

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

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

DISPUTATIO XXX.

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

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

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

SECTIO I.

Utrum de essentia Dei sit esse ens omnino perfectum.

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

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

carere aliqua perfectione, est per se evidentissimum, quia sicut Deus ex se est, ita ex se habet totam perfectionem sibi debitam. A quo enim superiori illam haberet, cum ipse sit supremum ens? Habet ergo illam independentem ab omni alio; ergo a nullo alio privari potest tota perfectione sibi debita. Nec vero ipse potest seipsum illa privare, tum quia omnis res naturaliter appetit et retinet perfectionem sibi debitam, nisi ab alio potentiori illa privetur; tum maxime quia Deus non habet hujusmodi perfectionem a se effective, sed formaliter seu negative, quia scilicet non habet ab alio, sed ex formali eminentia suæ naturæ. Atque hinc maxime confirmatur hæc pars ex actualitate ac simplicitate divini esse; nam res simplicissima non potest aliqua perfectione privari, nisi destruat tota; esse autem Dei destrui non potest, cum sit simpliciter necessarium; ergo nec minui, cum sit simplicissimum, et actualissimum; ergo non potest non simul habere totam perfectionem suæ naturæ debitam. Et in hoc saltem sensu attingit hanc veritatem, et rationem ejus Aristot., lib. 12 Metaph., c. 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9. *Omnes perfectiones simpliciter simplices in Deo sunt formaliter.* — De perfectionibus ergo simpliciter, dicendum est, omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu nullam imperfectiorem, sed puram perfectionem involvunt, neque inter se repugnantiam includunt. Unde sic illas habere, id est formaliter, melius est, quam aliqua earum carere, et ideo de ratione entis summe perfecti in tota latitudine entis est, ut has perfectiones formaliter includat. Adde, in his perfectionibus non posse cogitari alfiorem modum continendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem, nec limitationem nec imperfectiorem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem hæc formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere, et alia hujusmodi. At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est, non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis, ut illas formaliter includat, ut recte probat objectio facta, quia alias repugnantia et opposita includeret. Item sæpe hujusmodi perfectio in suo conceptu formali includit limitationem, compositionem, aut aliam similem imperfectiorem; ergo ut sic non potest pertinere ad consummatam perfectionem supremi entis. Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat; estque hic modus consentaneus excellentiæ illius entis, quod habet gradum et modum essendi eminentiorem quam omne ens in quo hæc perfectiones formaliter reperiuntur, et ideo eminentiori modo continere debet has

perfectiones quam sint in entibus factis.

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

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

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

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

SECTIO II

Utrum demonstrari possit, Deum esse infinitum.

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

Quæstionis resolutio.

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

Mens et ratio Aristotelis expenditur.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

explicari potest, in quo consistat, quod Deus per se causet infinitatem, et non Angelus, quia non differunt, nisi in eo quod Deus efficit ut causa prima, et Angelus ut secunda, quæ differentia nihil ad præsens spectat, ut dictum est. Imo vix intelligitur cur infinitus motus ex parte spatii vocetur per accidens, et ex parte mobilis, per se; nam si quæ infinitas potest esse in motu physico, solum in circulari motu per repetitionem circa idem spatium, ut Aristoteles probavit in 8 Physicor., et 1 de Cælo. Et sicut motus, vel tempus continuum, est per se unum continuatione, ita si infinite duraret, esset per se infinitum circuitione continua. Motus autem infinitus ex parte mobilis impossibilis est; nam si mobile est impossibile, etiam motus, 4 Physic., text. 115. Cur ergo vocatur per se infinitus? aut cur ex potentia movendi infinito tempore uno modo, inferitur potentia ad movendum alio modo? Dices: etiam juxta nostram sententiam, est impossibilis motus infinitus ex parte spatii. Respondetur, nos argumentari in principiis Aristotelis; si autem etiam est impossibilis motus infinitus illo modo, erit Aristotelis ratio infirmior etiam dicto modo interpretata, quia neque antecedens verum est, neque illatio bona.

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

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

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

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

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