principium potest dici causa; privatio enim, teste Aristotele, est principium generationis, non tamen causa, et aurora est principium diei, et non causa. Et apud Theologos sana et recepta doctrina est, in divinis personis unum esse principium alterius, non tamen causam, ut patet ex D. Thom., 1 part., quæst. 33, artic. 1, ad 1.

Varii principiorum modi, et illorum ordo.

3. *Principium complexum seu cognitionis, quid.* — Ad explicandam hanc quæstionem, incipiendum est a nomine et ratione principii; quoniam vero, ut Damasc. ait, Dial. contra Manich., in initio, principii vocabulum, æquivocum, id est, analogum est, melius erit varias ejus significationes enumerare, quas ibi recenset Damasc., et prius Aristoteles, 5 Metaph., c. 1. Ut vero aliqua certa methodo a nobis tradantur, primo distinguere possumus duplex principium, aliud rei, aliud cognitionis seu scientiæ; quod alio modo solet distingui in principia incomplexa et complexa; nam principium rei incomplexum est, cognitionis autem complexum. Quamquam enim principia cognoscendi frequenter desumantur ex principiis rei, proxime tamen non sunt principia scientiæ nisi prout ex eis fiunt principia complexa. Et hoc modo ait Aristoteles supra: *Suppositiones demonstrationum vocantur principia*; et 2 Elench., c. ult., in principiis cognoscendis ait præcipue insistendum esse, quia illis cognitio, facile est cognoscere ea quæ sequuntur. De his autem principiis complexis nihil amplius a nobis dicendum est, nam quæ ad hanc doctrinam necessaria sunt, disputatione 1 et 3 sufficienter sunt tradita; reliqua vero ad libros Posterior.